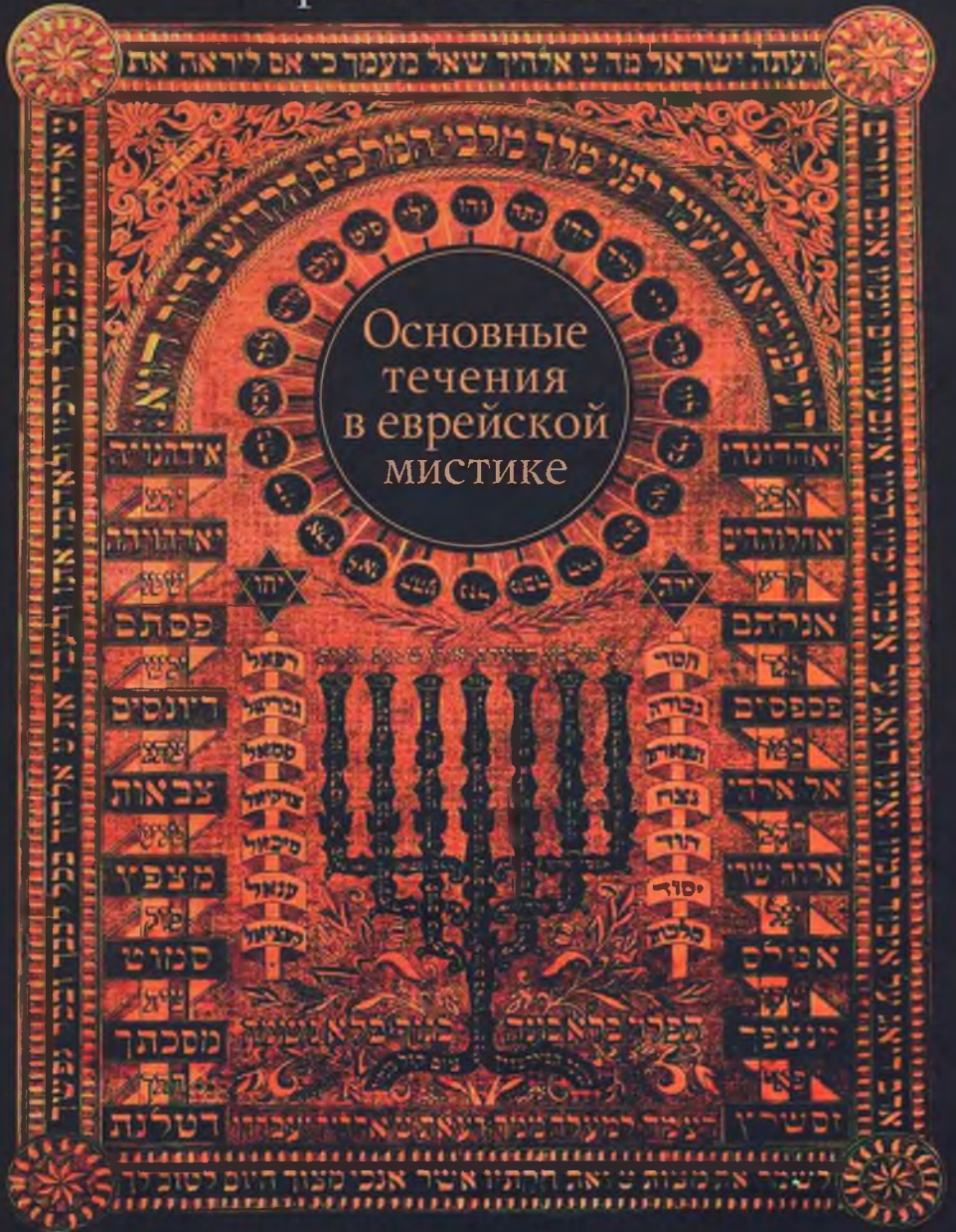


Гершом ШОЛЕМ

КЛЕФ

Гершом  
ШОЛЕМ

Основные течения  
в еврейской мистике



Основные  
течения  
в еврейской  
мистике

לשמה את מילות ש יאת חקתיו אשר אנכי מטעד העם לטובתך



THE GREAT BRITISH MUSEUM



THE GREAT BRITISH MUSEUM  
LONDON



ה' רמ"ב ע"ב



ה' רמ"ב ע"ב  
ה' רמ"ב ע"ב  
ה' רמ"ב ע"ב  
ה' רמ"ב ע"ב



PHOENIX CHARITABLE FOUNDATION

Гершом Шолем

*Основные течения  
в еврейской мистике*

STUDIES  
**ΣLEF**  
IN JEWISH  
MYSTICISM

*Gisbrey Tarbut Association*

*Russian friends  
of the Hebrew University*

Gershom G. Scholem  
Major Trends  
in Jewish  
Mysticism



*Moscow*

ИЗЫСКАНИЯ  
**ХЛЕФ**  
В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ

*Ассоциация «Мосты культуры»*

*Русское общество друзей  
Еврейского университета в Иерусалиме*



Гершом  
Шолем

**О**СНОВНЫЕ  
ТЕЧЕНИЯ  
В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ



Мосты культуры  
Москва  
Гешарим  
Иерусалим



**Academic Board**

Moshe Idel  
 Daniel Abrams  
 Arthur Green  
 Melila Hellner-Ashed  
 Sergey Horunzhy  
 Yehuda Liebes  
 Zvi Mark  
 Haviva Pdaya  
 Elliot Wolfson

**Академический совет**

Моше Идель  
 Даниэль Абрамс  
 Артур Грин  
 Мелила Гельнер-Эшед  
 Сергей Хорунжий  
 Йегуда Либес  
 Цви Марк  
 Хавива Пдая  
 Элиот Вольфсон

**Editorial Staff**

Michael Greenberg, *Head of the Project*  
 Natasha-Esther Zabolotnaya, *Coordinator*  
 Michael Kravtsov  
 Arie Samet  
 Michael Schneider  
 Menachem Yaglom

**Редколлегия**

Михаил Гринберг, *директор проекта*  
 Наташа-Эстер Заболотная, *координатор*  
 Михаил Кравцов  
 Арье Самет  
 Михаил Шнейдер  
 Менахем Яглом

ИЗЫСКАНИЯ

**ХЛЕФ**В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ

Гершом Шолем  
**Основные течения в еврейской мистике**  
 ISBN - 5-93273-173-7

*Издатель*  
*Зав. редакцией*

Михаил Гринберг  
 Инна Аблина

*Перевод*  
*с английского и иврита*  
*Ответственный редактор*  
*Редактор*  
*Под общей редакцией*

Н. Бартман, Н.-Э. Заболотная  
 Наташа-Эстер Заболотная  
 Галина Зеленина  
 Менахема Яглома

*Оформление*  
*Подбор иллюстраций*  
*Корректор*

Полина Адамова  
 Арье Самет  
 Алла Коссовская

Мосты культуры, Москва  
 Тел. (495)792- 856  
 Факс: (495) 270- 479  
 e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem  
 Tel./fax: (972)-2-624-2527  
 Fax: (972)-2-624-2505  
 e-mail: house@gesharim.org

www.gesharim.org

© Гешарим. Перевод, составление. 2004  
 © Центр Чейза. 2004  
 © П. Адамова. Оформление. 2004  
 © Н.-Э. Заболотная. Статья. 2004  
 © М. Шнейдер. Статья. 2004  
 © Библиотека-Алия. Сокращенное издание. 1993

## *От редакции*

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

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



## Оглавление

<i>Н.-Э. Заболотная</i> Г. Г. Шолем – духовные странствия	13
<i>Н. Прат</i> Предисловие к первому русскому изданию	21
<b>ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ</b>	
<i>Г.Г. Шолем</i> Предисловие к первому изданию	29
<i>Глава первая</i> Общая характеристика еврейской мистики	33

---

Предназначение данных лекций. Что такое мистика? ♦ Парадоксальная природа мистического опыта ♦ Мистика как исторический феномен ♦ Мифология, религия и мистика ♦ Мистическая интерпретация религиозных ценностей ♦ Воздействие положительных коннотаций иудаизма на еврейскую мистику ♦ Каббалистическая теория сокрытого Бога и Его атрибутов ♦ *Сфирот*. Тора. Каббала и язык ♦ Мистика и исторический мир ♦ Космогония и эс-

хатология ♦ Еврейская философия и каббала ♦ Аллегоризация и символизм ♦ Философская и мистическая интерпретация Галахи и Агады ♦ Каббала и молитва ♦ Элементы мифа в каббалистической мысли ♦ Воскрешение мифа в сердце иудаизма ♦ Незначительная роль женщин в еврейской мистике

73

## Глава вторая Мистика Меркавы и еврейский гностицизм

Первый период развития еврейской мистики. Анонимный характер источников ♦ Эзотеризм учителей Мишны ♦ Мистика Престола. ♦ Апокалиптика и мистика ♦ Литература Хейхалот ♦ *Йордей Меркава* и их сообщества ♦ Условия посвящения ♦ Экстатическое восхождение души и техники его достижения ♦ Магические элементы ♦ Опасности на пути восхождения ♦ Бог – Святой Царь ♦ Гимны мистики Меркавы ♦ *Шиур кома*, Енох, Метатрон и Ягоэль. ♦ Космический занавес ♦ Следы гностической спекуляции об эонах ♦ «Сефер йецира» ♦ Теургия ♦ Нравственная реинтерпретация Меркавы

119

## Глава третья Хасидизм в средневековой Германии

Возникновение хасидизма в Германии ♦ Мистическая традиция и немецкое еврейство ♦ «Сефер хасидим» ♦ Йегуда Хасид и его ученики ♦ Эсхатологический характер хасидизма ♦ Новые идеалы хасидизма: аскеза, атараксия и альтруизм ♦ Любовь к Богу ♦ Иудайзированная версия монашеского цинизма ♦ Магическая сила хасида ♦ Легенда о големе ♦ Тайны молитвы ♦ Оккультные практики ♦ Хасидская концепция покаяния ♦ Концепция Бога в хасидизме ♦ Имманентность Бога, *Кавод*, Божественная Слава ♦ Следы доктрины Филона о *логосе* ♦ Херувим на престоле ♦ Святость и Величие Бога ♦ Цель молитвы ♦ Космические архетипы

163

## Глава четвертая Авраам Абулафия и учение профетической каббалы

Возникновение каббалы ♦ Типы каббалистов ♦ Тайный характер каббалы и цензура ♦ Видения и экстаз ♦ Концепция *двейкута* – еврейская форма мистического единства ♦ Жизнь и творчество Авраама Абулафии ♦ Его теория экстатического познания ♦ «Учение о комбинациях» ♦ Музыка чистой мысли ♦ Мистическая природа пророчества ♦ Профетическая каббала ♦ Мистическое преображение как сущность экстаза ♦ Мистический прагматизм ♦ Практическая каббала и магия ♦ Последующее развитие доктрин Абулафии ♦ Перевод автобиографии, написанной учеником Абулафии

Глава пятая  
Зогар I.  
Книга и ее автор

205

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

Глава шестая  
Зогар II.  
Теософская доктрина  
Зогара

261

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

Глава седьмая  
Ицхак Лурия  
и его школа

305

Исход из Испании и его религиозные последствия ♦ Каббала и ее путь к мессианству ♦ Апокалиптическая пропаганда каббалистов ♦ Характер и функционирование новой каббалы. Ее центр – в Цфа-

те (Палестина) ♦ Моше Кордоверо и Ицхак Лурия. Их личности ♦ Распространение лурианской каббалы ♦ Исраэль Саруг ♦ Характеристики лурианской доктрины. *Цимцум, швира и тикун* ♦ Двойственность процесса Творения ♦ Уход Бога в Себя как начальная точка Творения. Значение этой доктрины ♦ Предмировая катастрофа, или разбиение сосудов ♦ Происхождение зла ♦ Два аспекта доктрины *тикуна*, или восстановления гармонии ♦ Мистическое рождение личностного Бога и мистическое деяние человека ♦ Возникновение теософских миров, их отношение к Богу ♦ Теизм и пантеизм в лурианской системе ♦ Мистическая реинтерпретация мессианства ♦ Доктрина мистической молитвы. *Кавана* ♦ Роль человека во вселенной ♦ Психология и антропология Лурии. Изгнание Шхины ♦ Собираение искр Святости ♦ Трансмиграция души и ее место в цфатской каббале ♦ Влияние лурианской каббалы ♦ Великий миф об Изгнании и Избавлении

## Глава восьмая Саббатианство и мистическая ересь

357

Саббатианское движение в 1665–1666 годах ♦ Шабтай Цви – каббалистический мессия, Натан из Газы – его пророк ♦ Мистическое заболевание Шабтая Цви и его интерпретация у Натана ♦ Квазисакраментальный характер антиномических действий ♦ Учение Лурии и его адаптация к личности нового мессии ♦ Еретический уклон движения после отступничества Шабтая Цви ♦ Важность саббатианства для еврейской истории ♦ Революция в еврейском сознании ♦ Связь между еретической каббалой и Просвещением ♦ Идеология саббатианства ♦ Религия парадоксов ♦ Исторические и мистические аспекты Избавления ♦ Конфликт после отступничества Шабтая Цви ♦ Саббатианство и христианство ♦ Влияние психологии марранов на саббатианство ♦ Доктрина обязательного отступничества мессии ♦ Проблема антиномизма ♦ Умеренные и радикальные формы саббатианства ♦ Мистический нигилизм и доктрина Святости греха ♦ Новая концепция Бога: Первопричина, или Бог Разума, и Первоследствие, или Бог Откровения

## Глава девятая Хасидизм. Позднейшая фаза

399

Хасидизм XVIII века в Польше и на Украине и связанные с ним проблемы ♦ Каббалистическая и хасидская литература ♦ Превращение каббалы в народное движение ♦ Альтернативы развития каббалы после крушения саббатианства ♦ Рабби Шалом Шарابي: возвращение к эзотерическим формам культа ♦ Усиление его общедоступности: хасидизм ♦ Каббала, очищенная от элемента мессианства, саббатианство и хасидизм ♦ Рабби Адам Баал-Шем – крипто-саббатианский пророк ♦ Новый тип лидерства в саббатианстве и хасидизме ♦ Мистическое возрождение ♦ Что нового в

хасидизме? ♦ Сущностная специфика хасидизма связана не с мистической теософией, а с мистической этикой ♦ Цадикизм заложен во внутренней природе хасидизма ♦ Личность занимает место доктрины ♦ Образ *цадика*, или святого ♦ Живая Тора ♦ Общественная функция святого как центра человеческого сообщества ♦ Мистика и магия в хасидизме ♦ Хасидские рассказы

*Библиография*

431

*Краткий словарь  
каббалистических  
терминов*

445

*Михаил Шнейдер  
Гершом Шолем  
и современные  
исследования  
по еврейской мистике*

467

*Избранная библиография  
современных исследований*

491

*Алфавитный указатель*

499





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

Книга Шолема, отражающая глубоко личный взгляд ученого полувековой давности, ставит целый ряд новых проблем, коснуться которых мы и постараемся в кратком предисловии. Знакомство с еврейской мистикой по трудам Гершома Шолема чревато парадоксом: с одной стороны, научное осмысление является своего рода фильтром, во многом

по-своему преломляющим содержание и ценностную ориентацию традиционного учения; с другой – сама сложная и неоднозначная личность автора накладывает значительный отпечаток на предмет его исследования. Заметки о духовном пути Гершома Шолема призваны удержать читателя от однозначного восприятия оценок, даваемых Шолемом материалу своего исследования. Хотелось бы также, чтобы встреча с данной книгой вызвала у читателя желание ознакомиться не только с критическим подходом научного мышления, но и с оригинальными текстами по еврейской мистике.

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

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

Гершом Герхард Шолем (1897 – 1982), один из наиболее значительных еврейских мыслителей и исследователей иудаики XX века, первым дерзнул представить еврейскую мистику критическому взгляду академической науки. По выражению израильского ученого Эфраима Урбаха, вклад Шолема в изучение еврейских дисциплин намного превосходит объем его многочисленных и выдающихся работ, а поставленные им вопросы много существеннее предлагаемых им ответов. Присущая Шолему способность к сопереживанию духу еврейской мистики, чувствительность к проблемам современной ему теологии и глубокая обеспокоенность будущим еврейской веры вызывали у академического исследователя существенные духовные и нравственные конфликты, размышлению над которыми он посвятил значительные периоды своей жизни. Так, он

писал: «Я никогда не отрывал себя от Бога. Я не понимаю атеистов; и никогда не понимал... Я думаю, что атеизм можно понять только в том случае, если принять господство разнузданных страстей, жизнь без каких-либо ценностей... Я убежден, что нет морали, имеющей внутреннее содержание, если она не основана на религии. Я не верю в существование такой вещи, как абсолютная автономия человека, когда он делает себя сам, и мир создает себя сам»<sup>1</sup>. Эти слова – своеобразное духовное кредо, которому Шолем стремился следовать, не выходя при этом за академические рамки бесстрастного аналитического подхода к изучаемому материалу.

---

<sup>1</sup> *On Jews and Judaism in Crisis*, New York, 1976, pp. 34–35.

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

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

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

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

считать основателем современной каббалистической феноменологии.

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

Интересно, что, характеризуя отношение Шолема к предмету его исследований, Идель называет ученого «теоретическим мистиком». Это утверждение имеет под собой немало оснований. Завершая «Основные течения в еврейской мистике», Шолем говорит о возможной эволюции еврейской мистической мысли: «Рассказ не окончен, он еще не стал историей, и сокрытая жизнь, которую он заключает в себе, может прорваться завтра в вас или во мне»<sup>2</sup>. Последние слова отнюдь не являются тривиальной фигурой речи, но свидетельствуют о личном стремлении автора постичь метафизическую реальность каббалы, выйдя за рамки чисто академического исследования. В частной беседе Шолем рассказывал Иделю о своих практических занятиях упражнениями, основанными на экстатических техниках создателя пророческой каббалы Авраама Абулафии (1240–1291), об этом же он писал незадолго до смерти в ивритской версии автобиографии «От Берлина до Иерусалима». В ряде высказываний Шолема Идель также справедливо отмечает проявления страха перед духовной смертью, которая может быть вызвана замкнутостью в сфере академических штудий<sup>3</sup>. Так или иначе, налицо явные признаки внутреннего конфликта по отношению к позиции ученого и стремление к непосредственному участию в реальном мистическом делании.

<sup>2</sup> См. настоящее издание, с. 429

<sup>3</sup> Здесь и выше см.: Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives*. Yale University, 1988. P. 11–12.

Гершом Герхард Шолем родился в ассимилированной берлинской семье и сделал начальные шаги к иудаизму под влиянием порыва к обновлению еврейской национальной идентичности и культуры. Увлечение сионизмом привело Шолема, как и многих его современников, к знакомству с учением Мартина Бубера. В этот период Бубер обращался к той части еврейской молодежи, которая порвала с религиозной традицией, считая ее приговоренной к смерти. Его учение о первичном сущностном эмоциональном переживании (*Urerlebnis*), которое стоит в центре глубинного психологического восприятия иудаизма, оказало завораживающее воздействие на молодого Шолема. Именно это эмоциональное переживание, дающее осознание фундаментального единства жизни, а не слепое и бессмысленное следование традиции обеспечивает, согласно Буберу, гармонию человеческого существования в пространстве еврейского восприятия мира. Однако концепции *эмоционального переживания* явно недоставало реального содержания, и перво-

начальный восторг Шолема скоро сменился разочарованием в нем. На волне неприятия мистицизма *Erlebnis* Шолем близко сошелся с Вальтером Беньямином, с которым он познакомился в августе 1916 года. Тогда девятнадцатилетний Шолем и двадцатичетырехлетний Беньямин в беседе, продолжавшейся несколько дней, сформулировали ряд концептуальных тезисов, сыгравших значительную роль для последующего развития Шолема как личности и как ученого. В введении к своему дневнику Шолем записал: «Все время нашего пребывания вместе мы страшно много говорили об иудаизме: о переезде в Палестину, об «аграрном сионизме», об Ахад га-Аме и «справедливости», но больше всего о Бубере, от которого за эти четыре дня почти ничего не осталось. Беньямин был прав, когда, прощаясь, сказал мне, что, случись мне встретить Бубера, стоит передать ему от нашего имени ведро слез. Не то чтобы в этом я чему-то научился у Беньямина. Напротив, более девяти месяцев я думал о том же, что и он; только одно стало для меня по-новому ясным – я отрицаю ценность *еврейского переживания (Erlebnis)*».

Беньямин и Шолем, таким образом, пришли к совместно осознанному выводу – непосредственный опыт постижения Бога, лишенный духовного фундамента традиции, не является ничем иным, кроме иллюзии. Для еврея, пережившего чистилище ассимиляции и секуляризации, Божественная реальность открывается только посредством углубленного изучения традиционных текстов<sup>4</sup>. Это общее откровение стало своеобразной печатью, скрепившей близкую дружбу Шолема и Беньямина, которая продолжалась всю жизнь.

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

Важность шолемовского диалога с Бубером очевидна еще и потому, что в нем были затронуты основополагающие мировоззренческие вопросы, ответа на которые ученый искал всю жизнь. По свидетельству Ривки Шатц, Шолем был вполне согласен с буберовским определением хасидизма как «мистического ядра живого иудаизма», идея повсемест-

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

ного Божественного присутствия и религиозной ценности любого феномена реальности, вне зависимости от того, имеет ли он духовную природу, была ему достаточно близка<sup>5</sup>. Однако он не мог согласиться с утверждением Бубера, что материальный мир сам в себе, называемый последним «здесь и сейчас», может обладать святостью. Попытку Бубера низвести Бога в человеческую душу Шолем считал радикальным секулярным тезисом, более соответствующим идеологии саббатрианства, нежели хасидизма. Он видел в буберовских интерпретациях экзистенциальные предпосылки к отказу от такой базовой концепции еврейского религиозного сознания, как «страх перед Богом». Не соглашался он и со столь существенным для Бубера представлением о значимости «служения в материи» (*авода бе-гаимийут*), обусловленной святостью тварного мира, считая центральной идеей и целью хасидского служения «разоблачение от плоти» (*гит-паштут гаимийут*) и подчеркивая непреодолимость пропасти между «жизнью в Боге» и «жизнью в мире». Преломление этих инициированных Бубером вопросов в шолемовском восприятии хасидизма определило восприятие ученым сути мистического переживания вообще и этических аспектов миссии мистика в мире.

Как же Шолем, сохраняющий внешнюю академическую трезвость при внутреннем стремлении к откровению, воспринимает момент лицезрения Бога, открывающегося в символической ткани текста? Здесь, очевидно, уместно указать на его интерпретацию феномена «Единения» или «Слияния с Богом» (*двейкут*), вызывающую в современной науке едва ли не наибольшее число полемических откликов<sup>6</sup>. В разделе «Основных течений...», посвященном ранней еврейской мистике, мы встречаем следующее замечание: «Истинному и спонтанному чувству визионера Меркавы чужд мотив имманентности Божества: бесконечная пропасть, отделяющая душу от Бога – Царя на его Престоле, не смыкается даже, когда мистический экстаз достигает кульминации... Мистик также никогда не перестает осознавать свою «самость», свою индивидуальность, даже достигнув вершины экстаза. Творец и Его творение остаются разделенными, и никогда не предпринимается попытка сблизить эти понятия или сгладить различия между ними»<sup>7</sup>. Созвучные мотивы появляются и в другом его произведении, посвященном позднему этапу развития каббалы: «*Двейкут* приносит ощущение блаженства и сокровенного единения, однако не уничтожает полностью дистанцию, отделяющую Творца от Его творения – о непреодолимости которой говорили многие каббалисты, как и многие хасиды...»<sup>8</sup>. В научной литературе такой подход исследователя рассматривается как следствие концепции, которой неизмен-

<sup>5</sup> Здесь и выше см.: Rivka Schatz, Gershom Scholem's Interpretation of Hasidism as an Expression of his Idealism, *Gershom Scholem: the man and his work*. New York Press, 1994. P. 90-93.

<sup>6</sup> В числе их авторов Моше Идель, Элиот Вольфсон и др.

<sup>7</sup> См. настоящее издание, с. 92–93

<sup>8</sup> *Kabbalah*. Jerusalem, 1974, p. 176.

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

Суждение Шолема о первоначальном религиозном импульсе, заимствованном из внешней по отношению к ортодоксальным еврейским кругам среды гностиков, но активно стремящемся к самовыражению в рамках раввинистических форм религиозной практики, совершенно парадоксально<sup>9</sup>. Возвращаясь к его описанию мистического опыта, приве-

<sup>9</sup> См., Wolfson, Elliot R.: *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 1994, с. 75

дем выдержку из одной из статей: «По своей природе мистический опыт туманен и не поддается артикуляции... И в самом деле, именно невыразимый и неопишуемый характер мистического опыта создает непреодолимый барьер для его понимания.

Невозможно просто и четко перевести его в образы или концепции, и часто – даже апостериори – всякая попытка наделить его положительным содержанием оказывается несостоятельной. Хотя многие мистики все же пытались совершить такую «ретрансляцию», облакая свой опыт формой и плотью, сердцевина мистического откровения всегда остается бесформенной, несмотря на то, стараемся ли мы назвать его *Unio Mystica* или только «общением с Богом». Но именно эта бесформенная сердцевина и обеспечивает постижение мистиком своего религиозного мира и его ценностей, и именно эта диалектика определяет его отношение к религиоз-

<sup>10</sup> *On the Kabbalah and its Symbolism*. New York: Schocken, 1991. P. 10–11

ным авторитетам»<sup>10</sup>. Это высказывание подчеркивает революционный антиномический потенциал мистики, позволяющий в определенных случаях нигилистически отвергнуть институциональные формы конкретной религии. Однако в «Основных течениях...» Шолем говорит: «Надо подчеркнуть следующее: не существует такого явления, как абстрактная мистика, или мистического переживания, не связанного с определенной религиозной системой. Существует не мистика вообще, а лишь определенная фор-



ма мистики — христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д. Было бы бессмысленно отрицать то, что между ними имеется нечто общее, и это как раз и есть тот элемент, который выявляется при сравнительном анализе отдельных видов мистического опыта»<sup>11</sup>. Совершенно ясно, что столь откровенно противоречивые высказывания порождены сомнениями, болью и разочарованиями их автора, у которого отсутствует четкая позиция для решения обозначенной выше проблемы

---

<sup>11</sup> См. настоящее издание, с. 40

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

Н.-Э. Заболотная

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

21

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

Г. Шолем родился в Берлине в ассимилированной еврейской семье. Отец его считал себя «немцем Моисеева вероисповедания». Узнав об экс-

центрическом желании сына быть евреем, отец процитировал распространенную в то время среди немецких евреев поговорку: «С евреями хорошо ходить только в синагогу». Подросток Гершом взбунтовался против ложных идеалов поколения отцов, живо ощутив глубокую фальшь в положении евреев, стремящихся раствориться в немецком обществе, которое их не принимало и отталкивало. Он присоединился к молодежному сионистскому движению. Желая приобщиться к еврейству не только в политическом, но и в культурном отношении, Шолем посвятил себя тщательному изучению исторических и религиозно-культурных традиций иудаизма. Стремление вернуться к еврейству привело юношу к серьезному конфликту с отцом, особенно обострившемуся во время Первой мировой войны, когда Гершом занял резко отрицательную позицию по отношению к немецкому патриотизму, волна которого захватила многих евреев Германии, не исключая и сионистов. Сражаться за Германию Шолем не хотел; он избежал мобилизации, симулируя душевную болезнь. Антивоенная позиция способствовала сближению Г. Шолема с его братом, также взбунтовавшимся против лицемерной буржуазной среды, но избравшим другой путь — путь революции — и ставшим левым социалистом, впоследствии одним из руководителей компартии Германии. Как большинство евреев-революционеров, он вскоре оказался в оппозиции, был исключен из компартии, а позднее погиб от рук нацистов в концлагере Бухенвальд. Трагедия брата символизировала для Г. Шолема трагедию всех тех еврейских интеллигентов, которые принесли в жертву чужим идеалам свое искреннее и страстное стремление к социальной справедливости. Отвергнув соблазн революционного интернационализма, Шолем обратился к еврейскому национальному движению — сионизму. Однако страстный интерес Шолема к религиозно-культурному наследию иудаизма не мог найти удовлетворения в рамках чисто политического сионизма, сторонники которого зачастую не обладали достаточным знакомством с этим наследием. Углубленное изучение еврейских источников на время сблизило Шолема с движением Агудат Исраэль, проводившим весьма интенсивную деятельность по распространению еврейских знаний. Однако это сближение оказалось кратковременным: подход Шолема был принципиально отличен от ортодоксии. Его не привлекало то исключительное значение, которое ортодоксия придает Галахе — нормам, строго регламентирующим все частности религиозной, семейной и гражданской жизни евреев. Вместе с тем Шолему было присуще религиозное по существу чувство присутствия в мире некоей тайны; он признавался, что никогда не мог понять атеистов — ни в молодости, ни в старости. По-видимому, это соединение мистического чувства с неприятием традиционных форм, в которых это чувство проявляется, и побудило Шолема искать вдохновения в еврейской мистике. Его труды, посвященные каббале, показывают, как великие мистики прошлого, scrupulously придерживаясь заповедей и

предписаний еврейской религии, одновременно подвергали религиозные понятия такому толкованию, которое придавало им совершенно новый, подчас прямо противоположный смысл.

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

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

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

До 1925 года Шолем возглавлял еврейский отдел Национальной библиотеки в Иерусалиме. С 1925-го он читал в Еврейском университете курс каббалы и еврейской мистики; в 1933—1965-м был профессором. В 1946—1952 годах Шолем руководил от имени университета спасением памятников еврейской культуры, уцелевших после Катастрофы европейского еврейства. Он был также одним из основателей Израильской ака-

демии наук, а в 1968–1974 годах — ее президентом. Научная деятельность Шолема включает как специальные исследования в отдельных областях филологии, библиографии и т. п. (в т. ч. открытие многих не известных ранее рукописей и издание текстов), так и создание больших трудов синтетического характера, основанных на материале, полученном в результате исследований источников. Специальные исследования Шолема публиковались в таких научных журналах, как «Кирьят-Сефер», «Цион», «Цфунот». К другой группе относятся книги: «Основные течения в еврейской мистике» (1941), «Шабтай Цви и саббатанское движение» (т. 1–2, 1957), «Еврейский гностицизм, мистика Меркавы и талмудическая традиция» (1960), «О каббале и ее символике» (1960), «Происхождение и начало каббалы» (1962), «О мистическом образе Божества» (1962). Наряду с научными трудами Шолем написал также книгу, посвященную памяти своего друга поэта В. Бенямина, — «Вальтер Бенямин — история дружбы» (1975), автобиографическую книгу «Из Берлина в Иерусалим» (1977) и ряд статей на общественные и литературные темы, сборники которые опубликованы на иврите, английском и других языках.

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

Г. Шолем опубликовал сотни книг и статей. Библиографический указатель работ Г. Шолема, вошедший в сборник исследований по религии и мистике, преподнесенный Шолему в день его семидесятилетия (1967), содержит свыше 500 названий. Сначала он занимался исследова-

нием книги Зогар и ранней каббалистической литературы, позднее — исследованием мессианских движений, в частности саббатрианства и франкизма. Шолем убедительно показал идейную зависимость этих движений от лурианской каббалы. Подчеркивая, что еврейский народ заплатил за приверженность к мессианизму дорогую цену, Шолем в то же время не был, как думали о нем многие читатели его книг, противником мессианской идеи. Он лишь предостерегал от того, чтобы политическим движениям приписывалось мессианское значение, усматривая в этом саббатрианскую склонность к стиранию различий между священным и секулярным.

Убежденный сионист, оппонент тех, кто хотел бы видеть в еврейской диаспоре духовный центр, равный по значению Государству Израиль («новую Вавилонию»), Г. Шолем вместе с тем подчеркивал преемственность между сионизмом и всей предшествовавшей ему историей еврейского народа. Он призывал к синтезу традиций и новых ценностей, вырастающих из реальной жизни еврейского народа в Израиле. Израиль и еврейство диаспоры, на его взгляд неразрывны, объединяет их не столько религия, сколько страшная травма, нанесенная Катастрофой. «Общий знаменатель» Израиля и диаспоры Шолем усматривал в воспитании, плодом которого должен быть живой иудаизм — синтез традиций и реальности.

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

**Н. Прат**

*Еврейский университет,  
Иерусалим*



Гершом  
Шодем

Основные  
течения  
в еврейской мистике



**ПАМЯТИ  
ВАЛЬТЕРА БЕНЬЯМИНА**  
(1892–1940),  
*друга всей моей жизни,  
чей гений соединял глубокую  
интуицию метафизика с даром  
критического истолкования  
и эрудицией ученого.  
Умер в Порт-Боу (Испания),  
на пути к свободе.*

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

**П**рошло более двадцати лет с тех пор, как я начал работать над изучением еврейской мистики, в особенности каббалы. Это было началом более чем в одном смысле, ибо задача, стоявшая передо мной, требовала огромной подготовительной работы на месте, усеянном руинами и отнюдь не готовом еще для конструктивных трудов по строительству системы. В отношении как исторических фактов, так и филологического анализа предстояло выполнить работу пионера, работу часто самого примитивного и элементарного характера. Поспешный синтез общей картины и сложные спекуляции на шаткой основе должны были уступить место более скромной работе – закладыванию надежного фундамента для правильных обобщений. Там, где другие либо пренебрегали глубоким знакомством с источниками отвергаемых и осуждаемых ими явлений, либо воздвигали некое возвышенное здание спекуляции, я оказался стеснен обстоятельствами и связан желанием выполнять кропотливую, но необходимую работу по расчистке почвы от обломков и обнажению контуров большой и важной главы в истории еврейской религии.

Излишне говорить, что в ходе подготовительной работы моя задача постепенно вырисовывалась в некоторое представление о предмете исследования как о целом. По мере того как бесчисленные трудоемкие исследования отдельных подробностей приближались к завершению, контуры становились более четкими, пока, наконец, из запутанной смеси фактов и вымысла не возникла более или менее определенная, хотя и не во всех пунктах завершенная картина развития еврейской мистики, ее внутреннего смысла, ее проблем и ее значения для ис-

тории иудаизма в целом. Эта постепенно разворачивавшаяся концепция во многих подробностях значительно отличалась от взглядов, принятых до того в литературе предмета. Я признателен тем из моих предшественников в этой области, по чьим стопам я шел, однако, если говорить честно, по большинству вопросов мои дальнейшие взгляды имеют весьма мало общего с их мнениями.

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

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

в конце книги, чтобы не слишком перегружать текст ссылками, незначительными для тех, кто не принадлежит к кругу исследователей иудаизма и не обладает навыками чтения текстов на иврите.

Некоторые из главных тезисов этой книги бросают вызов многим представлениям о еврейской истории и религии, более или менее общепринятым как среди евреев, так и среди неевреев. Если великая задача современной иудаики – задача нового написания еврейской истории на основе более глубокого понимания взаимодействия религиозных, политических и социальных сил – должна быть успешно решена, необходимо, в первую очередь, по-новому осветить функцию, выполняемую еврейской мистикой в различные периоды, ее идеалы и ее подход к различным проблемам, порожденным конкретными условиями того или иного времени. Я старался представить свои взгляды по этому вопросу как можно яснее, надеясь внести серьезный вклад в очень важную и очень нужную дискуссию, ведущуюся в течение многих лет исследователями, пишущими на иврите; в литературе на английском языке, посвященной данному предмету, она была открыта книгой Сало Барона «Религиозная и социальная история евреев», публикация которой совпала с чтением этих лекций. Я искренне верю, что такая дискуссия о нашем прошлом имеет некоторое отношение и к нашему будущему.

**Гершом Г. Шолем**

*Еврейский университет,  
Иерусалим, май 1941 г.*

כבוד  
כבוד

בית  
כבוד

חכמה  
כבוד

חנה  
דיקוספוי

חכמה  
כבוד

חסד  
כבוד

חכמה  
כבוד

חנה  
כבוד

חנה  
כבוד

חנה  
כבוד



Основные течения  
в еврейской мистике

---

**ОБЩАЯ  
ХАРАКТЕРИСТИКА  
ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКИ**

*Первая  
глава*



**1** Этот труд задуман как описание и анализ некоторых важнейших тенденций в еврейской мистике. Разумеется, автор не надеется исчерпать в нескольких сжатых главах тему столь обширную и столь сложную, как еврейская мистика. Подобно потоку со всеми его изгибами и водоворотами, мистика пронизывает движения, известные в истории еврейской религии под именами каббалы и хасидизма. Вероятно, эти аспекты еврейской религии в какой-то мере знакомы всем. Оценка их, вызвавшая большие споры между еврейскими учеными, неоднократно менялась, колеблясь между крайностями: враждебной критикой и ниспровержением, с одной стороны, и восторженным восхвалением и апологией – с другой. Этот спор, однако, не подвинул нас далеко в познании того, что можно назвать истинной природой мистического учения, и мы не смогли также составить беспристрастного суждения о том, какую роль играло и продолжает играть это учение в еврейской истории и каково его значение для истинного понимания сущности иудаизма.

Следует только добавить, что суждения о еврейской мистике, или той ее части, которая до настоящего времени была объектом публичного обсуждения, изобилуют неточностями и – вследствие этого – искажают саму тему. Великие еврейские ученые прошлого столетия, чья концепция еврейской истории продолжает доминировать в наши дни, такие умы, как Грец, Цунц, Гейгер, Луцато и Штайншнайдер, не испытывали, мягко выражаясь, большой симпатии к каббале. Чуждая и отталкивающая, она являла собой воплощение всего того, что противостояло их собственным воззрениям и мировосприятию, господство



которых они надеялись установить в современном иудаизме. Она была препятствием на их пути, союзницей сил и тенденций, отвержение которых составляло предмет гордости для того еврейства, которое видело, пользуясь выражением Штайншайдера, свою главную задачу в устройстве достойных похорон иудаизму. Этим объясняется отрицательное отношение этих ученых к роли мистики в еврейской истории. Несомненно, что их позиция, отнюдь не чисто научная, была позицией воина в разгар схватки его с опасным противником, еще исполненным силы и жизни. Таким противником было хасидское движение. Ненависть способна на многое. Мы должны быть признательны этим рьяным ранним критикам каббалы, которые, несмотря на то что их способность судить и оценивать была искажена предвзятостью, сумели разглядеть с совершенной отчетливостью некоторые существенные явления. Довольно часто они были правы, хотя и не по причинам, приводимым ими самими. Ибо поистине наибольшее удивление при чтении трудов этих критиков вызывает недостаточное знакомство их с источниками или вопросами, о которых они нередко брались выносить суждение.

Не делает чести *Wissenschaft des Judentums*\* то, что произведения авторов, действительно сведущих в этом предмете, никогда ими не публиковались и в некоторых случаях даже не упоминались, ибо никто этим не интересовался. Нет у нас причины гордиться и тем, что большинство идей и взглядов, свидетельствовавших об истинном проникновении в мир каббалы, остававшийся закрытым для рационализма, господствовавшего в иудаизме XIX века, принадлежало христианским ученым со склонностью к мистике, в частности нашему современнику англичанину Артуру Эдварду Уэйту<sup>1</sup> и жившему за столетие до него немцу Францу Йозефу Мольтору<sup>2</sup>. Достоин сожаления, что эти христианские ученые не смогли сполна воспользоваться своей тонкой философской интуицией и своим естественным пониманием вещей, поскольку не обладали критическим чувством в отношении исторических и лингвистических данных в этой области, и поэтому совершенно не преуспели в рассмотрении проблем, предполагавших знание фактов.

Естественным и очевидным последствием антагонизма, испытываемого великими еврейскими учеными к мистике, было то, что место полноправных хранителей иудаизма, забросивших это поле, заняли всевозможные шарлатаны и фантазеры, которые стали распоряжаться здесь как у себя дома. От блистательной путаницы Альфонса Луи Кон-

\* «Наука о еврействе» (нем.) — прим. ред.

1 A.E. Waite, *The Secret Doctrine in Israel* (London 1913). Эта книга полностью включена в более позднее произведение автора *The Holy Kabbalah* (1930).

2 *Philosophie der Geschichte oder ueber die Tradition*, 4 bds. (Muenster 1827–1855). Книга вышла без имени автора. О философских взглядах ученого см. Carl Frankenstein, *Molitors metaphysische Geschichtsphilosophie* (1928).

стана, снискавшего известность под псевдонимом Элифаса Леви, до весьма живописного вздора, нагроможденного Алистером Кроули и его учениками, выдвигались самые странные и фантастические гипотезы,

<sup>3</sup> В моей *Bibliographia Kabbalistica* (1927), р. 94, я перечислил труды Констанана по каббале. Элифас Леви — это иудаизированная форма христианского имени Альфонс Луи. «Каббалистические труды» Кроули, опубликованные в его книгах, которые он с особым удовольствием называл «магическими», а также его журнал *The Equinox* не заслуживают специального описания.

претендующие на истинное толкование каббалы<sup>3</sup>. Пришло время возделывать это покинутое поле, прибегнув при этом к строгим критериям исторического исследования. В этом и состоит задача, которую я поставил перед собой, и в ходе дальнейшего изложения я хотел бы дать некоторое представление о выводах, к которым я пришел, пытаясь осветить эту темную область.

Разумеется, сама природа предмета побуждает автора ограничиться лишь беглым наброском основной структуры мистической мысли, какой она обнаруживается у некоторых классиков еврейской мистики, чаще всего в темной форме, мешающей современным умам проникнуть в ее смысл. Невозможно дать общий обзор предмета, не пытаясь вместе с тем раскрыть его внутренний смысл. Попытка обрисовать в нескольких главах историю многовекового религиозного движения — опасное предприятие. Помимо того, стремясь объяснить столь сложный предмет, как каббала, историк должен остерегаться того, чтобы к нему не был отнесен вопрос Байрона: «Кто же объяснит объяснение?» Наконец, характер отбора и исключения материала служит сам по себе своего рода комментарием к предмету и до известной степени даже его оценкой. Другими словами, я собираюсь предложить критическую оценку, подразумевающую определенный философский взгляд на вещи, оценку, объектом которой служит живая плоть еврейской истории, сохраняющая, как я полагаю, в своих основах жизнеспособность по сей день.

**2** Так как предметом этого труда служит еврейская мистика, то прежде всего возникает вопрос: что такое еврейская мисти-

Древо сфирот (из ашкеназской рукописи «Эц Хаим» р. Хаима Виталя)



ка? Какой точный смысл вкладывается в этот термин? Существует ли еврейская мистика и если существует, то что отличает ее от других типов мистического опыта? Чтобы дать хотя бы неполный ответ на этот вопрос, надо вспомнить, что мы знаем о мистике вообще. Я не надеюсь внести существенный вклад в необъятную литературу, возникшую вокруг этой темы за последние полвека. Некоторые читатели, возможно, знакомы с блестящими трудами о мистике Эвелин Андерхилл и доктора Руфуса Джонса. Я лишь намереваюсь извлечь то, что кажется мне ценным для нашей цели, из хаоса противоречивых исторических и метафизических аргументов, выдвигавшихся и обсуждавшихся на протяжении прошлого столетия.

Любопытно, что, хотя сущность явлений, обозначаемых историей и философией как мистические, не вызывает сомнения, имеется почти такое же множество определений этого понятия, как и авторов, писавших на эту тему. Правда, некоторые из этих определений затемняют, а не проясняют суть дела. Некоторое представление о сумбуре, вызванном ими, можно вынести из интересного перечня «Определения мистики и мистического богословия», составленного доктором Инжем в качестве приложения к его лекциям о христианской мистике.

Удачным отправным пунктом для нашего исследования может послужить анализ тех немногих из этих определений, которые приобрели некоторую авторитетность. Доктор Руфус Джонс в превосходном труде «Очерки мистической религии» так определяет свой предмет:

«Под мистикой я понимаю род религии, которая основывается на чувстве непосредственно воспринимаемой связи с Богом, на прямом и внутреннем сознании Божественного присутствия. Это религия в ее наиболее действенной и живой стадии»<sup>4</sup>.

Фома Аквинский кратко определяет мистику как *cognitio Dei experimentalis*<sup>5</sup>, как познание Бога посредством опыта. Применяя этот термин, он опирается в значительной степени, подобно многим мистикам, своим современникам и потомкам, на слова псалмопевца: «Вкусите, и увидите, как благ Господь!» (Пс. 33:9). Именно этого «вкушения» и «видения», какую бы спиритуализированную форму они ни принимали, и желает истинный мистик. Его позиция определяется фундаментальным опытом внутреннего Я, вступающего в непосредственное соприкосновение с Богом или метафизической реальностью. В чем заключается сущность этого опыта и как можно его адекватно описать, составляет великую загадку, разгадать которую пытались как сами мистики, так и историки.

Ибо этот акт личного опыта, систематический анализ и истолкование которого является целью всякой мистической спекуляции, носит в высшей степени противоречивый и даже парадоксальный характер. Ра-

4 Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion* (1909), p. XV во Введении.

5 Я заимствовал эту цитату из *Summa Theologiae* Фомы Аквинского в кратком изложении Кребса – *Grundfragen der kirchlichen Mystik* (1921), p. 37.

зумеется, это относится ко всем попыткам описать этот опыт с помощью слов и, там, где слов не хватает, с помощью самого акта. Какая непосредственная связь может существовать между Творцом и Его творением, между конечным и бесконечным – и как словами выразить опыт, который не имеет адекватного сравнения в конечном мире человека? Однако ложным и поверхностным было бы заключение, что противоречие, обусловленное природой мистического опыта, означает, будто сам этот опыт лишен внутреннего смысла. Разумнее предположить – и такая возможность представится нам еще не раз в ходе дальнейшего изложения, – что религиозный мир мистика может быть выражен в терминах, приемлемых для рационального познания лишь с помощью парадокса. Психолог Г. Стреттон в своей книге «Психология религиозной жизни» (1911) обратил особое внимание на это важнейшее противоречие религиозной жизни и мышления вообще, а не только мистики. Общеизвестно, что описание мистиками своих переживаний и Бога, чье присутствие они ощущают, изобилует парадоксами всякого рода. Отнюдь не самым мало-значительным в этих парадоксах – если воспользоваться примером, общим для еврейских и христианских мистиков, – является то, что Бог часто определяется как мистическое Ничто. Я воздержусь пока от раскрытия значения этого термина, к которому нам еще предстоит вернуться. Я хочу только подчеркнуть, что особая реальность, которую мистик видит или вкушает, – весьма необычного свойства.

В общей истории религии это фундаментальное переживание известно под названием *unio mystica*, или мистическое единение с Богом. Однако этот термин не имеет особого значения. Многие мистики, евреи и неевреи, отнюдь не представляли себе сущность своего экстатического опыта, всепреодолевающего и стремительного взлета, вознесения своей души до высочайшего предела как единение с Богом. Например, первые еврейские мистики, братство которых существовало в талмудический и послеталмудический периоды, описывают свой опыт в выражениях, характерных для той эпохи. Они рисуют восхождение души к Небесному Престолу, где в экстатическом видении она зрит славу Бога и тайны Его Царства. Огромная дистанция отделяет этих еврейских гностиков древности от мистиков-хасидов, один из которых заметил<sup>6</sup>: «Од-

<sup>6</sup> Леви Ицхак из Бердичева в своем произведении *Кдушат Леви* ("Святость Леви") в конце недельной главы Пкудей говорит так: "Один служит Творцу своему в разумении человеческом, а другой как бы созерцает *Ничто* – и невозможно постичь этого человеческим разумом, но только поддержкой Святого, да будет Он благословен... <И если удостоится человек узреть это *Ничто*>, устранился разум его от реальности сего мира, а когда возвратится он к сути разумения своего, будет он преисполнен благодати".

ни служат Богу своим человеческим разумом, а взор других покоится на Ничто... Разум того, кому даровано это высшее переживание, утрачивает свою реальность, но когда человек приходит в себя после такого созерцания, он находит, что разум его исполнился Божественным и приливающим сиянием». И все-таки это один и тот же опыт, который гностики и хасиды пытаются лишь по-разному выразить.

Это ведет нас к новому соображению: было бы ошибочно отождествлять целое, обозначаемое нами как мистика, с личным опытом, реализуемым в состоянии экстаза или экстатической медитации. Мистика как исторический феномен заключает в себе нечто гораздо большее, чем этот опыт, хотя он и лежит в ее основе. Важно не полагаться исключительно на чисто спекулятивные определения понятия. Надо подчеркнуть следующее: не существует такого явления, как абстрактная мистика, или мистического переживания, не связанного с определенной религиозной системой. Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики – христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д. Было бы бессмысленно отрицать то, что между ними имеется нечто общее, и это как раз и есть тот элемент, который выявляется при сравнительном анализе отдельных видов мистического опыта. В наши дни, однако, укоренилось убеждение, что существует абстрактная мистическая религия. Одна из причин этого широко распространенного мнения кроется в усилении пантеистической тенденции, оказавшей за последние сто лет гораздо большее влияние на религиозную мысль, чем когда-либо до того. Это влияние обнаруживается в разнообразнейших попытках перейти от застывших форм догматической, официальной религии к своего рода универсальной религии. По этой же причине в различных исторически устоявшихся формах религиозной мистики часто видели отходы некой, так сказать, химически чистой мистики, не отождествляемой с какой-либо определенной религией. Так как мы намереваемся рассмотреть частный тип мистики, а именно еврейский тип, мы не должны уделять слишком большого внимания таким абстракциям. Более того, как справедливо подчеркнула Эвелин Андерхилл, преобладающее представление о мистике как о религиозном анархисте, не сохраняющем верности своей религии, не подтверждается фактами. Напротив, история свидетельствует о том, что великие мистики были верными сынами великих религий.

Еврейская мистика, как и мистика греческая или христианская, являет собой совокупность конкретных исторических феноменов. Поэтому мы должны бегло коснуться условий и обстоятельств, благоприятствующих возникновению мистики в процессе исторического развития религии и в особенности в процессе развития великих исторических религий. Определения понятия «мистика», несколько примеров которых я привел, позволяют без труда прийти к выводу, что любая религия в сущности своей зиждется на мистике, – выводу, как мы видели, сформулированному столь многословно Руфусом Джонсом. Ибо разве мыслима какая бы то ни было религия без чувства «непосредственно воспринимаемой связи с Богом»? На этом пути нам угрожает нескончаемый спор о значении слов. В действительности никто серьезно не помышляет о подведении под категорию «мистики» классических

форм великих монотеистических религий. Было бы нелепо причислить Моше, Божьего человека, или пророков, в силу непосредственности их религиозного опыта, к мистикам. Я, во всяком случае, не намерен пользоваться терминологией, которая затушевывает общепризнанные, весьма реальные различия между понятиями и тем самым мешает вскрыть сущность проблемы.

**З**Прежде всего я хотел бы отметить следующее обстоятельство: мистика – это определенная стадия в развитии религии, и она возникает в совершенно определенных условиях. Она связана с определенной стадией развития религиозного сознания и неотделима от этой стадии. Она несовместима и с некоторыми другими стадиями, исключающими возможность ее возникновения в том смысле, какой обычно ей приписывается.

Первая стадия представляет собой мир, заполненный богами, которых человек встречает на каждом шагу и чье присутствие можно ощутить без обращения к экстатической медитации. Другими словами, мистика не может возникнуть до тех пор, пока представление о наличии пропасти между Человеком и Богом не стало фактом внутреннего сознания. Оно, однако, не становится им лишь пока длится младенчество человечества, эпоха его мифотворчества. Непосредственное сознание взаимосвязи и взаимозависимости вещей, их сущностное единство, предшествующее раздвоенности и фактически ничего не знающее о раздвоенности, единая вселенная мифической эпохи человека – все это чуждо духу мистики. Наряду с этим становится понятным, почему некоторые элементы этого монистического сознания повторяются в другой плоскости и в другом облике в мистическом сознании. На первой стадии сцены реализации связи Человека с Богом служит природа.

Второй период, не знающий подлинной мистики, это творческая эпоха, в которой происходит появление, прорыв религии. Важнейшей функцией религии является нарушение сонной гармонии, царящей между Человеком, Вселенной и Богом, обособление Человека от других элементов дремотной стадии его мифического и первобытного сознания. Ибо в своей классической форме религия означает создание огромной, представляющей абсолютной, бездны между Богом, бесконечным и трансцендентным Бытием, и



*Каббалистическая схема: видь света, исходящие из первичной точки к каждой из сфирот*

Человеком, конечным существом. По одной этой причине возникновение положительной религии, знаменующее собой также классическую стадию в истории религии, гораздо дальше, чем какой-либо другой период, отстоит от зарождения мистики и всего связанного с ней. Человек осознает фундаментальную двойственность, наличие бескрайней пропасти, преодолеть которую может лишь голос, голос Бога, направляющий и законодательствующий в Своем откровении, и голос человека в молитве. Великие монотеистические религии живут и разворачиваются с постоянным сознанием этой двухполюсности, наличия вовек неодолимой пропасти. Сферой религии для них является уже не Природа, но нравственное и религиозное действие человека и человеческой общности. В результате их взаимодействия история становится в некотором смысле сценой, на которой разыгрывается драма отношений между Человеком и Богом.

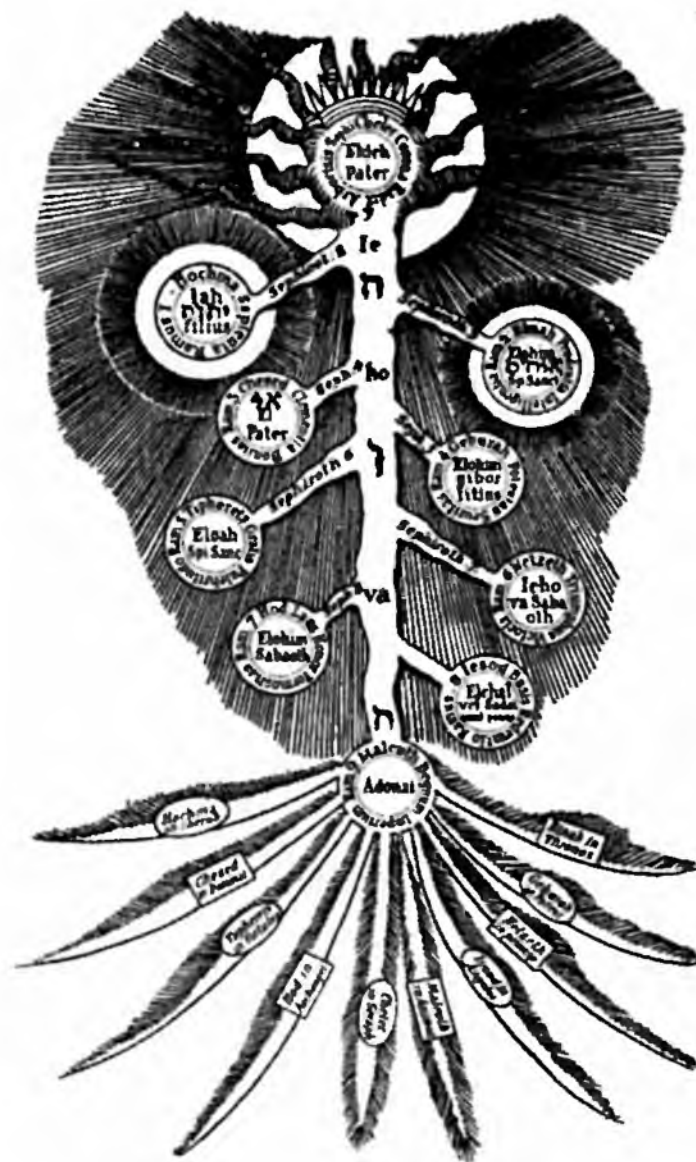
И только после того, как религия обретает в истории свое классическое выражение в определенных коллективных формах жизни и веры, только тогда мы можем засвидетельствовать возникновение феномена, называемого мистикой. Ее подъем совпадает с периодом в развитии религии, который можно определить как романтический. Мистика не отрицает и не упускает из поля зрения пропасть. Напротив, она начинается с осознания ее существования, но от этого она переходит к поиску тайны, сокрытой в ней, и заповедной тропы, которая помогла бы преодолеть эту пропасть. Она стремится восстановить единство, нарушенное религиозным катаклизмом, но восстановить его на новом уровне, там, где в душе человека происходит встреча мира мифа с миром откровения. Таким образом, драма мистики разыгрывается в душе, и путь души через бездны множества к познанию Божественной реальности, отныне мыслимой как предвечное единство всего сущего, становится ее главной заботой. Поэтому возникновение мистики в какой-то мере означает возрождение мифа, хотя не следует упускать из виду различия между единством, предшествующим раздвоенности, и единством, складывающимся в результате нового подъема религиозного сознания.

В историческом плане возникновение мистических тенденций связано с еще одним фактором. Религиозное сознание не исчерпывает своих возможностей с появлением классических форм положительной религии. Оно продолжает сохранять свою творческую потенцию, хотя формирующее действие какой-либо определенной религии может быть достаточно сильным для включения любого истинно религиозного чувства в ее орбиту на длительный срок. В продолжение этого периода ценности, установленные такой религией, сохраняют свое первоначальное значение и свою привлекательность для чувств верующих. Тем не менее даже в этом случае могут возникнуть и возникают новые религиозные импульсы, грозящие вступить в противоречие со шкалой ценнос-

тей, установленной исторической религией. Зарождению мистики прежде всего способствует ситуация, при которой эти новые импульсы не прорываются сквозь оболочку старой религии и не ведут к образованию новой. В случае возникновения такой ситуации потребность в новых религиозных ценностях, соответствующих новому религиозному опыту, находит свое выражение в переосмысливании старых ценностей, приобретающих зачастую более глубокое и личное значение, совершенно отличное от первоначального. Таким образом, Творению, Откровению и Избавлению, если ограничиться некоторыми наиболее существенными понятиями, придается новый смысл, который отражает специфику мистического опыта, опыта непосредственного контакта индивидуума с Богом.

Например, откровение в глазах мистика – это не только некое историческое событие, приводящее в определенный исторический момент к прекращению непосредственной связи между человеком и Богом. Не отрицая откровения в качестве явления истории, мистик, тем не менее, полагает, что родник знания и опыта, забивший в его собственном сердце, не менее важен для образования концепции религиозной истины, чем откровение. Другими словами, с точки зрения мистика акт откровения перестает быть однократным и воспроизводится снова и снова. Это новое откровение, дарованное ему самому или его духовному наставнику, мистик пытается увязать с источниками старого откровения. Этим объясняется новое толкование канонических писаний и священных книг великих религий. В глазах мистика первоначальный акт откровения перед общиной, каким, например, является публичное откровение на горе Синай, представляется чем-то, истинный смысл чего еще должен раскрыться; реальным же и решающим для него является тайное откровение. И таким образом субстанция канонических писаний, подобно субстанции всех остальных религиозных ценностей, расплавляется и трансформируется, пройдя через огненный поток мистического сознания. Поэтому неудивительно, что, как бы

*Соотношение сфирот и Божественных имен (традиции еврейской и христианской каббалы)*



*Глава первая / ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА...*



упорно мистик ни стремился оставаться в рамках своей религии, он часто сознательно или бессознательно оказывается на грани ее или даже преступает эту грань.

Я не вижу смысла распространяться здесь о причинах того, что мистик часто превращается в еретика. Религиозная община не всегда должна была искоренять огнем и мечом такую ересь, а иногда даже не понимала, что имеет дело с ересью. В особенности это относится к случаям, когда мистика удавалось овладеть «ортодоксальным» словарем и использовать его в качестве средства для выражения своих мыслей. Многие каббалисты именно так и поступали. В отличие от христианства и ислама, которые, располагая более действенными карательными средствами и государственным аппаратом, подавляли часто и решительно крайние формы мистических движений, в истории иудаизма такие методы применялись редко. Тем не менее, как мы покажем в главах о саббатизме и хасидизме, они не исключались полностью.

**4** Итак, мистическая религия пытается превратить Бога, с которым она сталкивается в специфических религиозных представлениях своей собственной социальной среды, из объекта догматического знания в новый, живой опыт и интуицию. Помимо этого, она пытается по-новому истолковать этот опыт. Поэтому ее практический аспект, постижение Бога и реализация учения о поисках Его, часто, особенно при развитых формах мистического сознания, связывается с определенной идеологией. Эта идеология, эта теория мистики есть теория познания Бога и Его откровения, а также пути, ведущего к Нему.

Теперь должно быть понятно, почему внешние формы мистической религии, развивающиеся в орбите определенной религии, в большой степени образуются под воздействием позитивного содержания и ценностей, признаваемых и возвеличиваемых в этой религии. Поэтому мы не можем ожидать, чтобы еврейская мистика обладала тем же обликом, что и католический мистицизм, анабаптизм или мусульманский суфизм. Особые аспекты христианской мистики, связанные с личностью Спасителя и посредника между Богом и человеком, мистическая интерпретация Страстей Господних, повторяющихся в личном переживании индивидуума — все это чуждо иудаизму, равно как и еврейским мистикам. Они исходят в своих идеях из концепций и ценностей, присущих иудаизму, то есть прежде всего из веры в единство Бога и в значение Его откровения, как эти понятия сформулированы в Торе, Священном Законе.

Еврейская мистика в своих различных формах представляет собой попытку истолковать религиозные ценности иудаизма в качестве мистических ценностей. Она сосредоточивается на идее живого Бога, раскрывающего Себя в актах Творения, Откровения и Избавления. Доведенная до крайности медитация о живом Боге порождает представление о сфе-

ре, о целом мире Божества, которому подвластен мир наших чувственных впечатлений и который присутствует и действует во всем сущем. Таков смысл того, что каббалисты называют миром сфирот. Я хотел бы остановиться на этом более подробно.

Атрибуты живого Бога понимаются иначе и претерпевают особенное изменение по сравнению с тем, как они трактуются философами иудаизма. Такой мыслитель, как Маймонид, в своем сочинении «Путеводитель растерянных» чувствует себя обязанным рассуждать таким образом: как можно сказать о Боге, что Он живет? Не подразумевает ли это наложение некоего ограничения на бесконечное существо? Слова «Бог живет», утверждает он, могут означать лишь то, что Он не мертв, то есть что Он – нечто противоположное всему негативному. Он – отрицание отрицания. Совершенно иной ответ был дан каббалистом, с точки зрения которого различие, более того, противоречие между Богом ведомым и Богом неведомым имеет смысл, отрицаемый философами иудаизма.

Ни одно создание не может иметь целью своего познания неведомого, сокрытого Бога. В сущности, всякое познание Бога основывается на наличии определенного отношения между Ним и Его творением, то есть на проявлении Бога в чем-то другом, а не на отношении Его к Себе Самому. Утверждали, что различие между *Deus absconditus*, Богом в Себе, и Богом во внешнем проявлении неведомо каббале<sup>7</sup>. Мне это кажется неправиль-

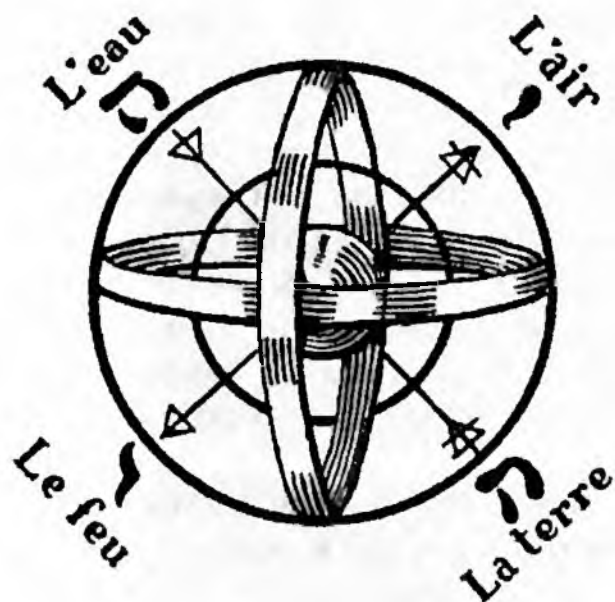
<sup>7</sup> Molitor, *Philosophie der Geschichte*, vol. 2 (1834), p. 56.

ным истолкованием фактов. Напротив, проблема дуализма, заключающаяся в этих двух аспектах единого Бога, в которых, с точки зрения теологии, можно рассматривать божество, глубоко занимала еврейских мистиков. Подчас это побуждало их обращаться к формулам, опасность которых для религиозного сознания монотеизма полностью раскрылась лишь в ходе дальнейшего развития каббалы. Как правило, каббалисты стремились найти формулу, в которой философы усмотрели бы как можно меньше предосудительного.

По этой причине противоречие, заложенное в идее двух аспектов Бога, не всегда обнаруживается с такой определенностью, как в знаменитой доктрине, выдвинутой около 1300 года неизвестным автором, который полагал, что Бог в Себе в качестве абсолютной Сущности по самой Своей природе неспособен стать субъектом откровения для других, не подразуме-

вается и не может подразумеваться в свидетельствах откровения, в канонических текстах Библии и в раввинистической традиции<sup>8</sup>. Он не субъект этих писаний и поэтому не имеет документально подтвержденного ими имени, ибо каждое слово священных книг, в сущности, относится к какому-либо аспекту Его проявления в сотворенном мире. Из этого вытекает, что если живой Бог, Бог религии,

<sup>8</sup> *Маарехет га-Элокут* (“Божественная иерархия”), приписываемая иногда некоему рабби Перецу из Барселоны (Мантуя 1558), лист 82b: “Знай, что этот *Эйн-Соф*, о коем мы беседовали, не упоминается ни в Торе, ни в Пророках, ни в Писаниях, ни в речениях Талмуда: только “мастера служения Богу” получили слабое указание на это”. В устойчивой терминологии данного автора мистики называются *баалей га-авода* – дословно “мастера служения”.



Соотношение стихий и букв  
Тетраграмматона

чьё существование засвидетельствовано Священным Писанием, обладает бесчисленными именами, которые Он носит, с точки зрения каббалистов, в силу самой Своей природы, а не человеческой условности, — *Deus absconditus*, Бог, сокрытый в Себе самом, может быть обозначен лишь метафорически и посредством слов, в мистическом смысле не являющихся Его истинными именами. Излюбленные формулы ранней испанской каббалы — это парафразы умозрительного характера, например, «Корень всех корней», «Великая Сущность», «Безраздельное Единство»<sup>9</sup> и, прежде всего, Эйн-соф. Последнее обозначение раскрывает безличный характер этого аспекта сокрытого Бога, с точки зрения человека, с той же или, быть может, еще большей определенностью, чем другие. Оно означает «бесконечное» как таковое (не, как часто предполагалось, — «Тот, который бесконечен», а «Бесконечное»). В представлении Ицхака Слепого, одного из первых каббалистов, личность которых нам известна, *Deus absconditus* — это «то, что не постижимо умом», а не «Тот, кто непости-

жим»<sup>10</sup>. Понятно, что, постулируя таким образом безличную сущностную реальность в Боге, превращающемся в лицо — или

предстающем в качестве лица — только в процессе творения и откровения; каббала отказывается от личностной концепции Бога Библии. Бесспорно, что в этом смысле автор упомянутого мистического афоризма прав, полагая, что Эйн-соф (или то, что подразумевается под ним) даже не упоминается в Библии и Талмуде. В дальнейшем мы увидим, как решали эту проблему представители главных направлений каббалистической мысли. Нас не должно удивлять, если мы обнаружим,

что спекуляция прошла через всю гамму превращений — от попыток вторично преобразовать безличное Эйн-соф в личного Бога Библии до откровенно еретической доктрины о существовании истинного дуализма между сокрытым Эйн-соф и личным Демиургом Священного Писания. Однако пока нас больше интересует второй аспект Божества, который, имея решающее значение для действительно существующей религии, составил главный предмет теософской спекуляции в каббале.

<sup>9</sup> Термины типа «Корень корней», «Великая реальность», «Равное Единство» (или «равенство Единства») особенно часто встречаются в сочинениях таких испанских каббалистов XIII века, которые обнаруживают выраженную тенденцию к неоплатонизму.

<sup>10</sup> На иврите — «то, что не постижимо мыслью» — звучит как парафраз неоплатонического термина *akatalaaptos*. Он встречается в качестве эквивалента термина *Эйн-Соф* в комментариях р. Ицхака Слепого на *Сефер йецира*, а также в трудах его учеников.

Мистик стремится убедить себя в живом присутствии Бога, Бога Библии, Бога, который добр, мудр, справедлив и милостив и воплощает в Себе все другие положительные качества. Но вместе с тем он не желает отказаться от идеи сокрытого Бога, который остается вечно непостижимым, пребывая в глубинах своего собственного Я или, прибегая к смелому выражению каббалистов, в глубинах своего Ничто<sup>11</sup>. Этот со-

---

<sup>11</sup> Это выражение *имкей га-Айн* ("глуби Ничто") является любимой метафорой каббалистов XIV века. Ср. мои замечания в *Gaster Anniversary Volume*, (1936), p. 505.

крытый Бог может быть лишен особых качеств: живой Бог, о котором повествует откровение, на которого ссылается любая религия, должен иметь атрибуты, представляющие также в другой плоскости шкалу моральных ценностей самого мисти-

ка: Бог благ, строг, милостив и справедлив и т. д. Как мы увидим далее, мистик не испугался даже того вывода, что в высшем смысле корень зла таится в самом Боге. Благость Бога, с его точки зрения, это не просто отрицание зла, но целая сфера небесного света, в котором Бог являет Себя в этом особом аспекте благости взору каббалиста.

Эти сферы, часто изображаемые с помощью мифических метафор, которые служат ключом к своего рода мистической топографии Царства Небесного, сами по себе являются лишь стадиями в раскрытии творческой силы Бога. Каждый атрибут соответствует определенной стадии, в том числе атрибут Строгости и Суда, который мистическая спекуляция связывала с источником зла в Боге. Мистик, стремящийся постигнуть тайну абсолютного единства Бога, сталкивается с самого начала с бесконечной сложностью небесных миров и стадий, описанных в каббалистических текстах. От созерцания этих сфирот он переходит к концепции Бога как единства и корня всех этих противоположностей. В общем же мистики представляют себе Бога не как абсолютное Бытие или абсолютное Становление, но как единство этих двух начал, так же как сокрытый Бог, совершенно неведомый нам, и живой Бог религиозного опыта и откровения – это один и тот же Бог. Другими словами, каббалисты не были дуалистами, хотя с исторической точки зрения существует тесная связь между их воззрениями и воззрениями гностиков, утверждавших, что сокрытый Бог противостоит Творцу. Напротив, вся энергия «ортодоксального» каббалистического умозрения направлена на то, чтобы избежать дуалистических выводов, ибо в противном случае ее адепты не смогли бы оставаться в лоне еврейской общины.

С моей точки зрения, истолкование в мистическом духе атрибутов и единства Бога в так называемом учении о сфирот составляет общую задачу всех каббалистов, тогда как решения ее, предлагаемые различными направлениями или в рамках одних и тех же направлений, могут быть часто совершенно различными. Точно так же все еврейские мистики, от секты терапевтов, чья доктрина была изложена Филоном

Александрийским<sup>12</sup>, до современных хасидов едины в вопросе мистического истолкования Торы. Тора в их представлении – это живой организм, в котором под корой буквального смысла струится и пульсирует тайная жизнь. Каждый из бесчисленных пластов этой тайной сферы соответствует новому и глубокому смыслу Торы. Другими словами, Тора состоит не просто из глав, фраз и слов: она живое воплощение Божественной мудрости, извечно испускающей новые лучи света. Это не только исторический закон избранного народа, хотя она также и такой закон; прежде всего она, однако, Закон вселенной, каким его замыслила Божественная мудрость. Любая конфигурация букв в ней, имеет ли она смысл в человеческой речи или нет, символизирует какую-либо грань творческой силы Бога, действующей во вселенной. И как помышления Бога, в противоположность помышлениям человека, бесконечно глубоки, так ни одно толкование Торы на человеческом языке не способно объять всего ее смысла. Нельзя отрицать того, что этот метод толкования Торы оказался почти бесплодным для конкретного понимания Священного Писания. Но не менее бесспорно и то, что священные книги, рассматриваемые под таким углом, обретают огромную притягательную силу в глазах индивидуума, раскрывающего в их письменах тайну своей жизни и своего Бога. Обычной участью этих книг было то, что они жили жизнью, в той или иной степени независимой от намерений их авторов. То, что можно назвать «загробной жизнью» этих книг, те стороны их, которые «открыли» позднейшие поколения, часто обретают значение большее, чем первоначальное. И кто знает, в чем заключалось это первоначальное значение?

<sup>12</sup> См. Philo, *De vita contemplativa*, ed. Conybeare, p. 119.

**5** Подобно всем своим духовным собратьям – христианам или мусульманам – еврейские мистики не могут, разумеется, отрицать того, что соотношение между мистическим созерцанием и основными событиями человеческой жизни и мысли носит в высшей степени парадоксальный характер. Но в каббале эти парадоксы мистического духа часто принимают необычную форму. Остановимся, например, на отношении мистиков к феномену речи, одной из фундаментальных проблем мистической мысли на протяжении веков. Как выразить посредством речи мистическое знание, по самой своей природе относящееся к сфере, из которой изгнаны речь и слово? Как описать в адекватной словесной форме протекание интимнейшего процесса соприкосновения индивидуума с Божественным? И все же стремление мистиков к самовыражению общеизвестно.

Они не устают сокрушаться по поводу абсолютной неспособности языка выразить их истинные чувства, но это не мешает им упиваться словами. Они предаются риторике, множа до бесконечности свои попытки

выразить в речи невыразимое. Литература о мистике разных народов неизменно отмечала эту тенденцию<sup>13</sup>. Еврейская мистика не является ис-

13 Ср. красноречивое рассуждение Мартина Бубера по этому вопросу во введении к его антологии *Ekstatische Konfessionen*, 1909.

ключением, но она отличается двумя необычными особенностями, между которыми существует определенная связь. Это, во-первых, поразительная сдержанность, проявляемая каббалистами при описании ими своего мистического опыта, и, во-вторых, позитивно-метафизическая оценка ими языка как инструмента самого Бога.

Если сравнить труды еврейских мистиков с мистической литературой других религий, то можно отметить одно существенное отличие – отличие, которое в какой-то мере затруднило понимание сокровенного смысла каббалы и даже помешало такому пониманию.

Совершенно ложно предположение, что религиозный опыт каббалистов лишен того, что, как мы могли убедиться, составляет сущность религиозного опыта всех других народов в различные эпохи. Экстатический опыт, встреча с абсолютно Сущим в глубинах своей собственной души – как бы иначе ни угодно было обозначить цель мистической ностальгии – были так же присущи наследникам раввинистического иудаизма, как и другим мистикам. Могло ли это быть иначе, если речь идет об одном из первичных и главных побуждений человека? Вопреки этому существует неодолимо сильное нежелание описывать в ясных выражениях эти в строгом смысле мистические переживания. Не только формы описания их различны, но и отсутствует желание описывать их и делиться знанием о них, или, если такое желание имеется, то оно уравнивается другими соображениями.

Известно, что автобиографии великих мистиков, пытающихся обобщить свои внутренние переживания в непосредственной и субъективной манере, служат украшением мистической литературы. Эти мистические исповеди при всей своей противоречивости не только являются наиболее ценным материалом для понимания мистики, но многие из них – также подлинные перлы изящной словесности. Однако каббалисты не были любителями мистической автобиографии. Они стремятся изобразить сферу Божества и другие объекты созерцания в безличной форме, как бы сжигая за собой мосты, приведшие их в этот мир. Они гордятся своей объективностью и питают глубокое отвращение к саморекламе. В богатстве словаря они несколько не уступают другим авторам автобиографий. Создается, однако, впечатление, что их как бы сдерживало чувство стыда. Иногда попадают

אבגד	בגדא	גבדא	דבגא	אבגד
בגדא	אבגד	גבדא	דבגא	אבגד
גבדא	אבגד	בגדא	דבגא	אבגד
דבגא	אבגד	גבדא	בגדא	אבגד
אבגד	בגדא	גבדא	דבגא	אבגד
בגדא	אבגד	דבגא	גבדא	אבגד
גבדא	אבגד	דבגא	בגדא	אבגד
דבגא	אבגד	בגדא	גבדא	אבגד
אבגד	גבדא	בגדא	דבגא	אבגד
בגדא	אבגד	דבגא	גבדא	אבגד
גבדא	אבגד	דבגא	בגדא	אבגד
דבגא	אבגד	בגדא	גבדא	אבגד

Схема медитации с помощью букв (р. А. Абулафия «Хаей Олам га-Ба»)

документы интимного и личного характера, но примечательно, что они встречаются почти всегда в рукописях, и едва ли сами авторы согласились бы на их публикацию. Каббалисты осуществляли своего рода добровольную самоцензуру, сводившуюся к вымарыванию некоторых отрывков слишком интимного характера в рукописях или во всяком случае к тому, чтобы эти сочинения не публиковались. В дальнейшем я вернусь к этому вопросу и приведу несколько показательных примеров такой самоцензуры<sup>14</sup>. В целом же я склонен полагать, что одна из причин этого нежелания сообщить слишком личный характер самовыражению кроется в том, что евреи сохраняли необычайно острое чувство несовместимости мистического опыта с идеей Бога как Творца, Царя и Законодателя. Очевидно, что отсутствие автобиографического элемента служит серьезной помехой для понимания психологического аспекта еврейской мистики, ибо для такого понимания прежде всего необходим автобиографический материал.

В общем же можно утверждать, что на протяжении длительной истории каббалы встречается поразительно мало каббалистов, чьи учения и труды носили бы отпечаток сильной личности. Исключением из этого правила были люди, возглавившие после 1750 года хасидское движение. Отчасти это вызвано личной сдержанностью, характерной, как мы видели, для всех еврейских мистиков. Не менее существенно и то, что наши источники оставляют нас в совершенном неведении относительно личностей многих каббалистов, в том числе авторов, пользовавшихся огромным влиянием, чьи доктрины имело бы смысл изучать в свете биографического материала, если бы тот был нам доступен. Довольно часто источники того времени даже не упоминают их имен! Нередко также сохранялись только такие мистические трактаты и книги, на основании которых трудно или невозможно составить мнение об авторах как личностях. Исключения из этого правила весьма немногочисленны. Из сотен каббалистов, чьи сочинения нам известны, едва ли наберется десяток, сведения о которых не исчерпывались бы несколькими малозначительными фактами, да и эти факты мало что дают нам для понимания их как личностей, если вообще что-нибудь дают. Сказанное относится, в частности, к Аврааму Абулафии (XIII век), Ицхаку Лурии (XVI век) и в позднейший период — к великому мистiku и поэту Моше Хаиму Луцато из Падуи (умершему в 1747 году), чей пример типичен для обрисованной мною здесь ситуации. Несмотря на то, что мистические, назидательные и поэтические произведения Моше Хаима Луцато занимают несколько томов и многие из них опубликованы, истинная личность автора оставалась настолько в тени, что о нем почти ничего не было известно, кроме имени, пока в результате обнаружения и публикации доктором Шимоном Гинзбургом его переписки со своим учителем и друзьями не был пролит яркий свет на эту замечательную фигуру<sup>15</sup>.

14 См. первый и последний разделы четвертой главы.

15 Шимон Гинзбург, *Рабби Моше Хаим Луцато у-вней доро* (Тель-Авив 1937).

Будем надеяться, что со временем будут «открыты» и другие великие еврейские мистики, о которых нам известно еще очень мало.

Во-вторых, я пришел к тому выводу, что каббала отличается своим необычайно положительным отношением к языку. Каббалисты, расхвалившие почти во всем остальном, были едины в том, что видели в языке нечто более ценное, чем несовершенное орудие общения между человеческими существами. В противоположность теории языка, господствовавшей в Средние века, они видели в языке иврит, святом языке, не просто средство для выражения определенных мыслей, не язык, порожденный соглашением и носящий чисто условный характер. Язык в своей чистейшей форме, то есть язык иврит, по мнению каббалистов, отражает фундаментальную духовную природу мира. Иными словами, он обладает мистической ценностью. Речь доходит до Бога, потому что она исходит от Бога. В человеческой речи, которая, по крайней мере на первый взгляд, носит исключительно познавательный характер, отражается созидательный язык Бога. Все творение – и это важный принцип большинства каббалистов – для Бога есть лишь выражение Его сокрытой сущности, начало и конец которой заключаются в наречении Себя самого именем, святым именем Бога. Это вечный акт творения. Все сущее есть лишь выражение языка Бога, и что может в конце концов возвестить откровение, если не имя Бога?

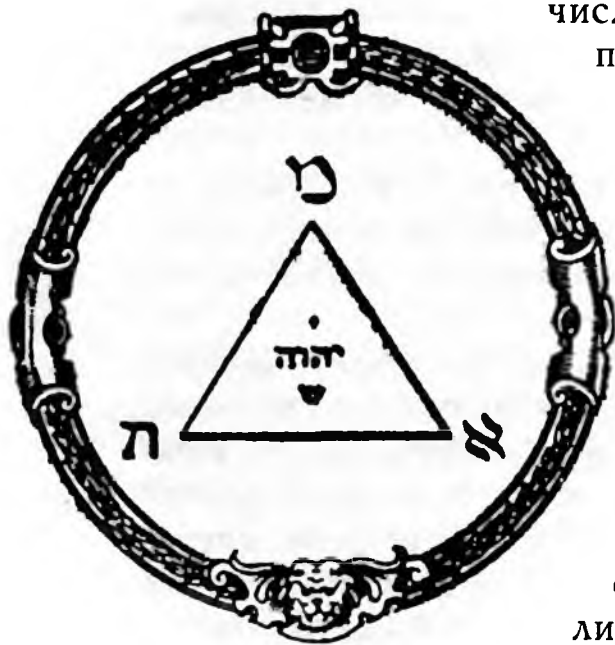
Я вернусь к этому вопросу в дальнейшем. Здесь же я хотел бы отметить это своеобразное толкование, эту восторженную оценку языка, при которых он и мистический анализ его считаются ключом к сокровеннейшим тайнам Творца и Его творения.

В этой связи интересно задаться вопросом: что общего в отношении разных мистиков к некоторым другим ценностям и явлениям, как, например, к интеллектуальному познанию и в особенности к рационалистической философии или, если привести пример из другой области, к проблеме индивидуального бытия? Ибо, в сущности, мистика, начинающаяся как религия индивидуума, затем переходит к растворению Я в высшем единстве с Богом. Она, пользуясь платоновским термином, постулирует самопознание человека в качестве наиболее верного пути к Богу, раскрывающему Себя в глубинах человеческого Я. Поэтому мистические тенденции в иудаизме, как и в других религиях, вопреки их строго личному характеру, часто вели к образованию новых социальных групп и общностей: проблема, к которой мы вернемся в конце книги. Йозеф Бернхарт, один из исследователей мистики, справедливо заметил: «Сделал ли кто-нибудь больше, чтобы вызвать историческое движение, чем те, кто ищет и провозглашает не-движимое?»<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Joseph Bernhart, *Zur Soziologie der Mystik* в *Sueddeutsche Monatshefte*, vol. 26, (1928), p. 27.





Каббалистическая  
схема соотношения  
Божественных имен  
и букв слова "Истина"

6 Именно этот вопрос истории возвращает нас к проблеме, с которой мы начали: что такое еврейская мистика? Сформулируем этот вопрос иначе: что можно понимать под общей характеристикой мистики в рамках еврейской традиции? Напоминаем, что каббала – это не название какого-либо догмата или системы, но общий термин, обозначающий целое религиозное движение. Это движение, с некоторыми стадиями и тенденциями которого нам предстоит познакомиться, возникло в талмудический период и продолжается до настоящего времени. Его развитие носило непрерывный, хотя и переменчивый и зачастую драматический характер. История мистики длится от рабби Акивы, о котором в Талмуде сказано, что он оставил «рай» мистической спекуляции таким же целым и невредимым, каким вошел в него, – чего, право же, нельзя сказать о каждом каббалисте, вплоть до покойного рабби Авраама Ицхака Кука, религиозного руководителя еврейской общины в Эрец-Исраэль и блестящего современного мистика<sup>17</sup>. Я хотел бы упомянуть здесь, что в нашем распоряжении имеется обширный корпус опублико-

ванных мистических текстов, число которых, по моим подсчетам, доходит до трех тысяч<sup>18</sup>. Помимо этого есть много неопубликованных рукописей.

В этом движении представлены, пользуясь выражением Уильяма Джеймса, различные типы религиозного опыта. В нем присутствовали раз-

личные тенденции, а также различные системы и формы спекуляции. Мало общего имеется между самыми ранними из дошедших до нас мистических текстов, датируемых талмудическим и послеталмудическим периодами, произведениями ранней испанской каббалы, произведениями направления, расцвет которого отождествляется с Цфатом, ставшим в XVI веке священным городом каббалы, и, наконец, хасидской литературой нового времени. Но возникает вопрос: нет ли чего-то более значительного, чем чисто историческая связь, что объединяло бы эти *disiecta membra*, чего-то, что послужило бы указанием на то, что отличает это мистическое движение в иуда-

17 Большой труд главного раввина Эрец-Исраэль А.И. Кука (1865–1935) *Орот га-Кодеш* ("Света Святости"), первые два тома которого были опубликованы в 1938 году из наследия автора, представляет собой подлинную мистическую теологию иудаизма, отличающуюся в равной мере своей оригинальностью и богатством мыслей. Он является последним известным мне примером творческой каббалистической мысли.

18 Библиография оригинальных текстов еврейской мистической литературы все еще остается благим пожеланием исследования каббалы. Моя *Bibliographia Kabbalistica* (1927) содержит только научную литературу по этому предмету, но не сами тексты.

изме от нееврейской мистики? Этим общим знаменателем могут служить некоторые неизменные основные представления относительно Бога, творения и роли, которую играет человек во вселенной. Двух первых идей я уже касался, а именно – идеи атрибутов Бога и идеи символического смысла Торы. Но быть может, таким объединяющим началом является отношение еврейского мистика к господствующим духовным силам, определявшим и формировавшим духовную жизнь еврейства в течение последних двух тысяч лет: Галахе, Агаде, молитвам и философии иудаизма, если ограничиться упоминанием наиболее существенных из них. Именно на этот вопрос я попытаюсь дать ответ, не вдаваясь, однако, в частности.

Как я уже отмечал, отношение мистики к миру истории может послужить удобным отправным пунктом для нашего исследования. Распространено мнение, что мистике чужда, если не враждебна, история. Исторические аспекты религии имеют значение, с точки зрения мистика, лишь как символы процессов, которые протекают, по его утверждению, вне времени или постоянно воспроизводятся в душе каждого человека. Так, Исход из Египта, основное событие нашей истории, в глазах мистика не может происходить только однократно и в одном месте. Оно должно соответствовать событию, происходящему в нас самих: Исходу из внутреннего Египта, рабами которого все мы являемся. Лишь понимаемый таким образом Исход перестает быть предметом науки и обретает достоинство непосредственной религиозной действительности. Вспомним, что учение о «Христе в нас» также получает столь большое значение для христианских мистиков, что образ исторического Иисуса из Назарета очень часто отходит на задний план. Если, однако, абсолютное, которое ищет мистик, невозможно обнаружить в перипетиях исторического процесса, невольно напрашивается вывод, что оно либо предшествовало началу мировой истории, либо должно раскрыться в конце времен. Другими словами, знание первооснов творения и знание его конца, эсхатологического спасения и блаженства, может обрести мистическое значение.

«Мистик, – пишет Чарльз Беннет в своей глубокой работе, – как бы предвосхищает процессы истории, предвкушая в своей собственной жизни радость последнего века»<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Charles Bennet, *A Philosophical Study of Mysticism* (1931), p. 31.

Эта эсхатологическая природа мистического знания обретает первостепенное значение в сочинениях многих еврейских мистиков, от анонимных авторов первых трактатов Хейалот до рабби Нахмана из Брацлава. И значение космогонии для мистической спекуляции иллюстрируется на примере еврейской мистики подобным же образом. Каббалисты едины в том, что видят в мистическом пути к Богу обращение того процесса эманации, с помощью которого мы возникли из Него. Познать стадии сози-

дательного процесса означает также познать стадии своего собственно-го возвращения к корню всего сущего. В этом смысле истолкование *Ма-асе берешит*, эзотерической доктрины творения, неизменно было одной из главных целей каббалы. Именно в этом вопросе каббала ближе всего к неоплатонической философии, о которой справедливо утверждалось, что в ней поступательно-возвратное движение является единым движением – диастолой-систолой, составляющей жизнедеятельность вселенной<sup>20</sup>. Точно такого же взгляда придерживаются и каббалисты.

Но космогонический и эсхатологический пути каббалистической спекуляции, которые мы пытались наметить, в сущности, ведут к бегству от истории, а не к ее пониманию, то есть они не позволяют нам установить истинный смысл исторического процесса.

---

<sup>20</sup> И. Р. Додз в комментариях на “Элементы теологии” Прокла (1933, р. 219).

Имеется, однако, еще более поразительный пример связи между концепциями еврейской мистики и концепциями исторического мира. Примечательно, что сам термин «каббала», которым чаще всего обозначается еврейская мистика, происходит от исторического понятия. Буквальный смысл слова «каббала» – «традиция», и это само по себе служит превосходной иллюстрацией той парадоксальной природы мистики, на которую я указывал выше. То самое учение, в основе которого лежит идея непосредственного личного общения с Божеством, то есть в высшей степени личной и интимной формы познания, воспринимается как традиционная мудрость. Дело, однако, в том, что идея еврейской мистики с самого начала сочетала в себе представление о знании, которое по самой своей природе с трудом поддается передаче и потому является тайным, с представлением о знании как о тайной традиции избранных умов или адептов. Поэтому еврейская мистика – чего нельзя сказать обо всех формах мистики – есть тайное учение в двойном смысле: она такова и потому, что рассматривает сокровеннейшие и фундаментальнейшие проблемы человеческого бытия, и потому, что знакомство с ней ограничено узким кругом избранных, передающих свои знания ученикам. Правда, эта картина никогда абсолютно не соответствовала действительности. Утверждение, что только немногие избранные могут приобщиться к мистической тайне, противоречило, во всяком случае в определенный период, практике каббалистов, пытавшихся охватить своим влиянием как можно более широкий круг людей и даже весь еврейский народ. Имеется некоторое соответствие между этим развитием и развитием мистериальных религий эпохи эллинизма, когда влияние тайных учений, в основе своей мистического характера, распространялось на все большее число людей.

Не следует забывать, что мистическое знание, как его понимает каббалист, не является его частным делом в том смысле, что оно было открыто ему и только в его личном опыте. Напротив, чем чище и совер-

шеннее это знание, тем ближе оно к первичному знанию всего человечества. Пользуясь выражением одного каббалиста, можно сказать, что знание вещей, человеческих и Божественных, является и достоянием мистика, потому что им обладал Адам, прародитель рода человеческого. По этой же причине каббала утверждает – и это утверждение является притязанием и в то же время гипотезой, – что ее назначение – передать ее собственным адептам тайну откровения, дарованного Богом Адаму<sup>21</sup>. Как ни слабо фактическое обоснование этого притязания, – а я

---

21 Это положение излагается, в частности, в третьей части труда Меира ибн Габая *Аводат га-Кодеш* (“Святое служение”), написанного в 1531 году. Представление, что каббала является потерянной традицией древнейшего состояния человечества, было знакомо и “христианским каббалистам” конца XV и XVI столетий, как, например, Пико делла Мирандоле и Иоганну Рейхлину.

даже склонен полагать, что многие каббалисты не принимали его всерьез, – то обстоятельство, что оно было заявлено, представляется мне в высшей степени характерным для еврейской мистики. Иудаизму всегда было присуще глубокое почитание традиционного, и даже мистики, фактически отошедшие от традиции, сохранили благоговейное отношение к ней. Это прямо вело их к мысли о совпадении истинной интуиции с истинной традицией. Эта теория сделала возможным такое пара-

доксальное явление, как каббала Ицхака Лурии – самая влиятельная, хотя и самая сложная система поздней каббалы. Почти все важные моменты и главные положения системы Лурии были новыми, можно даже сказать – захватывающе новыми, и все же они воспринимались во всех отношениях как истинная каббала, то есть как традиционное знание. Никто не усматривал в этом противоречия.

**7** Соображения другого рода позволяют нам еще глубже вникнуть в суть проблемы. Уже отмечалось, что в мистике сталкиваются два мира или стадии в развитии человеческого сознания: первобытный мир и мир зрелый, мир мифологии и мир откровения. Это обстоятельство невозможно оставить без внимания, изучая каббалу. Всякий, кто пытается более глубоко постигнуть ее идеи, не впадая в апологию, не может не заметить, что каббала предполагает, наряду с глубоким и тонким пониманием сущности религиозного чувства, наличие определенной формы мышления, характерной для первобытной мифотворческой стадии. Особенная близость мысли каббалистов к миру мифа неоспорима и, разумеется, не должна затушевываться и игнорироваться теми из нас, кому представление о мифическом мире в иудаизме кажется странным и парадоксальным и кто привык видеть в еврейском монотеизме классический образец религии, порвавшей всякие связи с мифическим. Поистине поразительно, что в самом сердце иудаизма зародились идеи и убеждения, претендовавшие на более верное, чем прочие, истолкование смысла иудаизма и представлявшие собой, однако, рецидив или, если угодно, возрождение мифического сознания.

Это в особенности верно в отношении книги Зогар и лурианской каббалы – тех форм еврейской мистики, которые оказали сильнейшее влияние на еврейскую историю и в течение веков воспринимались народом как последнее и глубочайшее слово иудаизма.

Нет смысла следовать примеру великого историка Греца и негодовать по поводу этих явлений. Скорее они призваны пробудить нашу мысль. Их значение для истории еврейского народа, в особенности в продолжение последних четырех столетий, было слишком велико, чтобы относиться к ним с насмешкой и расценивать их только как заблуждения. Быть может, существует некий изъян в популярном представлении о монотеизме как о чем-то противоположном мифу. Быть может, монотеизм, при более глубоком понимании, все же не исключает возможности развития мифических представлений. Я не думаю, что все эти верные и благочестивые души, практически подавляющее большинство ашкеназов и сефардов, перестали после исхода из Испании быть евреями и в религиозном смысле только потому, что формы их веры, по-видимому, находятся в явном противоречии с некоторыми современными теориями иудаизма. Поэтому уместен вопрос: в чем таится секрет той огромной популярности, какой пользовалась каббала в нашем народе? Почему ей удалось стать решающим фактором нашей истории, формируя жизнь значительной части еврейства на протяжении веков, тогда как все попытки современной ей рационалистической философии установить свою духовную гегемонию не увенчались успехом? Этот вопрос настоятельно требует ответа. Я не могу согласиться с тем, что факты, описанные мною, порождены только внешними историческими обстоятельствами, что преследования и упадок ослабили дух людей и побудили их искать прибежища во мраке мистики, потому что они не выносили света разума. Вопрос кажется мне более сложным, и я хотел бы вкратце изложить свой ответ на него.

Секрет успеха каббалы заключен в характере ее отношения к духовному наследию раввинистического иудаизма. В отличие от рационалистической философии, она в более глубоком и жизненном смысле связана с главными силами, действующими в иудаизме.

Несомненно, что и мистики, и философы в корне преобразовывают саму структуру иудаизма древности. И первые, и вторые утратили в своем подходе к иудаизму ту простоту, ту непосредственность, которую мы находим в классических документах раввинистической литературы. Классический иудаизм выражал себя, а не рассуждал о себе. Напротив, для мистиков и философов на позднейшей стадии религиозного развития сам иудаизм стал проблемой. Вместо непосредственного самовыражения они стремятся создать идеологию иудаизма, более того, идеологию, пытающуюся спасти традицию, по-новому интерпретируя ее. Дело не в том, что

еврейская философия и еврейская мистика возникли в совершенно различные эпохи или что каббала, какой она представлялась Грецу, была реакцией на волну рационализма. Оба движения были взаимосвязаны и взаимозависимы. Ни одно из них в момент своего зарождения не противостояло открыто другому, что часто упускается из виду. Рационализм некоторых еврейских «просветителей» часто обнаруживает мистическую тенденцию, и напротив, мистик, еще не научившийся говорить на своем собственном языке, нередко пользуется словарем философов, искажая его. Лишь очень постепенно каббалисты, а не философы, начали понимать, какие выводы вытекают из их же идей, заметили противоречие между чисто философским пониманием мира и отношением, ведущим от рационализма через иррациональную медитацию к мистическому истолкованию вселенной.

Отношение многих мистиков к философии нашло свое выражение в лаконичной сентенции рабби Моше из Бургоса (конец XIII века). Когда он слышал похвалы в адрес философов, он имел обыкновение говорить раздраженно: «Да будет вам известно, что эти философы, чью мудрость вы восхваляете, кончают тем, с чего мы начинаем»<sup>22</sup>. Эти слова можно пони-

<sup>22</sup> Изречение дошло до нас в сочинениях Ицхака из Акко. Ср. *Тарбиц*, т. 5 (1934), с. 318.

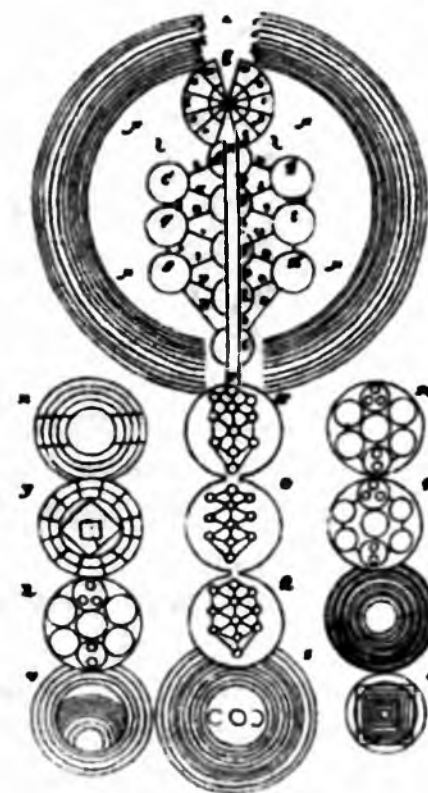
мать двояко: во-первых, это значит, что каббалисты в основном заняты изучением сферы религиозной реальности, лежащей совершенно вне орбиты средневековой еврейской философии: их целью является обнаружение нового пласта религиозного сознания. Во-вторых, хотя рабби Моше, возможно, не хотел этого сказать, мистики стоят на плечах философов и поэтому могут видеть несколько дальше, чем их соперники.

Повторяю: каббала, несомненно, не возникла в качестве реакции на философское «просвещение»<sup>23</sup>, но, появившись на свет, она усмотрела свое назначе-

<sup>23</sup> Я изложил свои взгляды по этому вопросу в статье *Zur Frage der Entstehung der Kabbala*, которая вышла в *Korrespondenzblatt der Akademie fuer die Wissenschaft des Judentums* (1928), pp. 4-26. См. также Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums* (1933), p. 238.

ние в противоборстве с ним. При этом между каббалистами и представителями философского направления начался духовный спор, во многом предопределивший внутреннюю форму каббалы. На мой взгляд,

существует прямая связь между Иегудой га-Леви, самым еврейским из еврейских философов, и каббалистами. Ибо мистики, а не философы позднейших поколений стали хранителями его духовного наследия.



Схемы различных преобразований сфирот, Knorr von Rosenroth, *Kabbala Denudata*, Франкфурт-на-Майне, XVII век

Каббалисты использовали идеи и концепции ортодоксальной теологии, но волшебная палочка мистики открыла потайные источники новой жизни во многих схоластических идеях и абстракциях. Философы могут укорять мистиков в ложном понимании философских идей. Но то, что с точки зрения философа является изъяном в концепции, может сообщить ей величие и достоинство в религиозном смысле. В конце концов, это ложное понимание зачастую является лишь парадоксальным сокращением цепи самобытных мыслей. И именно из него нередко рождаются новые идеи в сфере мистики.

Проиллюстрируем сказанное на примере «творения из ничего». В догматических спорах еврейских философов вопросу о том, признает ли иудаизм эту концепцию и если признает, то в каком именно смысле, отводилась существенная роль.

Я не хочу останавливаться на трудностях, с которыми неизменно сталкиваются ортодоксальные теологи, пытаясь трактовать эту концепцию буквально. Такое простейшее толкование предполагает сотворение мира из чего-то, что не есть ни сам Бог, ни какая-либо форма сущего, из того, что попросту не существует. Мистики также склонны распространяться на эту тему. Более того, это одна из их излюбленных формул. Но у них ортодоксальный характер термина скрывает значение, которое существенно отличается от буквального. Это Ничто, из которого произошло все, отнюдь не является чистым отрицанием, оно только для нас лишено каких-либо атрибутов, ибо оно неуловимо для интеллектуального познания. На самом же деле это Ничто, пользуясь словами одного каббалиста, бесконечно реальнее любой другой реальности<sup>24</sup>. Лишь сбросив с себя все путы и, выражаясь языком мистики, спустившись в глубины Ничто, встречает душа Божественное. Ибо это Ничто заключает в себе богатство мистической реальности, хотя оно и не поддается определению. «Un Dieu défini serait un Dieu fini» (определить Бога – значит покончить с Ним). Одним словом, Ничто – это само Божество в Его наиболее непроницаемом облачении. И действительно, творение из ничего с точки зрения многих мистиков – это просто творение из Бога, «творение из ничего», таким образом, становится символом эманации, то есть идеи, которая в истории философии и теологии наиболее далека от идеи «творения из ничего».

<sup>24</sup> Давид бен Авраам га-Лаван, *Масорет га-Брит* («Традиция завета»). Это сочинение, приблизительно 1300 года, опубликовано мною в сборнике *Ковец аль-яд* общества «Мехицей нирдаим», нов. сер., т. 1 (1936), с. 31. Та же система образов используется Дионисием Псевдо-Ареопагитом (цитируется Инжем в *Philosophy of Plotinus*, vol. 2, p. 112) и Иоанном Скотом Эриугеной в *De divisione naturae*, III, pp. 19–23.

**8** Вернемся, однако, к нашему исходному пункту. Как мы видели, и мистики, и философы старались возродить иудаизм на новом уровне. И все же между ними имеется весьма существенное различие, хорошим примером которого может служить концепция *ситрей Тора* (тайн Торы). И первые и вторые толкуют о раскрытии этих тайн, и

философы так же широко пользуются этой эзотерической терминологией, как и подлинные адепты тайных учений и каббалисты. Но как понимал эти тайны философ? Как истины философии, истины метафизики или этики Аристотеля, Аль-Фараби или Авиценны – истины, которые можно обнаружить вне сферы религии и которые были перенесены в старинные книги с помощью аллегорического или типологического толкования. Поэтому свидетельства религии мыслятся не как выражение обособленного и определенного мира религиозной истины и реальности, а как упрощенное описание связей, существующих между различными идеями философии. Повествования об Аврааме и Сарре, Лоте и его жене, двенадцати коленах и т. д. являются просто описаниями связи между материей и формой, духом и материей или между четырьмя способностями души. Даже если аллегоризация не доводилась до таких абсурдных крайностей, наблюдалась тенденция рассматривать Тору лишь как проводник философских истин, правда, проводник необычайно возвышенный и совершенный.

Другими словами, философ может приступить к выполнению своей истинной задачи лишь после того, как он преобразует конкретные реальности иудаизма в некий пучок абстракций. Единичное явление не служит объектом его философской спекуляции. Напротив, мистик старается избежать истолкования религиозного повествования в аллегорическом духе, дабы не повредить его живой ткани, что не мешает аллегории занимать видное место во многих сочинениях каббалистов. Образ мыслей мистика я склонен определить как символический в строжайшем смысле слова.

Этот вопрос требует более подробного разъяснения. Аллегория представляет собой бесконечное переплетение значений и взаимосвязей, в котором все может стать знаком для всего остального, но только в границах определенного языка и определенного способа выражения. В этом смысле можно говорить об имманентности аллегории. То, что выражается аллегорическим знаком, является прежде всего чем-то, что обладает своим собственным смысловым контекстом, но, став аллегорией, утрачивает свой первоначальный смысл и становится средством выражения чего-то другого. Поистине аллегория восстает как бы из бездны, разверзающейся в этот момент между формой и значением. Форма и значение перестают быть неразрывно связанными: значение – именно с этой определенной формой, а форма – именно с этим смысловым содержанием. В аллегории неисчерпаемое значение раскрывается в каждом знаке. *Ситрей Тора*, уже упоминавшиеся мной, были для философов естественным предметом аллегорического истолкования. Эти аллегории служили выражением новой формы средневекового сознания, что предполагало завуалированную критику старой.

Как я уже указывал, каббалисты тоже постоянно прибегали к аллегории, и не этим они отличались от философов. Не были различны ни главные элементы их веры, ни их метод. Различия следует искать в том



внимании, которое они уделяли символу – форме выражения, которая выходит далеко за пределы мира аллегории. В мистическом символе действительность, сама по себе не имеющая зримой для человека формы, или образа, становится понятной и как бы видимой через посредство другой действительности, которая облекает ее содержание зримым и выразимым значением, примером чего может служить крест у христиан. Предмет, становящийся символом, сохраняет свою первоначальную форму и свое первоначальное содержание. Он не превращается в пустую оболочку, заполняемую новым содержанием, в самом себе, посредством своего собственного бытия, он высвечивает другую действительность, которая не может проявиться ни в какой другой форме. Если аллегорию можно определить как нечто, выразимое посредством другого выразимого, то мистический символ есть выразимый образ чего-то, лежащего за пределами сферы выражения и общения, чего-то приходящего из сферы, чье лицо как бы обращено внутрь и отвернуто от нас. В символе находит свое выражение скрытая и невыразимая действительность. Таким образом, символ есть знак, но не только знак.

В понимании каббалиста каждая вещь связана бесчисленными нитями с творением как целым и в каждой вещи отражается все остальное. Но помимо этого, он обнаруживает нечто иное, лежащее за пределами этой сети аллегорических взаимосвязей: отблеск истинной потусторонности. Символ ничего не «означает» и ничего не сообщает, но делает понятным нечто, выходящее за пределы всякого выражения. Если более глубокое проникновение в структуру аллегории обнаруживает свежие пласты смысла, то символ интуитивно понимается целиком и сразу – или не понимается вовсе. Символ, в котором жизнь Творца сливается с жизнью творения, есть, по выражению Крейцера<sup>25</sup>, «луч света, который, пробившись из мрачных и бездонных глубин бытия и познания, улавливается нашим глазом и пронизывает все наше существо». В мистическом «теперь» интуитивно постигается «мгновенная всеобщность»; таково измерение времени, присущее символу.

Таковыми символами полон мир каббалы; более того, весь мир является для каббалиста таким *corpus symbolicum*\*. Из реальности творения, не отрицая и не упраздняя его бытия, проступает невыразимая тайна Божества. В частности, поступки, предписанные Торой, *мицвот*, служат в понимании каббалиста символами, в которых высвечивается более глубокая и заповедная сфера действительности. Бесконечное просвечивает в конечном, делая его более, а не менее реальным. Этот беглый набросок дает нам представление о глубоком различии между аллегорическим толкованием религии философами и символическим пониманием ее мистиками.

<sup>25</sup> Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Voelker* (1816), I, p. 70.

\* «собрание символов» (лат.) – прим. перев.

Интересно, что в пространном комментарии к Торе великого мистика XIII века Моше Нахманида встречается множество символических толкований в том смысле, как они определены здесь, но ни одной аллегории.

**9** Различие между философией и каббалой становится ясным при сравнении отношения их к двум значительнейшим творческим проявлениям раввинистического иудаизма: Галахе и Агаде, то есть Закону и Легенде. Примечательно, что философы не смогли установить прочной и внутренней связи ни с той, ни с другой. Они оказались неспособны творчески преобразовать в нечто новое те исконные стремления еврейской души, которые нашли выражение в Галахе и Агаде.

Начнем с Галахи, мира священного Закона, наиболее важного фактора в реальной жизни древнего еврейства. Александр Альтман, поставивший вопрос о сущности еврейской теологии, справедливо считает одной из главных слабостей классической еврейской философии то, что она игнорировала проблему, поставленную Галахой<sup>26</sup>. Весь мир религиоз-

26 Alex. Altmann, *Was ist Juedische Theologie* (Frankfurt-on-Main 1933), p. 15.

ного Закона остался за пределами сферы философского исследования и, разумеет-

ся, не стал и объектом философской критики. Не то чтобы философ отвергал этот мир или бросал ему вызов. Он так же жил в нем и подчинялся ему, но тот никогда не становился неотъемлемым элементом его творчества. Не этот мир был источником его мыслей. Неоспоримость этой истины особенно хорошо видна на примере Маймонида и Саади, в учении которых встретились эти два потока. Оба эти мыслителя потерпели полную неудачу в своей попытке достигнуть истинного синтеза двух элементов, Галахи и философии, на что обратил внимание уже Шмуэль Давид Луцато. Маймонид, например, начинает свой великий свод галахических законов «Мишне Тора» философской главой, не имеющей никакого отношения к самой Галахе. Он не преуспел в своей попытке достигнуть синтеза этих двух миров, и даже его гений, благодаря которому им была придана видимость единства, не может скрыть их внутреннего несоответствия.



Изображение меноры с таблицей «церифа»

Глава первая / ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА...

Для чисто исторического понимания религии анализ происхождения *мицвот*, религиозных предписаний, произведенный Маймонидам, имеет большое значение<sup>27</sup>; но едва ли кто-нибудь взялся бы утверждать, что его учение о *мицвот* могло побудить верующих к более ревностному их соблюдению в повседневной жизни, увеличить их непосредственную привлекательность для религиозного чувства. Если запрет варить козленка в молоке его матери и многие аналогичные иррациональные предписания можно объяснить необходимостью борьбы с давно забытыми языческими обрядами, если жертвоприношение можно расценить как уступку примитивному уму, если другие *мицвот* связываются с устаревшими нравственными и философскими идеями, — то как можно ожидать от общины верного соблюдения обрядов, предпосылки которых давно исчезли, а цели достижимы путем чисто философского рассуждения? С точки зрения философа, Галаха либо вообще не имеет значения, либо имеет такое значение, которое скорее понижает, чем повышает ее престиж.

Совершенно иным было отношение к ней каббалистов. Галаха никогда не была чуждой им областью мысли. С самого начала они с возрастающей решимостью стремились овладеть миром Галахи в целом и в каждой его частности. С самого начала они стремились создать идеологию Галахи. Но в их толковании религиозные заповеди представляли собой не аллегории более или менее глубоких идей или педагогические указания. В соблюдении заповедей они усматривали отправление тайного обряда (или таинства в том смысле, в каком это выражение употреблялось древними)<sup>28</sup>.

Даже если кого-нибудь отпугивает это обращение Галахи в таинство, в мистическое действо, это возрождение мифа в самом сердце иудаизма, бесспорно, что именно это вознесло Галаху на недостижимую высоту в представлении мистика и упрочило ее власть над народом. Каждая *мицва* становилась событием космической важности, актом, воздействующим на динамику вселенной. Религиозный еврей превращался в главного героя мировой драмы, управляющего событиями из-за кулис. Можно прибегнуть к менее экстравагантному сравнению: если всю вселенную уподобить громадной сложной машине, то человек — это механизм, который заставляет ее колеса вертеться, подливая там и сям в надлежащее время несколько капель масла. Моральная сущность деяний человека — источник этого «масла», и его существование обретает исключительное значение, ибо оно разворачивается на фоне космической бесконечности.

27 Этот анализ смысла заповедей содержится в третьей части "Путеводителя растерянных". О его важности для истории религии см. Julius Guttman, John Spencers Erklarung der biblischen Gesetze in ihrer Beziehung zu Maimonides, *Festschrift af Professor David Simonsen* (Copenhagen, 1923), pp. 258–276.

28 Со времен геронской школы (около 1230 года) каббалистические сочинения изобилуют мистическими истолкованиями *таамей га-мицвот* ("смыслов заповедей"). Эзра бен Шломо из Героны и Яков бен Шешет (вероятно, являвшийся настоящим автором труда *Сефер га-эмуна ве-га-битахон*, позднее приписанного Нахманиду) впервые довольно разносторонне рассмотрели эти проблемы.

При таком толковании Торы, разумеется, неизбежна опасность впадения в теософский схематизм или, пользуясь выражением Гирша<sup>29</sup>, в «магический механицизм», и эта опасность возникала неоднократно в

29 Samson Raphael Hirsch, *Neunzehn Briefe ueber Judentum* (1911), p. 101.

процессе развития каббалы. Опасность таится в представлении, будто магический механизм приводится в действие любым священным актом; и это

представление сопровождается ослаблением непосредственности религиозных актов. Но этот конфликт неотвратим при исполнении любой религиозной заповеди, так как предполагается, что любая предписанная обязанность исполняется верующим охотно и непринужденно. Антиномии невозможно избежать, и ее может преодолеть только религиозное чувство, пока оно сильно и цельно. Когда же это чувство начинает ослабевать, противоречие между предписанием и свободной волей резко обостряется и со временем может породить разрушительные силы.

Посредством истолкования каждого религиозного акта как таинства, даже в том случае, если смысл его очевиден для всех или точно указывается в Письменном или Устном Законе, устанавливается прочная связь между каббалой и Галахой. Этой связью, видимо, в значительной степени объясняется влияние каббалистической мысли на умы и сердца последующих поколений.

Отношение философов и мистиков к Агаде во многом сходно с их отношением к Галахе. И здесь их пути расходятся с самого начала. Агада – это чудесное зеркало, отражающее непосредственность религиозной жизни и чувства в талмудический период истории иудаизма. Ее характер позволяет ей выразить в оригинальной и конкретной форме глубочайшие побудительные мотивы, движущие религиозным евреем; благодаря этому она поистине может быть превосходным введением в основы нашей религии. Однако именно это качество никогда не переставало смущать философов иудаизма. Агада, за исключением отрывков, в которых шла речь о вопросах нравственности, вызывала у них растерянность и смущение. Они бесспорно видели в ней камень преткновения, а не драгоценное наследие и, того менее, ключ к тайне. Поэтому неудивительно, что переосмысливание ими Агады в аллегорическом духе обнаруживает миропонимание, чуждое Агаде. Слишком часто эти аллегорические формы являются, как уже отмечалось, лишь завуалированной критикой.

Здесь каббалисты опять-таки понимают свою задачу по-иному, хотя и это понимание предполагает переосмысливание предмета. Нельзя сказать, что они оставляют смысл Агады неприкосновенным. От философов их отличает то, что для них Агада не просто мертвая буква. Они



Мидраш «Ялкуп Шимони», Иерусалим

живут в мире, служащем историческим продолжением Агады, и поэтому могут совершенствоваться и преобразовываться ее, правда в мистическом духе. Агадическое творчество было постоянным элементом каббалистической литературы, и только с исчезновением Агады каббала также обрекается на увядание. Агаду как целое можно в известном смысле рассматривать в качестве народного мифа еврейского космоса. Этот мифический элемент, коренящийся в формах агадического творчества, проявляется в различных плоскостях в старой Агаде и в каббале. Можно легко установить, в чем заключается различие между агадическим творчеством в рамках каббалы и агадическим творчеством в рамках раннего Мидраша. В каббалистической Агаде события разворачиваются на несравненно более широкой сцене, сцене космического охвата. Земля и небо сходятся уже в старой Агаде, но теперь все большее значение придается небесному началу, которое все более выдвигается на передний план. Все события обретают гигантские размеры и более широкий смысл. Поступки героев каббалистической Агады направляются незримыми силами из таинственных областей, в то же время их дела оказывают обратное действие на высший мир. В этом смысле поучительно сравнить два больших, подлинно всеобъемлющих сборника, или *ялкутим*, каждый из которых представляет один из двух типов агадического творчества. Составитель «Ялкут Шимони» собирал в XIII веке старинные агады, сопровождавшие библейский текст, в том виде, в каком они сохранились в мидрашистской литературе. «Ялкут Реувени», напротив, представляет собой сборник агадических произведений каббалистов, охватывающий период в пять веков. Этот необычайно интересный труд, составленный во второй половине XVII столетия, служит неоспоримым свидетельством растущего преобладания элемента мифа в Агаде и больших различий между Агадой и каббалой в толковании библейских рассказов. Вместе с тем очевидно, что по сравнению со старой Агадой удельный вес реалистического элемента в поздней Агаде падает в результате все большего сужения реальных основ, на которых строилась еврейская жизнь. Это объяснение полностью согласуется с историческим опытом различных поколений. Источником ранней Агады служит глубокий и многосторонний опыт: жизнь, отраженная в ней, еще не лишилась своих красок и не утратила своего стимула. Напротив, в Агаде каббалистов отражается жизнь, стесненная узкими рамками предписаний, жизнь, ищущая, вернее, вынужденная искать источник вдохновения в неведомых мирах, ибо реальный мир превратился для них в мир гетто. Агадический миф в «Ялкут Реувени» выражает исторический опыт еврейского народа после крестовых походов, и сила этого выражения увеличивается от того, что сами события в сборнике непосредственно ни разу не упоминаются. Глубина проникновения в незримые миры, с которой мы сталкиваемся здесь на каждом шагу, находится в прямой зависимости от сокращения объема

исторического опыта. Имеется огромное различие в назначении двух типов агадического творчества. Но это различие не касается его сокровеннейшей сущности.

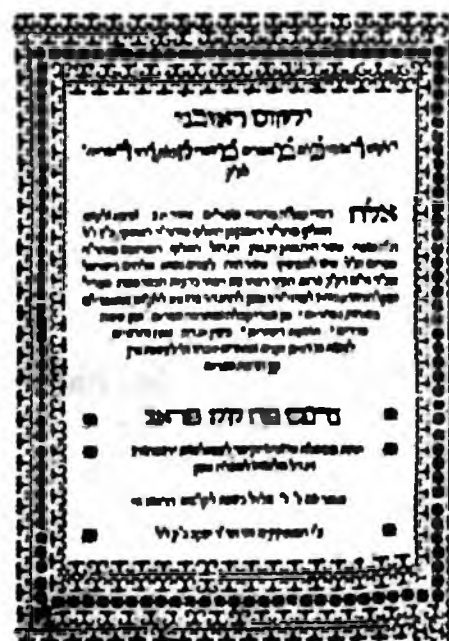
Следует отметить еще один момент. Каббалисты никогда не испытывали смущения или стыда по поводу своего увлечения старой Агадой. С особым восторгом воспринимали они агады, которые были анафемой для «просвещенных» евреев, ибо усматривали в них символы своего собственного видения мира. К этой группе относятся агады антропоморфического или парадоксального характера, так же как некоторые сентенции, наподобие изречения рабби Авагу о том, что до создания этого мира Бог сотворил многие другие миры и уничтожил их, потому что они Ему не нравились<sup>30</sup>.

30 *Берешит Раба*, с. 68 (в изд. Теодора). Эта идея предвечных миров встречается также в «ортодоксальном гностицизме» таких отцов церкви, как Климент Александрийский и Ориген, с той лишь разницей, что у них эти миры представляют собой не неудачные опыты Бога, а необходимые стадии в великом мировом процессе. (Ошибка Шолема. Ни Климент Александрийский, ни Ориген отцами церкви не являются. — *Прим. перев.*)

Для философов, прошедших школу Аристотеля, мир Агады никогда не был родной стихией. Но чем нелепее и парадоксальнее казались Агады каббалистам, тем более укреплялись они в своем убеждении, что агады являются одним из ключей от мистического царства. Словарь и излюбленные сравнения каббалистов обнаруживают в разной мере следы влияния и Агады, и философии, и гностицизма. Разумеется, преобладали элементы Священного Писания.

**10** Сказанное о Галахе и Агаде справедливо и в отношении литургии, мира молитвы, — последней из трех сфер, в которых религиозный дух послебиблейского иудаизма нашел свое классическое выражение. Неизбежен вывод, что философы не внесли значительного вклада в эту область. До нас дошли целиком некоторые молитвы, сочиненные философами, и эти молитвы отличаются вялостью и холодностью, особенно если их авторы не были, подобно Шломо ибн Габиролу и Иегуде га-Леви, мистиками.

Во многих из них ощущается странное отсутствие истинного религиозного чувства. Совершенно иначе, по-моему, относились к молитве каббалисты. Быть может, нет более ясного свидетельства того, что каббала представляет собой по существу религиозный, а не умозрительный феномен. Новизна в отношении каббалистов к молитве может быть усмотрена в двух моментах: в большом числе молитв, написанных самими мистиками, и в мистическом переосмыслении старых, традиционных коллективных молитв, образующих костяк еврейской литургии.



Мидраш «Ялкуп Реувени», Прага, 1660

Начнем с первого момента. Неудивительно, что новое религиозное откровение, явленное визионерам каббалы, откровение, для которого не существовало литургического эквивалента в более ранних молитвах, стремилось найти какую-нибудь форму выражения и вдохновило уже мистиков самого раннего периода написание своих собственных молитв. Эта долгая и богатая оттенками традиция, зародившаяся среди каббалистов Прованса и Каталонии<sup>31</sup>, продолжалась примерно до 20-х годов XIX века, когда Натан из Немирова, ученик рабби Нахмана из Брацлава, нашел в сочиненных им молитвах эффективную форму выражения духа хасидского культа праведников (цадикизма)<sup>32</sup>. Эта мистическая молитва, имеющая мало внешне-го сходства с прежней литургией, в особенности с классическими формами коллективной молитвы, основывается на новом религиозном опыте, на обладании которым каббалисты по праву претендовали. Зачастую эти молитвы несут печать непосредственности и простоты и служат ясным выражением того, что характерно для любой формы мистики. Но подчас их язык – это язык символа, и в них чувствуется скрытый пафос магического заклинания. Это нашло свое глубокое выражение в мистическом истолковании библейского стиха (Пс. 130:1): «Из глубины взываю к Тебе, Господи» – стиха, который автор книги Зогар понимал не как «я взываю к Тебе из глубины (где я пребываю)», но как «из глубины (в которой Ты пребываешь) я Тебя взываю»<sup>33</sup>.

Но наряду с этими оригинальными продуктами творческого каббалистического духа, мы обнаруживаем в продолжение всего периода от зарождения каббалы до нашего времени другую тенденцию: тенденцию мистического переосмысливания традиционной коллективной литургии и преобразования ее в символ мистического пути и самого мирового процесса. Это преобразование, игравшее немаловажную роль в действительной жизни каббалиста, нашло выражение в понятии *кавана*, мистической интенции или сосредоточения, которое служит средством этого преобразования<sup>34</sup>. В словах литургии так же, как в старинных агадах, каббалисты нашли путь к скрытым мирам и первопричинам всего сущего. Они разработали технику медитации, позволяющую как бы извлечь мистическую молитву из экзотерической коллективной молитвы с ее твердо установленным текстом. То, что эта форма молитвы мыслилась не как свободное изливание души, а

31 К этой категории относятся молитвы под собирательным названием «Молитва Единства», которые приписываются талмудическим авторитетам Нехунии бен га-Кане и раббану Гамлиэлю. Однако они целиком выдержаны в восторженном стиле каббалистов-неоплатоников. Ср. также замечательную значительную по объему молитву Якова га-Когена из Сеговии (Кастилия, 1265), которую я опубликовал в *Мадаэй га-ягадут*, т. 2, (1927), с. 220–226.

32 *Ликутей тфилот ле-нора тгилот*, впервые опубликовано в Брацлаве в 1822 г.

33 Зогар, II, 636 и III, 696. Ср. также Йосеф Джикатила в *Шаарей ора* (Оффенбах, 1715), лист 406 и далее.

34 См. H.G. Enelow, *Kawwana: the Struggle for Inwardness in Judaism, Studies in Jewish Literature issued in honour of Professor K. Kobler* (1913), pp. 82-107, а также мое собственное изложение *Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (далее – MGWJ), vol. 78 (1934), pp. 492–518.

как мистический акт в строгом смысле слова, как акт, который непосредственно связан с внутренним мировым процессом, сообщает понятию *кавана* торжественную серьезность, сближающую его с магией и даже придающую ему определенно магический характер. Знаменательно, что из всех разнообразных форм каббалистической мысли и практики выжила только эта созерцательная мистика молитвы, которая вытеснила все остальные формы. В конце длительного процесса развития, на протяжении которого каббала, как это ни парадоксально звучит, оказывала влияние на ход еврейской истории, она снова стала тем, чем была в его начале: эзотерической мудростью небольших групп людей, оторванных от жизни и не оказывающих на нее никакого влияния.

**11** Как я уже отмечал, мистика представляет собой в определенном смысле возрождение мифологии. Это приводит нас к другому и очень серьезному вопросу, который заслуживает по меньшей мере упоминания. Еврейский мистик живет и действует, неустанно восставая против мира, с которым он страстно желает пребывать в гармонии. Это вызывает глубокую раздвоенность в его мировосприятии, и этим также объясняется видимая противоречивость, присущая множеству каббалистических символов и образов. Великие символы каббалы восстают, несомненно, из глубин творческого и истинно еврейского религиозного чувства, но наряду с этим в них неизменно ощущается присутствие мира мифологии. В главах, посвященных книге Зогар и лурианской каббале, я иллюстрирую эту мысль несколькими особенно яркими примерами. Без этого мифического элемента древние еврейские мистики не смогли бы найти словесного выражения своему внутреннему опыту. У гностицизма, одного из последних великих проявлений мифотворчества в религиозной мысли, зачатом в борьбе против иудаизма – монотеистического победителя мифологии, заимствовал еврейский мистик свои обороты речи.

Значение этого парадокса трудно переоценить. Надо принять во внимание, что смысл и назначение всех этих старых мифов и метафор, остатки которых редакторы «Сефер га-Багир» и через них вся каббала унаследовали от гностиков<sup>35</sup>, сводились лишь к

<sup>35</sup> См. мою статью *Buch Babir* в *Encyclopedia Judaica* (далее – EJ), vol. 3, col. 969–979.

подрыву Закона, некогда расстроившего и разрушившего порядок мифического мира. Таким образом, можно воочию убедиться в том, что в дальних и периферийных областях каббалы миф мстит своему победителю, и вместе с этим обнаружит обилие противоречивых символов. Для каб-



*Рабби Меир Папираш,  
предисловие к книге р Хаима  
Виталья «Эц Хаим»,  
(ашкеназская рукопись)*



балистической теологии в ее систематизированных формах характерно стремление сконструировать и описать мир, в котором ожило бы мифическое начало, и она прибегает при этом к категориям мышления, исключая мифический элемент. Однако именно этим противоречием прежде всего и объясняется чрезвычайный успех, выпавший на долю каббалы в еврейской истории.

И мистики, и философы – это как бы аристократы духа; однако каббалистам удалось установить связь между своим собственным миром и некоторыми изначальными импульсами, живущими в сознании каждого человека. Каббалисты не отвернулись от примитивной стороны жизни, той крайне важной сферы, где души смертных разрываются между страхом жизни и страхом смерти, не находя вразумительного ответа на свои вопросы в рациональной философии. Философия презрела эти страхи, из субстанции которых человек выткал мифы, и за это свое пренебрежение к примитивной стороне человеческого существования она заплатила высокую цену, утратив вообще всякую связь с человеком. Ибо для тех, кого мучают настоящий страх и горе, слабое утешение услышать, что его беды являются лишь плодом его собственного воображения.

Факт существования зла в мире – главный пробный камень для различения между философским и каббалистическим видением мира. В целом философы иудаизма трактуют проблему зла в мире как мнимую проблему. Некоторые из них очень гордились этим отрицанием, усматривая в нем одну из установок того, что они называли рациональным иудаизмом. Герман Коген говорил с большой ясностью и убежденностью: «Зла не существует. Оно производно от понятия свободы. Только в мифе царит зло»<sup>36</sup>.

Можно усомниться в философской истинности этого утверждения, но, допустив, что оно истинно, надо сказать кое-что и в защиту «мифа» в его единоборстве с «философией». Во всяком случае, для большинства каббалистов, этих истинных хранителей печати царства мифа, существование зла – одна из наиболее актуальных и значительных проблем, которую они неустанно пытаются разрешить. В них сильно чувство реальности зла и смутного ужаса, тяготеющего над всем живым. В отличие от философов, они стремятся не уклоняться от вопроса о реальности зла с помощью удобной формулы, но проникнуть в его глубину. И, поступая так, они невольно устанавливают связь между своими собственными устремлениями и жизненными интересами народной веры – или, если угодно, суеверия – и всеми конкретными формами еврейской жизни, в которых нашли свое выражение эти страхи. Парадоксально, что именно каббалисты, благодаря своему толкованию различных религиозных актов и обычаев, открыли их смысл для рядового верующего, хотя, может быть,

36 Н. Cohen, *Ethik des reinen Willens* (1907), p. 452.

и не тот смысл, который вкладывался в них в момент их возникновения. Еврейский фольклор служит живым доказательством истинности этого утверждения; современные исследования подтверждают его на нескольких общеизвестных примерах<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> См. исследования Jacob Lauterbach, *The Ritual for the Kapparot Ceremony, Jewish Studies in Memory of George A. Kobut* (1935), pp. 413-422; idem, *A Study in Jewish Ceremonies, Hebrew Union College Annual*, vol. 11 (1936), pp. 207-340.

Бесполезно отрицать то, что каббалистическая мысль утратила в немалой мере свой блеск, когда она была вынуждена сойти с вершины теоретической спекуляции на землю повседневного мышления и практической жизни. Опасности, которые миф и магия представляют собой для религиозного сознания, в частности для мистики, четко обозначились в ходе развития каббалы. Изучая сочинения великих каббалистов, трудно отделаться от двойственного впечатления, вызываемого ими: восхищения, чередующегося с отвращением. Об этом надо заявить со всей недвусмысленностью в наше время, когда существует опасность того, что некритическое и поверхностное отрицание даже наиболее ценных элементов мистики сменился столь же некритической и обскурантистской апологией каббалы. Я уже отмечал, что еврейская философия должна была заплатить высокую цену за свое бегство от злободневных проблем действительной жизни. Но и каббале успех не дался даром. Философия была опасно близка к тому, чтобы потерять живого Бога; каббала же, стремясь сохранить Его и проложить к Нему новую и славную тропу, натолкнулась в пути на мифологию и поддалась соблазну затеряться в ее лабиринте.

**12** Остается сделать последнее замечание об общем характере каббалы в ее отличии от других, нееврейских форм мистики. И в историческом, и в метафизическом плане это учение по своему характеру мужское, созданное мужчинами для мужчин. Длительная история еврейской мистики не обнаруживает даже следа женского влияния. Среди каббалистов не было ни одной женщины. История каббалы не знает таких личностей, как Рабия в ранней мистике ислама, Мехтильда из Магдебурга, Юлиана из Норвича, Тереза де Хесус и многие другие представительницы христианской мистики<sup>38</sup>. Поэтому в ней отсутствует элемент женской эмоциональности, сыгравшей огромную роль в развитии нееврейской мистики, но она осталась сравни-

<sup>38</sup> Единственный случай, когда женщина Хана-Рахель, "Людомирская дева", стала в середине XIX века духовной руководительницей (или *цадиком*) хасидской общины, не является убедительным доказательством противного. О ней ср. С.А. Городецкий, *Leaders of Hasidism* (1928), p. 113 и далее.



Каббалистическая схема соотношения сфирот

тельно свободной и от опасности впадения в кликушество, являющейся следствием этой эмоциональности.

Этот чисто мужской характер каббалы отнюдь не был обусловлен социальным положением еврейской женщины или тем, что она не участвовала в изучении Талмуда. Схоластика была таким же исключительно мужским делом, как Талмуд, и все же социальное положение женщин в странах ислама и средневекового христианства не помешало им играть весьма видную роль среди представителей – но не теоретиков – мусульманской и христианской мистики. Трудно представить себе католическую мистику без женщин. Этот исключительно мужской характер каббалы, дорого ей обошедшийся, видимо, связан с тенденцией подчеркивать демоническое начало в женщине и женский элемент космоса.

Важной чертой каббалистической символики является то, что женское начало ассоциируется в ней не с атрибутом нежности, как можно было предположить, а с атрибутом строгости и суда. Такого рода символика была неведома древним мистикам периода Меркавы и даже хасидам средневековой Германии, но она с самого начала преобладает в каббалистиче-

ской литературе и входит в качестве составной части в каббалистическую теологию. Демоническое, в представлении каббалистов, есть порождение женской сферы. Такой подход не влечет за собой отрицания или отвержения женского начала. В сущности, каббалистическая концепция Шхины не исключала даже в высшей степени парадоксальной, с точки зрения ортодоксальной еврейской мысли, идеи женского элемента в Самом Боге. Но это уже область интересов психолога, равно как историка религии. Я уже упоминал об отрицательном отношении каббалистов к любой попытке осветить в литературе что-либо, причастное к мистическому опыту, и об их склонности к объективизации мистического видения. Эти черты, по-видимому, также связаны с мужским характером еврейской мистики, ибо история мистической литературы свидетельствует о том, что женщины были в числе выдающихся авторов мистической автобиографии и вносили дух субъективизма, выражая религиозный опыт.

Если бы, наконец, меня спросили, какую ценность я приписываю еврейской мистике, я ответил бы так: классическая еврейская теология, средневековая и современная, в лице таких своих представителей, как Саадия, Маймонид и Герман Коген, возложила на себя задачу формулирования антитезы пантеизму и мифологической теологии, т. е. доказательства их несостоятельности. В этих усилиях она не знала усталости. Однако эти яв-



*Каббалистическая  
схема соотношения  
букв Тетраграмматона  
и Божественных имен  
ав-саг-ма-бен*

ления необходимо понять – это еще не уводит от монотеизма; и после того, как их значение будет постигнуто, следует четко определить то ускользающее нечто в них, которое может представлять ценность. Постановка этого вопроса является исторической заслугой каббалистов. Различные ответы, которые даются на него, могут быть какими угодно неудовлетворительными. Я меньше кого бы то ни было склонен отрицать то, что каббалисты часто сбивались с пути и брели по краю пропасти. Но несомненно и другое: они взялись за решение проблемы, самой постановки которой другие старались избегать, проблемы, имеющей огромное значение для еврейской теологии.

Особые формы символической мысли, в которых нашла свое выражение фундаментальная позиция каббалы, могут значить мало или совсем ничего не значить в наших глазах, хотя даже в наши времена мы не можем подчас устоять перед их неодолимой притягательной силой. Но попытка обнаружить скрытую жизнь за внешними формами действительности и обнажить ту бездну, в которой раскрывается символическая природа всего сущего – эта попытка не менее важна для нас сегодня, чем для мистиков древности. Ибо до тех пор, пока природа и человек понимаются как Его творения – а это неременное условие высокоразвитой религиозной жизни, – поиск сокрытой жизни трансцендентного элемента в таком творении всегда будет одной из самых важных забот человеческой мысли.





Основные течения  
в еврейской мистике

---

## МИСТИКА МЕРКАВЫ И ЕВРЕЙСКИЙ ГНОСТИЦИЗМ

*Вторая  
глава*



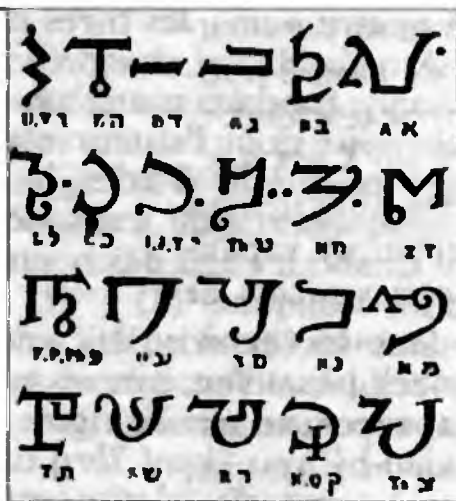
**1** Первая фаза в развитии еврейской мистики до ее кристаллизации в средневековую каббалу является также самой продолжительной. Ее литературные памятники прослеживаются на протяжении почти целого тысячелетия, с I века до н. э. по X век н. э., и в их числе до нас дошли некоторые ценные письменные документы. Несмотря на ее продолжительность и вопреки неравномерному характеру исторического процесса, имеются все основания рассматривать ее как единую, отличную от других, фазу. Между обликом ранней еврейской мистики и обликом средневековой каббалы существует различие, которое не смогло изгладить время. Я не намерен последовательно излагать в этой книге историю развития мистики на ее различных этапах, от ее зарождения в период Второго храма до периода ее постепенного упадка и отмирания. Поступить иначе значило бы погрязнуть в еще недостаточно выясненных исторических и филологических подробностях. Свою задачу я вижу в исследовании особой сферы религиозного опыта, нашедшей свое выражение в наиболее ценных документах этого времени. Поэтому я не намерен отводить много места гипотезам о корнях еврейской мистики и ее связи с эллинско-восточным синкретизмом, как бы заманчиво это ни казалось. Я также не собираюсь рассматривать многие псевдоэпиграфические и апокалиптические произведения наподобие эфиопской книги Еноха и 4-й книги Ездры, которые, бесспорно, содержат элементы еврейской мистики. Влияние, оказываемое этими книгами на дальнейшее развитие еврейской мистики, очевидно; но я в основном ограничусь анализом сочинений, которым в литературе о еврейской религиозной истории еще не уделялось должного внимания.



При рассмотрении их мы сразу же сталкиваемся с тем печальным обстоятельством, что нам практически ничего не известно о представителях самого раннего организованного движения еврейских мистиков в познеталмудический и послеталмудический периоды, то есть в эпоху, к которой относятся ценнейшие из сохранившихся документов. Подобно авторам библейских апокрифов и псевдоэпиграфов, они обычно скрывали свою индивидуальность за великими именами прошлого. Едва ли нам когда-либо удастся узнать, кем действительно были люди, впервые предпринявшие поддающуюся распознаванию и описанию попытку окружить иудаизм нимбом мистического сияния.

Лишь случайно до нас дошли имена нескольких мистиков позднейшего периода. Так, нам известен Йосеф бен Аба, возглавлявший раввинскую академию в Пумбедите в 814 году и слывший знатоком мистического учения<sup>1</sup>. Довольно часто также упоминается имя Аарона бен Шмуэля из Багдада, «отца тайн». Несмотря на то, что его индивидуальность теряется в радужной дымке легенд, несомненно, что он

<sup>1</sup> *Ижефет рав Шруфа*, под ред. В.М. Левина, с. 109-110; Graetz, vol. 5, p. 235.



Буквы и магическое письмо («Сефер Мафтеах Шломо»)

способствовал ознакомлению евреев Европы с мистической традицией в той форме, в какой она существовала в это время в Месопотамии, откуда была перенесена в Южную Италию<sup>2</sup>. Все эти люди жили в IX веке, в эпоху, когда эта особая форма мистики достигла своего расцвета и даже в некоторых отношениях уже переживала упадок. Мы, однако, пребываем в совершенном неведении относительно ведущих фигур классического периода развития этой мистики в IV–VI веках. Правда, нам известны имена некоторых талмудических авторитетов IV века, занимавшихся изучением тайной доктрины, как, например, Раввы и его современника Ахи бен Якова, но мы не можем установить, существовала ли какая-либо связь между ними и группами еврейских гностиков, чьи произведения дошли до нас.

Бесспорно только одно: колыбелью мистики был Эрец-Исраэль. Нам также знакомы имена наиболее видных представителей мистической и теософской мысли среди законоучителей Мишны. Они были учениками Йоханана бен Закая и жили в конце I столетия н. э. Имеется основание полагать, что важные элементы этой духовной традиции со-

способствовал ознакомлению евреев Европы с мистической традицией в той форме, в какой она существовала в это время в Месопотамии, откуда была перенесена в Южную Италию<sup>2</sup>. Все эти люди жили в IX веке, в эпоху, когда эта особая форма мистики достигла своего расцвета и даже в некоторых отношениях уже переживала упадок. Мы, однако, пребываем в совершенном неведении относительно ведущих фигур классического периода развития этой мистики в IV–VI веках. Правда, нам известны имена некоторых талмудических авторитетов IV века, занимавшихся изучением тайной доктрины, как, например, Раввы и его современника Ахи бен Якова, но мы не можем установить, существовала ли какая-либо связь между ними и группами еврейских гностиков, чьи произведения дошли до нас.

<sup>2</sup> См. статью Нойбауэра в *Revue des études juives* (далее – REJ), vol. 23 (1893), pp. 256-264; D. Kaufmann в *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (1915), pp. 5-11. В наиболее раннем из доступных текстов он описан так:

«Муж, очей отрада,  
Родом из Багдада...  
А имя ему – Аарон.  
Верю умудрен,  
Возвиг от гнева заслон  
Для потомства тех,  
кем славен Хеврон.  
В числе избранных он  
У Царя, что могуч и силен...»  
(перевод М. Кравцова)



библейского текста. Хайот, «животные», и другие объекты видения Иезекииля мыслились как ангелы, образующие свою иерархию при Небесном дворе. Но пока в нашем распоряжении имеется лишь скудный и разрозненный материал, содержащийся в различных разделах Талмуда и в мидрашах, мы, вероятно, не сможем определить, в какой степени эта спекуляция носила мистический и теософский характер в строгом смысле. Известно, что редактор Мишны, патриарх Йегуда Святой, типичный рационалист, по мере возможности старался исключить упоминания Меркавы и ангелов из Мишны. Большую часть сведений о них мы почерпнули из второго собрания Мишны, так называемой Тосефты; и только основываясь на ней и других фрагментах, мы можем сделать выводы о характере этих спекуляций.



Каббалистическая схема с Маген Давидом, Италия, XVII век

ется влияние ессеев, — одно несомненно: главные темы мистики Меркавы позднейшего периода занимают центральное место уже в этой старейшей эзотерической литературе, наиболее ярким образцом которой служит книга Еноха. Эту литературу отличает чрезвычайно часто повторяющееся сочетание элементов апокалиптики с элементами теософии и космогонии. «Не только провидцы восприняли силы небесные, небеса с их ангелами, но

Эта наша задача, несомненно, была бы существенно облегчена, если бы мы были уверены в том, что некоторые апокрифические произведения на эти темы, как, например, книга Еноха или Апокалипсис Авраама<sup>6</sup>, — упоминая только важнейшие из них, — воспроизводят основы тайного учения законоучителей Мишны. Но именно такой уверенности у нас и нет. Этим апокрифам была посвящена огромная литература, но никто не знает наверняка, в какой степени они отражают взгляды авторитетов Мишны. Как бы то ни было — даже если предположить, что в некоторых из этих произведений сказыва-

ментариях на 10 гл. 3-й книги Еноха). Далее в трактате Брахот (51a) сообщается о трех вещах, которые Ишмаэль слышал от «князя Божественного лика» Суриэля, а не от Метатрона, как он именуется в позднейших добавлениях периода гаонов. В ранний период Ишмаэль уже считался прототипом мученика (Bacher, op. cit.). Этим можно объяснить его появление в качестве апокалиптического визионера в различных апокалипсисах, исходящих из круга Хейхалот. Его истинное положение в качестве ученика Нехунии бен га-Каны, которое, однако, ограничивалось изучением Галахи, принимало мистический характер в глазах членов этого кружка. Подобным же образом препирательства между Ишмаэлем и Акивой о галахических вопросах в трактатах Хейхалот обретают мистический ореол

<sup>4</sup> См. статью Ш. Шпигеля в *Journal of Biblical Literature*, vol. 54, part III (1935), pp. 164–165.

<sup>5</sup> Согласно Либерману (*Мидрашей Тейман*, 1940, с. 16), это было подтверждено уже в III веке Оригеном в его комментариях к Песни Песней.

<sup>6</sup> Об этом чрезвычайно важном тексте см. G.H. Voh, *Introduction and Translation: The Apocalypse of Abraham* (London 1919).

и через всю эту апокалиптическую и псевдоэпиграфическую литературу тянется цепь новых откровений относительно Славы Небесного Царя, ее Престола, ее дворца... небесных сфер, громоздящихся одна на другую, рая, ада и вместилища души»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, p. 68.

Это совершенно верно, и этого самого по себе достаточно, чтобы доказать преемственность мысли о Меркаве на всех трех этапах ее развития: от тайных молитвенных собраний древних апокалиптиков через спекуляции по поводу Меркавы известных нам законоучителей Мишны до мистики Меркавы позднеталмудического и послеталмудического периодов, как она отражается в сохранившейся литературе. Мы рассматриваем здесь определенное религиозное движение, сам факт существования которого решительно опровергает тот укоренившийся предрассудок, что все творческие религиозные силы ранней апокалиптики были без остатка поглощены и переработаны народившимся христианством.

**2** Что составляло центральную тему этих старейших мистических учений в рамках иудаизма? На этот вопрос возможен только один ответ: древнейшая еврейская мистика – это мистика Престола. Сущность ее заключается не во всепоглощающем созерцании истинной природы Бога, но в лицезрении Его явления на Престоле, как оно описано Иезекиилом, и в познании тайн мира Божественного Престола. Этот мир означает для еврейского мистика то же, что *плерома*, «полнота», сфера Божественного света с ее потенциями, эонами, архонтами и господствами – для греческих и ранних христианских мистиков этого периода, известных в истории религии под именами гностиков и герметиков. Руководствуясь теми же мотивами, что и они, еврейский мистик, однако, пользовался для описания своих видений языком, созданным в мире его собственных религиозных идей. Предсуший Престол Божий, воплощающий и олицетворяющий все формы творения<sup>8</sup>, был и целью, и предметом его мистического видения.

<sup>8</sup> В *Мидраш Мишлей* к Прит. 20:2 говорится: «Все, сотворенное в мире, укрепил Он в Престоле Своем». Аналогии, такие как между Престолом Творца и творением, играют большую роль в мидрашах, в большей степени проникнутых мистикой. Примером этому служит параллелизм между миром и человеком (макрокосмом и микрокосмом) или между миром и Скинией. Мотив микрокосма яснее выражен в отрывке из *Авот де-рабби Натан* (гл. 31): «Все сотворенное Богом на земле сотворил Он и в человеке». Понимание Скинии как явления, параллельного творению, как это толкуется во 2-й главе Мид-

Начиная с 14-й главы эфиопской книги Еноха, которая содержит самое раннее во всей этой литературе описание Престола, следует длинный ряд различных мистических документов<sup>9</sup>, замыкающийся экстатическими описаниями мира Престола в сочинениях визионеров Меркавы. К рассмотрению последних мы теперь и перейдем. Из трактовки мира Престола как истинного средоточия всякого мистического созерцания вытекает большинство концепций и доктрин этих древних мистиков. Поэтому цель моего изложе-

ния состоит в обзоре различных вариаций на одну и ту же тему, служащую для всех них общим отправным пунктом.

Важнейшие документы этого движения в той редакции, которая дошла до нас, по-видимому, относятся к V–VI векам, когда движение еще сохраняло свою самобытность и жизненную силу. Трудно установить точные даты публикации различных произведений, но, судя по всему, это был период, предшествующий распространению ислама<sup>10</sup>. Мир, отраженный в этой литературе, не одного ученого заставил вспомнить о модели византийского общества. Но было бы ошибкой предположить, что описания Божьего Престола и Небесного двора суть просто отражение земной действительности и византийского двора или двора Сасанидов. Для такой гипотезы эта центральная тема в иудаизме слишком стара и самобытна. Вместе с тем нет никакого основания утверждать, что дух, которым проникнуты эти сочинения, противоречит политическим и социальным условиям того времени.

Весь наш материал существует в виде кратких трактатов или различных по объему разрозненных фрагментов, видимо, некогда крупных произведений. Помимо этого имеется немало бесформенного литературного материала. Большая часть этих произведений еще не опубликована<sup>11</sup>, и история многих текстов еще ждет своего комментатора. Большинство трактатов известны как книги Хейхалот. Это описания *хейхалот*, небесных чертогов или дворцов, через которые проходит визионер и в седьмом и последнем из которых возвышается Престол Божьей Славы. Один из этих трактатов, названный книгой Еноха, по-видимому относящийся к очень позднему периоду, увидел свет в 1928 году под редакцией шведского ученого Хуго Одеберга<sup>12</sup>. Еще большую научную ценность представляют так называемые «Большие Хейхалот» и «Малые Хейхалот». Ивритский текст обоих этих трактатов, к несчастью, имеется только в очень искаженных изданиях, которым еще предстоит научная редакция и перевод<sup>13</sup>. Если бы осуществилось это начинание,

раш Тадше, по-видимому, принадлежит позднему периоду мидрашистской литературы и происходит из Южной Франции.

9 Материал по мистике Престола из псевдоэпиграфических источников и мидрашей (но не в традиции *Маасе Меркава*) содержится в Strack & Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1 (1922), pp. 974–978.

10 См. статью Блоха в *Festschrift fuer Jakob Guttman* (1915), p. 113–123. Анализ имен (никак не прокомментированных у Блоха), принадлежащих в апокалипсисе, который составляет вторую основную часть «Больших Хейхалот», римскому царю и его жене, обнаруживает любопытную деталь. Если прочитать их как криптограммы методом АТ-БаШ-трансформации (перестановка букв в слове, при которой первую букву алфавита заменяет последняя, вторую – предпоследняя и т.д.), можно получить, хотя и искаженные, но отчетливые формы немецких имен по конечным частицам слов – *ich, ut*. И в самом деле, в других частях текста также содержатся криптограммы замысловатых имен. См. также текст этого апокалипсиса, приведенный в рукописи Нафтали Бахараха *Эмек га-Мелех* («Глубины Царя»), лист 39с.

11 Исключительно важный и еще не изданный материал по мистике Меркавы содержится в еврейских рукописях следующих собраний: Bodleian Library, Oxford 1531; British Museum 752; Munich State Library 22, 40; JThS New York 828.

12 *3 Enoch, or The Hebrew Book of Enoch*, ed. and transl. by Hugo Odeberg (1928). К сожалению, поскольку издание основано на одной из наиболее искаженных рукописных версий, правильный вариант текста еще должен быть выработан с помощью критического аппарата. Однако в целом обстоятельный комментарий представляет большую ценность.

13 «Большие Хейхалот» издавались дважды: под названием *Хейхалот рабати* в книге под редакцией Йеллинека *Бейт га-мидраш*, т. 3 (1855), с. 83–108, и С. А. Вертаймером (*Иеру-*

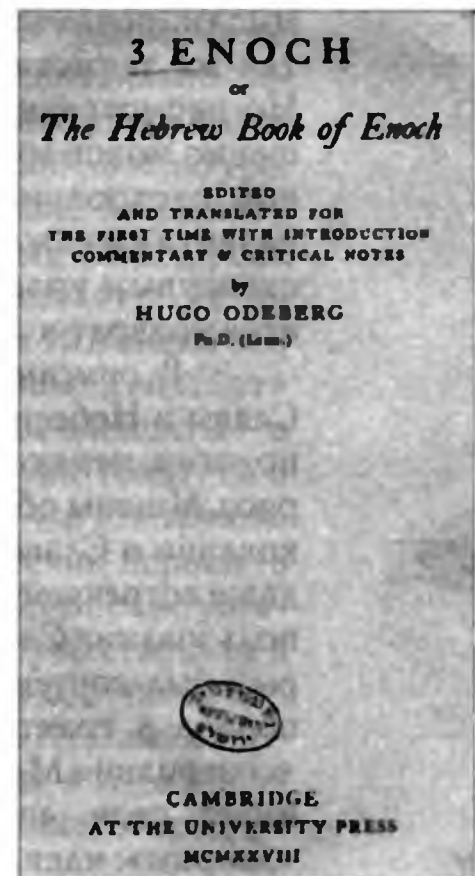
салим 1889) – с другой рукописи – под названием *Пиркей Хейхалот*. Оба текста очень искажены. Я готовлю новое издание по рукописям и доступным мне печатным материалам. «Малые Хейхалот» – *Хейхалот зутрати*, как это уже было отмечено Йеллинеком, находятся в Oxford Bodleiana 1531, 38a-46a. Не будучи идентифицированными, они частично уже были опубликованы по рукописям из иерусалимской коллекции MSS Musaioff в сборнике *Меркава шлема* (Иерусалим 1922). Этот текст тоже сильно испорчен, но может быть восстановлен с помощью других рукописей. Одеберг (Introduction, p. 104) ошибочно называет «Малыми Хейхалот» также опубликованный в *Меркава шлема* отрывок, который не имеет к ним никакого отношения и является частью «Тайны Сандальфона» из собрания *Меркава раба*.

14 В «Малых Хейхалот» Метатрон-Енох вообще не упоминается, в «Больших Хейхалот» упоминается только один раз, и не в старейших фрагментах. Дело в том, что система этих обоих трактатов не оставляет для него места. В 10-й главе Еврейской книги Еноха предпринимается поздняя и в какой-то мере искусственная попытка отвести ему место у входа в Седьмой небесный чертог, чтобы установить связь со старейшими трактатами. Эти ранние трактаты содержат намного больше подлинно старинных материалов несколько фантастической самобытности, чем книга Еноха, которая более нормативна и по тематике и по стилю. Ссылки на предания о Метатроне (подробности см. ниже) не являются, в отличие от того, что, очевидно, предполагает Одеберг, источником соответствующих отрывков Талмуда, но скорее наоборот. То, каким образом легенда о Метатроне, в которой он фигурирует в качестве небесного писца, равно как и предание об Ахере (в трактате Хагига) и положении Метатрона в качестве наставника преждевременно умерших детей в раю (Авода Зара, 3б) используется и варьируется в этих трактатах, отчетливо показывает, что они принадлежат к гораздо более поздней эпохе.

15 Несомненно, что здесь, в начале и в конце основной части старого тек-

был бы пролит яркий свет на удивительную и замечательную главу в истории раннего гностицизма. В настоящем контексте, когда предмет нашего интереса ограничивается идеями мистиков, авторов этих произведений, не остается места для спора об очень запутанных вопросах, связанных с происхождением и композицией этих документов. Мои собственные взгляды по этому вопросу сильно отличаются от высоконаучной трактовки его, предложенной Одебергом.

Так называемая 3-я книга Еноха, которую Одеберг датирует III веком, относится, как мне кажется, к более позднему периоду, чем «Большие Хейхалот»<sup>14</sup>. Последний трактат, в свою очередь, появился после «Малых Хейхалот», этого старейшего из доступных нам текстов<sup>15</sup>, в котором повествование ведется главным образом от лица рабби Акивы. Тексты «Больших Хейхалот», в которых повествование ведется от имени рабби Ишмаэля, отличается многослойной структурой. Они даже содержат компиляцию материалов – прежде всего в главах 17–23, – частично восходящих ко II веку; но в своей нынешней форме, когда в них содержатся некоторые апокалиптические откровения, они едва ли могли быть изданы до VI века. В целом эти документы отражают различные стадии развития, но некоторые стадии могли присутствовать в них. Большая часть ценного старого материала была унесена этим общим потоком. Многие намеки на идеи, распространенные в этих кругах, совершенно непонятны нам. Но то, что интересует нас по преимуществу – духовный облик и религиозное умонастроение в этих группах, – проявляется достаточно ясно и понятно.



Хуго Одеберг, «3-й Енох или Еврейская книга Еноха», Лондон, 1927.

В этой связи следует отметить один существенный момент: наибольшей ценностью среди таких старых трактатов и компиляций, как «Большие» и «Малые Хейхалот», обладают те, которые почти совершенно свободны от элемента экзегетики. Это не мидраши. Они не истолковывают библейские стихи. Это особый жанр литературы, преследующий свою собственную цель. В основном это описание подлинного религиозного опыта, который не нуждается в санкции Библии. Одним словом, они относятся к той же категории, что апокрифические и апокалиптические тексты, а не традиционный Мидраш. Правда, видение мира Божества, составляющее главную тему этих сочинений, первоначально проистекало из стремления превратить то, на что в Библии имелось лишь случайное указание, в непосредственное личное переживание. Основные категории мысли, появившиеся в описании Меркавы, точно так же заимствованы из библейского источника. Но несмотря на все это, мы имеем здесь совершенно новое и самобытное духовное и религиозное настроение. Лишь на позднейших стадиях развития движения, характеризующихся его постепенным упадком, в этих сочинениях наблюдается возврат к экзегезе как таковой.

В описаниях этого зрелища Божественной Славы и Небесного Престола используется терминология, меняющаяся от столетия к столетию. В период Мишны обычно речь идет о теософском «толковании о Славе» или «постижении Славы»<sup>16</sup>, и мы даже встречаемся с любопытным выражением «использование Славы» по поводу рабби Акивы, который был сочтен достойным этого<sup>17</sup>. В позднейший период в трактатах Хейхалот обычно толкуют о «созерцании Меркавы»<sup>18</sup>. Мир Престола, Меркавы, имеет свои «палаты»<sup>19</sup>, а впоследствии — свои «дворцы»: идея, чуждая Иезекиилю и всем авторам ранней литературы. Агадическая традиция IV века сообщает, что Исааку было видение на горе Мория: когда Авраам собирался принести его в жертву, его душа узрела «палаты Меркавы»<sup>20</sup>. В разные времена визионерское переживание интерпретировалось

ста, сделаны добавления, в результате чего архаичный и чрезвычайно характерный стиль несколько размыт. Арамейский язык текста архаичен и подлинен, употребляется вавилонский диалект. Герой этого текста — р. Акива, тогда как в «Больших Хейхалот» выдвигается на передний план главным образом р. Ишмаэль.

16 Иерусалимский Талмуд, Хагига 2:1, и Тосефта к этому отрывку. Выражение «толковать о Славе Отца нашего на небе» употребляется здесь как синоним «толковать о Меркаве». Употребляемый Вавилонским Талмудом в трактате Хагига, 14б, в качестве теософского термина *Кавод* («Слава») для обозначения образа, появляющегося на Престоле Меркавы, довольно распространен в таннаических источниках второго столетия. См. об этом замечания М. Сакса в *Керем хемед*, т. 7, с. 275, а также статью С. Сакса в *Гатхия*, т. 1, с. 22 и далее. Употребление слова *Кавод* в словосочетаниях типа «не дорожит Славой Создателя своего» (Мишна, Хагига 2а), «возносит Славу» (Сифра на Ваикра, 1, 1, 60:12), «удостоился Славы Дарующего жизнь мирам» (Иерусалимский Талмуд, Хагига 2б) доказывают, что это понятие употребляется в совершенно конкретном смысле и представляет собой специальный термин.

17 Хагига, 15б: «Оставьте этого старца, потому что он достоин пользоваться моей Славой». Глагол *гшитамеш*, «пользоваться», используется в этой литературе в качестве специального обозначения для «совершения теургического акта». Выражение «пользоваться короной», которое встречается в трактате Мишны *Пиркей Авот*, уже в *Авот де-рабби Натан* объясняется в смысле «магического употребления Божьего имени *Йуд-Гей-Вав-Гей*».

18 Впервые встречается в Тосефте трактата Мегила, гл. 4, с. 228 (в изд. Цукерманделя). В Вавилонском Талмуде, Мегила 24б (по Мюнхенскому списку), сказано: «Многие занимались созерцанием Меркавы, но так никогда и не увидели ее». Трактаты Хейхалот всегда говорят о «созерцании Меркавы». Вместо выражения *Кавод* («Слава») здесь очень часто встречается синонимичный термин *Гаава* («Величие»).

19 Первоначально, вероятно, в *Агадат Шиф га-Шифрим*, изд. Шехтера, с. 13: «Показал ему палаты, что в высях».

20 На это место (*Мидраш Танхума*, изд. Ш. Бубера, I, 71a): «Он видел Святого, да будет Он благословен, и палаты Меркавы» обратил мое внимание Шауль Либерман. Еще более архаичной кажется высказывание в одной агаде о Шимоне бен Азае, одном из сподвижников рабби Акивы в сфере мистики Меркавы. В наиболее раннем тексте этой агады (Ваикра Раба, 16:4) «спрашивали его сподвижники: быть может, ты занимался палатами Меркавы?» *Хадарей Меркава* («палаты Меркавы») – более правильное прочтение, нежели *сидрей Меркава* («устройство Меркавы»), известное по ранее опубликованным материалам, что подтверждается не только параллелями из мидраша *Шир га-Ширим Раба* (1:10), но и, согласно Либерману, текстом достоверной рукописи Ваикра Раба, который он исследовал.

21 MS Oxford 1531, 39b: «Сказал рабби Акива: “В тот час, когда я вознесся к Меркаве, я сделал знамение у входа на небо, большее, чем у входа в мой собственный дом”». А также: «В тот час, когда я вознесся к Меркаве, прозвучал глас из-под Престола Славы».

22 Имена архонтов, которые следует знать при восхождении (последнее из них должно упоминаться первым) отличны от тех имен, знание которых, согласно главе 22 (изд. Йеллинека, III, 99), обязательно при нисхождении.

23 С интерпретацией Ф. Блоха, Л. Гинцберга и И. Абельсона, к сожалению, я не могу согласиться. Нигде во всех этих текстах не содержится даже предположения, что сам визионер едет в Меркаве, как в колеснице. Хотя имеется очень живое описание того, как при переходе от Шестого к Седьмому дворцу небесный странник в «колеснице сияния» проезжает мимо привратников на пути к высшей сфере, но эта колесница (*кафон шель нога*) не имеет ничего общего с Меркавой. Также глагол *ярад* не употребляется в этом контексте.

по-разному. В ранней литературе всегда идет речь о восхождении к Меркаве, эта образная аналогия стала казаться нам естественной. В «Малых Хейхалот»<sup>21</sup> идея этого «восхождения» занимает видное место, оно упоминается также в немногих второстепенных отрывках из «Больших Хейхалот»<sup>22</sup> и во введении к книге Еноха. Но по причинам, оставшимся неясными, вся терминология претерпела изменение; когда это произошло, трудно установить с точностью, но предположительно к 500-м годам. В «Больших Хейхалот», имеющих огромное значение для нашего анализа, и с тех пор почти во всех позднейших сочинениях странствие души к небу всегда обозначается как «нисхождение к Меркаве». Парадоксальность этого термина усугубляется тем, что в подробном описании мистического процесса неизменно фигурирует выражение «восхождение», а не «нисхождение». Мистики этого толка называют себя *йордей Меркава*, «нисходящие к Меркаве» (а не «ездоки Колесницы», как иногда неправильно переводят это выражение)<sup>23</sup>. Они обозначались так и другими авторами во всей мистической литературе, вплоть до новейших времен. «Большие Хейхалот» изображают этих *йордей Меркава* как своего рода организованную группу и отождествляют их на свой фантастический манер с кругом Йоханана бен Закая и его учеников. Так как «Большие Хейхалот» содержат палестинские и вавилонские элементы – о палестинском влиянии свидетельствуют тематика и стиль первых глав, – не исключается, что эти группы сформировались в позднеталмудический период (в IV или V веке) на палестинской земле. Вполне установлено, однако, лишь то, что они существовали в Вавилонии, из которой практически все мистические трактаты такого рода попадали в Италию и Германию. Эти трактаты и дошли до нас в виде манускриптов, написанных в период позднего Средневековья.

Повторяю: речь идет об организованных группах, развивающих и передающих последующим поколениям определенную традицию, о школе мистиков, не желающих посвящать всех в свое тайное знание, в свой *гнозис*. Слишком велика была в этот период всеобщего распространения ересей в иудаизме и хри-



стианстве опасность того, что мистические спекулятивные идеи, основывающиеся на личном религиозном опыте, вступят в конфликт с тем «раввинистическим» иудаизмом, который быстро кристаллизовался в продолжение той же самой эпохи<sup>24</sup>. «Большие Хейхалот» обнаруживают – во многих и часто в высшей степени интересных деталях<sup>25</sup>, – что их авторы старались развивать свой гнозис в рамках галахического иудаизма, невзирая на то, что в какой-то мере он был несовместим с новым религиозным духом. Ибо, в сущности, первичные религиозные импульсы, действовавшие в этих кругах, исходили отнюдь не из тех источников, из каких исходил ортодоксальный иудаизм.

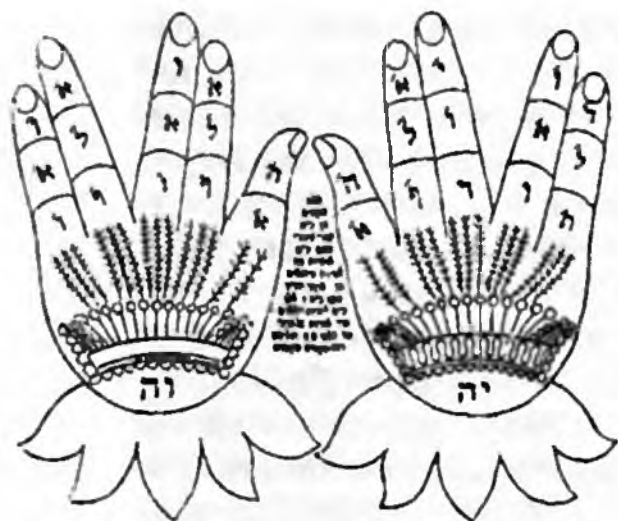
Одним из результатов этой особой ситуации было формулирование правил приема в адепты Меркавы. Уже в Талмуде упоминаются некоторые ограничения, хотя и чрезвычайно общего

характера, обуславливавшие ознакомление с теософскими доктринами и принципами обладанием определенными моральными качествами. Только «председатель суда» или лицо, подпадающее под одну из категорий, перечисленных в книге Исаии (3:3), считались достойными

посвящения в традиции мистики Меркавы. Глава 13 «Больших Хейхалот» перечисляет восемь моральных качеств, требующихся для посвящения. Но помимо этого существуют физические критерии, не имеющие ничего общего с требованиями морального или социального порядка, предъявляемыми к неопиту. В частности, мнение о нем составляют, руководствуясь физиогномическими и хиромантическими критериями; по-видимому, такой новый подход вызывался возрождением греческой физиогномики во II веке н. э.

24 У меня нет никакого сомнения в существовании еретического гнозиса дуалистического и антиномистического характера, который развивался на периферии иудаизма. Бесспорно, что именно такие гностики, а не иудео-христиане являются мишенью некоторых из многочисленных нападок на *миним* (еретиков) в ранней раввинистической литературе. Значение этого еврейского понятия и его внутреннее содержание со времен *Gnosticismus und Judentum* (1846) Греца было предметом многих научных споров, которым мне не хотелось бы уделять внимания в данном контексте. Как и тематика обширной литературы об эссеях, они превратились в широкое поле для всевозможных невероятных гипотез. Сведения обо всем этом можно почерпнуть в следующих работах: M. Friedlaender, *Der vorchristliche juedische Gnosticismus* (1898); idem, *Die religioesen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (1905); M. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte* (1880); а также в статье А. Бюхлера, опубликованной в *Judaica, Festschrift fuer Hermann Cohen* (1912) или в *MGWJ*, vol. 76 (1932), pp. 412–456.

25 Лучшее свидетельство того, что автор строго придерживался норм Галахи, заключается в очень детальном описании процедуры (в главе 18 «Больших Хейхалот»), посредством которой адепты возвращали своего учителя Нехунию бен га-Кану из его экстаза к нормальному психическому состоянию. Кроме того, некоторые необычные выражения и написания в этом фрагменте явно происходят из Эрец-Исраэль.



Благословение когенов  
и Тетраграмматон

Помимо того, что физиогномика и хиромантия служат критериями при приеме неофита<sup>26</sup>, они также фигурируют в мистике Хейхалот

26 Это подтверждается в респонсах Шриры Гаона (*Оцар га-геоним, Хагига*, Респонса, с. 12), и в одном респонсе Гая Гаона (*Шейлот ветшувот*, изд. Лица, № 31)

27 См. в следующих списках: Casanatense 179, 109; Oxford 1785, 281; British Museum 822, 270-273. Я нашел еще один фрагмент этого текста в собрании Тейлора-Шехтера из Генезы (Cambridge K1, 84).

28 Это подтверждается замечаниями Ф. Болла по истории хиромантии в греко-римский период, см. *Catalogus Codicum Astrologorum*, vol. 7, pp. 236-237.

платонической мистики на Востоке в IV веке (характерным для того времени было упоминание Ямвлихом в его жизнеописании Пифагора – книге, проливающей более яркий свет на эпоху ее автора, чем на свой предмет, – того, что прием в пифагорейскую школу предопределялся некоторыми физиогномическими критериями)<sup>29</sup>. Упомянутый выше

29 Ямвлих. Жизнь Пифагора, гл. 17.

30 Ср. Йевамот 15 и Йевамот 120а в интерпретации Абайе. Термин «гакарат паним» встречается также в респонсе Шриры Гаона, на который мы ссылались выше. Гаркави поставил под сомнение его аутентичность (*Зихрон ле-ришоним*, т. 4, с. XXVII; *Га-Кедеш*, т. 3 (1912), с. 198). Его аргумент можно отклонить. Он, естественно, не знал о существовании более древнего упоминания «гакарат паним».

в качестве предмета эзотерического знания ее адептов. Поэтому неудивительно, что различные манускрипты содержали своего рода вступление в виде фрагмента хиромантического содержания<sup>27</sup>. Это старейшие из известных нам хиромантических документов, ибо подобные ассирийские и греко-римские тексты не сохранились<sup>28</sup>. В таких вступлениях к книгам Хейхалот раскрывается, какие линии человеческой ладони предвещают счастливую, а какие – несчастливую судьбу, вне какой-либо связи с астрологией и с использованием терминологии, часто непонятной нам. Возможно, существовала зависимость между появлением этих новых критериев и расцветом неоплатонической мистики на Востоке в IV веке. Ангел Сурия открыл Ишмаэлю – одному из главных героев трактатов Хейхалот – тайны хиромантии и физиогномики, носил заглавие, заимствованное из книги Исаии (3:9), – «Гакарат паним» («Выражение лица»). И действительно, этот стих из Исаии, как свидетельствует Талмуд<sup>30</sup>, впервые был истолкован в духе физиогномики в IV веке.

**3** Тот, кто выдерживал этот экзамен, считался достойным осуществить «нисхождение» к Меркаве, которое вело его путем испытаний и опасностей через семь небесных дворцов, а ранее через небесные миры, к Престолу Бога. Его подготовка, применяемые им приемы и описание увиденного во время странствия составляют тему рассматриваемых нами трактатов.

Первоначально мы имеем здесь еврейскую вариацию на одну из ведущих тем в учении гностиков и герметиков II–III веков: восхождение души мистика через миры ангелов враждебных планет и повелителей космоса и возвращение ее в ее небесную обитель в полноте Божественного света, возвращение, означающее в понимании гностика Избавление. Некоторые ученые полагают, что это – главная идея гности-

цизма<sup>31</sup>. Разумеется, описание такого странствия, наиболее впечатляющий отчет о котором приводится во второй части «Больших Хейхалот»<sup>32</sup>, во всех своих частностях носит гностический характер.

Этому мистическому восхождению неизменно предшествовали упражнения в аскезе продолжительностью в двенадцать или сорок дней. Глава одной вавилонской академии Гай бен Шрира так описывает в 1000 году эту подготовку к небесному странствию:

«Многие ученые были убеждены, что человек, наделенный множеством достоинств, описанных в книгах, и страстно желающий узреть Меркаву и чертоги ангелов на небесах, должен следовать определенной процедуре. Он должен поститься несколько дней, положить голову меж колен и шепотом возглашать гимны и песни, чей текст известен из традиции. Затем ему раскроется то, что внутри, и покои, как если бы он видел воочию семь чертогов и как если бы он шел из чертога в чертог и видел то, что в них содержится»<sup>33</sup>.

Эти аскеты принимают во время медитации ту же позу, что и пророк Элиягу (Илия), когда он молился на горе Кармель. Такая поза полного самозабвения, судя по некоторым данным этнологии, благоприятствует самовнушению, предшествующему гипнозу. Деннис<sup>34</sup> описывает почти в тех же выражениях обряд вызывания душ умерших китайской сомнамбулой: «Она садится в низкое кресло и наклоняется так, что голова ее покоится на коленях. Затем низким, размеренным голосом она трижды произносит заклинание, производящее в ней определенную перемену». В Талмуде также описывается эта поза, типичная для погруженного в молитву Ханины бен Досы или кающегося грешника, препоручающего себя Божьему суду<sup>35</sup>.

Наконец, завершив эти приготовления и достигнув состояния экстаза, адепт начинает свое странствие. В «Больших Хейхалот» не приводятся подробности его восхождения через семь небосводов, но в них описывается его путь через семь дворцов, расположенных на последнем, седьмом небе. Вместо гностических владык семи планетарных сфер (архонтов), препятствующих освобождению души из земного рабства, противодействие которых душа должна преодолеть, в этом иудаизированном и монотеистическом варианте гностицизма фигурируют небесные воинства «привратников», стоящие одесную и ошую у входа в небесный покой, через который душа проходит в своем восхождении. Как у греческих, так и у еврейских гностиков, чтобы продолжить свой путь, не подвергаясь опасности, душе необходим пропуск: магическая печать, составленная из тайного имени, повергающая в бегство демонов и враждебных анге-

31 Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus* (1897), pp. 9–58.

32 Особенно в главах 15–23 «Больших Хейхалот».

33 Ср. текст в В.М. Левин (ред.), *Оцар га-геоним*, Хагига, Респонса, № 14.

34 Dennys, *Folklore of China*, p. 60, цитируется по Otto Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Volkerpsychologie* (1904), pp. 49–50.

35 Ср. Брахот, 34б, и Авода Зара, 17а.

лов. Всякая новая фаза восхождения требует новой печати, которой странник «запечатывает себя», дабы, как утверждается во фрагменте, «его не втянуло в огонь и пламя, вихрь и ураган, что бушуют вокруг Тебя, о Ты, Страшный и Возвышенный»<sup>36</sup>. «Большие Хейхалот» сохранили необычайно скрупулезное описание этой процедуры получения пропуска<sup>37</sup>. Все эти печати и тайные имена исходят от Меркавы, где они окружают, словно столпы пламени, огнедышащий Престол Творца<sup>38</sup>.

36 См. фрагмент сочинения «Меркава раба» из сборника «Меркава шлема», 1922, с. 16.

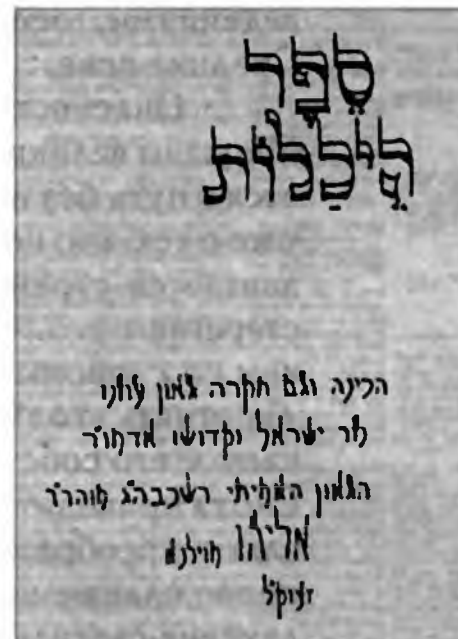
37 «Большие Хейхалот», гл. 17. Цельс свидетельствует (Ориген, *Против Цельса*, VII, 40), что членов гностической секты, известной под именем офитов, принуждали добросовестно заучивать имена «хранителей врат».

38 *Альфа-бета де-рабби Акива* (Йеллинек, *Бейт га-мидраш*, т. 8, с. 25). См. также мои примечания в *Zeitschrift fuer die Neutestamentliche Wissenschaft* (1931), pp. 171–176.

Душе требуются эти печати, выполняющие двойное назначение – брони и магического оружия, чтобы оградить себя во время странствия. Вначале она может довольствоваться одной печатью, но со временем трудности, с которыми сталкивается адепт, возрастают. Краткой и простой формулы уже недостаточно. Погрузившись в экстатический транс, мистик испытывает чувство по-

терянности, которое он пытается преодолеть, произнося более сложные заклинания, символы более напряженных и продолжительных усилий, предпринимаемых, чтобы пройти через запертые ворота, преграждающие ему путь. По мере убывания его психической энергии в нем нарастает магическое напряжение и заклинаящий жест становится все более судорожным, пока, наконец, целые страницы не заполняются бессмысленным перечислением магических слов-ключей, с помощью которых он пытается отворить дверь.

Этим объясняется насыщенность многих текстов «Хейхалот» магическими элементами. Такие *voces mysticae* особенно часто встречаются в не публиковавшихся текстах. Уже старейшие документы, «Малые Хейхалот», проникнуты такими элементами. Это неудивительно, ибо непонятные элементы такого рода, отнюдь не будучи позднейшими вставками или продуктами духовного распада – предрассудок, с которым трудно расстаться современному уму, – органически присущи таким религиозным системам. Этот факт установлен со всей непреложностью современными исследованиями в области истории эллинистического синкретизма. Греческие и коптские папирусы магического содержания, появившиеся в Египте в период римского владычества, обнаруживают нерасторжимое единство религиозного рвения и мистического экстаза с магическими верованиями и практиками. Внесение магических



Рабби Элиягу, Гаон из Вильны, «Сефер Хейхалот», б.з., б.м.

формул в эти тексты уместно и естественно лишь в том случае, если магические обряды практиковались в действительности. Каждое тайное имя, казалось, предлагает новый вид защиты от демонов. Так продолжалось до момента, когда магической энергии стало недостаточно, чтобы преозмочь препятствия на пути к Меркаве. Этот момент наступает, когда иссякает жизненная сила этого движения и оно превращается в чисто литературное течение. Поэтому неудивительно, что трактаты, которыми мы располагаем, четко отражают две различные стадии развития движения: раннюю стадию, когда движение являет собой живую реальность, а печати и тайные имена занимают видное место, и вторую стадию, когда происходит распад движения, и именно поэтому изучение текстов встречает мало трудностей. На второй стадии магические элементы перестают представлять психическую реальность и постепенно исчезают. Возникает новая религиозная литература, претенциозная и вместе с тем лирическая, использующая элементы оригинальной мистики Меркавы. Первая стадия представлена «Большими» и «Малыми Хейхалот», вторая – многочисленными текстами «Мидраша о десяти мучениках» и «Алфавита рабби Акивы»<sup>39</sup> – произведениями, особенно популярными у евреев в Средние века.

Опасности восхождения через чертоги мира Меркавы велики, в особенности для тех, кто пускается в путь без необходимой подготовки, не говоря уже о тех, кто недостойн его цели. Чем дальше продвигается странник, тем большие опасности подстерегают его. Он подвергается яростным нападкам со стороны ангелов и архонтов, стремящихся «прогнать его»<sup>40</sup>, его грозит пожрать пламя, источаемое его собственным телом<sup>41</sup>. В еврейской книге Еноха приводится рассказ патриарха рабби Ишмаэлю о преображении его в ангела Метатрона, сопровождавшемся превращением его плоти в «пылающие светильники». В «Больших Хейхалот» утверждается, что каждый мистик должен пройти через это превращение, хотя, будучи менее достоин этого, чем Енох, он подвержен опасности сгореть. Это прохождение через начальную стадию процесса мистического преобразования – неотвратимая необходимость. В другом фрагменте указывается, что мистик должен стоять прямо «без рук и ног», ибо те сгорели<sup>42</sup>. Это стояние без ног в бездонности пространства упоминается и в других источниках как характерное переживание многих экстатиков, в частности, описание аналогичной стадии приводится в Апокалипсисе Авраама<sup>43</sup>.

39 Мы располагаем не менее чем четырьмя различными версиями «Мидраша о десяти мучениках» (*Мидраш эле газкара*), которые представляют собой четыре стадии все более прогрессирующей популяризации. Грец пытался в очень ученой статье выдвинуть совершенно ошибочный тезис о том, что «Алфавит рабби Акивы» является главным источником литературы Хейхалот; см. *MGWJ*, vol. 8 (1859), p. 67.

40 Хагига, 15б. «Ангелы Служения испрашивали разрешения, чтобы столкнуть даже рабби Акиву».

41 *Хейхалот рабати*, 3:4: «И пламя, исходящее от человека возгорающего, пожирает оно его».

42 См. MS Oxford 1531, 45а, относительно видения архонта первых врат: «Когда я узрел его, испепелились руки мои, и стоял я без рук и без ног».

43 Изд. Бокса, глава 17: «И огонь подступил к нам, и в среде огня раздавался глас... И возвышенность, на которой мы пребывали, поднялась еще выше, но в следующее мгновение обрушилась».

44 Хагига, 146. В варианте Тосефты в изд. Цукерманделя (с. 234) отсутствует второе, решающее предложение.

Но замечательнее всего то, как уже в «Малых Хейхалот» трактуется известный рассказ, содержащийся в Талмуде и Тосефте. Это небольшая история на нескольких страницах из талмудического трактата Хагига, посвященного тогдашнему состоянию мистики<sup>44</sup>.

Четверо достигли пардеса: Бен Азай, Бен Зома, Ахер и рабби Акива. Рабби Акива сказал своим спутникам: «Когда вы достигнете места сияющих мраморных плит, не говорите: “Вода, вода!” Ибо сказано: “Глаголющий ложь не пребудет пред Моим взором”».

Современные толкования этого известного отрывка, в котором довольно ясно упоминается реальная опасность, возникающая в процессе восхождения к «раю»<sup>45</sup>, очень натянуты и довольно иррациональны в своем стремлении сохранить любой ценой свой рационализм.

Утверждают<sup>46</sup>, что эти отрывки посвящены космологическим спекуляциям о *materia prima*: объяснение совершенно неправдоподобное и противоречащее общему смыслу и тематике этих отрывков. На позднейшем этапе развития движения Меркавы его представители очень хорошо понимали смысл этого отрывка, и их интерпретация свидетельствует самым убедительным образом о том, что они были продолжателями мистической и теософской традиции танаев, хотя те или иные детали и могли возникнуть позже.

45 «Рай» вполне может быть, как уже заметил Йозель, талмудической метафорой для обозначения гнозиса из-за растущего там древа познания (gnosis!) (Manuel Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte, I* [1880], p. 163). Также Ориген (*Против Цельса*, VI:33) сообщает, что гностическая секта офитов использовала ту же самую метафору.

46 Joel, *ibid.*; Graetz, *Gnosticismus und Judentum* (1846), p. 94–95; см. также аналогичные интерпретации у других авторов. Хотя Бахер (Bacher, *Agguda der Tannaiten*, vol. I, p. 333) и воспользовался этой интерпретацией, однако чувствовал ее неполноценность А. Хениг (Adolf Hoenig, *Die Ophiten* [1889], p. 94), с основанием подчеркивает абсурдность этого объяснения, не предлагая, однако, лучшего.

47 MS Munich 22, 162b. Дополнительные подробности приводятся в *Хейхалот зутрати* (что цитирует в этой связи Гай Гаон) и в 19-й главе *Хейхалот рабаты*.

ли возникнуть позже. В мюнхенском манускрипте текстов Хейхалот так изображаются опасности восхождения<sup>47</sup>:

«Но если кто-либо был недостойн лицезреть Царя в Его великолепии, то ангелы у врат расстраивали его чувства и приводили его в замешательство. И если, когда они говорили ему: “Войди”, он входил, тотчас теснили его и сталкивали в огненный поток лавы.»



Вавилонский Талмуд, трактат Хагига Мишна, посвященная законам изучения еврейской мистики

И у врат шестого чертога казалось ему, будто тысячи и тысячи тысяч потоков морских обрушиваются на него, хотя не было там ни капли воды, а только эфирное сияние мраморных плит, которыми был вымощен чертог. Сияние же их еще более устрашающе, нежели вода. Ангелы же восставали пред ним, и когда он вопрошал: “Что значат воды сии?” – они побивали его камнями и восклицали: “Презренный, разве ты сам не видишь этого? Или ты потомок тех, кто лобызал золотого тельца и потому недостойн лицезреть Царя в Его великолепии?” И глашатай выступал перед ним, вострубив и возгласив: “Истинны слова уст ваших, ибо он – потомок лобызавших тельца, и не достоин он лицезреть Царя и Величие Его”. И он не уходил, пока они не поражали его голову своими жезлами (Сангедрин, 82б). И да будет это знаком на все времена, чтобы не сбился никто с дороги, и не проник ко вратам Шестого чертога, и не узрел эфирное сияние плит, и не спросил о них, и не изрек: “Из воды они”, чтобы не подверг себя погибельной опасности. Но если недостойный лицезреть не вопрошает об эфирном сиянии чистого мрамора, которым вымощен чертог, не истязают его до смерти, но судят его согласно мере милосердия».

Так гласит текст. Достоверность ядра этой истории, явление мистика воды, не подлежит сомнению. Совершенно натянутым было бы рассматривать это видение как истолкование задним числом отрывка из Талмуда; нет какой-либо причины сомневаться в том, что истинным предметом этой краткой истории служит мистическое переживание опасностей восхождения<sup>48</sup>. Подобные опасности описываются в так называемой «Литургии Митры», содержащейся в Большом парижском магическом папирусе<sup>49</sup>, в котором изображение мистического восхождения обнаруживает большое сходство в деталях и в общем настроении с этим отчетом из «Больших Хейхалот».

Особенно живо рисуются в «Больших Хейхалот» последние стадии восхождения: прохождение через шестые и седьмые врата. Однако эти описания не однородны, являясь компиляцией различных документов и традиций, излагающих то, что пережил на этих стадиях мистик Меркавы. Мотивы споров между странником и привратниками шестого чертога архонтами Думиэлем и Кацпиэлем, занимающие немаловажное место в «Больших Хейхалот», восходят к очень ранним временам. Особенно неожиданным при этом является употребление формул и устойчивых выражений на греческом языке. По-видимому, оказавшись не в состоянии понять их смысл, редакторы из Вавилонии рассматривают их как магические имена Божества<sup>50</sup>. Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что представители

48 М. Нинк приводит несколько примеров того, что в состоянии экстаза можно пережить чувство погружения в воду, когда адепт как бы тонет в водовороте; см. M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* (1921), pp. 112–117.

49 *Papyri Graecae Magicae*, I, ed. Preisendanz (1928), pp. 92–96; Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (1923).

50 Первым, кто отметил присутствие греческого элемента в одном из важных отрывков «Больших Хейхалот», был М. Шваб в своем Введении к *Vocabulaire de l'Angelologie* (1897), р. 13. Однако его прочтение и ивритская транскрипция греческого текста довольно фантастичны: «Ангел Думиэль, хранитель Ада, обращает слова свои к служителям своим: “В сей добрый день мир этим почтенным останкам”». В нашем же случае, в трактатах Хейхалот, Думиэль не имеет ничего общего со стражем Ада, но наоборот, является хранителем Шестого чертога на Седьмом небесном ярусе. Правильное прочтение было найдено и прокомментировано моим коллегой Йонатаном Леви в *Тарбиц*, т. 12 (1941), с. 164. Думиэль говорит адепту-гностику: «Доброго дня, доброй удачи! Покажи свое знамение (т. е. «печать»), и пребудь в мире!» Таким образом, после того, как он показывает ему свою печать, Думиэль «встречает его, будучи преисполнен дружеского расположения, и восседает рядом с ним на скамье из прозрачных камней» (конец 19-й главы). Подобные обрывки греческих формул присутствуют еще в пяти местах *Хейхалот рабати*. Еще одно любопытное свидетельство – Думиэль считался повелителем четырех стихий. В 18-й главе (18:6), когда впервые упоминаются Думиэль и печать, которая должна быть предоставлена ему, спрашивается: «Правда ли имя его Думиэль? А не зовется ли он דומיאל ג'מ'ק?» Леви объясняет это, на мой взгляд, правильно, транскрипцией греческих названий четырех элементов мироздания: воздуха (аер), земли (ге), воды (гюдор) и огня (пюр). דומיאל - это распространенная палестинская транскрипция דומ' (аер), как показал Шауль Либерман (*Иерушалми ки-фшута*, 1, с. 221). ד'מ' (так в MS JThS New York вместо ד'מ', как в издании Йеллинека) легко графически объясняется как испорченное написание ד'מ' (транскрипция греческого пюр – «огонь»).

51 Это справедливо подчеркивал Дж. Бокс в своем Введении к R.H. Charles, *Translation of the Ascension of Isaia* (1919), р. XXII. В 4-й книге *Ездры* 7, 90-98, мы находим описание семи «путей», или стадий, которые души проходят после смерти.

52 Хагига 12б, согласно традиции, датируемой III в. н. э.

самобытной мистики Меркавы в Палестине считали обязательным в некоторых ситуациях употребление греческих заклинаний. Трудно установить, указывает ли это на конкретное влияние греческой религии, или употребление греческих слов еврейскими мистиками, родным языком которых был арамейский, было явлением того же характера, что и пристрастие к еврейским или псевдоеврейским формулам, характерное для грекоязычных читателей, на которых и был рассчитан египетский магический папирус.

Идея семи небосводов, через которые душа восходит к своей первообители после смерти тела или в состоянии экстаза, когда тело еще живет, бесспорно, очень древнего происхождения. В смутной и несколько искаженной форме ее можно обнаружить уже в древних апокрифах, как, например, в 4-й книге Ездры или в «Вознесении Исаии», произведении, опирающемся на еврейский текст<sup>51</sup>. Точно так же старое талмудическое повествование о семи небосводах, их названиях и о том, что в них заключается, хотя и представляется чисто космологическим, несомненно предусматривает восхождение души к Престолу на Седьмом небе<sup>52</sup>. До нас дошли также описания визионерами Меркавы послемешнаитского периода семи небес и перечень имен их архонтов. Именно в этом отношении эта доктрина носит еще совершенно эзотерический характер. Например, в «Видениях Иезекииля», ставших известными только в наше время<sup>53</sup>, Иезекииль видит в водах реки Квар отражение семи небес с их семью колесницами. Эта форма спекуляции о семи колесницах, соответствующих семи небесам, еще свободна от какого-либо упоминания *хейхалот*, или палат, Меркавы. Возможно, что обе концепции были известны различным группам или школам того же самого периода. Во всяком случае, второй вариант постепенно стал преобладающим.

**4** Эта идея семи *хейхалот* ведет к преобразованию старой космологической концепции строения мира, обна-



руженного во время восхождения, в описание небесной иерархии: богоискатель, подобно посетителю двора, должен пройти через нескончаемый ряд покоев и палат. На мой взгляд, это перемещение акцента связано, подобно многим другим существенным сторонам этой мистической системы, с фундаментальным религиозным опытом этих мистиков – с тем решающим значением, которое они придают представлению о Боге как о Царе. Здесь мы сталкиваемся с иудаизированной формой космократической мистики, в центре которой стоит образ Небесного Царя (или императора). Эта форма богопоклонения оттесняет на задний план космологическую мистику, сфера интересов которой отныне ограничивается произведениями, посвященными сотворению мира, комментариями к *Маасе берешит*. Поэтому Грец определил религиозную сущность мистики Меркавы как «басилеоморфизм».

Это важнейшее условие для понимания того, что существует огромное различие между гностицизмом Хейхалот и эллинистической мистикой. Между ними имеется много общего, но их концепции Бога совершенно различны. В Хейхалот Бог прежде всего Царь, точнее, Святой Царь. Эта концепция отражает перемену, происшедшую в религиозном сознании евреев – не только мистиков – свидетельством чего служит литургия этого периода. Аспекты Бога, которые действительно вызывают к религиозному чувству эпохи, это Его величие и аура возвышенности и торжественности, окружающая Его.

С другой стороны, здесь совершенно отсутствует какой-либо мотив Божественной имманентности. И. Абельсон посвятил этому вопросу ценный труд «Имманентность Бога в раввинистической литературе», в котором он подверг особенно тщательному анализу изложение учения о Шхины – «имманентности» Бога или Его «присутствии» в мире – в агадической литературе. Совершенно справедливо он указал на связь, существующую между этими идеями и некоторыми мистическими концепциями, которые приобрели значение в процессе позднейшего развития еврейской мистики<sup>54</sup>. Но именно в мистике Хейхалот идея Шхины и Божественной имманентности практически не играет никакой роли. Отрывок из «Больших Хейхалот», который приводится в качестве доказательства наличия концепции имманентности в мистике Меркавы, основывается на явно искаженном тексте<sup>55</sup>. Истинному и спонтанному чувству визионера Меркавы чужд мотив имманентности Божества: бесконечная пропасть, отделяющая душу от Бога – Царя на Его Престоле, не смыкается, даже когда мистический экстаз достигает кульминации.

53 *Рейот Йехезкель* («Видения Иезекииля»), под ред. Якоба Манна, в *Га-цофе ле-хохмат Исраэль* («Со-зерцатель мудрости Израиля»), т. 5 (1921), с. 256–264. Прайзенданц опубликовал (в *Papiri Graece Magicae*, vol. 2 [1931], p. 160) надпись на амулете V века, который, кажется, отражает некоторые еврейские идеи. Здесь мы находим названия шести небес и их архонтов.

54 В этой книге, которая вышла в 1912 г., Абельсон не уделил внимания каббалистической концепции Шхины.

55 Odeberg, 3 *Enoch*. Во Введении (p. 106) приводится цитата из 26-й главы *Хейхалот рабати* как «Ты пребываешь в сердце человека». Но правильное прочтение таково: «Ты пребываешь в сердцевине огненных рек и воспламенений» (MSS David Kaufmann 238 Budapest; JThS New York 828).

Мистику чужда не только идея Божественной имманентности, но ему почти неведома и любовь к Богу. То, что можно расценить как любовь в отношении между мистиком и его Богом, возникло в гораздо более поздний период и не имеет ничего общего с вопросом, рассматриваемым нами здесь. Существовал экстаз, и это фундаментальное переживание, по-видимому, было источником религиозного вдохновения, но мы не обнаруживаем даже следа мистического единения души с Богом. Неизменно здесь сохранялось представление, несколько преувеличенное, об «инаковости» Бога. Мистик также никогда не перестает осознавать свою «самость», свою индивидуальность, даже достигнув вершины экстаза. Творец и Его творение остаются разделенными, и никогда не предпринимается попытка сблизить эти понятия или сгладить различие между ними. Визионер, прошедший в состоянии экстаза через все врата, бесстрашно встретивший все опасности, предстает, наконец, перед Престолом, он видит и внимает – но не более того. Главным образом выделяется аспект Бога-Царя, а не Творца, хотя эти аспекты и взаимосвязаны, и второй аспект, как мы еще увидим, даже станет в определенной перспективе развития этого движения доминирующим. Правда, тайны творения и незримая связь между всеми вещами, существующая во вселенной, принадлежат к проблемам, решение которых представляет глубокий интерес для авторов трактатов Хейхалот. В описании видения Меркавы эти проблемы упоминаются неоднократно. «Большие Хейхалот» обещают раскрыть «тайны и чудесные секреты

56 *Хейхалот рабати*, гл. 14. Только в немногих более поздней *Берайта де-маасе берешит* обнаруживаем мы несколько попыток более подробного описания «соприкосновений» семи небес с семью землями.

57 Имя «Зогараризель» часто встречается в «Больших Хейхалот» (испорченная форма «Заворизель» или «Заводизель»). «Акатриэль» встречается уже в *Брахот*, 7а, «Адирирон» – в «Малых Хейхалот» (MS München 22, 163а). Их значение очевидно. Полная формула состоит всегда из мистического имени и добавления: *Йуд-Йуд, Элокей Исраэль*.

58 *מְרַקְמָא* или *מְרַקְמָא* – эти термины очень распространены в текстах Хейхалот. Они в точности соответствуют имени *Arbathiao* в *Rarygi Graecae Magicae*. Греческий маг использовал ивритское слово *מְרַקְמָא* (арбаат – «четыре»), в то время как еврейский мистик употреблял греческий термин *tetras* («четыре») подобно тому, как это делается в греческих оборотах, о которых говорится в сноске 50.

ткани, из коей созданы совершенство мира и его путь, и цепь неба и земли, в коей все крыла вселенной и все крыла небесных высот связаны, сшиты, скреплены и подвешены»<sup>56</sup>. Но обещание не исполнено, тайна не раскрыта. Напротив, благолепие и величие Бога, это переживание *йордей Меркава*, преодолевающее и затмевающее все остальные переживания, не только провозглашается, но и описывается с полнотой деталей, граничащей с излишеством.

Странны и подчас непонятны имена, даваемые Богу-Царю, восседающему на Престоле в Своей Славе. Встречаются такие имена, как *Зогараризель*, *Адирирон*, *Акатриэль*<sup>57</sup> и *Тотросия* (или *Тетрасия*, от «тетра», «четыре» по-гречески, четыре буквы, составляющие имя Бога: *Йуд-Гей-Вав-Гей*<sup>58</sup>), имена, которые для мистиков могли означать различные аспекты Славы Божьей. Здесь уместно напомнить, что благодаря специфике этой формы мистики, в основе которой ле-

жит идея могущества и великолепия Бога, мистика трансформируется в теургию; владетель тайных «имен» сам проявляет свое могущество, следуя различным магическим и теургическим процедурам, описаниями которых изобилует эта литература. В обоих языках преобладают атрибуты силы и возвышенности, а не любви и нежности. Совершенно в духе этих мистиков то, что маг, заклиная «Князя Божественного Присутствия», взывает к архонтам как к «Князьям Величия, Страх и Трепета»<sup>59</sup>. Величие, Страх и Трепет – слова-ключи к этой религии – «Сезам, отворись».

**5** Важнейшими источниками, позволяющими судить об этом умонастроении, служат многочисленные молитвы и гимны, дошедшие до нас в трактатах Хейхалот<sup>60</sup>. Традиция считает их вдохновенными свыше, ибо в представлении мистиков это были гимны, возносимые ангелами, даже самим Пре-

<sup>59</sup> Меркава шлема, 16.

<sup>60</sup> Ср. прежде всего главы 3–4, 7–10, 24–26 «Больших Хейхалот», равно как молитвы и гимны, которые напечатаны в конце *Сефер Разиэль* (Амстердам 1701), листы 37–40. Существует помимо того немало неизданных текстов, принадлежащих к этому роду литературы.



«Письмена ангелов», «Сефер Разиэль». 3 гл

столом, во славу Господа. В главе 4 «Больших Хейхалот», в которой этим гимнам отводится видное место, мы находим рассказ о том, как душа рабби Акивы, олицетворяющего визионера Меркавы, достигнув вершины экстаза и представ пред Престолом славы, услышала, как Престол и ангелы поют эти гимны. Но последние не только вдохновляются свыше, но и сами способны приводить душу в состояние экстаза и сопутствовать ей при ее восхождении через врата. Некоторые из них – это просто взывания к Богу, другие – диалоги между Богом и небожителями и описания мира Меркавы. Напрасно пытались бы мы обнаружить какие-либо религиозные идеи и тем более мистические символы в этих гимнах, принадлежащих к старейшим творениям синагогальной поэзии, называемым *пюти́м*. Часто они до курьеза бессмысленны, что не мешает им

производить сильное впечатление.

Рудольф Отто в своей известной книге «Идея святого» проводит различие между чисто рационалистическим прославлением Бога, в ко-

тором все ясно, определено, знакомо и понятно, и прославлением, затрагивающим источники иррационального, или, пользуясь его выражением, нуминозного, и стремящимся вербальными средствами воспроизвести *mysterium tremendum* – вселяющее благоговейный ужас таинство, сопровождающее Божественное величие. Отто назвал эти сочинения «нуминозными гимнами»<sup>61</sup>. Вся еврейская литургия, а не только литургия мистиков, изобилует ими, и из нее Отто заимствовал несколько наиболее значительных своих примеров. Книги Хейхалот служат неисчерпаемым кладом таких нуминозных гимнов.

61 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, transl. By John W. Harvey (1923), ch. VI.

Невероятная торжественность языка, нагромождение высокопарных фраз отражает внутреннюю парадоксальность этих гимнов: вершина возвышенности и торжественности, которой может достигнуть мистик, стремясь выразить величие своего видения, оборачивается верхом бессодержательности. Филипп Блох, впервые проявивший большой интерес к этой парадоксальности, пишет о «чрезмерном, чисто плеонастическом скоплении однозначных и однозвучных слов, ни в малейшей мере не стимулирующих процесс мышления, а только отражающих бегство чувств»<sup>62</sup>. Но в то же время Блох обнаруживает понимание того, что этот бессодержательный и все же возвышенный пафос может произвести магическое действие на молящихся, например при чтении этих гимнов в Судный День<sup>63</sup>. Быть может, самый известный пример этого рода гимнов – это литания *Га-адерет ве-га-эмуна ле-хай оламим*, которая содержится со

62 См. статью Ф. Блоха в *MGWJ*, vol. 37 (1893), p. 259.

63 *Ibid.*, p. 306.

64 Р. Элеазар из Вормса называет ее так (*шират га-малахим*) – см. комментированный молитвенник Нафтали Тревеса (Тинген 1560).

всей полнотой вариаций в «Больших Хейхалот» и включена в литургию праздников. Еще средневековые комментаторы молитвенников обозначали ее как «Песнь ангелов»<sup>64</sup>, и, вероятно, она требовала от молящихся величайшего благочестия и сосредоточенности. Но едва ли была необходимость в формальном требовании такого рода, ибо для того, чтобы воочию убедиться в могучем влиянии, оказываемом этими несравненными в своей торжественности и вместе с тем совершенно бессодержательными гимнами, то есть чтобы обнаружить их нуминозный характер, достаточно даже в наши дни посетить любую синагогу. Неудивительно, что и поныне многие хасиды каждую субботу утром поют этот гимн. Далее я привожу приблизительный перевод текста,

65 *Хейхалот рабати*, гл. 26, с некоторыми изменениями, внесенными на основе более точных вариантов рукописей.

который представляет из себя совершенную мешанину из восхвалений Бога и перечисления атрибутов «Его, Дарующего жизнь мирам»<sup>65</sup>:

Могущество и верность Его, Дарующего жизнь мирам,  
Разумение и благословение Его,

Дарующего жизнь мирам,  
 Гордость и величие Его, Дарующего жизнь мирам,  
 Разум и речение Его, Дарующего жизнь мирам,  
 Сияние и великолепие Его, Дарующего жизнь мирам,  
 Совет и утверждение Его, Дарующего жизнь мирам,  
 Блеск и лучезарность Его, Дарующего жизнь мирам,  
 Сила и непоколебимость Его, Дарующего жизнь мирам,  
 Почет и чистота Ему, Дарующему жизнь мирам,  
 Един и грозен Он, Дарующий жизнь мирам,  
 Венец и Слава Его, Дарующего жизнь мирам,  
 Назидание и мудрость сердца от Него, Дарующего жизнь мирам,  
 Царство и правление Его, Дарующего жизнь мирам,  
 Прекрасен и победоносен Он, Дарующий жизнь мирам,  
 Недосыгаем и непостижим Он, Дарующий жизнь мирам,  
 Мощь и смирение пред Ним, Дарующим жизнь мирам,  
 Спасает и прославляет Он, Дарующий жизнь мирам,  
 Совершенен и справедлив Он, Дарующий жизнь мирам,  
 [Ангелы], взывая [друг к другу],  
 провозглашают святость Его, Дарующего жизнь мирам,  
 Гимны и превознесение Ему, Дарующему жизнь мирам,  
 Песнь и хвала Ему, Дарующему жизнь мирам,  
 Воспет и великолепен Он, Дарующий жизнь мирам.

Этот гимн на языке оригинала являет собой классический образец литании, составленной в алфавитном порядке, литании, которая заполняет воображение истово молящегося блистательными образами, облаченными в великолепную форму. Смысл отдельных слов при этом не играет роли. Вот что пишет об этом Блох:

«Бога славословят не так, как псалмопевец, либо изображающий чудеса творения как доказательство величия и славы Творца, либо подчеркивающий элемент Божественного милосердия и руководства в истории Израиля, элемент, позволяющий оттенить мудрость и человеколюбие Промысла. Это просто вознесение хвалы Богу, и оно отличается таким многословием, как если бы существовала опасность того, что какой-либо причитающийся Богу почетный титул будет забыт»<sup>66</sup>.

Другой отрывок из гимна «Зогарариэлю, Адоною, Богу Израиля» в «Больших Хейхалот» гласит<sup>67</sup>:

Трон Его излучает сияние перед Ним,  
 и чертог Его исполнен великолепия.  
 Величие Его пристало Ему, и слава Его украшает Его.  
 Слуги Его поют пред Ним и возглашают могущество чудес Его.

<sup>66</sup> Bloch, *ibid.*, p. 259.

<sup>67</sup> *Хейхалот рабати*, гл. 24.

Ибо Он Царь царей и Владыка владык.  
Его окружают вереницы корон, обступают ряды князей Блеска.  
Мерцанием Своего луча обнимает Он небеса,  
Его сияние струится от высот.  
Бездны извергаются пламенами из Его уст,  
И тело Его исходит искрами небосводов.

Почти все гимны из трактатов Хейхалот, в особенности те из них, чей текст сохранился без изменений, развертываясь, подвластны той же динамике, что и запущенный огромный маховик. В циклическом ритме они сменяют друг друга, и взывания к Богу переходят в крещендо великолепных и царственных атрибутов, каждый из которых акцентирует и усиливает звуковую силу мира. Монотонность ритма – почти для всех из них характерна четырехсловная стихотворная строка – и нарастание звуковой силы заклинаний вызывают у молящихся душевное состояние, граничащее с экстазом. Существенную роль здесь играет повторение ключевой формулы троекратного освящения из Исаяи (6:3), при произнесении которой экстаз мистика достигает кульминации: «Свят, свят, свят, Господь Воинств!» Трудно представить себе более неопровержимое доказательство неодолимого воздействия, производимого идеей Царства Божьего на сознание этих мистиков. «Святость» Бога, которую они пытаются перефразировать, лежит по ту сторону от какого-либо морального смысла и представляет собой лишь славу Его Царства. Посредством различных форм молитвы, известной под именем *кдуша*, эта идея «святости» Бога стала интегральной частью общей еврейской литургии и наложила на нее свой отпечаток<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Доказательства этому в особенности приводит Блох в своей вышеупомянутой статье по данному вопросу.

Но вопреки последнему обстоятельству, «полилогия», или многословие, мистиков, эти высокопарные потуги уловить отблеск Божественного величия и сохранить его в форме гимна находят в разительном контрасте с идеями, которыми уже в талмудическую эпоху руководствовались в своем взгляде на молитву великие законоучители. Талмудисты считали такое пустословие чуждым иудаизму, и в Талмуде обнаруживается отрицательное отношение к чрезмерному рвению в молитве, подобно тому как в Нагорной проповеди подвергается критике словоблудие язычников. Следующие отрывки из Талмуда воспринимаются как осуждение тенденций, отраженных в трактатах Хейхалот: «Чрезмерно восхваляющий Бога изводится из мира». Или: «В присутствии рабби Ханины некто подошел к амвону прочесть молитву. Он воскликнул: «Боже, Ты великий, сильный, грозный, могущественный, страшный, могучий, сущий и достохвальный!» Рабби Ханина дождался, когда он дошел до конца, и спросил у него: «Ты уже

перестал славить своего Бога? Для чего все это? Это все равно, что превозносить Царя вселенной, имеющего миллионы золотых монет, за обладание одной серебряной монеткой»<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> Мегила, 18а, и Брахот, 33б.

Но противодействие этой восторженности и пустословию как явлениям, претящим классической простоте и рациональности основных молитв еврейской литургии, не привело ни к каким результатам. Свидетельством этому служат не только молитвы и гимны мистиков Меркавы, но и некоторые существенные элементы самой литургии, формировавшейся не без влияния движения *йордей Меркава*. Блох первым отметил, что коллективная молитва, в своей окончательной форме возникшая в позднегалмудическую и послеталмудическую эпоху, была компромиссом между этими двумя взаимоисключающими тенденциями. Некоторые из этих молитв гораздо более раннего происхождения, чем предполагал Блох, не обративший внимания на некоторые отрывки из Иерусалимского Талмуда и относивший любую молитву, в которой упоминались ангелы Меркавы, к послеталмудическому периоду<sup>70</sup>. Но так как мистическое

направление *йордей Меркава* в целом возникло гораздо раньше, чем полагали Цунц, Грец и Блох, и могло существовать в Эрец-Исраэль уже в IV веке, то это обстоятельство не противоречит нашей точке зрения.

В то же время гимны визионеров Меркавы, служащие предметом нашего рассмотрения, едва ли датируются более ранним периодом, чем V век; они продолжают традицию, проявившуюся уже в мистике Престола и в апокалиптической литературе периода Мишны. Апокалипсис Авраама, на связь которого с мистикой Меркавы указал также английский редактор этого трактата Д. Бокс, повествует о том, как патриарх, восходящий к Престолу, слышит голос, вещающий из среды небесного Огня, «подобный звуку многих вод, подобный шуму бушующего моря». Те же выражения употребляются в

«Больших Хейхалот» при описании возносимого Престолом Славы своему Царю хвалебного гимна, «подобного звуку вод, низвергающихся потоками, подобного шуму волн океана, вздымаемых южным ветром». Этот же Апокалипсис содержит песнь, которой учит Авраама ангел, путеводящий его в его восхождении на небо. Это гимн,

<sup>70</sup> Bloch, *ibid.*, p. 262 и далее. Блох, однако, не обратил внимания на место в конце третьей галахи трактата Брахот, 5, Иерусалимского Талмуда, где сказано: «Батейта умолк, читая молитву *Офаним*». Это не позднейшая вставка, как утверждал впоследствии Блох в своей статье *Rom und die Mystiker der Merkaba* (см. в *Festschrift für J. Guttman* (1915), p. 113). Ср. также Хулин, 91б, о молитве ангелов, именуемых *офаним*.



*Shaon le-kivun* — часы, изображающие направления кава- нот («Сефер Йеци- ра», первое изд., Мантуя, 1562)

71 См. «Апокалипсис Авраама», главы 17 и 18. Вышеприведенное место заимствовано из «Больших Хейхалот», начало главы 9: «Подобно гласу вод, и шуму рек, и хризолитовым волнам, гонимым южным ветром».

72 Для сравнения см. молитвы из так называемой Литургии Митры, а также молитву Первочеловека «Отцу Света» – Ch. Vaupes, *A Coptic Gnostic Treatise* (1933), pp. 26–36.

распеваемый ангелами, стоящими на страже Престола<sup>71</sup>. Несмотря на то, что подчас Богу приписываются те же атрибуты, что в греческих и раннехристианских молитвах<sup>72</sup>, этот гимн уже носит знакомый нам нуминозный характер. Бога славословят как святое Существо, а также как верховного Владыку. Эти гимны, независимо от того, поют ли их ангелы или Израиль, характеризуются незаметным слиянием мотива поклонения Богу как Царю с магическим заклинанием адепта. Увенчание Бога короной – едва ли не единственный акт, посредством которого верующий может засвидетельствовать непреложность и истинность религиозного пути человека.

Эти гимны отличаются тем, что традиционный словарь иврита, отнюдь не страдающий скудостью в этой области, оказывается недостаточным для удовлетворения духовных потребностей мистика, стремящегося выразить в речи видение царского величия Бога. Эта недостаточность сказывается в обилии своеобразных и подчас причудливых оборотов и словосочетаний, являющихся иногда совершенно новыми словообразованиями<sup>73</sup>. Все они носят выражено нуминозный характер, и их появление знаменует собой период интенсивного словотворчества, следы которого начиная с VII века обнаруживаются в старейших классических произведениях палестинской синагогальной поэзии. Например, влияние литературы Меркавы ощущается уже в творчестве Элеазара Калира, выдающегося мастера этой поэтической школы.

В какой мере гимн рассматривался в этих кругах в качестве языка, на котором творение обращается к своему Творцу, в какой мере, следовательно, они переняли пророческое видение искупленного мира, в котором все существа говорят гимнами, ясно из небольшого стихотворного трактата «Перек шира» («Глава из песни творения»)<sup>74</sup>. В нем утверждается, что язык дарован всем существам с единственной целью: воспеть – словами Библии – хвалу своему Творцу. Этот трактат, вначале известный только мистикам, проники, преодолев яростное противодействие, мотивы которого не выяснены<sup>75</sup>, в ежедневную литургию.

Резюмирую изложенное: казалось бы, внутренняя логика подвела визионеров Меркавы к мистической молитве, что не сопровождалось, однако, выработкой мистической теории молитвы. Быть может, справедливо видеть первый шаг на пути к этой теории в характерном преувеличении того значения, которое отводится молитве Израиля в Небесном Царстве. Ангелам дозволяется только присоединиться к Из-

73 Так, например, слова *רִחַת* – «сияние», *זִמְרָה* – «восхищение».

74 См. текст у Бера, *Аводат Исраэль*, с. 547–552.

75 Моше Таку в *Ктав тамим* («Письмена непорочного») утверждает, что его подделали еретики.



раиллю, поющему хвалу Богу. Один из них, Шмуяэль, «великий архонт», стоя у окна небесного, посредничает между Израилем, возносящим молитвы внизу, и обитателями седьмого неба, которым он передает эти молитвы<sup>76</sup>. Ангел по имени Исраэль стоит в середине неба и управляет небесным хором с помощью призыва: «Господь – Царь, Господь воцарился, Господь вечно пребудет Царем»<sup>77</sup>. Но как ни велико в глазах визионера Меркавы, изливающего свое сердце в восторженных и спонтанных гимнах, значение молитвы, он не ищет в словах молитвы каких-либо тайн. Восхождение молящегося или его души еще не сменилось вознесением слов. Чистое слово, еще нерушимый призыв сохраняет свою самоценность: оно означает только то, что выражает. И неудивительно, что, когда догорало пламя, из коего эти молитвы возносились в выси, сонм душ, томящихся по минувшему, ворошил пепел, тщетно ища в нем отлетевший дух.

**6** Мы видели, что Бог визионеров Меркавы – это Святой Царь, восстающий из неведомых миров и нисходящий через 955<sup>78</sup> небес к Престолу Славы. Тайна этого Бога в Его явлении в качестве Творца вселенной служит одним из тех высших предметов эзотерического знания, которое раскрывается душе во время ее экстатического восхождения. Тайна эта равна по значению видению небесного мира, песнопению ангелов и строению Меркавы. В приведенном в «Больших Хейхалот» отчете, который невольно стремишься соотнести с отрывком аналогичного содержания в конце 4-й книги Ездры, сообщается о том, что существовал даже обычай помещать писцов и стенографов по правую и левую руку от визионера, чтобы они записывали его экстатический рассказ о Престоле и его обитателях<sup>79</sup>. Мистик, охваченный экстазом, возносится выше ангелов. Таков смысл отрывка, в котором речь идет о «Боге, недоступном для взоров Его созданий и сокрытом от ангелов служения, но раскрывшем Себя рабби Акиве в видении Меркавы»<sup>80</sup>.

Это новое откровение, странное и отталкивающее, содержится в наиболее парадоксальном из всех этих трактатов, известном под названием «Шиур кома», буквально – «Размер тела» (подразумевается «тело» Бога)<sup>81</sup>. С момента появле-

<sup>76</sup> *Бейт га-мидраш*, т. 3, с. 161–163. MS JThS New York 828 включает этот отрывок в текст *Хейхалот рабати*.

<sup>77</sup> Это не стих из Писания, но формула мистиков Меркавы, см. *Пиркей Хейхалот*, изд. Вертхаймера, гл. 31, где мы имеем неполный вариант текста, но можем восстановить его по ранним цитатам этого отрывка, например, в комментариях Нафтали Тревеса на Барху... («Благословим...») в утренней литургии.

<sup>78</sup> *Масехет Хейхалот*, 7, в *Бейт га-мидраш*, т. 2, с. 45; 3-я книга Еноха, гл. 48 (Odeberg, p. 155). 955 – это числовое значение (*гематрия*) слова «небеса» (שָׁמַיִם), где мем софит равняется 600. Есть другая гематрия «небес» (שָׁמַיִם = 300+40+10+40); см. *Масехет дерех эрец*, изд. Хиггера, с. 294; *Аругат га-босем*, изд. Урбаха, с. 212; *Перуш га-агадот ле-рабби Азриэль ми-Герона*, изд. Тишби, с. 46.

<sup>79</sup> *Хейхалот рабати*, 18:4 и 22:3.

<sup>80</sup> *Хейхалот зутрати* (MS Oxford 1531, 45b).

<sup>81</sup> Это заглавие часто переводится как «Мера высоты», причем еврейское слово *кома* употребляется в библейском смысле. Но такой перевод неправилен. *Кома* употребляется здесь в том же смысле, что и в арамейских текстах магических формул, где оно означает «тело».

ния «Шиур кома» его дерзкий и вызывающий антропоморфизм вызвал ожесточенное сопротивление всех чуждых мистике еврейских кругов<sup>82</sup>.

82 См. Салмон бен Йерухим, *Сефер милхамот га-Шем* («Книга войн Господних»), изд. Давидсона (1939), с. 114–124; Респонсы Маймонида – *Тшувот га-Рамбам*, изд. Фрайманна, с. 343; Моше Таку в *Оцар нехмад*, т. 3, с. 62.

налистической теологии и еврейской мистики.

Фрагмент «Шиур кома», сохранившийся в нескольких текстах<sup>83</sup>,

83 В нашем распоряжении есть следующие тексты: 1) *Меркава шлема*, 30а–33б; 2) *Сефер Разиэль* (1701), 37а–38б и с различными разночтениями в *Меркава шлема*, 34а–40а; 3) MS Oxford 1791, 58–71 (*Сефер га-кома* в 12 главах). Его фрагменты также рассеяны в *Отийот де-рабби Акива* и других произведениях литературы Меркавы.

84 Эта формула является подражанием концовке последнего трактата Вавилонского Талмуда – Нида, где сказано: «Каждому, кто учит изо дня в день Галаху, обеспечена доля в грядущем мире».

вии, что эту Мишну будут читать каждый день»<sup>84</sup>.

Что на самом деле означают эти невероятные меры длины – неясно. Огромные числа не несут смысла или содержания, воспринимаемых умом или чувством, и невозможно посредством их явить в своем воображении «тело Шхины», описать которое они якобы предназначены. Напротив, если основываться на них, то любая попытка такого рода

85 Также Йегуда га-Леви защищает *Шиур кома* в книге *Кузари IV*, 3, «потому что вносит это учение страх перед Создателем в души человеческие».

86 Толкователи стиха Пс. 146:5 – *Гадоль Адонену ве-рав коах* – «Велик Господь наш и велика крепость Его», интерпретировали два последних слова *נְרָא* как числовое обозначение, т.е. – «величина нашего Господа равна 236».

87 *Меркава шлема*, 38а.

приведет к абсурду<sup>85</sup>. Единицы измерения космичны: высота «тела» Творца равняется 236 тысячам парасангов<sup>86</sup>, другая же традиция утверждает, что только высота подъема Его ступни измеряется тридцатью миллионами парасангов. Но «мера парасанга Бога составляет три мили, а в одной миле 10 тысяч локтей, а в локте – три пяди Его пяди, а одна пядь заполняет собой весь мир, ибо сказано: Он, Кто измерил небо Своей пядью<sup>87</sup>». Поэтому ясно, что истинным назначением этих чисел не было указание на какие-либо конкретные меры длины. Выражало ли некогда соотношение цифр, ныне встречающихся в безнадежно перепутанном виде в текстах, какие-либо внутренние связи и гармонии, – вопрос, на который мы едва ли

Напротив, все последующие поколения мистиков и каббалистов усматривали в сложном и темном языке этого трактата символ глубокого и всепроникающего духовного видения. Антагонизм был взаимным, ибо именно в вопросе отношения к антропоморфизму разошлись пути еврейской рационалистической теологии и еврейской мистики.

изображает «тело» Творца, строго придерживаясь аналогии с телом возлюбленного, описываемого в пятой главе Песни Песней, и характеризуя с помощью огромных чисел размеры каждого органа. Наряду с этим в нем приводятся непонятные нам тайные обозначения различных органов посредством букв и буквосочетаний. «Всякому, кто знает сокровенные от созданий размеры нашего Творца и славу Святого, да будет Он благословен, уготована доля в грядущем мире». Рабби Ишмаэль и рабби Акива, два героя мистики Меркавы, фигурируют в качестве гарантов исполнения этого далеко идущего обещания «при усло-

найдем ответ. Но «надмировое» и «нуминозное» еще смутно просвечивают через эти отдающие кощунством числа и невероятные сочетания тайных имен. Святое величие Бога облачается в плоть и кровь в этих громадных числовых отношениях. Во всяком случае, идея Бога-Царя более приспособлена для такого символического выражения, чем идея Бога-Духа. Мы видим вновь, что царственный характер Божества и Его явления в мире, а не Его духовность привлекали внимание этих мистиков. Правда, иногда мы обнаруживаем парадоксальный переход к духовному. Совершенно неожиданно в середине «Шиур кома» мы читаем:

«Лик Его подобен зрелищу двух скул, и те подобны образу духа и форме души, и ни одно создание не может узнать Его. Тело Его подобно хризолиту. Свет Его бесконечным потоком льется из тьмы. Его окружают облака и туман, и все князья ангелов и серафимов – словно пустой кувшин пред Ним. Посему нам не дана никакая мера, но лишь тайные имена раскрыты нам»<sup>88</sup>.

В сочинениях гностиков II и IV веков и в некоторых греческих и коптских текстах, проникнутых духом мистического спиритуализма, встречаются аналогичные мистические антропоморфизмы при описании «тела Отца»<sup>89</sup> или «тела Истины». Гастер указал на значение подобных антропоморфизмов, определяемых многими учеными как каббалистические, в сочинениях гностика Маркоса (II век), антропоморфизмов не менее причудливых и темных, чем те, что приводятся в «Шиур кома»<sup>90</sup>.

Эта форма спекуляции, вероятно, зародилась в среде мистиков-еретиков, близких к тому, чтобы отпасть от иудаизма. В какой-то момент эта группа или школа слилась с «раввинистическим» гностицизмом, развиваемым мистиками Меркавы, то есть с формой еврейского гностицизма, пытавшегося сохранить верность галахической традиции. Теперь неизбежно возникает вопрос: чьи физические размеры составляют предмет этих фантастических описаний? Пророк Иезекииль увидел на троне Меркавы «подобие человека» (Иез. 1:26). Не представляется ли возможным, что мистики, в чьей среде появился «Шиур кома», отождествляли эту фигуру с «предвечным человеком» тогдашней иранской спекулятивной мысли, вошедшим таким путем в мир еврейской мистики?<sup>91</sup> Сделав еще один шаг вперед, мы можем задать новый вопрос: не существовало ли – по крайней мере среди мистиков Меркавы, которым мы обязаны сохранением трактата «Шиур кома», – убеждения в коренном различии между внешним обликом Бога-Творца, Демиурга, то есть одного из

88 Там же, 37а.

89 См. Kropp, *Einleitung in die Koptischen Zaubertexte* (1930), p. 41. Особого рода мистику *Шиур кома* можно также найти в коптском гностическом трактате: «волосок с Его головы подобен числу сокрытых слов» и т. д. (Ch. Baynes, *op. cit.*, p. 42).

90 См. Gaster, *Das Shiur Komah*, в сборнике его статей *Studies and Texts*, vol. 2, p. 1330–1353, особенно p. 1344. Хотя Гастер во многих частностях неправ, он первый правильно указал на подлинно гностические связи *Шиур кома*.

91 Связь между спекуляциями о «Теле истины» и идеей Предвечного человека в системе Маркуса является очевидной.

Его аспектов, и Его неопределимой сущностью? Ведь именно «предвечный человек» именуется в трактате «Шиур кома» *йоцеф берешит*, то есть «творец вселенной», – обозначение, исполненное смысла и явно неслучайное. Известно, что антиеврейски настроенные гностики II–III веков проводили четкое разграничение между неведомым, «чуждым», благим Богом и Творцом, которого они отождествляли с Богом Израиля. Возможно, что «Шиур кома» отражает попытку придать новую направленность этому широко распространенному на Ближнем Востоке представлению путем постулирования некоторой гармонии между Творцом и «истинным» Богом. Так как дуализм гностиков был неприемлем для евреев, то Демиург становится – посредством мистического перевоплощения его в человека – явлением Бога на Престоле Славы, одновременно зримым и, в силу Своей трансцендентной природы, не могущим принять реального, зримого облика.

Если такое толкование правильно, то оправдано утверждение, что «Шиур кома» подразумевает не действительные «размеры» Божественного существа, а размеры его материального явления. Только так следует понимать оригинальные тексты. Уже «Малые Хейхалот» интерпретируют антропоморфизм «Шиур кома» как символ «сокрытой Славы». В частности, рабби Акива утверждает: «Он как бы подобен нам, но превосходит что бы то ни было, и это Слава Его, что сокрыта от лицезрения нашего»<sup>92</sup>. Это понятие сокрытой Божьей славы – объект многих теософских умозрений – почти тождественно термину,

92 MS Oxford 1531, 40b.

используемому для обозначения предмета их глубочайшего поклонения представителями мишнаитской мистики Меркавы, в частности историческим рабби Акивой. Достаточно только сравнить этот отрывок с уже приводившимся отрывком из «Шиур кома»: «Всякому, кто знает размеры нашего Творца и Славу Святого, да будет Он благословен...» Это выражение *шивхо шель га-Кадош Барух Гу* означает не только славословие – в этом контексте это не имело бы смысла, – но славу – *доха*, ибо «слава», *шевах* – эквивалент арамейского слова *шивха* («большой, величественный»)<sup>93</sup>. Речь идет не о восхвалении Бога, а о лицезрении Его Славы. Впоследствии, когда понятие «Слава Божья» стало отождествляться с понятием Шхины, «Алфавит рабби Акивы» подчеркнуто указывает на «тело Шхины»<sup>94</sup>, как на предмет «Шиур кома». Использование этого термина свидетельствует о том, что его авторы имели в виду не сущность Божества, а лишь размеры его явления.

93 По этой причине в некоторых текстах мы встречаем более подробное объяснение: «Каждый, кто ведает *Шивхо* (хвалу, Славу) Святого, благословен Он, которая сокрыта от всех творений». Ср. также значение *шевах* в *Берешит раба*, изд. Теодора, с. 775.

94 «Тело Шхины» в *Отыйот де-рабби Акива* на букву «хет», ср. также цитаты из *Аругат га-босем*, изд. Урбаха (1939), с. 127.

Уже в старейших текстах Хейхалот встречается такого рода спекуляция из «Шиур кома», и ее можно отнести к самым ранним элементам еврейского гностицизма. Гипотеза, выдвинутая



«Рука  
благословляющая»

Грецем, что эта спекуляция возникла гораздо позже под влиянием мусульманских антропоморфических тенденций, совершенно ошибочна, и она вводила в заблуждение ученых вплоть до нашего времени<sup>95</sup>. Если имеется внешнее влияние, то это влияние евреев на мусульман, а не наоборот. Подтверждение последнему мы находим у арабского доксографа Шахрастани – правда, свидетеля не вполне надежного<sup>96</sup>. Еще менее обоснованно предположение Блоха о том, что «Шиур кома» с его преувеличениями и сухой рассудочностью (!) рассчитан на школьников<sup>97</sup>. Курьезное стремление некоторых представителей еврейской науки в XIX веке относиться к глубоко мифическим и мистическим упоминаниям Бога как к случайным замечаниям, сделанным в назидание детям, служит, несомненно, одним из наиболее замечательных примеров ложно направленной критики и неспособности понять характер религиозных феноменов, порожденных этой эпохой.

95 В *MGWJ*, vol. 8, p. 115, и подобно этому в его же «Истории евреев».

96 *Schabrastani's Religionspartbeien und Philosophen-Schulen*, transl. Haarbruecker, vol. 1 (1850), p. 116 – часть о мушабиха.

97 Ph. Bloch, *Geschichte der Entwicklung der Kabbala kurz zusammengefasst* (1894), p. 17.

**7** «Шиур кома» – не единственный предмет видения мистиков этого толка. Имеются и другие. Несомненно, что часть их возникла в совершенно других кругах, чем «Шиур кома», но они более или менее тесно переплелись с последним предметом, когда эти различные тенденции кристаллизовались в классической литературе Хейхалот. С точки зрения позднейшего поколения мистиков Меркавы, они представляли собой в целом нечто однородное. Наиболее значительным из отклонений от главного потока является мистика Метатрона. Она развивается вокруг личности Еноха, который, прожив жизнь благочестивца, был вознесен, согласно легенде, в первые ангелы и стал *сар га-паним* (буквально – князь Божественного лика, или Божественного присутствия).

«Бог взял меня из среды пламени потопа и на стремительных крыльях Шхины умчал к высочайшему небосводу и привел в большие чертоги на вершинах седьмого небосвода Аравот, где высились Престол Шхины и Меркава, пребывали воинства гнева и силы ярости, *шинаним* огня и *серафим* молнии, и Он поставил меня там, дабы я каждый день служил Престолу Славы»<sup>98</sup>.

Этот Енох, чья плоть обратилась в пламя, вены – в огонь, ресницы – в зарницы молний, глазные яблоки – в пылающие факелы<sup>99</sup> и кого Бог посадил на Престол рядом с Престолом Славы, получил после этого небесного преобразования имя Метатрон.

98 *3 Enoch*, ed. By Odeberg, ch. 7.

99 *Ibid.*, ch. 15.

Видения небесного странника Еноха, как они описываются в эфиопской и славянской книгах Еноха, в книге Еноха мистиков Меркавы приводятся в отчетах Метатрона рабби Ишмаэлю о метаморфозе, происшедшей с ним, и об иерархическом чине ангелов и сфере Престола. Невозможно не разглядеть в этой мистике Еноха последовательной линии развития. Более того, еврейская книга Еноха не является единственным звеном, соединяющим легенду о Енохе с позднейшей еврейской мистикой. Некоторые из древнейших мифических мотивов можно обнаружить не в этой книге, а в необычайно интересном с точки зрения мифографии тексте магического содержания «Гавдала рабби Акивы», сохранившемся в нескольких еще не публиковавшихся манускриптах<sup>100</sup>.

100 MSS Oxford 1531, 137-145; 1539, 1-21; JThS New York 419, 66-70; Vatican 228, 93-103 (это лучшие рукописи). Здесь вновь содержатся идеи, сходные с эфиопской книгой Еноха, а именно: 1) падшие ангелы Аза и Азаэль выдали тайны Бога человеку; 2) они низверглись в Тартар (в этом тексте – «горы мрака»).

101 Я не смог обнаружить в более ранней литературе источника грубоватой позднесредневековой легенды о Енохе-сапожнике, который – мифический Якоб Бемел – каждой стезжкой связывал верхний и нижний миры. Легенда, возможно, зародилась в кругах немецких хасидов. В рукописи 1458 года (Paris, Bibl. Nat. 786, 109b) автор уже упоминает о ней: «нашел я, что сказано». Одеберг в своем обширном исследовании о Енохе-Метатроне во Введении к 3-й книге Еноха ничего не говорит об этой легенде. Однако, на нее ссылаются многие каббалисты XVI века.

102 Первым автором, который догадался идентифицировать Метатрона и Ягоэля, был Бокс (в своем Введении к Апокалипсису Авраама, с. 25). Он оказался гораздо прозорливее, нежели автор статьи об этом Апокалипсисе в EJ, vol. 1, col. 553.

103 В дополнение к списку, приведенному в 48-й главе издания Одеберга (и в его примечании, р. 174), нужно упомянуть список, напечатанный в конце *Сефер бейт-дин* («Книга суда») Авраама Хамойи (Ливорно 1858), листы 196–201.

104 Сангедрин, 38; Хагига, 15а, и Авода Зара, 36.

Напротив, в «Больших Хейхалот» Метатрон упоминается только однажды в главе, относящейся к позднему пласту; в ранних главах он вообще не упоминается<sup>101</sup>.

Не раньше начала II века н. э. вознесенный в ангелы патриарх Енох отождествляется с ангелом Ягоэлем, или Иоэлем, являвшимся видной и подчас центральной фигурой в старейших документах мистики Престола и в апокалипсисах<sup>102</sup>. Наиболее существенные черты этого ангела переносятся на Метатрона. Ягоэль также стоит на первом месте в различных списках «Семидесяти имен Метатрона», составленных в эпоху гаонов VII–XI веков<sup>103</sup>. В Вавилонском Талмуде имя «Метатрон» приводится только три раза<sup>104</sup>. Причем если предположить, что в наиболее важном из этих отрывков (Сангедрин, 38) речь действительно идет о Метатроне, его содержание лишается всякого смысла. В этом отрывке имеется ссылка на традицию начала IV века, утверждающую, что Метатрон – это ангел, о котором сказано в книге Исход (23:21): «Блуди себя пред лицом Его... ибо Имя Мое в Нем». Это место становится понятным, когда мы обнаруживаем в 10-й главе неоднократно упоминавшегося Апокалипсиса Авраама, что такое толкование относится к ангелу Ягоэлю, глаголющему Аврааму: «Я наречен Ягоэлем... сила, благодаря несказуемому имени, пребывает во мне». То, что имя Ягоэль включает в себе имя Бога, очевидно. «Яго» – это сокращенная форма тетраграмматона *Йуд-Гей-Вав-Гей*, особенно часто встречающаяся в текстах, проникнутых духом

иудео-эллинистического синкретизма. Ягоэль упоминается в еврейской гностической литературе как «Малый Яго»<sup>105</sup> – обозначение, проникшее уже во II столетии в нееврейскую гностическую литературу, но также сохраненное мистиками Меркавы как возвышеннейшее прозвище Метатрона, прозвище, в представлении непосвященных граничащее со святотатством<sup>106</sup>. Также предположение, высказанное в упомянутом отрывке из Талмуда, о том, что стих (Исх. 24:1) «Взойди к Господу (*Иуд-Гей-Вав-Гей*)» подразумевает Метатрона, содержит завуалированное признание последнего «Малым Яго», которым он открыто провозглашается в позднейших текстах<sup>107</sup>.

Можно привести еще один пример поразительной живучести в еврейской мистической литературе древних традиций, часто продолжающих существовать в ее потаенных закоулках. В Апокалипсисе Авраама Ягоэль фигурирует в качестве духовного наставника патриарха, которому он объясняет, подобно Метатрону в трактатах Хейхалот, тайны мира Престола и Страшного Суда. Авраам предстает здесь как прообраз неопифа, посвящаемого в тайну, каким он выступает и в конце «Сефер йецира» («Книги творения») – неизвестно к какому периоду относящегося документа, характера которого я намерен коснуться в конце этой главы. В Апокалипсисе мы читаем о посвящении его в тайны Меркавы подобно тому, как в «Сефер йецира» ему позволяют проникнуть в тайны ее космогонической спекуляции. Удивительно читать в манускрипте XII века, чей автор был выходцем из немецко-еврейской среды, что Ягоэль был наставником Авраама и научил его всей Торе. Тот же самый документ подчеркнуто упоминает Ягоэля как ангела, который, как указывается в приведенном отрывке из Талмуда, приглашает Моисея взойти на небо<sup>108</sup>. Таким образом, традиция, связываемая с его именем, продолжалась еще в средневековой литературе.

В отличие от имени Ягоэль, смысл имени Метатрон совершенно темен. Предпринимались многочисленные попытки выяснить этимологию слова<sup>109</sup>. Наиболее широко принято то толкова-

105 Одеберг во Введении к 3-й книге Еноха (р. 189) дает анализ гностических упоминаний «Малого Яо» в коптском труде *Пистис София*.

106 Примеры из ранних мистических текстов, которые приводит Одеберг (3 *Enoch*, ed. by Odeberg, p. 33), можно продолжить другими цитатами. Особый интерес в этом контексте представила бы цитата из сирийского христианского текста VIII века, которую я нашел в Bidez et Cumont, *Les Mages Hellenises*, vol. 2, p. 115. Там сказано так: «Помимо этого я упомяну только еще об одном – о Малом Господе, архистратиге Великого Господа, (לְיָהוּוֹה הַקָּטָן הַבְּרַחְמַיִם הַגָּדוֹל) об этом нелепом (постыдном) идоле, почитаемом сынами Израиля» (перевод М. Шнейдера). Сама по себе орфография слова יְהוּוֹה в некоторых текстах свидетельствует об упоминании Метатрона. См. также J. Mann, *Texts and studies in Jewish History II*, pp. 85, 88, и цитату Грюнбаума из Масуди в *ZDMG*, vol. 30, p. 272.

107 Караимский автор Киркисани (начало X века) цитирует отрывок из Талмуда (очевидно, Сангедрин, 38): «говорили в Талмуде, что Метатрон – он Малый *Иуд-Иуд*». Вполне возможно, что имя «Малый *Иуд-Иуд*» из-за его еретического подтекста было намеренно исключено из рукописи Талмуда.

108 MS British Museum, Margoliouth p. 752, 45b: «Ягоэль – так как был он учителем отца нашего Авраама, научил он Авраама всей Торе... Ягоэль – это ангел, который звал Моисея Учителя нашего подняться на небо. В трактате Сангедрин сказано: «И сказал Моисей – поднимайся к *Иуд-Иуд* – то есть хочет сказать ему – поднимайся к тому ангелу, имя которого подобно имени Учителя его, т. е. к *Иуд-Гей-Вав-Гей* – буквы Ягоэль».

109 О происхождении слова «Метатрон» см. Odeberg, op. cit., p. 125–142, а также Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 5, p. 162.

ние, что «Метатрон» – это сокращение слова *метатрониос*, «стоящий подле Престола (Бога)», или «занимающий трон рядом с Божьим Престолом». Престол действительно упоминается в позднейшей (еврейской) книге Еноха, но нет ни малейшего намека на то, что автор ее видел какую-либо связь между именем архонта и его троном. Все эти этимологические толкования сомнительны, и их ученый рационализм оказывается несостоятельным. В греческом языке нет слова *метатрониос*, и весьма маловероятно, чтобы это греческое выражение было образовано или придумано евреями. В талмудической литературе слово *тронос* никогда не употребляется вместо своего еврейского эквивалента. Напротив, удвоение «т» и окончание «рон» следуют модели, которая встречается во всех мистических именах в этих текстах. Оба эти явления: окончание и удвоение согласного наблюдаются в таких именах, как Зогариэль и Адиррон. Надо также иметь в виду, что «он» и «рон» могли быть устойчивыми и типическими компонентами тайных имен, а не смысловыми слогами. Вполне возможно, что слово «Метатрон» было избрано для чисто символического употребления и представляет собой одно из бесчисленных тайных имен, которыми изобилуют тексты Хейхалот, так же как писания гностиков и магические папирусы. Имя Метатрон, первоначально, видимо, введенное, чтобы заменить имя Ягоэль в качестве *vox mystica*, со временем полностью вытеснило его. Кстати, интересно, что правописание слова в старейших цитатах и рукописях – **מטטרוני**: обстоятельство, обычно упускаемое из виду. Из этого следует, что слово произносилось как «Митатрон», а не как «Метатрон». Для передачи греческой буквы ипсилон в слове *мета* не было никакой необходимости в букве йуд.

В мире ангелов, описываемом подчас с большой художественной силой в еврейской книге Еноха периода Меркавы, Метатрон всегда занимает необычайно высокое положение. Тем не менее из классических произведений школы Меркавы нельзя вынести заключения, что он уподобляется явлению Славы на Престоле. Во всей этой литературе существо, обозначаемое именем Метатрон или каким-нибудь другим именем, занимает положение высочайшего из всех творений, но обладатель Престола из «Шиур кома» – это сам Создатель. Не предпринималось ни одной попытки преодолеть эту пропасть: сказанное об отношении к Богу мистика, сохраняющего в состоянии экстаза чувство дистанции, справедливо и в отношении высшей экзальтации самого князя ангелов. Последний именуется также Анфиэлем в соответствии с другой, независимой традицией, нашедшей свое отражение в «Больших Хейхалот»; качества, которыми наделяется этот ангел, не оставляют сомнения в том, что Анфиэль – не просто еще одно имя Метатрона, но имя другой

фигуры, которая в глазах некоторых мистиков сохраняла это высочайшее положение<sup>110</sup>.

<sup>110</sup> См. *Хейхалот рабати*, гл. 22, и Odeberg, op. cit., ch. 17.





Каббалистическая схема  
соотношения Божественных имен

8 Некоторые тексты содержат кодификацию мистики Престола, буйно расцветшей в среде визионеров Меркавы, и уточняют перечни возникающих в связи с этим проблем. Они не все относятся к одному и тому же периоду. Предметы видения, которые кажутся занимающими видное место в одном тексте, даже не упоминаются в другом. Одна такая кодификация чистой мистики Престола содержится, например, в кратком трактате Хейхалот, вероятно восходящем к VIII веку<sup>111</sup>. В нем фантастическое изображение предметов, первоначально действительно воспринятых, но затем в основном переосмысленных в чисто назидательных целях, приняло поистине причудливые размеры.

Более сжатый и сдержанный отчет об основных предметах видения мистиков Меркавы, основывающийся, по-видимому, на одном трактате Хейхалот, можно найти в мидраше к Притчам Соломоновым<sup>112</sup>. В нем также рабби Ишмаэль фигурирует в качестве носителя эзотерической традиции. Он пе-

речисляет вопросы, с которыми Бог обратится к знатокам Торы в Судный День. Это испытание венчают следующие вопросы, относящиеся к эзотерической доктрине:

«Если пред Ним предстает некто, сведущий в Талмуде, Святой, да будет Он благословен, речет ему: «Сын Мой, ты изучал Талмуд, но почему ты не занялся затем Престольной Колесницей и не созерцал Моего великолепия? Ибо во всем Моем творении нет для Меня большего удовольствия, чем то, которое Я испытываю в час, когда ученые сидят, изучая Тору, и, глядя сквозь нее, видят,

обозревают и созерцают в помышлениях своих следующие вопросы: каково положение Престола Моей Славы? Для чего служит его первая ножка? вторая ножка? третья и четвертая? Каково положение хашмаль, явленного Иезекиилю в его видениях? Сколько ликов принимает он в продолжение часа и какой стороне он служит? Каково положение молнии небесной? сколько сияющих ликов зримы меж ее раменами и какой стороне она служит? И что больше всего этого: огненный поток под Престолом Моей Славы, круглый словно жернов. Сколько мостов перекинуто через него, какое расстояние отделяет один мост от другого? И если Я перехожу по мосту, то по какому? По какому мосту идут офаним (чин ангелов), по какому галгалим (другой чин ангелов)? Еще

<sup>111</sup> См. *Масехет Хейхалот*, опубликованный Йеллинеком в *Бейт га-мидраш*, т. 2, с. 40–47.

<sup>112</sup> *Мидраш Мишлей*, изд. Бубера, с. 34а и далее. В некоторых случаях я исправил перевод в соответствии с толкованием данных цитат в рукописи *Перуш га-агадот ле-рабби Азриэль* из библиотеки Еврейского университета, лист 296. См. также перечисление предметов в главе 13 *Хейхалот рабати*.

больше всего этого: какое положение занимаю Я от головы до пят? Как велик размер Моей ладони и пальцев на Моей ноге? И более того: каково положение Престола Моей Славы и какой стороне он служит каждый день недели? И разве не в том Мое величие, Моя слава и Мое благодеяние, чтобы дети мои узнали Мое великолепие посредством этих размеров? И об этом Давид сказал: «Как велики дела Твои, Господи!»»

Из этого отрывка следует, что все эти вопросы служили предметом систематического обсуждения, хотя некоторые из них даже не упоминались в сохранившихся текстах. Например, имеется несколько ярких описаний мостов в сфере Меркавы, но в «Больших Хейхалот» и книге Еноха эта тема не затрагивалась.

Одним из наиболее важных предметов, описываемых Метатроном рабби Ишмаэлю, является космическое покрывало или занавесь перед Престолом, скрывающая от сонма ангелов Славу Божью. Идея такого покрывала восходит, по-видимому, к глубокой старине. Она встречается уже в отрывках из Агады, относящихся ко II веку. О занавесях и мирах света зонов упоминается и в коптском сочинении «Пистис София», автор которого принадлежал к гностическому направлению<sup>113</sup>. Эта космическая занавесь, как она описывается в книге Еноха, включает в себе образы всех ве-

113 *Пистис София*, гл. 139, в немецком переводе Карла Шмидта (1925). В греческом употребляется термин *Katapetasmata*, в то время как ивритский текст говорит о занавеси *Паргод*, или «Занавеси Вездесущего».

114 3-я книга Еноха, гл. 45; *Отчийот де-рабби Акива*, изд. Вертхаймера, с. 50; цитаты из *Мидраш авкир в Ялкут Шимони*, 173; см. также комментарий Раши на Йевамот, 63б, и Бава Меция, 59а.

115 К таким апокалипсисам принадлежат: главы 4–6 *Хошавна де-кеца*; *Хейхалот Рабати* или *Пиркей де-рабби Ишмаэль* (MS Epelew Memorial Collection 704 в Еврейской теологической семинарии в Нью-Йорке [= MS Parma 541 № 21 и Oxford 2257]), большая часть которых входит в версию *Хейхалот рабати*, гл. 6–9, в списке MS JThS New York 828; вся литература, в которой рассматривается фигура Зерубавеля; Апокалипсис Шимона бен Йохая и т. д.

116 *Хейхалот Рабати*, гл. 16.

щей, которые со дня творения как бы пребывают в небесной сфере<sup>114</sup>. Все поколения и все человеческие жизни и деяния вплетены в эту занавесь: тот, кто видит ее, проникает в то же время в тайну мессианского Избавления, ибо так же, как течение истории, — борения конца дней и деяния мессии предвечно реальны и зримы в ней. Это сочетание знания, относящегося к Меркаве и *хейхалот*, с видением мессианского конца, следовательно, с апокалиптикой и эсхатологией, имеет очень древнюю традицию. Оно пронизывает Апокалипсис Авраама и книгу Еноха, как и различные трактаты *Хейхалот*, написанные четыре или пять столетий спустя. Все они содержат разнообразные описания конца мира и исчисления срока, назначенного для Избавления<sup>115</sup>. В «Больших Хейхалот» содержится отрывок, в котором суть видения Меркавы суммируется в вопросе: «Когда узрит он Божественное величие? Когда услышит он о наступлении срока Избавления? Когда увидит он то, что никто не видел?»<sup>116</sup> Между прочим, в представлении этих мистиков, то, что ныне подлежит сфере тайного знания, в мессианский век станет всеобщим достоянием. Престол и покоящаяся на нем Слава

«должны быть раскрыты тотчас всем обитателям земли»<sup>117</sup>. Вместе с тем непонятные ныне причины заповедей Торы будут тогда раскрыты и разъяснены<sup>118</sup>.

Можно с уверенностью утверждать, что своего рода апокалиптическая ностальгия была одной из наиболее могущественных движущих сил в мистике Меркавы. К исторической действительности эти мистики относятся еще более подчеркнуто отрицательно, чем их современники, еврейские теологи-агадисты<sup>119</sup>. Удушливая атмосфера того времени, начавшиеся с IV века преследования евреев церковью направили религиозные интересы мистиков в сторону высшего мира Меркавы. От исторического мира мистик обращается к предысторическому этапу творения, в видении которого он ищет утешения, или к послеисторическому миру Избавления. К сожалению, имеющиеся в нашем распоряжении источники не проливают света на социальную среду, взрастившую основателей и вождей движения. Как я отметил в начале этой главы, те очень искусно сохраняли свою анонимность.

**9** В противоположность той тесной связи, которая существует между мистикой Престола и апокалиптикой, связь между эсхатологией и космогонией – учением о конце всего сущего и учением о начале всего сущего – не столь прочна и органична, по крайней мере если судить по дошедшим до нас произведениям. В этом отношении мистика Меркавы отличается не только от нееврейских форм гностицизма, но и от более поздней каббалы, в которой между эсхатологией и космогонией поддерживалось теснейшее единение. Более того, сравнительно скудные сведения об этом предмете из области умозрений *Маасе берешит* носят скорее космологический, чем космогонический характер, то есть в центре внимания находится, насколько мы можем судить, порядок в космосе, а не драма его созидания, занимающая очень видное место в мифологии гностицизма. Достаточно только прочесть «Берайту о сотворении мира», содержащую несколько фрагментов, датируемых этим периодом, хотя и в сравнительно поздней редакции, связь которых с мистикой Меркавы несомненна, чтобы осознать различие между спекуляцией Меркавы и самим гностицизмом<sup>120</sup>. Причина ясна: сфера Божественной «полноты», *плерома* гностиков, которая разворачивается драматически в последовательной смене эонов, находится в прямой связи с проблемой сотворения и космогонии, тогда как в глазах визионеров Меркавы, заменяющих плерому и эоны миром Престола, эта проблема совершенно лишена значе-

117 *Мидраш Танхума*, изд. Бубера, V, с. 31.

118 См. мидраш в *Галахот гдолот*, изд. Хильдешаймера, с. 223, который процитирован в *L. Ginzberg, Legends of the Jews*, vol. 6, p. 438, а также комментарий Раши на Песнь Песней 1:2. По вопросу таамей Тора см. Псахим, 119а; Сангедрин, 21б; Шаббат, 120а.

119 См. ценный материал, приведенный в Glatzer N., *Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten* (Berlin 1932).

120 Сохранилось несколько фрагментов *Берайта де-маасе берешит*: а) в составе Сефер Разиэль (1701), 35а-36б; б) под названием *Седер раба де-берешит* в *Батей мидрашот*, изд. Вертхаймера, т. 1, с. 1-31; в) в приложении к *Рав пеалим* (1894), с. 47-50; г) у Л. Гинзберга в *Ганзей Шехтер* («Тайники Шехтера»), т. 1, с. 182-187.

ния. Ингредиенты мира Престола – *хашмаль, хайот, офаним, серафим* и т. д. – не могут больше интерпретироваться как элементы космогонической драмы: единственным связующим звеном между этой сферой и проблемой творения была, как мы видели, идея космической занавеси. Здесь мы имеем один из существеннейших элементов различия между мистикой Меркавы и каббалой. Последняя отличается возрождением интереса к чисто космогонической спекуляции, по своему духу довольно часто совершенно гностической. В более ранней литературе – разумеется, не выходящей за пределы фазы, представленной Хейхалот, – теоретические вопросы не ставились. Дух этой литературы – описательный, не спекулятивный, и это особенно верно в отношении лучших образцов этого жанра. Тем не менее возможно, что первая фаза ее была спекулятивной, а известный отрывок из Мишны, запрещающий спрашивать: «Что вверху и что внизу? Что было и что будет?» – представляет теоретическую спекуляцию на манер гностиков, стремящихся к «знанию того, чем мы были и чем мы стали, где мы были или куда нас поместили, куда мы поспешаем или от чего нас избавили»<sup>121</sup>.

<sup>121</sup> Ср. Мишна, Хагига 2, 1 и *Excerpta ex Theodoto* Климента Александрийского, изд. Кейси (1934), § 78.

Существует неопровержимое доказательство того, что в определенных кругах еврейских гностиков, пытавшихся оставаться в рамках религиозной общины, которая исповедовала раввинистический иудаизм, не давали заглухнуть гностической спекуляции и родственному ей полумифическому образу мыслей. Следы таких идей в агадической литературе немногочисленны, но их можно обнаружить. Например, известно изречение вавилонского законоучителя III века н. э. Рава: «Десятью качествами был сотворен мир: мудростью, вниманием, знанием, силой, зовом, могуществом, справедливостью, правом, любовью и состраданием»<sup>122</sup>.

<sup>122</sup> Хагига, 126.

Или следующее упоминание семи ипостасей, родственных общим идеям, часто встречающихся в названиях эонов гностиков: «Семь *мидот* действуют перед Престолом славы: мудрость, право и справедливость, любовь и милосердие, истина и мир»<sup>123</sup>. Для этой формы спекуляции *мидот* являются тем, чем эоны и архонты были в представлении гностиков, то есть гипостазированными атрибутами Бога.

<sup>123</sup> *Авот де-рабби Натан*, гл. 37.

Гораздо большее значение имеют следы умозрений по поводу эонов, обнаруживаемые в старейшем каббалистическом тексте – изданной в Провансе весьма темной и замысловатой «Сефер га-Багир»<sup>124</sup>. Этот лаконичный документ каббалистической теологии состоит, по крайней мере час-

<sup>124</sup> См. примечание 35 к 1 главе. Я опубликовал немецкий перевод в 1923 г. (*Das Buch Babir*).



«Сефер га-Багир», первое издание, Амстердам, 1651

тично, из компиляций и переработок гораздо более старых текстов, которые вместе с другими отчетами мистиков Меркавы попали в Европу с Востока. Мне посчастливилось несколько лет тому назад сделать открытие, позволившее установить один из этих источников книгу «Раза раба» («Великая тайна»). Некоторые восточные авторы X века приводили ее в числе важнейших эзотерических сочинений, и до момента моего открытия она считалась утерянной»<sup>125</sup>. К счастью, несколько длинных цитат из нее сохранились в произведениях еврейских мистиков XIII века из Южной Германии. Эти цитаты не оставляли сомнения в том, что «Сефер га-Багир» в основном опиралась непосредственно на нее<sup>126</sup>. Таким образом, становится понятным, из каких источников основоположники каббалы в Провансе в XII столетии могли почерпнуть гностические термины, символы и мифологемы. Этот вопрос, видимо, имеет большое значение для выяснения проблемы происхождения средневековой каббалы вообще. Бесспорно, что помимо «Раза раба», представляющей из себя нечто среднее между мистическим мидрашом и текстом Хейхалот, где также мистический элемент значительно усилен, с Востока в Прованс проникли и другие подобные фрагменты древних сочинений, содержавшие выдержки из писаний гностиков на иврите. Таким путем через «Сефер га-Багир» остатки гностицизма смогли влиться в главный поток гностической мысли и стать одним из важнейших факторов в формировании теософских воззрений каббалистов XIII века.

**10** Непосредственное соприкосновение спекулятивных гностических тенденций и мистики Меркавы повторяется и в произведениях, объединенных общим названием *Маасе берешит*. К последним относится «Сефер йецира» («Книга творения»), которая отражает теоретический подход к проблемам космологии и космогонии<sup>127</sup>. Текст, вероятно, содержит позднейшие вставки, но его связь с литературой Меркавы вполне очевидна, по крайней мере в том, что касается терминологии и стиля. Написанная предположительно между III и VI веками, «Сефер йецира» отличается лаконичностью. Даже наиболее пространное ее издание содержит не более 1600 слов. Это самый ранний из всех существующих текстов спекулятивного характера на иврите. В той степени, в какой неопределенность и неясность содержания текста позволяет вынести заключение

125 Самое раннее упоминание текста встречается у караимского автора Даниэля аль-Кумси, см. J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History*, vol. 2, pp. 76, 79; есть также упоминание у Гая Гаона – см. *Оцар га-геоним*, Хагига, Респонса, с. 21.

126 Ученик р. Элеазара из Вормса несколько раз цитирует отрывки из *Сефер сод га-гадоль* («Книга великой тайны») в своих комментариях к *Шуур кома*, что я обнаружил в рукописях MS Angelica (Rome) – Сарна по. 27 и MS JThS New York 844, 100a–103a. Еще один фрагмент из *Сод га-гадоль* находится в части под названием *Сод га-Меркава* рукописи MS Milano 57, 20.

127 Об этой книге существует огромная литература, см. библиографические замечания в моей статье *Йецира* в *EJ*, vol. 9, col. 104–111. Английские переводы с комментариями У. Уэсткота (1893) и К. Стенринга (1923) содержат некоторые довольно фантастические пассажи.

об источниках вдохновения автора, можно предположить, что одним из них была мистическая медитация. Поэтому неудивительно, что сочетание таких черт, как вычурность и лаконичность, двусмысленность и оракульская многозначительность, позволяло ссылаться на него как средневековым философам, так и каббалистам. Главная тема этого текста – элементы мира. Они заключаются в десяти простых и первичных числах, обозначаемых в книге как *сфирот*, и в двадцати двух буквах еврейского алфавита. В своей совокупности *сфирот* и буквы представляют собой таинственные силы, сведение которых воедино делает возможными различные комбинации, обнаруживаемые во всем творении. Это «тридцать две тайные тропы мудрости», посредством которых Бог сотворил все сущее. Эти *сфирот* не представляют собой десяти стадий и не служат символом десяти стадий в процессе их развертывания. Дело обстоит не так просто. Но «их конец заключен в их начале, и их начало в их конце, как пламя неотъемлемо от угля; замкни уста свои, чтобы они безмолвовали, и сердце свое, чтобы оно не судило». Проанализировав значение *сфирот* в космогонии или, скорее, намекнув на решение вопроса в нескольких загадочных словах, автор приступает к объяснению функции, исполняемой буквами в творении: «Бог начертал их, вытесал их, соединил их, взвесил их, поменял местами и посредством их создал все творение и все, чему назначено быть сотворенным». Затем автор переходит к анализу или, вернее, к раскрытию тайного значения каждой буквы в трех известных ему сферах творения: человеческой, звездно-планетарной и сфере ритмического движения времени в продолжение года. Сочетание позднеэллинистической, быть может, даже поздненеоплатонической мистики чисел с истинно еврейскими идеями о тайне букв и языка проявляется здесь со всей очевидностью<sup>128</sup>. Присутствует и

128 Лео Бек пытался привести доказательство того, что *Сефер йецира* является еврейской переработкой некоторых основных идей неоплатоника Прокла, так же как сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита представляют собой христианскую обработку. Ср. *MGWJ*, vol. 70 (1926), pp. 371–376; vol. 78 (1934), pp. 448–455. Хотя этот тезис в какой-то степени и привлекателен, доказательства его обоснованности не кажутся мне убедительными. Некоторые достопримечательные сходства между *Сефер йецира* и раннеисламским гностицизмом подчеркнуты Паулем Краусом в книге *Джабир ибн Гайюн* (Каир 1942), т. 7, с. 266–269.

элемент мистики Меркавы. Автор, по-видимому, пытался, и не без успеха, обнаружить у мистиков Меркавы идею космологии. Ибо *хайот* в Меркаве, описанные Иезекиилем, то есть «подобие животных», несущих Престольную колесницу, представляются ему связанными со *сфирот* как с «живыми числовыми сущностями». Ибо поистине это очень странные «числа», если о них сообщается, что «их вид подобен вспышке молнии и цели их неве-



«Сефер йецира», первое издание, Мантуя, 1562

дом предел; Его глагол заключен в них, когда они идут (от Него) и когда они возвращаются; по Его повелению несутся они, словно вихрь, и падают ниц перед Его Престолом».

Различные особенности терминологии, встречающейся в этой книге, включая некоторые любопытные неологизмы, не находящие естественного объяснения в ивритской фразеологии, позволяют предположить перефразирование автором греческих терминов; однако большинство деталей еще ожидает полного истолкования<sup>129</sup>. Точный смысл выражения *сфирот блима*, неизменно употребляемого автором и, быть может, являющегося ключом к пониманию того, что он подразумевал под *сфирот*, допускает различные толкования. Второе слово, *блима*, которое, по-видимому, употребляется для обозначения или определения особого характера этих «чисел», объяснялось или переводилось, в соответствии с теориями некоторых авторов или переводчиков, как бесконечные *сфирот*, или замкнутые, абстрактные, несказуемые, абсолютные *сфирот*, или даже *сфирот* из ничего. Если автор хотел остаться непонятым, то он преуспел в этом сверх всякой меры. Даже сущность космогонического процесса, как она изложена в главе о *сфирот*, продолжает вызывать споры. Не меньше разногласий существует в вопросе о том, полагает ли автор, что эманация *сфирот* исходит от Бога или что они эманруют друг друга. Одни полагают, что он непосредственно отождествляет *сфирот* с элементами творения (духом Божиим, эфиrom, водой, огнем и шестью пространственными измерениями). Другие исследователи, с которыми я склонен согласиться, усматривают в его описании лишь проявление взаимозависимости между *сфирот* и элементами. Во всяком случае, *сфирот*, которые, подобно воинствам ангелов в литературе Меркавы, воспринимаются как поклоняющиеся Божьему Престолу, представляют собой элемент совершенно новый и чуждый концепции классической мистики Меркавы.

С другой стороны, нельзя игнорировать того, что существует определенная связь между «Сефер йецира» и теорией магии и теургии, которая, как мы видели, играет некоторую роль в мистике Меркавы<sup>130</sup>. Экстатическое восхождение к Престолу – не единственный элемент этой мистики. Она также предполагает наличие многих других приемов, гораздо более тесно связанных с магией. Один из них, например, это «обряжение, или облачение имени» – в высшей степени торжественный обряд, сводящийся к тому, что маг как бы «оплодотворяет» себя великим именем Бога<sup>131</sup>, то есть совершает

129 К таким оборотам относятся *сфирот блима*, *гзулей алахсон*, которые на литературном иврите вообще лишены смысла. К ним относится также употребление слова *омек*, «глубина», в смысле «принцип». Выражение *отийот йесод*, как мне представляется, образовано по модели двойного значения греческого слова *стойхейя*, которое означает как «элементы», так и «буквы».

130 Во многих местах ранней Агады подчеркивается связь между творением и буквами Торы, а также – присутствие тайных сил в человеке. Ср. Брахот, 55а; Сангедрин, 65б; *Авот де-рабби Натан*, гл. 39, изд. Шехтера, с. 116; *Мидраш Тегилим*, изд. Бубера, 17а. *Сефер йецира* рассматривает буквы и их комбинации как космические силы – это основной принцип всякого использования слов или имен в магических целях.

131 Ивритская фраза *עשה לך שובל* («одеться в Святое имя») соответствует сирийскому выражению («Оды Соломона» 39, 7): «Облачится в Имя Господина своего». В Послании к римлянам Павла (13:14) говорится аналогичное: «облекитесь в Господа (нашего) Иисуса Христа». Это далеко выходит за рамки использования слова *שובל* в Танахе.

132 Этот ритуал описан в *Сефер гамальбуш* («Книга облачения»), которая сохранилась во многих рукописях, как, например, MS Sassoon 290, 311; MS British Museum 752 (см. детали в каталоге Марголиота, с. 38). См. также сноску 112 к 4-й главе.

133 См. *Хейхалот Рабаты*, гл. 27–30, и некоторые очень ценные отрывки в MS Oxford 1531.

ные достоинства. Эти вещи были важны, хотя и не жизненно важны, для мистиков Меркавы, поскольку те старались избежать конфликта с раввинистическим иудаизмом – тенденция, выражением которой служит особенно подчеркнутая в «Больших Хейхалот» связь с галахической традицией. В этих теургических доктринах сталкиваются и переплетаются элементы магии и экстаза. Теургический элемент выдвигнут на передний план в сочинениях, имеющих различные точки соприкосновения с трактатами Хейхалот, в частности, если ограничиться несколькими примерами, в «Хорба де-Моше» («Меч Моисея»), «Гавдала рабби Акивы» и в предписаниях, сохранившихся в книге «Шимушей тегилим», что означает «Применение псалмов в магических целях». Последняя книга в продолжение длительного периода играла немаловажную, но не безупречную роль в еврейской жизни и фольклоре<sup>134</sup>.

134 Книга *Хорба де-Моше* («Меч Моисея») впервые была издана Гастером (1896). Большинство из нижеперечисленных книг доступны только в рукописи: *Сефер га-яшар* («Книга справедливого»); *Гавдала де-рабби Акива* («Разделение рабби Акивы»); *Сефер га-разим* («Книга тайн») – в MS Sassoon 290, 302; *Шимушей Тора* («Использование Торы [в магических целях]») и *Шимушей Тегилим* («Использование Псалмов [в магических целях]»); *Сефер тфилат рав Гемнуна Саба* («Книга молитвы рава Гемнуны Сабы»); *Га-малот ше-натну ле-адам га-ришон* («Достоинства, дарованные первому человеку»); все остальное – во многих рукописях. О книге *Шимушей Тегилим* см. работу М. Грунвальда в *Mitteilungen der Gesellschaft fuer juedische Volkskunde*, 10 (1902), pp. 81–98, в особенности р. 91 и далее; Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (1939), pp. 108–113. Полный немецкий перевод *Шимушей Тегилим*, сделанный Г. Зелигом, появился в Берлине в 1788 году, английский перевод Л. Вебера (с перевода Зелига) – в Лондоне, без указания года (приблизительно в 1880 году).

символический акт, облачившись в одеяние, в ткань которого вплетено имя<sup>132</sup>. Заклинание князя или архонта Торы, *сар Тора*, принадлежит к ритуалам того же рода<sup>133</sup>. Откровение, которое хотят обрести, совершая такие обряды, тождественно откровению, явленному в видении Меркавы. «Князь Торы» раскрывает те же самые тайны, что и голос, глаголющий из пламенного Престола: тайну неба и земли, размеры Демиурга и заповедные имена, знание которых сообщает власть над всем сущим. Правда, эти магические обряды сулят и другое: например, более глубокое знание Торы, проявляющееся преимущественно в том, что адепт не забывает ничего из того, что учил ранее, и другие подоб-

ные достоинства. Эти вещи были важны, хотя и не жизненно важны, для мистиков Меркавы, поскольку те старались избежать конфликта с раввинистическим иудаизмом – тенденция, выражением которой служит особенно подчеркнутая в «Больших Хейхалот» связь с галахической традицией. В этих теургических доктринах сталкиваются и переплетаются элементы магии и экстаза. Теургический элемент выдвигнут на передний план в сочинениях, имеющих различные точки соприкосновения с трактатами Хейхалот, в частности, если ограничиться несколькими примерами, в «Хорба де-Моше» («Меч Моисея»), «Гавдала рабби Акивы» и в предписаниях, сохранившихся в книге «Шимушей тегилим», что означает «Применение псалмов в магических целях». Последняя книга в продолжение длительного периода играла немаловажную, но не безупречную роль в еврейской жизни и фольклоре<sup>134</sup>.

**11** Если, таким образом, мистика Меркавы временами вырождается в чистую магию, то в других случаях она переосмысливается в духе морали. На первых порах восхождение души отнюдь не мыслилось как акт покаяния, но со временем некоторые – например, вавилонский гаон Йегудай (VIII век) – стали интерпретировать талмудическое изречение «велико покаяние... ибо оно ведет к Престолу





Маген Давид с изображениями символических животных

Основные течения  
в еврейской мистике

Славы» как призыв к покаянию. Эта концепция предполагает, что акт покаяния тождествен экзотическому странствию через семь небес<sup>135</sup>. Уже в одном из трактатов Хейхалот первые пять из семи чертогов, через которые проходит душа, знаменуют собой определенные степени или стадии нравственного совершенствования. Это явствует из слов рабби Акивы, обращенных к рабби Ишмаэлю: «Когда я взошел в первый чертог, я был благочестивым (*хасид*), во второй – чистым (*тагор*), в третий – честным (*яшар*), в четвертый – был целиком с Богом (*тамим*), в пятый – сложил я святость пред Богом; в шестом я произношу *кдуша* (тремякратное благословение) пред Тем, Кто глаголом сотворил мир, дабы ангелы служения не погубили меня; в седьмом чертоге я старался из всех сил держаться прямо, трепеща всеми членами, и произнес молитву: «...Хвала Тебе, Всевышний, хвала Высокому в чертогах величия»<sup>136</sup>.

Если стадии восхождения соответствуют ступеням совершенствования, то возникает вопрос, нет ли здесь мистического переосмысления самой Меркавы. Не таился ли здесь соблазн видеть в самом человеке носителя Божественного, в его душе – Престол Славы и т. д.? Шаг в этом направлении был сделан Макарием Египетским, одним из самых первых представителей христианской монашеской мистики IV века. «Начало его первой проповеди читается как программа его мистической веры. Оно предлагает новое объяснение непонятному видению

135 См. статью Аптовицера в *Hebrew Union College Annual*, vol. 8/9, p. 397, о Психта Рабати, изд. Фридмана, 185а.

136 В MS Oxford 1531, 52а сказано: «Сказал р. Ишмаэль: «Спросил я рабби Акиву: каково расстояние от моста до моста?» Сказал ему р. Акива: «Будь прям и честен в сердце своем, и ты познаешь тайну небесных размеров». Сказал ему: «Когда взошел я в первый чертог, был я благочестивым, когда достиг второго – стал чистым, третьего – стал честным, четвертого – был целиком с Богом, в пятом – приблизился я к святости пред Царем царей, да будет Он благословен, в шестом чертоге я произносил *Кдушу* пред Тем, кто глаголом сотворил мир и дал заповеди всем творениям, чтобы ангелы служения не погубили меня; в седьмом чертоге всю силу мою стараясь выстоять прямо, трепеща и содрогаясь всеми членами, говорил я: «Боже, живой и сущий, сотворивший небо и землю, ибо нет Творца кроме Тебя во веки, память Твою прославляют полчища высей, деяния рук Твоих на просторах земель. Боже великий, Создатель всего, могуч в величии Своем, возлюблен в строгости Своей, признают пред лицом Твоим богатыри, исполненные силы, что служат Тебе пред лицом Твоим истинно и праведно. Будь справедлив к миру Твоему, и праведностью Имени Твоего Великого дай мне избавление, и преумножу благословениями Славу Твою. Благословен Ты, Господь, могучий в чертогах величия».

137 Jos. Stoffels, *Die Mystische Theologie Makarius des Aegyptus* (1908). В испанской каббале душа также

понимается как Престол Божий. Ср. *Тикуней Зогар* (Мантуя 1558), с. 36: «Благо тому, кто приводит свою душу к совершенству, так что на ней покоится *Йуд-Гей-Вав-Гей* и обращает ее в свой Престол».

138 *Берешит Раба*, изд. Теодора, с. 475, 793, 983.

Иезекииля (то есть видению Меркавы)... Он полагает, что пророк зрит «тайну души, которая собирается принять своего Повелителя и превратиться в Престол Его Славы»<sup>137</sup>.

Мы встречаемся с аналогичным переосмыслением понятия «Меркава» у еврейских мистиков в троекратно произносимом изречении талмудиста III века из Эрец-Исраэль Шимона бен Лакиша: «Патриархи (Авраам, Исаак и Иаков) – вот кто Меркава»<sup>138</sup>. Автор пытается обосновать это смелое утверждение с помощью остроумной экзегетической аргументации, основанной на некоторых стихах Священного Писания: но ясно, что экзегеза для него лишь повод, а не мотив и что сам этот мотив носит чисто мистический характер.

Следует подчеркнуть, что эти тенденции чужды духу литературы Хейхалот. Мы не находим в ней ни одного из тех толкований Меркавы, которые впоследствии воскресили и облагородили каббалисты. Ее предмет никогда не является человек, будь он даже святым. Тот вид мистики, которую она представляет, не питает особого интереса к человеку как таковому. Бог и Его аура, мир света Меркавы настолько завладевают его вниманием, что все остальное выпадает из поля его зрения. По той же причине эта мистика не внесла никакой лепты в создание нового нравственного идеала истинно благочестивого еврея. Ее самобытность исчерпывается ее экстатической стороной, тогда как моральный аспект отмирает за недостатком питания. Нравственные идеи, содержащиеся в литературе Хейхалот, бледны и бескровны. Мистик Хейхалот предан идеалу визионера, обладающего ключами к тайнам Божественной сферы и раскрывающего эти видения в Израиле. Видение и ведение, одним словом, гнозис этого рода представляет, с его точки зрения, сущность Торы и всякой человеческой и вселенской мудрости.

ב' תורת ג' צוות חזקונו ונחמתי לא נ  
טען להם האורה עד אטה זהו אחרתי  
עולם חסד יבנה קודם טעמנה התורה  
ולאחר טעמנה ואלכל כזכת התורה  
ותורה מסד על לשונה ואם שאלת  
כלתי ספי וכמה הלוח נשאר  
פיוטים טבת של הקבה או חכמים  
אונקן ובחזקת כח פרי העץ  
ושורה נלא לונגיון ונחך כרכ  
אחרונה

חשה קיבל תורה כן כן היא תחילה  
האטה וגם סמא זו מסד טוענת היא  
סדורה אחר גמטעו לעלה והוריות  
והקראת נסכת אבות שלם סדורט סה  
סידק של אכרסט הראשונים דור אחר  
דור היאך קיבלו וטרה זה היה נבא ה  
העם לטעמה בבית הכנסת סגות חקין  
כן נעלה השבת לש שיהיים אחסם  
עמי האריות הבטליון והלאה כן טעמן  
עם טבאן לקריית התורה והשגיתין אהן  
הידות החמות השטיות מגסכה זו פתן  
לום ספי שאר חסד היניה חסיד גאון  
חזקים חילי דאמת והם העיקר להמשל  
בה כל יסיל יס להם חלק וכן כלפי שהחלה  
עה היא וכדי להחשיך לב עמי הארץ  
סלא יתיאשו וכן החשובה וכן הגאולה  
לוי טאבה תקוותם ונחמת קינת עבירות  
ספרים אכלין באזו וק ומכתיב זו  
ומילת פתח היא מגסט סנה דרך וסן  
ק הסהן לפים כל פתך ל חניטן כן עק  
עקטיין אור זכ יאה אותה בבא איס  
ומסכת אליוסוף פתך היא מגסט חסות

במשך קיבל תורה וסיני כל הפרה  
כלה שבכתב ושפלה כן בונה ספירטו  
חסד כמסל ברכות האמת קורין אז  
לוי בר לחנא ואימתי ל סמך כן לפיט  
האי דכח עלה אלף ההוד ואהיה סם  
יזמנה קן זית לחות פאק וט לזמות  
האק כמשמע הארה זה אטה והג  
והמיעה אילו מינות חזקים אשר  
כמבני אילו נביאים וסמכים לחוחם  
זו תלמוד הלמד שטלם ניתב לאטה  
ספיני ועוד מיניט בספיקל נשאר  
הגזות שספמם לו החובה למשרד  
מגסטתה אי ל אלף כט אונקן  
יהוטעבני אונקן והגו שיאג הכרת  
זכרי חסדים סדכנות וקן עטו מ חסד  
אחד שאעף שחללו עטו איונה ללו ג  
אטה דין הללו אונקין וחללו אהרין ג  
טלן א אחד אהין אילו ויילו דבר  
א הים חיים הן ולפיכך לא נעמד  
תורה חמכה שאילו כן לא היה ושות  
לאורה שיודה ותורה שכלפה היו ס  
סימטרון של הקבה כגו ספירטו ה  
רמטט באצה והמין שאר הפה אטב  
לונכי תחת כמזר נחם שיאין  
ק דבר הסמכה בבזים וכמבנים  
שיצדיכה תלמוד שלא טאמה למשה  
ספיני אכל לא עתב ליכתב על ידי אטה  
עד שבאן סופרים שסכל דור חזק וכ  
וסמבם עלפי רחוקה דורט סגו סקאר  
עליהם חשטה ימי סאטית סגה שז  
זה ספר תלמוד אדם הוא טאע אומ  
כמלמד סגה דברים גמטן גמיד לה  
עד דאמתי חקאל ויסמכה אהרין וקן



Основные течения  
в еврейской мистике

---

## ХАСИДИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ГЕРМАНИИ

Третья  
глава



**1** Немецкое еврейство в Средние века не принимало активного участия в теологических и философских спорах, оказавших на Востоке, в Испании и Италии огромное влияние на развитие еврейской мысли того времени и давших начало новым и знаменательным событиям в культурной жизни этих общин. Такие процессы, как обогащение еврейской теологии и философии этой эпохи новыми ценностями и идеями метафизики, этики и антропологии, возникновение движения, которое можно представить как борьбу между Аристотелем и Платоном за библейское и талмудическое наследие иудаизма, почти не затронули еврейских общин Германии и Северной Франции и не вызвали в них отклика. Правда, никакая другая община не могла состязаться с ними в энтузиазме, с которым они изучали Талмуд; нигде не придавали такого значения талмудической учености, не относились с таким рвением к ученым занятиям. Но в сфере спекулятивной мысли они не обнаружили той гениальности и той всепоглощающей страсти, какие они проявили в области талмудической казуистики.

Это, однако, не означает, что немецкое еврейство не внесло существенного вклада в развитие еврейской религии в диаспоре. Действительно, его духовные руководители были на диво лишены самобытности в области метафизики. Они обнаружили свою неспособность развить дальше даже те немногие элементы философской спекуляции, которые они постепенно усвоили. Но не эта неспособность определила характер немецкого еврейства. Такие факторы, как переворот, произведенный крестовыми походами, жестокие преследования, обрушившиеся в этот период на евреев, и постоянная готовность их к мучениче-

ству, наложили глубокий и непреходящий отпечаток на дух этой великой еврейской общины. С этого периода в немецкий иудаизм вошел совершенно новый элемент, обязанный своим ростом чисто религиозным мотивам, элемент, который, однако, никогда не обрел своего адекватного философского выражения. Наличие этого элемента обнаруживается в движении, известном под названием немецкого хасидизма, в деятельности групп верующих, которых уже их современники подчеркнуто обозначили как *хасидей Ашкеназ*, «благочестивые из Германии».

Возникновение хасидизма было решающим событием в религиозном развитии немецкого еврейства. Из всех факторов, приведших к углублению религиозной жизни этой общины, хасидизм оставался самым значительным, пока под влиянием поздней каббалы, зародившейся в Эрец-Исраэль, в городе Цфат, не произошло преобразование немецкого иудаизма. В строгом смысле слова, хасидизм представлял собой единственное значительное религиозное явление в истории немецкого еврейства. Его значение заключается в том, что уже в эпоху Средневековья ему удалось добиться триумфа новых религиозных идеалов и ценностей и признания их народными массами. По крайней мере в еврейской общине Германии они одержали полную победу. То, чего не удалось осуществить каббале в Испании в XIII веке – ибо каббала превратилась в реальную историческую силу гораздо позже, только после изгнания евреев из Испании и после того, как новым центром каббалы стал Цфат, – с успехом осуществил немецкий хасидизм. Не только не будучи обособленными от еврейской среды, но, напротив, поддерживая с ней тесную связь и разделяя религиозные интересы с простым народом, хасиды признавались носителями идеального еврейского образа жизни даже там, где их принципы никогда полностью не претворялись в жизнь. Наряду с великими документами Галахи и (несмотря на свое глубокое почитание Божественного Закона) отнюдь не всегда в совершенной гармонии с ними, литература периода расцвета хасидизма пользовалась истинно каноническим престижем. Разумеется, не у представителей талмудической учености, которые едва ли читали сочинения наподобие «Сефер хасидим» («Книга благочестивых») без опасений, но у рядового еврейского горожанина или домовладельца, *бааль байт*. Таким образом хасиды избежали участи первых каббалистов, всегда остававшихся небольшой аристократической сектой, чьи идеи и ценности никогда не становились частью коллективного сознания их современников. Хотя творческий период в истории этого движения был относительно кратким, продолжаясь около столетия, с 1150 года по 1250 год, влияние хасидизма на евреев Германии было длительным. Религиозные идеи, которые он породил и в которые вдохнул жизнь, сохраняли эту жизненную силу на протяжении веков. В значительной степени этим идеям немецкое еврейство обязано душевной стойкостью

и религиозным чувством, проявленными им, когда поднялись бури преследования.

Как некогда талмудическая аристократия была наследственной, так хасидизм обрел своих ведущих представителей в лоне одной замечательной семьи, которая столетиями поставляла еврейским общинам Рейнской области духовных вождей. Это были Калонимиды, переселившиеся на берега Рейна из Италии и возглавившие еврейские общины в Шпейере, Вормсе и Майнце. Трое мужей, изваявших облик немецкого хасидизма, были выходцами из этой семьи: Шмуэль Хасид, сын Калонимуса из Шпейера, живший в середине XII столетия<sup>1</sup>; его сын Йегуда Хасид из Вормса, который умер в 1217<sup>2</sup> году в Регенсбурге, и ученик и родственник последнего, Элеазар бен Йегуда из Вормса, предполагаемая дата смерти которого колеблется между 1223 и 1232 годом<sup>3</sup>. Все они оказали глубокое и длительное влияние на своих современников. В особенности Йегуда Хасид пользовался непрекращаемым авторитетом в качестве

<sup>1</sup> См. А. Эпштейн, *Рабби Шмуэль ге-Хасид* в сборнике *Га-горен* 4 (1903), с. 81–101.

<sup>2</sup> М. Guedemann, *Geschichte des Erziehungswesen und der Cultur der Juden im Mittelalter*, vol. 1 (1880), p. 153; Йекутиэль Камельхар, *Сефер хасидим га-ришоним* («Книга первого поколения благочестивых») [1917]; Й. Фрайманн, *Мево ле-Сефер хасидим* («Введение к Книге благочестивых») [1924]. А. Аптовицер, *Мево ле-Сефер рабби Авраам бар Йегуда* («Введение к книге р. Авраама бар Йегуды») [1938], с. 343–350; он также приводит некоторые новые интересные факты из жизни р. Йегуды Хасида.

<sup>3</sup> Кроме литературы, упомянутой в предыдущей сноске, существует еще монография Исраэля Камельхара, которой очевидно не хватает критического подхода, — *Рабейну Элеазар ми-Гермайза, га-Рокеах* (1930). Относительно года смерти р. Элеазара см. Аптовицер, указ. соч., с. 317.

<sup>4</sup> Ср. с работой Брюля в *Jahrbuecher fur juedische Geschichte*, vol. 9, p. 23. Камельхар (указ. соч., с. 54) предполагает, что рабби Сенийор, который передает эту «традицию», был современником Йегуды из Шпейера.

<sup>5</sup> Существует три версии этих легенд: а) ивритская, описанная у Брюля (*Jahrbuecher*, vol. 9 [1889], pp. 20–45); б) *Маасе нисим* («Чудесные деяния») Йуспы Шамаша из Вормса (1604–1678), представляющая местные традиции Вормса, опубликованная на идиш (Амстердам 1696); в) *Майсе бух* («Книга деяний») [Базель 1602], № 158–182, ср. *Маасе бух* в переводе Моше Гастера (1934) и Meitlis, *Das Ma'assebuch* (1933).

религиозного вождя до тех пор, пока сам хасидизм сохранял животворную силу. По словам современника, «он был бы пророком, если бы жил во времена пророков»<sup>4</sup>. С ним произошло то же, что впоследствии с Ицхаком Лурией из Цфата: он превратился вскоре в легендарную фигуру гигантских масштабов. Личность двух других основоположников немецкого хасидизма также теряется в буйных зарослях легенд, выросших вокруг их имен. Эти легенды сохранились не только на иврите, но и в книге на идиш «Маасе-бух», переведенной на английский язык<sup>5</sup> Гастером. Эти источники не всегда дают верное представление о действительном характере хасидизма. Скорее тот предстает в них таким, каким хотело его видеть народное воображение. И такое искажение картины также не лишено значения для понимания движущих сил, действующих в иудаизме.



Рабби Й. Хасид «Сефер Хасидим» («Книга благочестивых»), первое изд., Болонья, 1538





р. Элеазар из Вормса  
«Перуш га-Рокеах»  
(Комментарии на  
Пятикнижие), Бней  
Брак, 1986

Из произведений Шмуэля Хасида сохранились немногие, тогда как более многочисленные сочинения его сына Йегуды дошли до нас в основном только в редакции его учеников. Напротив, Элеазар из Вормса, ревностнейший из всех апостолов своего учителя, оставил после себя целую литературу, подлинную сокровищницу ранней хасидской мысли. В частности, в его сочинениях изложена во всей полноте наиболее ранняя мистическая доктрина, известная членам этой группы. Делом своей жизни он считал кодификацию Галахи (в своем главном, неоднократно переиздававшемся труде «Га-Рокеах») или других материалов и традиций. Его многотомные сочинения, сохранившиеся в основном в виде рукописей, представляют немалый интерес для изучающих немецкую мистику, хотя некий выдающийся еврейский ученый однажды выразил надежду на то, что они никогда не восстанут из «вполне заслуженного ими забвения». Но важнейшим литературным памятником хасидизма, позволяющим получить наиболее исчерпывающее и глубокое представление о происхождении и самобытном характере этого движения, служит «Сефер хасидим», скомпилированная из литературных завещаний трех его основоположников и в особенности

из сочинений Йегуды Хасида<sup>6</sup>. Стилистически бесцвет-

ная и даже беспомощная, композиционно напоминающая зачастую беспорядочное нагромождение случайных заметок, а не связанное изложение, эта книга, тем не менее, представляет собой одно из наиболее выдающихся и замечательных произведений еврейской литературы.

Ни одно другое сочинение этого периода не позволяет нам столь глубоко познакомиться с действительной жизнью еврейской общины во всех ее аспектах. В этом исключительном случае мы можем изучать религию и теологию не оторванными от действительности и как бы взвешенными в вакууме откровения, но в их теснейшей и органичной связи с повседневной жизнью. Там, где другие авторы или редакторы набрасывали догматический, галахический или идиллический флер на живую реальность религиозного опыта, эта книга указывает ясно и недвусмысленно на действительные, противоречивые мотивы, определявшие религиозную жизнь евреев в средневековой Германии. Жизнь, какой она показана в ней, хотя и протекает в тени великой идеи, рисуется с реализмом

поистине драматическим. «Книгой благочестивых» открывается не очень, к сожалению, длинный ряд еврейских произведений – довольно многие из

<sup>6</sup> *Сефер хасидим* существует в двух вариантах: одном кратком, который печатался несколько раз, и другом, намного более подробном, опубликованном в 1891 году А. Вистинецким. Цитаты приводятся по последнему изданию в соответствии с последовательностью абзацев в оригинале.

них, и не самые малозначительные, появились в позднейший период развития еврейской мистики, – произведений, которые являются подлинными историческими документами, раскрывающими во всей полноте правду о событиях своего времени.

В своем блестящем исследовании «Религиозно-социальные тенденции “Сефер хасидим”» Ф. Бэр показал, что «теории, провозглашаемые “Сефер хасидим”, образуют законченное и связанное целое»<sup>7</sup> и что

<sup>7</sup> Статья Бэра *Га-Мегама га-да-тит ве-га-хебратит шель Сефер хасидим* (о религиозных и социальных тенденциях в *Сефер хасидим*) появилась в *Цион*, т. 3 (1938), с. 1–50. Критика этой точки зрения, высказанная в предисловии Урбаха к его изданию *Аругат га-босем* (1939), содержащемся лишь в нескольких экземплярах книги, не кажется мне достаточно убедительной.

<sup>8</sup> Этот вопрос был впервые поставлен в Guedemann, *op. cit.*, vol. 1; Гюдеман также посвятил три главы (5–7) своего ценного труда *Сефер хасидим*.

они отражают дух доминирующей личности рабби Йегуды Хасида, чью историческую роль автор сравнивает с исторической ролью святого Франциска Ассизского. Бэр также снова поднял вопрос о связи между социально-этическими принципами хасидизма и его монашеско-христианским окружением<sup>8</sup>. Разумеется, некоторые религиозные и социальные идеи, ставшие после ключевой реформы достоянием всего романо-католического Запада, просочились и в религиозное миропонимание некоторых еврейских групп. Бэр утверждает, что это оказалось возможным только в Герма-

нии, тогда как в Италии и Испании такому проникновению помешало или, по крайней мере, ограничило его пределы распространяющееся философское просвещение, которое неустанно противодействовало ему. Бэр определяет эти тенденции как «стимулирующие средства, служившие лишь для ускорения спонтанного развития». Он заходит дальше, чем Гюдеман, который также полагал, что имеется связь между народной христианской мистикой этого периода и хасидским движением, но сделал следующую оговорку: «Дело не в заимствованиях, а в том, что одинаковые причины порождают одинаковые следствия. Мистика носилась в воздухе, и ее семена

нашли благодарную почву и в еврействе, и в христианстве»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Guedemann, *op. cit.*, p. 158.

**2** Было бы, однако, заблуждением предполагать, что воздействие, оказанное на еврейское религиозное сознание ужасными страданиями, пережитыми евреями во время крестовых походов, явилось источником совершенно нового мистического устроения. На самом деле задолго до этого периода и задолго до того, как мистические идеи проникли в толщу мирского христианства и через него в ев-



Светильник и сочетания букв

рейскую среду, еврейские общины Рейнской области, выполнявшие роль средоточия культуры всего немецкого еврейства, начали усваивать элементы ранней мистики Меркавы. Это перенесение старых традиций и сочинений совпало во времени с переселением в IX веке в Германию упомянутой семьи Калонимидов из Италии, где благодаря активной деятельности Аарона из Багдада широкие круги еврейства познакомились с этой литературой<sup>10</sup>. О масштабах, которые приняло это возрождение мистики Меркавы на итальянской почве, можно судить по легендам из «Хроники Ахимааца из Ории» – ценного источника по еврейской жизни в XI веке, чудом сохранившегося в библиотеке Толедского собора<sup>11</sup>. И достаточно только познакомиться с религиозной поэзией евреев Южной Италии X века – в особенности гимнами Амитаия бен Шфатии, – чтобы осознать, какое огромное влияние оказала мистика Меркавы на их стиль и содержание. О том, что книга «Сефер йецира» была известна в Италии уже в X веке, свидетельствует комментарий Шабтая Донноло<sup>12</sup>. Вместе с этой книгой в Ита-

10 См. прим. 2 ко второй главе.

11 Опубликован в А. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, v. 2, pp. 111–132. Критическое издание Б. Клара появилось недавно (Иерусалим, 1945).

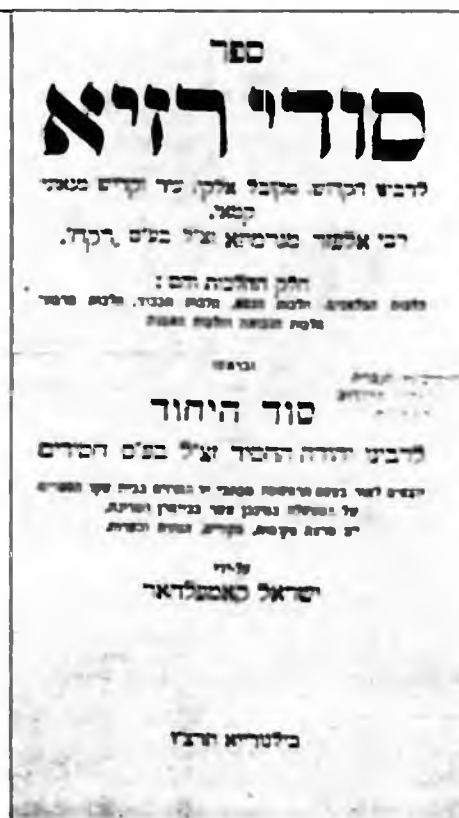
12 *Сефер хахмони* («Книга ученого»), изд. Кастелли (Флоренция 1880). О Донноло см. статью Касуто в *EJ*, vol. 5.

лию проникло множество литературных произведений того же рода, полумистических или мистических мидрашей и различных документов, о существовании которых мы знаем только по цитатам, разбросанным по сочинениям хасидов.

Эта литература произвела глубокое действие на немецкое еврейство. Следы ее влияния обнаруживаются в произведениях старой немецкой и северофранцузской синагогальной поэзии, продолжавшей палестинскую и итальянскую традицию. Эта поэзия часто непонятна тем, кто незнаком с литературой Меркавы. Многоготовый комментарий Авраама бен Азриля из Богемии ко многим из этих пиютов, издающийся с 1939 года<sup>13</sup>, посвящен в значительной степени изложению мистических идей. Не менее оче-

13 *Аругат га-босем* («Гряда благовоний»), изд. Э. Урбаха, т. 1 (Иерусалим, 1939).

видно, хотя и не осознано столь широко, что труды многих талмудистов и тосафистов (тосафистской обычно называлась школа талмудической казуистики в Германии и Северной Франции в XII–XIII веках), поскольку в них вообще рассматривались религиозные вопросы, проникнуты тем же мистическим духом. То, что некоторые известнейшие тосафисты тяготели к мистике, либо изучая старые мистические трактаты, либо даже отправляя мистические обряды, – отнюдь не пустой вымысел. Это подтверждается многими, со-



Рабби Элеазар из Вормса, «Содей разайля» («Секреты таинств»), изд. И. Камельхара, Бильгорай, 1936

вершено независимыми друг от друга свидетельствами, и тщательное изучение спорадических обращений тосафистов к теологии не оставляет сомнения в том, что темами, вдохновлявшими их, были Творение, Меркава и даже *Шуф кома*. Один из крупнейших законоучителей этой школы казуистики Ицхак из Дампьера, которого, казалось, меньше всего можно было заподозрить в склонности к мистике, слыл визионером<sup>14</sup>, его лекции

14 См. А. Маркс в *Га-цофе*, т. 5, с. 195.

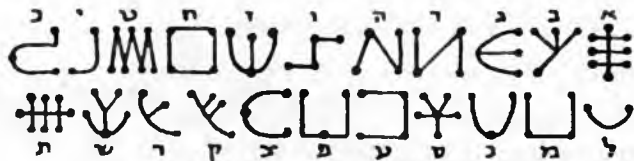
15 MS Landesbibliothek, Fulda; также у Вайнберга в *Jahrbuch der Juedisch-Literarischen Gessellschaft*, vol. 20, p. 283–284.

16 См. мою статью в *Тарбуц*, т. 2, с. 244 и 514; а также статью Симхи Асафа в *Цион*, т. 5, с. 117 и 124. Асаф был бесспорно прав, когда он отождествлял «пророка», который упоминается в вышеуказанном документе, с Эзрой из Монконтур.

положены в основу комментария к «Сефер йецира», написанного Эльхананом бен Якаром из Лондона<sup>15</sup>, и об одном из его знаменитейших учеников Эзре из Монконтур, по прозвищу «Пророк», что отнюдь не было лишь почетным прозвищем, известно, что он занимался мистикой Меркавы не только теоретически. Его «восхождения на небо» удостоверены многими свидетелями, и считалось доказанным, что он был наделен пророческим даром<sup>16</sup>. «Он являл знамения и чудеса. Некто слышал голос, глаголющий ему из облака, как Бог глаголил Моисею. Великим ученым, и в числе их Элеазару из Вормса,

после нескольких дней поста и молитвы было даровано откровение, что все их речи были истиной, а не обманом. Он также дал талмудические пояснения, совершенно дотоле неслыханные, и раскрыл тайну Торы и пророков». Когда он возвестил о том, что мессианский век начнется в 1226 году и достигнет кульминации в 1240 году, в 5000 год от сотворения мира, молва об этом предсказании разнеслась по всему свету.

Эти предания о жизненном пути и мистическом опыте экстатических визионеров прошлого, продолжавшие оказывать сильнейшее действие на народное воображение, хотя лишь немногие следовали их примеру, вбирали в себя, главным образом в эпоху крестовых походов, различнейшие, подчас совершенно разнородные элементы мысли. Идеи Саади, трезвейшего из философов-рационалистов, пользовавшегося большим влиянием в первой половине X века, постепенно распространялись на Западе, и парадоксальным образом они обязаны своей популярностью поэтическому, восторженному и квазимистическому стилю старого перевода или, вернее, переложения с арабского языка на иврит его главного труда, «Книги верований и мнений». Не только взгляды Саади, отчасти ложно понятые, но и взгляды Авраама ибн Эзры и Авраама бар Хийи обрели все большее влияние; два последних мыслителя познакомили общины Северной Франции и хасидские круги в Германии с учением неоплатоников, в частности с его некоторыми чисто мистическими мотивами. Поток нес с собой также массу традиций оккультного характера, происхождение которых трудно установить. В хасидской литературе этого периода встречаются самые невероятные сочетания элементов эллинистического оккультизма, ранней еврейской магии и старогерман-



Буквы и письмена ангелов

ской веры в демонов и ведьм<sup>17</sup>. Характерно, что Элеазар из Вормса употребляет слово «философ» в том же смысле, в каком оно употребляется в средневековых латинских текстах, посвященных алхимии и оккультизму, – для обозначения ученого, сведущего в оккультных науках. Всякий раз, когда на страницах его книги о психологии появляется «философ», он становится носителем идей герметиков<sup>18</sup>.

Все эти тенденции переплетаются в необычайно пестрой литературе хасидизма, образуя скорее некое аморфное целое, чем систему с различными элементами. Ее авторы, как мы уже имели случай заметить, проявили свою неспособность развить эти элементы или осуществить их синтез. Относясь с равным почтением ко всем этим традициям, они, возможно, даже не осознавали их частой несовместимости. Что касается формы их произведений, то следует заметить, что они не проявили характерного для

мистиков Меркавы пристрастия к анонимности и тем более к псевдоэпиграфике. Лишь очень немногие псевдоэпиграфические тексты объединяются образом некоего Йосефа бен Узиэля<sup>19</sup>, впервые появившегося в «Алфавите Бен Сиры» (X век) в ка-

честве внука Бен Сиры и правнука пророка Иеремии. И даже в этом случае не выяснено, не были ли написаны некоторые из этих текстов, равно как «Алфавит», в Италии. Другие элементы псевдоэпиграфики вносились в эту литературу, по-видимому, скорее преднамеренно, чем по недоразумению или из-за путаницы, о чем свидетельствует, например, тяжеловесный комментарий к «Книге Творения», написанный учеником Элеазара из Вормса и опубликованный под именем Саадии<sup>20</sup>. Ибо среди хасидов Саадия слыл «сведущим в тайнах».

**3** Несмотря на то, что эти произведения не объединены единой доктриной и что сколько-нибудь серьезная попытка осуществить такое единство даже не предпринималась, они при всех своих разнообразных противоречиях и несовместимостях обнаруживают определенную духовную общность. Новый импульс, оказавший глубокое влияние на чреватую опасностями жизнь немецкого еврейства XII века, сообщил всей этой литературе новый характер. В той или иной

17 См. Guedemann, op. cit., ch. 7. Новая недавняя попытка проанализировать эти элементы была предпринята Джошуа Трахтенбергом в его *Jewish Magic and Superstition* (New York 1939). В основном материал для его исследования собран либо из источников хасидей Ашкеназ, либо из литературы, подвергшейся их влиянию.

18 См. *Хохмат га-нефеш* («Мудрость души») [Лемберг 1876], 14с, 17с, 18а, 20с.

19 *Брайта де-Йосеф бен Узиэль* и молитва, приписываемая ему (см. Эпштейн в *Га-хокер* [«Исследователь»], 2 [1824], с. 41–48).

20 См. работу А. Эпштейна в *MGWJ*, vol. 37 (1893), p.75–78. Н. Видер в *Saadia Studies*, ed. E. Rosenthal (Manchester 1943), p. 256, цитирует выражение Элеазара из Вормса о Саадии как о «премного сведущем в тайнах».

степени действие этого импульса сказывается даже в полуфилософских аргументах, в древних мифологемах, разбросанных в различных фрагментах, и в прочих старых традициях и реминисценциях, часто ложно понимаемых и обнаруживающих тенденцию возврата к мифологии.

Ибо, подобно внешнему миру, мир духа также претерпел глубокое превращение. Сила религиозного импульса, некогда нашедшего свое выражение и удовлетворение в мистическом восприятии Славы Божьей и в апокалиптическом видении падения сатанинских полчищ зла, иссякла и временно перестала формировать мировосприятие активно религиозных групп. Ничто, правда, не исчезает бесследно. Все старые традиции сохранились, хотя подчас и в замысловатых превращениях, ибо в этом хасидском мире возраст сам по себе почитался достоинством.

Но вопреки природному консерватизму немецкого еврейства новые условия в конце концов вызвали новую реакцию. Никогда не перестанет приводить в изумление тот факт, что великая катастрофа, развязанная крестовыми походами, волны преследования, непрестанно обрушивавшиеся в то время на немецких евреев, не смогли внести апокалиптического элемента в их религиозное сознание. Ни одного апокалипсиса не появилось в этот период в Германии, если не причислять к ним «Пророчество», книгу рабби Трестлина, мистика Меркавы, жившего в Эрфурте, от которой до нас дошел только краткий отрывок<sup>21</sup>. Правда, летописцы

21 См. А. Маркс, Маамар аль шнат га-геула («Статья о годе искупления»), *Га-цофе*, т. 5, с. 198. Мистические комментарии, составленные этим рабби, сохранились также в рукописях MS Adler 1161, JThS New York, 27a; Oxford 1816, 102b.

преследований и мастера новой школы религиозной поэзии – быть может, наиболее характерные представители этой эпохи – искали утешения в эсхатологических перспективах, но их влекло к себе гораздо сильнее видение блаженства мучеников и неземного сияния грядущего Избавления, чем

ужасы конца времен и призрак Страшного Суда.

Что же касается взглядов вождей хасидизма, то сам Йегуда Хасид был решительным противником каких-либо вычислений срока прихода мессии. В своей записи отчета Птахии из Регенсбурга о предпринятом в 1175 году путешествии в Багдад и Персию он даже подверг рукопись цензуре, опустив пророчество о мессии некоего Шмуэля, звездочета из Ниневии, «дабы не показалось, что он верил в это». И в «Сефер хасидим» он пишет: «Если ты увидишь кого-либо, кто пророчествует о мессии, знай, что он занимается колдовством и сносится с демонами. Или он принадлежит к тем, кто пытается творить заклинания Божьими именами. Так как он вызывает заклинаниями ангелов или духов, те рассказывают ему о мессии, дабы склонить его раскрыть свои умозрения. И в конце концов он бывает посрамлен, ибо он вызывал ангелов и демонов, а вместо того приходит беда. Являются демоны и учат его своим вычислениям и апокалиптическим тай-

нам, чтобы опозорить его и тех, кто верит ему, ибо никто ничего не знает о пришествии мессии»<sup>22</sup>.

22 *Сефер хасидим*, § 212, равно как примечания Вистинецкого, который цитирует *Сивув рабби Птахия* («Путешествие р. Птахии»). В § 630 приводится респонс Гая Гаона о пришествии мессии.

Но как ни слабо представлена апокалиптика в хасидской концепции мессианства, было бы заблуждением отрицать эсхатологический характер хасидизма. Эсхатологические тенденции в хасидизме существовали. Например, И. Симхони, один из немногих интересовавшихся этим предметом авторов, которые не ограничивались поверхностным рассмотрением вопроса, представил хасидизм как движение, отличающееся откровенно антиэсхатологической формой благочестия, не сулящей никаких наград в жизни за добрые дела, отвергающей надежду на спасение и остающейся связанной с настоящим нерасторжимыми узами<sup>23</sup>. «Если человека поразит жестокий удар судьбы, пусть он помыслит о рыцарях, отправляющихся на войну и не спасающихся от меча, ибо они стыдятся бежать, предпочитая бесчестию смерть или увечье. И они не получают от своих господ награды за смерть в бою. Да повторит он за Писанием: «Вот, Он убивает меня, но я буду надеяться и буду служить Ему, не уповая на награду»<sup>24</sup>. С точки зрения Симхони, легенда, приписываю-

<sup>23</sup> Так сказано в его ценной статье «Немецкий хасидизм в Средние века», опубликованной в *Га-цфифа* («Заря») (1917), особенно в §10 и 14.

<sup>24</sup> *Сефер хасидим*, § 359.

щая Йегуде Хасиду неудачную попытку перед смертью открыть дату «конца», типична для тех, кто стремился задним числом представить хасидизм более мессианским, чем он был на самом деле.

Но можно ли принять такое в основе своей антиэсхатологическое толкование хасидизма? Оно не нашло подтверждения даже в «Сефер хасидим» и тем более в других документах этого движения, как, например, в сочинениях Элеазара из Вормса. Несмотря на то, что мессианское обетование не служит главным объектом их религиозного интереса, воображение этих авторов было особенно восприимчиво ко всему тому, что имело отношение к эсхатологии души. Вся эта тематика менее непосредственно занимала мистиков Меркавы, склонных к апокалиптике, чем таких визионеров более раннего периода, как автор эфиопской книги Еноха, но она привлекала внимание других кругов и инспирировала несколько менее пространственных мидрашей. Такие эсхатологиче-



Рабби Й. Хасид «Сефер хасидим», первое изд., Болонья 1538, первая стр

ские мотивы, как природа блаженства в раю, заря Избавления, природа воскресения, блаженное видение праведных, их тел и одеяний, проблема награды и возмездия и т. д., имели немаловажное значение и для

25 § 331, 335, 424, 555, 591, 879 – этот список можно было бы продолжать бесконечно. Элеазар в *Хохмат га-нефеш* приводит массу подобного эсхатологического материала.

такого человека, как Йегуда Хасид<sup>25</sup>. Эти идеи отнюдь не были литературным балластом, несомым общим потоком вместе со многими традициями другого рода. Они принадлежат к самой сердцевине религиозной веры этих людей, что проявляется в различнейших формах. Многие из этих традиций были спонтанными порождениями эпохи, но даже те, что были занесены с Востока вместе с эсхатологической Агадой, как, например, рассказ об ужасах Страшного Суда, происходящего в самой могиле в первые дни после погребения (*хибут га-кевер*), попадали на благо-

26 В особенности см. *Хохмат га-нефеш*.

приятную почву и приукрашивались<sup>26</sup>. Во все времена зыбкие эсхатологические надежды, не принявшие застывшей догматической формы, вызывали больший интерес в простом народе, чем того хотели бы допустить некоторые великие еврейские теологи. В глазах Йегуды Хасида мистика служит чем-то вроде предвкушения знания, которое в строгом смысле слова можно обрести только в мессианские времена. Имеются тайны, раскрывающиеся в вышнем мире и хранимые в нем до «грядущего века». Только мистикам и аллегористам этого мира «дано вдохнуть немного от аромата этих секретов и тайн»<sup>27</sup>. Несмотря

27 *Сефер хасидим*, § 1056.

28 А. Маркс, *Маамар аль шнат га-геула* («Статья о годе искупления»), *Га-цофе*, т. 5, с. 194–202.

на все это, несомненно, что умозрения о «конце» никогда не переставали играть некоторой роли в хасидской мистике<sup>28</sup>. Хасидская мистика отличается от ранней мистики Меркавы гораздо более широкой сферой интересов и многообразием тем. В дополнение к излюбленным предметам размышления последней она вводит новые мистические дисциплины: новую теософию, «тайну Божьего единства», которая, не порвав окончательно своей связи со старой мистикой Престола, выходит далеко за ее

29 *Хохмат га-нефеш* («Мудрость души»), 3с. Здесь упоминается *сод га-йихуд* (тайна единства) наряду с *сод маасе берешит* (тайной творения) и *сод га-Меркава* (тайной Меркавы). Элеазар замечает также: «Знай, что каждый, кто понимает тайну мудрости души, понимает также тайну единства Бога» (там же, 3д).

30 Элеазар из Вормса в *Содей раззайя* («Секреты таинств»), частично опубликованной в *Сефер Раззиль* (1701), 7б, говорит о «тайне заповедей», как об одной из трех основных групп тайн. См. *Сефер хасидим*, § 1447 о *таамей Тора*. См. также прим. 118 ко второй главе.

пределы и образует особую отрасль мистической доктрины; мистическую психологию, задуманную как орудие этой теософии<sup>29</sup>, и обширную теорию, трактующую «смыслы Торы», то есть прежде всего истинные мотивы заповедей – вопрос, разрешение которого старая Агада не в меньшей степени, чем многие мистики Меркавы, решительно переносила в мессианские времена<sup>30</sup>. Ибо в то время как экстатическое видение Меркавы оставляло мало места для экзегетической спекуляции, такая спекуляция, какими бы ни были ее формы и методы – а



некоторые из них и в самом деле были причудливы, — занимает в высшей степени важное место в религиозной мысли хасидов<sup>31</sup>.

Но это не все. Доктрина хасидизма заключает в себе — помимо социальной философии, основанной на концепции естественного права и, вероятно, перенятой у христиан, — некое подобие зачаточной теологии истории. С точки зрения Элеазара из Вормса, с времен творения существовали исторические силы противостояния, «сорные травы», как он их называет, которые противодействуют Божественному замыслу. Библейский стих (Быт 3:18) «терние и волчцы произрастит она тебе» следует понимать не только в физическом, но и в историческом смысле, и в этом значении земля представляет собой сцену, на которой разыгрывается человеческая история. «Терние и волчцы» интерпретируются при такой форме рассуждения, в основе которой лежит мистика чисел, как символы мирской истории, противостоящей в каждом поколении внутреннему священному историческому процессу. Светская история начинается с грехопадения, в котором также усматривают причину возникновения насилия и неравенства в человеческом обществе. Не произошли падения Адама, человек был бы постоянным спутником ангелов и сохранял бы непрерывную связь с Богом, основанную на непосредственном откровении. И даже после его падения люди могли бы избежать разделения на богатых и бедных — зла социального неравенства, — если бы все они продолжали возделывать землю<sup>32</sup>.

Следует подчеркнуть, что наряду с теософским погружением в тайны Творца и творения хасидизм выдвигает на первый план гораздо настоящее, чем мистики Меркавы, идеи, имеющие непосредственное отношение к религиозной жизни человека. Он устанавливает определенный человеческий идеал, образец человека и поведения, которые достойны подражания, и вводит в число главных догматов мистической веры, помимо особой формы мистической молитвы, идеал *хасидута*, на котором необходимо остановиться подробнее.

**4** Ни ученость, ни традиция какого-либо рода не значились в числе первичных движущих сил хасидизма. Отличительный характер движению придало, прежде всего, его самобытное представление о благочестивом, хасиде как о воплощении религиозного идеала, возвышающегося над всеми ценностями, заимствованными из интеллектуальной сферы. Реализация этого идеала считалась более желательной, чем какое-либо интеллектуальное свершение. Быть хасидом — значит отвечать чисто религиозным критериям, совершенно независимым от интеллектуализма и учености. Удивление, выраженное Гюдеманом по поводу того, что термин «хасид» часто употреблялся

31 Можно уверенно утверждать, что по крайней мере половина литературы немецкого хасидизма посвящена такой экзегезе Библии.

32 В *Хохмат га-нефеш*, 3с, Элеазар из Вормса подсчитывает гематрию выражения «волчцы и тернии» (קוצ וזרע) как «поколения» (דורות). См. также *Сефер хасидим*, § 1049.

для обозначения «благочестивых, но в остальных отношениях ничем не выделяющихся людей»<sup>33</sup>, свидетельствует о показательной неспособности – вдвойне примечательной, ибо ее проявил такой выдающийся

33 Guedemann, op. cit., p. 175.

ученый, – понять, что в этом случае речь идет о шкале ценностей, не имеющей никакого отношения к традиционному еврейскому почитанию ученого знатока Торы. Ибо, хотя хасидизм продолжал поощрять стремление к знанию, можно было быть хасидом, если это знание ограничивалось пониманием текста Библии. Знаменательно, что чтец псалмов стал героем хасидской легенды: благодаря ему вся община может выдержать жестокие преследования в годы «черной смерти» (1348–1352)<sup>34</sup>. Весьма сомни-

34 В предисловии к *Сефер эмек га-Мелех* («Книга глубин Царя») [Амстердам, 1648], 15а, эта легенда цитируется на основе мистического комментария к Пс. 150, написанного Авидором Кара, автором XIV века, который объединял в своих произведениях хасидизм и каббалу.

35 См. L. Gulkowitsch, *Die Bildung des Begriffes Hasid*, I (Tartu, 1935), где в большей степени дан анализ талмудических коннотаций этого термина. См. также прим. Вистинецкого к § 975 *Сефер хасидим*.

36 Большая часть исследований *хасидута* появилась до опубликования статьи Бэра (см. прим. 7). Опираясь на различные базовые предпосылки, мы во многом пришли к тем же самым выводам. Хотя по многим существенным вопросам я расхожусь с Симхони, я многим обязан его анализу.

тельно, чтобы подобные легенды могли возникнуть в Испании. Они могли зародиться только потому, что почва для этого была подготовлена новой концепцией идеального человечества. «Выдающееся» положение, занимаемое хасидом, определяется не какой-либо интеллектуальной шкалой ценностей, а той шкалой, которую устанавливает сам хасидут.

Слово «хасид» имеет специфическое значение, резко отличающееся от более расплывчатого и общего смысла, который придается этому термину в Талмуде<sup>35</sup>. Для того чтобы стать истинным хасидом, каким тот изображается в «Сефер хасидим», надо обладать прежде всего тремя качествами: аскетической отрешенностью от мирских дел, совершенной душевной уравновешенностью и альтруизмом, возведенным в принцип и доведенным до крайности. Рассмотрим эти три стороны более тщательно<sup>36</sup>.

Способность души к аскетизму – это результат мрачно-пессимистического отношения к жизни, характерным примером чего может служить толкование Элеазаром из Вормса одного старинного мидраша. В «Мидраше о сотворении младенца» повествуется о том, что ангел-хранитель щелкает новорожденного по носу, после чего тот забывает бесконечное знание, полученное им до появления на свет в небесных домах учения. Но почему, вопрошает Элеазар, забывает младенец? «Потому что, если бы он стал размышлять о том, что творится в мире, не забыв этой премудрости, то он сошел бы с ума»<sup>37</sup>. Какое поистине замечательное превращение платоновской концепции познания как воспоминания, «анамнезиса»! Ибо с точки зрения автора этого мидраша, перемена к лучшему возможна только в эсхато-

37 Эта цитата заимствована из сочинений Элеазара, и Менахем Циони приводит ее в своем мистическом комментарии к Торе, написанном в 1460 году и изданном в Кремене в 1560 году (лист 20с).

логическому.

логической перспективе. Эту мысль Элеазар выражает посредством грубой, но меткой метафоры, уподобляя человека веревке, один конец которой тянет Бог, а другой Сатана, причем Бог в конце концов перетягивает<sup>38</sup>.

Осуществление этих аскетических принципов обязывает воздерживаться от светской беседы, от игры с детьми и от других невинных удовольствий, ибо «тот, кто держит птицу только ради украшения, поступит лучше, раздав деньги беднякам». Одним словом, этот аскетизм приводит к отказу от обыденной жизни, какой живут заурядные люди, *азиват дерех эрец*, если воспользоваться исполненным смысла выражением из «Сефер хасидим»<sup>39</sup>. Хасид должен решительно отвергнуть и преодолеть любое искушение повседневной жизни. Естественным последствием развития этого аскетизма было то, что он нашел свою антитезу в преувеличенных эсхатологических надеждах и упованиях: отказавшись от соблазнов мира сего, отведя свой взор от женщин, хасид становится достойным загробной жизни, в которой он увидит воочию славу Шхины и вознесется превыше ангелов<sup>40</sup>.

Во-вторых, хасид должен, не уклоняясь, сносить оскорбления и позор. Сам термин «хасид» с помощью хитроумной игры слов толкуется как «сносящий позор». Ибо сносить позор и глумление – это неотъемлемый элемент жизни истинного праведника. Хасид доказывает, что он заслуживает своего имени как раз в таких ситуациях. Будучи оскорбленным и поблещен от стыда, он, однако, остается глух и нем. «Даже если лик его ныне и блещен, Исаия уже сказал (29:22): “Иаков не будет в стыде, и лицо его более не поблещет” – ибо лицо его будет затем излучать свет»<sup>41</sup>. «Когда псалмопевец речет: “Но за Тебя умерщвляют нас всякий день”, – он подразумевает тех, кто сносит позор, бесчестие и унижение, исполняя Господни заповеди»<sup>42</sup>. В этой неизменно подчеркиваемой невосприимчивости к презрению и глумлению, которые неизбежно навлекает на хасида его необычный образ жизни, проявляется стремление следовать истинному примеру Господа. Бога, идеал хасида, имеет в виду пророк (Ис. 42:14), когда он утверждает: «Долго молчал Я, терпел, удерживался»<sup>43</sup>. Здесь вновь преобладающей нотой является надежда на вечное блаженство, хотя, как мы видели, при случае подчеркивается, что эта надежда не должна побуждать кого-либо к действиям.

«Некто поносил и оскорблял хасида. Тот молчал, пока хулитель призывал проклятия на его тело и учение. Но когда он пожелал ему со-

38 Элеазар, *Гилхот га-кавод* (опубликовано в составе *Содей разайя*, изд. Камельхара) [1936], с. 39.

39 *Сефер хасидим*, § 861, 984, 986.

40 *Сефер хасидим*, § 978–980.

41 *Сефер хасидим*, § 975; ср. также анекдот из § 860. Вполне возможно, что существует какая-либо связь между этими чертами хасидизма и более ранним движением *авелей Цион*, «скорбящих о Сионе», в Эрец-Исраэль, сторонники которого описываются подобным образом в *Псикта рабати*, гл. 34.

42 *Сефер хасидим*, § 976.

43 *Сефер хасидим*, § 119.

вершить столько грехов, чтобы утратить свою долю в вечном блаженстве, хасид огорчился. На вопрос своих учеников он ответил: «Пока он осыпал меня ругательствами, меня это не задевало. Мне не нужна честь, ибо что станет с честью после смерти человека? Но когда он проклял мое грядущее блаженство, я стал опасаться, как бы он не довел меня до греха»<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Сефер хасидим, § 977.

Не меньшее значение придается третьему качеству хасида: «Сущность хасидута заключается в том, чтобы при всех обстоятельствах со снисхождением, а не со всей строгостью подходить к исполнению предписаний, иными словами, не настаивать в своих собственных интересах на букве Торы. Ибо о Боге, Чьему примеру хасид стремится следовать, сказано в Пс. 144:17: «Праведен (хасид) Господь во всех путях Своих»<sup>45</sup>. Идея этого альтруизма подчеркивается уже в «Поучениях отцов»,

<sup>45</sup> Сефер хасидим, § 987, 1979.

нравоучительном трактате из Мишны, в котором утверждается: «Мое – твое, а твое – твое – таков путь благочестивого». Знаменитый комментатор Торы Раши также неоднократно отмечает, что хасид не настаивает на букве Закона, даже если в его интересах поступать так<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> См. отрывки, которые цитирует Вистинецкий к § 975.

Несомненно, однако, что формулирование этого принципа в «Сефер хасидим» лишь частично устраняет несоответствие между хасидским образом жизни и нормативным канонем раввинистического иудаизма, Галахой. Это не означает, что хасиды не опирались на старую талмудическую традицию. Предписания проникнутой этим духом «Мишны благочестивых» возлагают на благочестивых гораздо более тяжкие обязанности, чем того требуют общепринятые еврейские правовые нормы. Элементы этого рода, встречающиеся в талмудической литературе лишь sporadически, никогда не сводились в единую систему. Тем не менее их можно было использовать для легитимации тех идеалов, которые проникли в средневековый хасидизм окольным путем из современных ему религиозных движений<sup>47</sup>. «Сефер хасидим» отражает процесс кристал-

<sup>47</sup> В этом вопросе я не согласен с критическими замечаниями Урбаха (ср. прим. 7) и полностью согласен с взглядами Бэра, выраженными им в его публикации (гл. IV).

лизации идей, содержащихся ранее в аморфном состоянии в «Мишне благочестивых». *Дин шамам*, Небесный закон, понимаемый хасидом как призыв к самопожертвованию и альтруизму, нередко предъявляет гораздо более высокие требования к благочестивому, чем правовые нормы Торы в толковании их Галахой. Нетрудно обнаружить наличие скрытого антагонизма между двумя концепциями<sup>48</sup>. Существуют вещи, преимущественно касающиеся отношений между людьми, позволительные с точки зрения раввинистического закона, но наказуемые высшим, Небесным судом<sup>49</sup>. Как отметил Бэр,

<sup>48</sup> Guedemann, op. cit., p. 154.

<sup>49</sup> Baer, op. cit., p. 34; Сефер хасидим, § 1005.

это расхождение между Законом Торы и Небесным законом – последний термин часто употребляется в качестве синонима понятия природной и человеческой справедливости и равенства – составляет главный принцип концепции нравственности, очерченной в «Сефер хасидим». Он даже превращен в критерий того, что надо считать правильным и справедливым в повседневной жизни.

Правда, даже этот высший Закон, считавшийся обязательным только для хасида и сформулированный в какой-то степени как завуалированная антитеза Галахе, может экзегетически выводиться из Священного Писания. В области этой экзегезы автор «Сефер хасидим» обнаруживает немалую изобретательность<sup>50</sup>. Но ясно, что всякий, кто исходит из таких посылок, не может сказать нового слова в области строго галахической, какое бы великое почтение он ни питал к галахической традиции и как бы ни был чужд стремлению ниспровергнуть ее. И действительно, до нас не дошла ни одна новая галаха Йегуды Хасида, что составляет разительный контраст огромной продуктивности, которую он обнаружил в других областях. В большом галахическом труде «Ор заруа», написанном его учеником Ицхаком бен Моше из Вены, который был с ним в Регенсбурге в последние годы его жизни, не вводится ни одна галаха от имени Йегуды<sup>51</sup>. Он приписывает ему только «истории о чудесах, экзегетические комментарии и оригинальные умозаключения и суждения», сотни которых, большей частью, несомненно, заимствованных у Йегуды, содержатся в «Книге благочестивых».

Хасид, в своем внешнем поведении неукоснительно следующий предписаниям Закона, в глубине души сомневается в их абсолютной обязательности для себя. Несколько парадоксально то, что Элеазар из Вормса в начале своей книги «Сефер рокеах», в которой он формулирует в общих чертах религиозный Закон, предпринимает попытку кодифицировать хасидский идеал в духе Галахи<sup>52</sup>. Неслучайно, что и Маймонид, и его младший современник Элеазар во введениях к своим кодексам Закона делают попытку распространить действие Галахи на предметы, которые в строгом смысле слова лежат вне ее сферы. У Маймонида – это предисловие философского и космологического содержания, в котором идеи аристотелевского просвещения представлены в качестве элементов Галахи; у Элеазара – глава, посвященная совершенно не интеллектуальным принципам хасидута. Совпадение едва ли случайно, и оно выявляет в интересном разрезе значение различных религиоз-

<sup>50</sup> Baer, op. cit., p. 12.

<sup>51</sup> Это замечание сделано под впечатлением идей, выраженных в статье Симхони. Аптовицер утверждает, что Йегуда писал также галахические труды, но это утверждение очень слабо обосновано. Восемь страниц из одной парижской рукописи, на которых излагаются правила ритуального забоя скота, еще не представляют собой книги, и нет никаких доказательств того, что они содержат что-либо новое в области Галахи.

<sup>52</sup> Эти *Гилхот хасидут* («Законы благочестия») и последующие *Гилхот тшува* («Законы раскаяния») также были несколько раз напечатаны отдельно.

ных течений в иудаизме. Не является случайным то, что в обоих случаях эти попытки оказались безуспешными: Галаха никогда не была органически связана с той квазигалахой, которая предшествовала ей.

**5** Хасидут возносит человека к вершинам истинной богобоязненности и боголюбия. В своих высочайших проявлениях богобоязненность тождественна любви к Нему и служению Ему, вызываемым не потребностью в защите от демонов и страхом перед искушением, а тем, что в этом экстатическом состоянии поток радости затопляет душу и смывает всякий след мирского и эгоистического чувства<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> См. *Сефер Разиэль* (1701), 7б и 9а.

«Душа исполнена любовью к Богу и спеленута бечевами любви, в радости и веселии сердца. Хасид не подобен тому, кто служит своему господину против воли, но, даже когда пытаются помешать ему, любовь служения горит в его сердце и он рад исполнить волю своего Творца... Ибо когда душа погружена в глубокие размышления о страхе Божьем, пламень истинной любви внезапно вспыхивает в ней и ликование сокровенной радости охватывает сердце... и любящий помышляет не о своей корысти в мире сем, он не печется об удовольствиях своей жены или своих сыновей и дочерей, но все это ничто в его глазах, все, кроме того, чтобы вершить волю своего Творца, делать добро другим, хранить в святости Имя Господне... И все помышление его дум горит в пламени любви к Нему»<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Элеазар из Вормса, *Гилхот хасидут*, раздел под названием *Шофеш га-агава* («Корень любви»).

Исполнение Божьей воли на этой стадии есть лишь акт любви.

Как и в поэзии христианских мистиков того времени, любовь еврейского мистика к Богу рисуется как эротическая страсть, подчас в форме, шокирующей чувства наших современников<sup>55</sup>. Эти метафоры вос-

<sup>55</sup> См. отрывки, которые приводит Гюдеман (op. cit., p.160).

\* «выдающееся произведение» (лат) – прим перев

<sup>56</sup> *Сефер эзунот ве-деот* («Книга верований и мнений»), 10:4. Подобное эротическое описание любви Израиля к Богу встречается также в знаменитом отрывке из трактата Йома, 54а.

ходят к теологическому *magnum opus* Саади, в котором автор исчерпывающе рассматривает эту тему<sup>56</sup>. Земная любовь, подробно описанная Саадией, была в глазах представителей раннего немецкого хасидизма абсолютной аллего-



«Сефер Разиэль» – магико-теургическое произведение, популярное в хасидских кругах Амстердам, 1701

рией неземной страсти. Так же ее воспринимал в позднейший период и Исраэль Баал-Шем, которому приписывают слова: «То, что Саадия пишет о любви, дает возможность перейти в своем заключении от чувственной любви к любви духовной. Если чувственная любовь столь сильна, то сколь сильна должна быть та страсть, с какой человек любит Бога»<sup>57</sup>. Мистические принципы хасидута, находящие свое высочайшее выражение в чистой любви к Богу, необходимы для уразумения теософии и того, что обозначается здесь как мистика Меркавы; именно в качестве таких предпосылок они были введены Элеазаром из Вормса<sup>58</sup>.

Ясно, что этот еврейский идеал благочестивого, совершенно свободный от элемента тяжеловесной учености – качества, которое могло показаться обязательным в таком центре изучения Талмуда, каким была средневековая Германия, – очень близок идеалу монаха-аскета, в особенности в его наиболее архаичных чертах. В практическом смысле этот идеал неотделим от *атараксии* (бесстрастия) – принципа, выдвинутого античными философскими школами киников и стоиков. Несмотря на то что этот идеал не обязан своим возникновением религиозным мотивам, будучи переосмыслен в религиозном духе, он оказал могучее влияние на аскетизм раннего христианства и в позднейший период – на жизненный уклад мусульманских мистиков – суфиев. В этих сочинениях мы имеем иудаизированный вариант учения киников, вобравший в себя родственные элементы из талмудических традиций, но оттеснивший на задний план или совершенно исключивший элементы, не согласующиеся с этой традицией. Влияние киников проявляется в идеале полнейшего безразличия к похвале или порицанию, безразличия, без которого, как свидетельствует история мистики, в частности произведения каббалистов, очень часто невозможно мистическое озарение. Эта сторона удачно схвачена в анекдоте, рассказанном испанским каббалистом Ицхаком из Акко (приблизительно в 1300 году):

«Тот, кто сподобляется проникнуть в тайну приобщения к Богу, *двейкут*, постигает тайну бесстрастия, а тот, кто обладает бесстрастием, достигает одиночества, а от него переходит к святому духу и прорицанию. Однако о тайне бесстрастия следующее поведал мне рав Авнер. Однажды любитель тайной премудрости пришел к отшельнику и попросил принять его в ученики. Отшельник сказал ему: «Сын мой, намере-

57 См. Родкинсон, *Толдот Бааль-Шем-Тов* (1876), с. 96, из *Кетер Шем Тов*. В издании Подгорце (1898), 66, этот отрывок приведен гораздо более кратко.

58 См. *Сефер Разиэль*, 86 (из *Содей разайя Элеазара*) и *Сефер хасидим*, § 984.



Рабби Ицхак из Акко  
«*Сефер меират эйнаим*» («Книга, просвещающая очи»),  
Иерусалим, 1993

прорицанию. Однако о тайне бесстрастия следующее поведал мне рав Авнер. Однажды любитель тайной премудрости пришел к отшельнику и попросил принять его в ученики. Отшельник сказал ему: «Сын мой, намере-

ние твое достохвально, но обладаешь ли ты бесстрашием?» Тот возразил: «Я чувствую удовольствие при похвале и боль при обиде, но я не мстителен и не злопамятен». На это учитель ответил ему: «Сын мой, ступай домой, ибо до тех пор пока ты не обрел бесстрашия и не сносишь спокойно оскорбления, ты еще не достиг состояния, при котором ты можешь приобрести в своих помышлениях к Богу»<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> A. Jellinek, *Beitrage zur Geschichte der Kabbala*, vol. 2, p. 45, цитирует текст на иврите. Он, однако, не заметил, что ядро этой истории изложено в качестве суфистского анекдота Бахъей ибн Пакудой – ср. *Ховот га-левавот* («Обязанности сердца»), гл. 5, 5 (изд. Стерна [1854], 74а-б). То же определение бесстрашия как истинной добродетели человека, который хочет «прекратить существовать», содержится также в «Проповедях» Майстера Экхарта – см. Eckhart, *Sermones*, ed. Benz (1937), p. 69.

В этом каббалистическом или суфийском анекдоте ничто не противоречит духу хасидизма. Очень похожие мысли высказал в тот же период немецкий мистик Майстер Экхарт, ссылаясь при этом на авторитет «древних», то есть стоиков.

Другой элемент кинической доктрины обнаруживается в том, что некоторые действия доводятся до крайности и что вся нравственная и религиозная сила души сосредотачивается на каком-либо одном аспекте религиозной жизни или на развитии какого-либо одного нравственного качества. Уже в старом переложении труда Саади, через который,

как мы видели, многие религиозные идеи были перенесены в эти круги, хасид определяется как человек, «который в продолжение всей своей жизни посвящает себя выполнению какой-либо одной религиозной заповеди, не нарушая ее ни при каких обстоятельствах, даже если это идет за счет соблюдения им других предписаний. Но тот, кто колеблется со дня на день между различными предписаниями, не называется хасидом»<sup>60</sup>. Здесь элемент

<sup>60</sup> MS Vatican 266, 73b. В переводе Саади ибн Тибона (в лейпцигском издании с. 88) эта тема сформулирована неясно, ибо там употребляется не термин хасид, но *тш*, «тот, кто служит». В рукописи же сказано так: «Хасид – это тот, кто каждый день жизни своей стремится к исполнению одной заповеди и претворяет ее во все дни жизни своей. И хотя он исполняет ее сверх меры и за счет этого умаляет усердие в исполнении других заповедей, однако эту самую единую заповедь не нарушает ни в чем и никогда... А тот, кто мечется изо дня в день от заповеди к заповеди, чтобы соблюсти и исполнить то одно, то другое, – тот не называется хасидом».

<sup>61</sup> *Перуш га-Рамбам ле-масехет Авот*, 85:7.

радикализма и экстремизма, который позже Маймонид также считал характерным для хасида, предусматривается уже в самом определении термина<sup>61</sup>. Напротив, элемент безразличия к похвале и хуле, идеал атараксии, столь резко противоречащий этому религиозному радикализму, не встречается в теологических источниках хасидизма и, должно быть, проник извне, из христианской среды. Оба элемента равно существенны, ибо парадоксальная комбинация этих двух духовных качеств составляет то, что мы понимаем под словом «кинник»; идеал монашествующего киника предстает перед нами в своем еврейском обличье под именем хасидизма. Этот общепринятый в тогдашнем христианском обществе в качестве образца нравственности, прославленный святыми, народными проповедниками и авторами трактатов идеал киника привился в немецком еврей-

стве, чему способствовала атмосфера, созданная крестовыми походами. Бесчисленные короткие истории из «Сефер хасидим», в которых очерчива-



ется хасидский идеал, живо напоминают «примеры» из латинских сборников, которые христианские проповедники имели обыкновение вводить в свои проповеди<sup>62</sup>. Наряду с массой фольклорного материала в них содержалось немало историй, представляющих большой интерес в плане морали, мысли, общие для мистиков всех религий, которые могли зародиться в любой из них. Такие сюжеты распространяются быстро, не зная границ между странами. Например, история о том, как праведник сносит позор мнимой порочности и живет среди распутниц и игроков, пытаясь спасти их хотя бы от одного порока<sup>63</sup>, пользовалась популярностью у различнейших народов.

<sup>62</sup> Ваер, *op. cit.*, p. 7.

Старые мистики Меркавы представляли себе благочестивого, если он вообще занимал их вооб-

<sup>63</sup> *Сефер хасидим*, § 80; о хасиде в публичном доме см. *Авот де-рабби Натан*, изд. Шехтера, 19а.

ражение, хранителем священных тайн. Эта концепция в основе своей совершенно отлична от концепции хасидов, с точки зрения которых смирение, самообуздание и самопожертвование ставятся выше, чем гордость, заполняющая душу мистика Меркавы, когда он, пребывая в экстазе, ощущает присутствие Бога. Вместо этого ясновидца, которого мистический порыв переносит через все преграды и препятствия к ступеням Небесного Престола, появляется праведник, погруженный в смиренное созерцание Вездесущего Бесконечного. Однако этот идеал мистика чисто созерцательного типа должен рассматриваться в своем истинном религиозном и социальном контексте. Хасид, чей взор обращен к Богу и отверщен от общины, тем не менее выполняет функцию истинного вожакого и учителя этой общины. Эта главная функция находит свое четкое выражение в том, что во всей хасидской литературе неумолчно звучит призыв относиться терпимо к человеческим слабостям и считаться с условиями существования общины. Моральная казуистика «Сефер хасидим», которая в этом отношении заходит гораздо дальше старой галахической литературы с ее приземленным реализмом, служит ценным свидетельством истинной человечности. Ибо при всем нравственном и религиозном радикализме требований, предъявляемых им к благочестивому, хасидизм решительно осуждает выставление этих качеств напоказ или то, что уже Талмуд определил как «безрассудное» или «нелепое» благочестие. Его монашеский характер также сказывается в молчаливом допущении, что не каждому суждено быть хасидом. Легенда рисует Йегуду Хасида и его отца как тип святых, гармонически сочетающих в себе обе стороны религиозной жизни: радикальную, антифилистерскую, интроспективную преданность идеалу и любовную заботу о сохранении общины.

Но к этому следует прибавить еще одно: беззащитный, бескорыстный, бесстрастный хасид обретает в умах людей, находящихся под влиянием хасидизма, невероятное могущество и способность повелевать всеми стихиями. Народное воображение дорисовывает, хотя и не без некоторых противоречий, автопортрет, набросанный самим хасидом. Например,

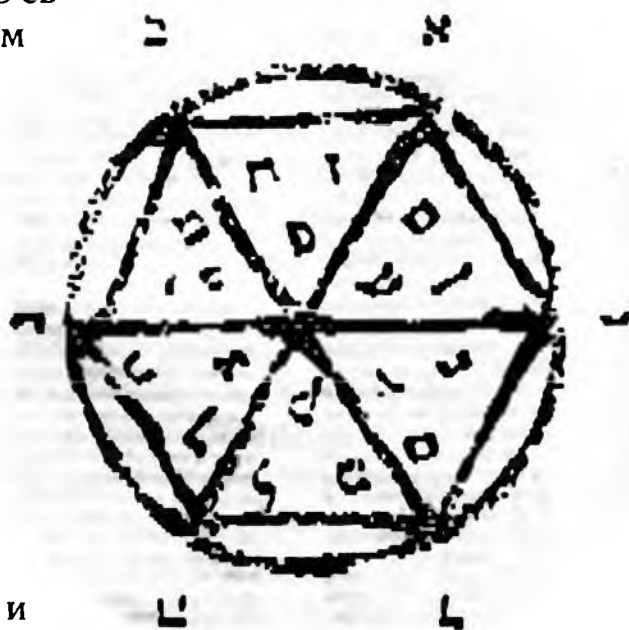
Йегуда Хасид, несмотря на свою совершенную убежденность в эффективности магических и прочих оккультных обрядов, категорически возражал против их отправления. По-видимому, он ощущал совершенно определенно, что маг, гордящийся своей властью над стихиями, и смиренный хасид, не домогающийся никакого господства, стоят на противоположных полюсах. Но понимание им этой опасности не помешало тому, что элементы магии в его наследии взяли верх над его нравственным идеалом. Легенда щедро наделила его теми магическими способностями и атрибутами, которые он столь упорно отвергал. И эта легенда – отнюдь не продукт фантазии позднейших поколений, ибо она начала складываться еще при жизни Йегуды Хасида<sup>64</sup>. В ней хасид выступает как истинный повелитель магических сил, который может достигнуть всего именно потому, что он ничего не хочет для себя самого. История иудаизма не знает другого случая, когда человек как магический творец был бы окружен таким ореолом. Хасидизму мы обязаны развитием легенды о големе, или магическом гомункуле, которая выражает самую

64 Магические тексты XIII–XIV вв. уже полны упоминаниями Йегуды Хасида в качестве героя магических перипетий. О его магических способностях см. также отрывок из *Эмек га-Мелех* («Глубины Царя»), 142а, который приводится там от имени Нахманида.

65 См. мою статью о Големе в *EJ*, vol. 7, col. 501–507. Моя теория была получила дальнейшее развитие в книге В. Rosenfeld, *Die Golemsage* (1934), p.1–35.

66 В обширном труде Элеазара *Содей Разайя* («Секреты таинств»), в рукописях MSS British Museum 737, Munich 81, первая часть которого включена в *Сефер Разиэль* (Амстердам 1701), 76–24а.

сущность духа немецкого еврейства, и теоретическим обоснованием этой доктрины<sup>65</sup>. В творчестве Элеазара из Вормса, вернейшего из учеников Йегуды, рассуждения о сущности хасидута соседствуют с трактатами о магии и действенной силе тайных имен Бога – в одном случае обе темы рассматриваются даже в одной и той же книге<sup>66</sup>. У него можно обнаружить и старейшие из известных нам рецептов создания голема, основанных как на магии букв, так и на действиях, явно вызывающих экстатические состояния сознания<sup>67</sup>. По-видимому, согласно первоначальной концепции голем оживал, лишь пока длился экстаз его создателя. Его сотворение было как бы особенно возвышенным переживанием, испытываемым мистиком, поглощенным тайнами буквенных комбинаций, которые описываются в «Сефер йецира». Лишь позже народная легенда стала приписывать голему существование, независимое от экстатического сознания его творца, и в позднейшие сто-



Еврейские буквы – кифтичики мироздания

67 См. литературу, которая цитируется в моей вышеупомянутой статье (*EJ*, vol. 7, col. 503). Цель этих магических церемоний ярко высвечивается в одном рецепте, который я обнаружил в нескольких рукописях (MSS Casanatense 197, 85а; Vatican 528, 71b).

стояния сознания<sup>67</sup>. По-видимому, согласно первоначальной концепции голем оживал, лишь пока длился экстаз его создателя. Его сотворение было как бы особенно возвышенным переживанием, испытываемым мистиком, поглощенным тайнами буквенных комбинаций, которые описываются в «Сефер йецира». Лишь позже народная легенда стала приписывать голему существование, независимое от экстатического сознания его творца, и в позднейшие сто-

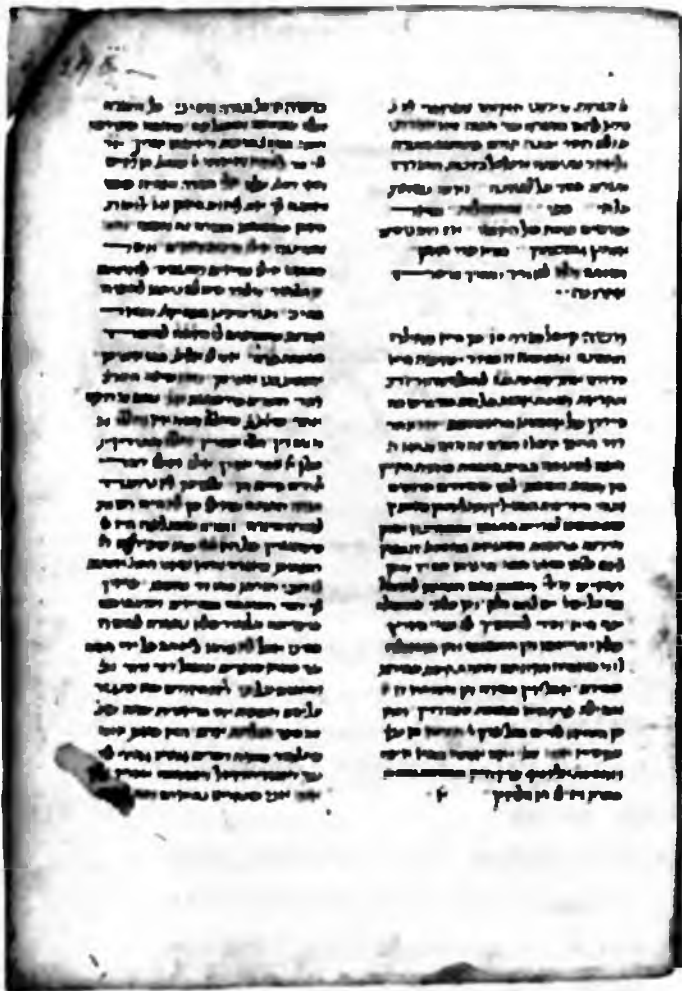
летия целый лес легенд вырос вокруг образов големов и их творцов<sup>68</sup>.

**6** Все еще неясно, в какой мере определенная форма магии заключалась также в молитвенной мистике хасидов, которую уже современные им авторы считали особенно характерной для их веры. Яков бен Ашер, чей отец переехал в Испанию из Германии, пишет по этому поводу: «Немецкие хасиды имели обыкновение засчитывать или вычислять каждое слово в молитвах, благодарениях и гимнах, и они искали в Торе объяснения тому, почему в той или иной молитве содержалось определенное число слов»<sup>69</sup>. Другими словами, этот род мистики восходит не к самопроизвольно зарождающейся в душе благочестивого молитве, а к классической литургии, текст которой в значительной степени был твердо закреплен.

Это, по существу, не новая форма благочестия, а мистическая спекуляция

68 Chayim Bloch, *The Golem: Legends of the Ghetto of Prague*, которая вышла также в английском переводе (1925), претендует на то, что является переводом некоего трактата, «изданного 300 лет назад». На самом же деле книгу написал некто Й. Розенберг приблизительно в 1908 году, включив в нее не древние предания, а современные мотивы.

69 *Тур орах хаим* («Столп жизненного уклада»), § 113. Автор цитирует это место от имени своего брата Йехиэля.



Сидур с комментариями  
р. Элеазара из Вормса.  
MS Oxford 1204

относительно происхождения уже твердо установившейся традиции. Здесь, как и во всей литературе хасидизма, впервые выдвигаются на первый план некоторые приемы мистической спекуляции, которые в популярном представлении являются самым существенным в каббале. Это – *гематрия*, то есть нахождение численного значения ивритских слов и поиски их связей с другими словами или предложениями с тем же численным значением; *нотафикон*, или истолкование букв слова как сокращений целых предложений; и *тмура*, или замещение одних слов другими в соответствии с определенными правилами<sup>70</sup>. С исторической точки зрения ни одно из

70 О гематрии и ее методах см. статью Ш. Городецкого в *EJ*, vol. 7, col. 170–179.

этих средств мистической экзегезы не может быть названо строго каббалистическим. В литературе классической каббалы на протяжении XIII–XIV веков они часто играли совершенно подчиненную роль. Немногие видные каббалисты, как Яков бен Яков га-Коген или Авраам Абулафия, которые широко пользова-

лись ими, испытали влияние хасидов. То, что действительно заслуживает названия каббалы, имеет очень отдаленное отношение к этим методам.

Существует обширная хасидская литература об этой молитвенной мистике, и значительная часть ее дошла до нас<sup>71</sup>. В ней число слов в

---

71 *Sod ga-tfilot* («Тайна молитв») Элеазара из Вормса до сих пор находится в рукописях (например, MS Paris 772). Значительная часть этой книги в виде цитат была включена в комментированный молитвенник р. Нафтали Тревеса (Тинген 1560). Этот источник – воистину кладезь хасидских традиций. Кроме этого, есть некоторое количество другой литературы по мистике молитвы.

72 Guedemann, op. cit., p. 160. Сравнение с лестницей также появляется в комментариях Тревеса (см. предыдущее примечание) – 1 o col. b, в связи с теорией мистической *каваны* (молитвенной интенции).

молитве, численное значение отдельных слов, частей предложения или целых предложений соотносится не только с библейскими стихами такого же численного значения, но и с некоторыми обозначениями Бога, ангелов и с другими формулами. Молитва сравнивается с лестницей Иакова, ведущей с земли на небо. Поэтому она мыслится как род мистического восхождения и предстает во многих из этих «объяснений» как в «высшей степени формализированный процесс, исполненный скрытых аспектов и намерений»<sup>72</sup>. Но, зная немало о внешней стороне этих «тайн молитвы», как называли их хасиды, мы пребываем в неведении относительно того, что составляет истинный смысл, функциональное назначение этих мисти-

ческих численных соотношений. Подразумевается ли, что упомянутые молитвы сопровождают некоторые виды медитации или что сама молитва оказывает магическое действие? В первом случае речь идет о том, что каббала с 1200 года определяет как *кавана*, буквально «интенция», то есть мистическое размышление над словами молитвы во время их произнесения. Другими словами, *кавана* – это нечто подлежащее реализации в процессе самой молитвы.

У немецких хасидов еще не встречается это центральное понятие каббалистической мистики молитвы. Элеазар из Вормса в своем большом комментарии к молитвам еще не пользуется этим термином, и если в другом контексте он мимоходом упоминает его в смысле, приближающемся к каббалистическому, – обстоятельство, которое я рассмотрю позже, – то он подразумевает не отдельные слова, а молитву в целом. Как, однако, сами хасиды толковали применение упомянутых «тайн», мне не удалось окончательно выяснить, но несомненно, что мистика молитвы противоположна старой мистике Меркавы. Главным здесь становится не путь самого мистика к Престолу, а путь его молитвы. Не душа, а слово торжествует над роком и злом. Огромное значение, придаваемое точному, более того – буквальному воспроизведению слов в традиционных текстах, и чрезмерная педантичность, проявляемая при этом, свидетельствуют о совершенно ином отношении к назначению слов у хасидов, чем у мистиков Меркавы. Если последние стремились к неестественному излианию своего безбрежного чувства в потоке слов, то хасиды раскрывали множество эзотерических значений в строго ограничен-

ном числе застывших оборотов. Представляется, что эта скрупулезная верность фиксированному тексту совмещается у них с возобновляющимся сознанием магической силы, заключенной в словах.

В отношении же того, когда и каким образом зародилась эта мистика молитвы или, как, возможно, следовало бы сказать, магия молитвы, мы ничего не узнаем из текстов. Конечно, ее происхождение не связано исключительно с хасидской средой, хотя все, что нам известно о ней, почерпнуто из хасидских источников. Согласованная традиция, исходящая от учеников Йегуды Хасида, характеризует новую мистику в качестве последнего звена в длинной цепи, ведущей от семьи Калонимидов в Италию и от Италии – к упомянутому Аарону из Багдада. Несмотря на то, что принадлежность к этой цепи некоторых промежуточных звеньев и вызывает сомнение, заключение, что «тайны молитвы» проникли в Германию из Италии, быть может, в более примитивной форме, неоспоримо<sup>73</sup>. Элеазар из Вормса сообщает, что когда отец Шмуэля Хасида, рабби Калонимус, в 1126 году был при смерти, сын его был слишком молод, что-

73 См. работу Гросса в *MGWJ*, vol. 49 (1905), pp. 692-700.

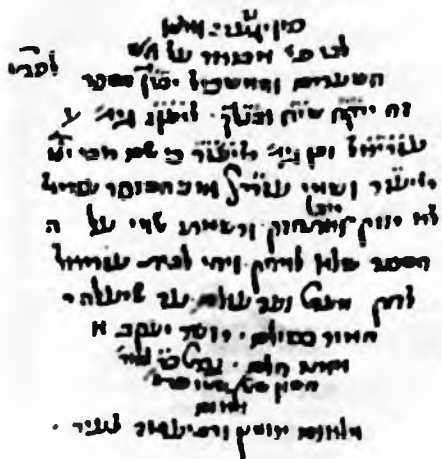
бы быть посвященным, в соответствии

с семейной традицией, в тайну молитвы. По этой причине рабби Калонимус поручил другому ученому, в то время кантору Шпейерской синагоги, посвятить его в эту тайну, когда он вырастет. Все это ясно показывает, что традиция возникла до крестовых походов. Зародилась ли она в Вавилонии, из которой затем была перенесена в Италию, быть может одновременно с уже приходящей в упадок мистикой Меркавы, – остается только гадать. Несомненно лишь то, что каббалистическая мистика молитвы, хотя ее дальнейшее развитие и носит совершенно иной характер, была заимствована у хасидов.

Сочетание элементов экстаза и магии, характерное, как уже упоминалось, для мистики Меркавы, воспроизводится на новом уровне в этой молитвенной мистике. Была ли эта комбинация фактором, определяющим развитие учения о молитве, можно

только строить догадки. В других отношениях ее влияние очевидно. Моше Таку (из Тахау?), последователь Йегуды Хасида, видевший свою задачу в том, чтобы блюсти чистоту талмудического иудаизма, если понадобится, ограждая ее даже от идей своего собственного учителя, поведал о таких обрядах, которые решительно осуждал, объявляя их без колебания еретическими:

«Они прикидываются пророками, упражняясь в произнесении святых имен, или иногда они только устремляют свой умысел на эти



Рабби Элеазар из Вормса, «Сефер га-хохма» («Книга мудрости»), колофон. MS Oxford 1812

имена, не говоря слов. Затем человека охватывает ужас, и тело его никнет к земле. Преграда перед его душой снесена, сам он выходит на середину и неотрывно смотрит вдаль, и лишь через некоторое время, когда сила действия имени убывает, он пробуждается в смятении и возвращается в свое прежнее состояние. Именно так поступают маги, изгоняющие бесов. Они вызывают нечестивыми заклинаниями одного из бесов, дабы он поведал им о том, что происходит в некоей дальней стороне. Заклинатель тут же падает на землю, жилы его стягивает судорога и они твердеют, а сам он словно труп. Но вскоре он встает в беспамятстве и выбегает из дома, и если его не остановить у двери, то он разобьет голову и поранит тело. Потом, придя немного в себя, он рассказывает им об увиденном»<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> *Ктав тамим* в *Оцар нехмид*, т. 3 (1860), с. 84.

Общеизвестно, как распространены были подобные явления патологической «метапсихической» жизни в этот период во внешнем, христианском окружении хасидов. Многотомный труд Йозефа Герреса «Христианская мистика» – неисчерпаемый кладезь примеров этого рода. О том, какое величайшее значение придавали и еврейские мистики поддержанию такого прямого контакта с психическим миром, ясно показывает пример Якова га-Леви из Марвежа (около 1200 года), принадлежавшего, по-видимому, к кругу хасидов. Он оставил нам целое собрание «Респонсов с Неба», то есть решений спорных вопросов раввинистического права, которые открылись ему как ответы на вопросы, заданные во сне, шеилот халом<sup>75</sup>. «Вопросы во сне» были необычайно широко распространены в магии, и мы располагаем сотнями рецептов их составления<sup>76</sup>. Хотя некоторые ученые подвергали критике метод решения галахических проблем не путем обсуждения талмудических источников, а через непосредственное откровение, он находил многих поклонников и подражателей. Такое отношение к Галахе столь же характерно для последователей хасидизма, сколь сомнительно с точки зрения строгой талмудистики.

<sup>75</sup> *Шеилот ве-тшувот мин га-Шаммаим* («Респонсы с Неба»), публиковалось несколько раз (с комментариями – Краков 1895). См. также работу Штайншайдера в *Hebraische Bibliographie*, vol. 14 (1874), pp. 122–124.

<sup>76</sup> Многие из этих рецептов собраны в: Авраам Хамой, *Лидрош Элоким* («Испытание бога»).

**7** Так новый религиозный дух, который находит свое выражение в идеале хасида, проникает все сферы традиционной еврейской мистики и теософии и пытается, пусть неловко и беспорядочно, преобразовать их. Это стремление предполагает также попытки нового истолкования Меркавы. Йегуда Хасид рассказывает своему ученику Элеазару, как однажды, когда они с отцом стояли в синагоге, они увидели чашу с водой и оливковым маслом. Отец указал ему на то, какое несравненное сияние производит солнечный луч, падая на поверхность жидкости, и сказал: «Обрати свои помышления на это си-

яние, ибо оно подобно сиянию *хашмаля*» (одного из персонифицированных предметов видения Меркавы Иезекиилем)<sup>77</sup>.

Мы уже видели, как новое умонастроение преобразило старый дух молитвы. Но оно повело также к открытию новых сфер религиозного опыта, сфер немаловажных, хотя это и ставилось под сомнение позднейшими поколениями. Эти сферы – теория и практика покаяния, обретшие здесь впервые в истории еврейской мистики исключительное значение. До этого покаяние не обладало первостепенной важностью в глазах мистиков, теперь же оно заняло центральное место в их жизни. Придя на смену концепции небесного странствия погруженного в себя мистика и развиваясь параллельно тому, как обретал огромную важность акт молитвы, методика покаяния превращается в обширную и тщательно разработанную систему и в конце концов становится одним из краеугольных камней хасидута.

Важно понять, что ранее евреи не знали такой всеобъемлющей системы покаяния, точно определяющей меру наказания за каждое прегрешение<sup>78</sup>. Традиции не служили препятствием для хасидов, когда они занялись формулированием ритуала покаяния, что совершенно соответствовало тому новому духу, который они представляли.

Несомненно, что в этих переменах снова сказывается христианское влияние. Вся система покаяния, в особенности в кодифицированной форме, приданной ей Элеазаром из Вормса в некоторых его сочинениях, совпадает до мелочей с ритуалом покаяния, предписанным церковью эпохи раннего Средневековья, в частности в так называемых «Уложениях о наказаниях»<sup>79</sup>. К последним принадлежат кельтские, а позднее – франкские трактаты, приведшие к развитию определенного порядка, понимание которого имеет отношение к нашему предмету. Покаяние мыслится как расплата за прегрешение против Бога посредством личного искупительного акта. Грешник обязуется предпринять некоторые точно очерченные действия искупительного характера. Устанавливается некая расценка. Применение таких «принудительных лекарств и сильнодействующих средств», примерами которого изобилует история церков-

77 См. Элеазар из Вормса, *Перуш га-Меркава* (мистическое толкование на Иез. 1) в MS Paris 850, 47b: «Так рассказал он мне: когда однажды учитель мой стоял в синагоге с отцом своим, висела перед ними чаша с водою и оливковым маслом. Блеск солнечных лучей достигал этой чаши, отчего из нее исходило столь несравненное сияние, что отец сказал ему: «Обрати сердце свое к сиянию этому, ибо подобно оно по сути своей сиянию *хашмаль*»».

78 Ср. Н. Tykocinski, *Die gaonaischen Verordnungen* (1929), pp. 100, 174.

79 См. Ваг, *op. cit.*, p. 18, и библиографию, которую Бэр приводит в этой статье.



Рабби Элеазар из Вормса.  
Комментарии на Сефер Йецира,  
Борислав 1888.

ного покаяния, было, бесспорно, приспособлено к миросозерцанию кельтов и германцев, лишь незадолго до этого принявших христианство, и хорошо согласовалось с их примитивными представлениями о справедливости (особенно у франков). Но надо отметить и другое: они были также переняты хасидами и приспособлены к условиям еврейской среды. Несмотря на то что после реформы папы Григория VII в XI веке Рим начал запрещать старые «Уложения о наказаниях», авторитет, которым они пользовались в широких кругах, оставался неизменным на протяжении всей эпохи крестовых походов, то есть эпохи, когда в немецком еврействе преобладало настроение, делавшее его особенно восприимчивым к ним. Чтобы придать им авторитет в глазах евреев, достаточно было сослаться на некоторые аналогии, разбросанные в более ранней еврейской литературе. Таким путем стало возможным оправдание принятия христианской системы покаяния в целом, от всевозможных постов и различных актов подчас весьма причудливого характера до высшего наказания добровольным изгнанием – актом, упоминавшимся уже в Талмуде<sup>80</sup>.

В своих общих чертах система покаяния, как она излагается в «Сефер хасидим» и в позднейшей нравоучительной литературе, различает четыре вида покаяния<sup>81</sup>. В наиболее мягкой форме покаяние просто означало, что в аналогичной ситуации больше не будет совершено подобное прегрешение (*тшува га-баа*); оно могло также сводиться к наложению на себя совокупности ограничений и заведомого избегания всего, что могло способствовать совершению определенного греха (*тшуват га-гадер*); в-третьих, мера удовольствия, полученного в результате совершения греха,

могла определить меру возложенной на себя аскезы (*тшуват га-миш-каль*); и наконец, в случае прегрешений, запрещенных Торой под страхом смерти, грешник должен подвергаться «мукам, жестоким, как смерть» – часто необычайно болезненным и унижительным наказаниям, – дабы получить прощение Небес и избежать «истребления души», которым Тора угрожает за некоторые преступления (*тшуват га-катув*). Об этих действиях свидетельствуют не только писания хасидов, которыми можно было бы пренебречь, поскольку в них эти действия рассматриваются в чисто теоретическом аспекте. До нас дошло немало отчетов о действительных происшествиях, благодаря которым слава о немецких хасидах вскоре разнеслась по всему свету. Эти многочисленные рассказы не оставляют сомнения в том, что ревнителю с фанатической неуклонностью совершали эти действия. Сидеть в снегу или на льду каждый день в течение часа зимой или подставлять свое тело уку-

<sup>80</sup> Ср. Брахот, 56а; Рош га-Шана, 16б; Сангедрин, 37б. Яков Анатоли считает эту систему наказаний нееврейской, см. примечания к *Менорат га-маор*, т. 3, с. 113–119.

<sup>81</sup> См. *Сефер хасидим*, §§ 37–53; *Гилхот тшува и Сефер йоре хатаим* («Книга страшасящегося греха») Элеазара из Вормса; *Менорат га-маор* («Свеча светила») Исраэля Накавы, т. 3, с. 113–119. Иногда эти *галахот*, связанные с наказаниями, называют *Сефер га-кафарот* («Книга искуплений») [MS Adler 900, 128–131].

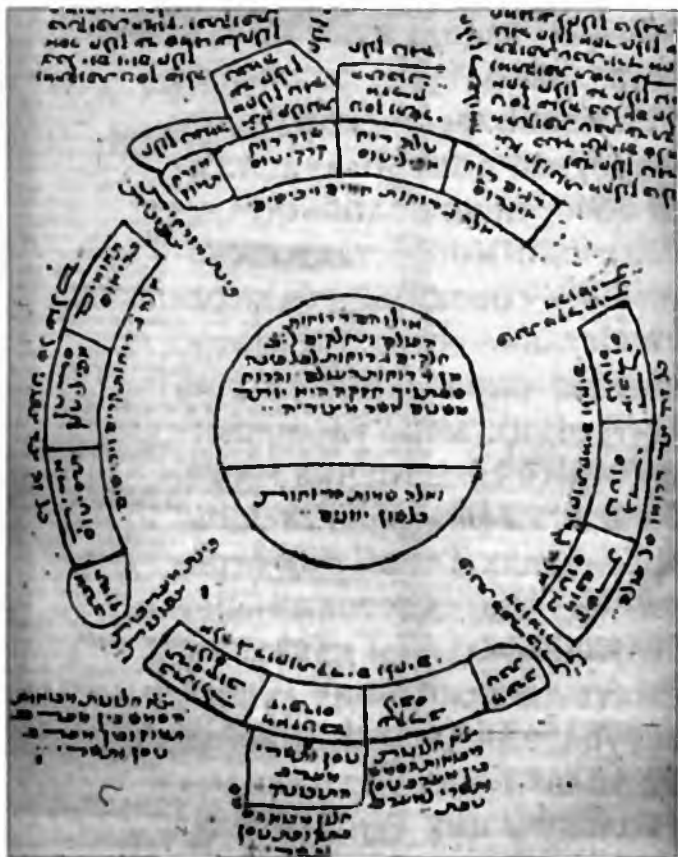


сам муравьев и пчел летом считалось обычным среди тех, кто последовал новому зову. Огромная дистанция отделяет талмудическую концепцию покаяния от их новых идей и действий.

Для нового умонастроения типична следующая история: «Некий хасид имел обыкновение спать на полу среди блох летом и опускать ноги в бадью с водой зимой, пока они не примерзали ко льду. Однажды ученик спросил его: “Если человек отвечает перед Богом за свою жизнь, то почему ты сам подвергаешь себя верной опасности?” Хасид ответил: “Я не совершил смертного греха, а за мелкие проступки, в коих я несомненно повинен, я не должен терпеть таких мучений. Но в Мидраше сказано, что мессия страдает за наши грехи, ибо «Он изъязвлен был за грехи наши» (Ис. 53:5), и истинные праведники также принимают на себя страдания за свое поколение. А я не хочу, чтобы кто-то страдал за мои грехи, кроме меня самого»<sup>82</sup>. И ученик, которого после смерти учителя беспокоила мысль о том, что причиной ее могли быть эти самоистязания и что его наказывают за них на том свете, узнал во сне, что учитель вознесен необычайно высоко на небесах.

82 *Сефер хасидим*, § 1556.

148



Каббалистическая схема взаимоотношения астрологических знаков, стихий и имен по «Сефер Йецифа»

Влияние хасидской морали оказалось очень устойчивым. Об этом свидетельствуют респонсы немецких равви-

В той же манере выдержан и рассказ XIV века Ицхака из Акко: «Я слышал историю о том, как некий хасид из Германии, не ученый, но честный и простой человек, однажды смыл чернила с пергаментного свитка, на котором были написаны молитвы, заключавшие в себе имя Божье. Когда он понял, что он прегрешил против Божьего имени, он сказал: “Я пренебрег честью Бога, поэтому я не должен ставить выше свою собственную честь”. Что он сделал? Каждый день в час молитвы, когда верующие входили в синагогу или выходили из нее, он ложился на ступеньки крыльца, так что и стар и млад перешагивал через него. И если кто-нибудь наступал на него, умышленно или нечаянно, он радовался и благодарил Бога. Так он поступал в продолжение всего года, взяв себе в руководство речение из Мишны: “Суд над нечестивцем длится в году двенадцать месяцев”<sup>83</sup>.

83 *Сефер меират зйнаим* («Книга, просвещающая очи»), MS Munich 17, 163a.

нов, относящиеся к гораздо более позднему периоду; в частности, это проявляется в детальном предписании Якоба Бейля о покаянии, налагаемом на распутницу, или Исраэля Бруны о покаянии, налагаемом на убийцу<sup>84</sup>. Но в одном отношении хасидизм отличается от современных

<sup>84</sup> Респонсы Якова Вайля, № 12; Респонсы Исраэля Бруны, № 265.

ему христианских движений: он не предписывает полового воздержания. Напротив, в «Сефер хасидим» величайшее значение придается устройству и поддержанию нормальной и разумной супружеской жизни. Половое воздержание в браке не предусмотрено предписаниями о покаянии. Аскетизм хасида распространяется только на его отношение к женщине в рамках общества, а не на сексуальную сторону супружеской жизни.

**8** Практические идеи хасидизма как единого движения – его новая мораль, система покаяния и мистика молитвы – оказали гораздо более устойчивое и длительное влияние на немецкое еврейство, чем его теологические и теософские идеи и концепции Бога, изложенные в произведениях Йегуды Хасида и его учеников. Начиная с XIV века, по мере проникновения в среду немецких евреев идей теоретически более разработанной испанской каббалы, ранняя хасидская теософия уступала свои позиции и со временем – хотя и не полностью<sup>85</sup> – утратила свое влияние на те еврейские круги, которые вообще

<sup>85</sup> Мы все еще обладаем ценными трактатами XIII–XIV веков, которые представляют собой смесь хасидской и каббалистической теологии, например MSS British Museum 752, Adler 1161.

интересовались теологическими проблемами.

Тем не менее для понимания хасидизма необходимо также предпринять анализ теософских идей, которыми изобилует литература XIII–XIV столетий. В них сразу же ощущается новое религиозное умонастроение с сильной склонностью к пантеизму или, во всяком случае, к мистике Божественной имманентности. В рассматриваемой литературе эти тенденции сочетаются с агадическими традициями, с остатками наследия мистики Меркавы<sup>86</sup> – иногда в новом обличье – и прежде всего с неизменно сохраняющимися

<sup>86</sup> В особенности в хасидских писаниях изобилует материал по ангелологии.

свое влияние теологическими воззрениями Саадии. Происхождение и раввинистическая ортодоксальность некоторых из этих перенесенных и трансформированных теософских идей вызывает сомнение. Время от времени, когда эти благочестивые и наивные еврейские ревнители эпохи Средневековья погружаются в мистические размышления, кажется, что они бессознательно перенимают религиозное наследие еретиков и сектантов. Наблюдается даже тенденция возвращения к своеобразной доктрине Логоса.

Бог ранней дохасидской мистики был Святым Царем, который, восседая в эмпирее, внимает восторженным гимнам Своих творений.

Живая связь этих мистиков с Богом основывалась на прославлении определенных аспектов Божества: Его величия, отсутствия в Нем чего-либо мирского, даже его необъятности и безграничности. В отличие от них хасидизм развивает другую концепцию Бога, находящуюся в разительном контрасте со старой.

Хасиды прибегают к терминологии Саади, желая описать абсолютную духовность и безмерную бесконечность Бога, два аспекта Его бытия, которым они придают величайшее значение. К этим двум атрибутам присоединился третий, который, подобно двум первым, не играл никакой роли в мистике Меркавы. Это вездесущность Бога, исподволь принимающая характер имманентности, которую нелегко примирить со сверхмировой трансцендентностью Творца и которая представляет собой новый догмат веры хасидизма. В том окончательном виде, какой принимает эта идея в трудах выдающихся представителей нового направления, Бог в меньшей степени владыка вселенной, чем ее первооснова и первопричина. Рядом с этой новой концепцией старое представление сохраняется лишь в силу традиции. Эта новая концепция Божественного сформулирована Элеазаром из Вормса в следующем важном отрывке: «Бог вездесущ и зрит праведных и грешных. Поэтому, когда вы молитесь, соберитесь с духом, ибо сказано: “Я всегда ставлю против себя Бога”. И поэтому начало всех благодарений гласит: “Хвала Тебе, Боже”, – как если бы человек обращался к другу»<sup>87</sup>. Ни один мистик Меркавы не истолковал бы так слово «Тебе», обращенное к Богу. Более того, переход от второго лица к третьему в формулах бенедикций («Хвала Тебе... Кто благословил нас») приводится как доказательство того, что Бог в одно и то же время ближе всего и дальше всего, открытее всего и сокрытее всего<sup>88</sup>.

Бог даже ближе к вселенной и человеку, чем душа к телу. Это учение Элеазара из Вормса<sup>89</sup>, принятое хасидами, в точности повторяет тезис Августина, часто одобрительно цитируемый христианскими мистиками XIII–XIV столетий, согласно которому Бог ближе к любому из Своих творений, чем то к самому себе. С наибольшей последовательностью это учение об имманентности Бога творению выражено в «Песни единства», гимне, возникшем в ближайшем окружении Йегуды Хасида – который, по-видимому, сочинил комментарий к нему, воспроизводящий во впечатляющей форме мысли Саади о Боге<sup>90</sup>. В этом гимне сказано: «Все в Тебе, и Ты во всем; Ты за-

<sup>87</sup> Сефер Разиэль (1701), 86.

<sup>88</sup> Ср. Сефер хасидим, § 549, который можно сравнить с соответствующими заглавиями в труде Бахьи бен Ашера *Кад га-кемах* («Сосуд с мукой»): *Эмуна* («Вера») и *Гашгаха* («Провидение»). Он также приводит в этой связи поэтическую формулировку: «Дальше всего от небес и ближе всего к плоти».

<sup>89</sup> *Шаарей га-сод ве-га-йихуд ве-га-эмуна* («Врата тайны, единства и веры») в *Кохавеи Ицхак* («Звезды Ицхака»), т. 27 (1862), с. 9: «Творец ближе ко всему сотворенному, чем тело к душе»; см. также *Содей ра-зайя*, изд. Камельхара, с. 37.

<sup>90</sup> О *Шиф га-йихуд* («Песнь единства»), которую можно найти в любом молитвеннике, см. Бер, *Аводат Исраэль* («Служение Израиля»), с. 133; A. Berliner, *Der Einheitsgesang* (1910). Отрывок, который приводится в основном тексте, находится в таком виде в книге Моше Таку *Ктав тамим* («Письмена непорочного») – см. *Оцар нехмад*, т. 3, с. 81. Комментарий Йегуды приводится также в отрывке из *Сод га-Меркава*, в рукописи XIII в. (MS Ambrosiana 57, 19a–b).

полняешь все и объемлешь все; когда все было сотворено, Ты был во всем; до того, как все было сотворено, Ты был всем». Выражения этого рода повторяются в различнейших видах хасидской литературы. Как показал Блох, они служат лишь восторженными украшениями идеи Божественной вездесущности, как эта идея формулируется в старинном еврейском переложении главного труда Саади<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> См. статью Блоха в *MGWJ*, vol. 19 (1870), pp. 451-454; Zunz, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 233; Berliner, op. cit.

Но у кого они заимствованы? Чей дух они отражают? Невольно вспоминаешь об Иоанне Скоте, по прозванию Эриугена, «великом светочем» неоплатонической мистики IX столетия. Он пользовался огромным влиянием, и не исключено, что это влияние могло распространиться на еврейские круги в Провансе, где, по мнению некоторых ученых, и было выполнено упомянутое выше переложение труда Саади на иврит. Общеизвестно, что авторы, принадлежавшие к этим кругам, многое почерпнули из источников ранней латинской схоластики. И действительно, в формулах, подобных тем, что я привел, отражается дух Иоанна Скота. Никого не удивило бы, если бы они заключались словами: «Ибо Ты будешь всем во всем, когда ничего не будет, кроме Тебя Одного», — словами, являющимися переводом в прямую речь фразы из книги Иоанна Скота «О разделении природы»<sup>92</sup>.

<sup>92</sup> *De Divisione Naturae*, liber V, 8 (Patrologia Latina, vol. 122, p. 876). Ср. с 1 Кор. 15:28.

<sup>93</sup> MS British Museum 752, 78b: «И он в пребывает в пространстве мира Один, так что заполняет собой все пространство, и нет ничего, что бы стояло между Ним и миром, и все в Нем, и зрит Он каждую вещь, ибо весь Он — зрение, хотя нет у Него глаз, чтобы взрывать ими. Поэтому есть у Него могущество видеть внутри Себя». Я действительно не знаю, каким образом известное изречение Ксенофана «Бог всецело есть зрение» попало к хасидскому автору. Возможно, он нашел его где-нибудь у Саади.

<sup>94</sup> Saadya, *Commentaire sur le Sefer Yesira*. ., public et traduit par M. Lambert (1891), p. 19, и Йегуда бен Барзилай, *Пефуш ле-Сефер йецифа* (1885), с. 340.

Довольно часто этой идее имманентности придается натуралистическая направленность, примером чего могут служить слова Моше Азриэля, хасида XIII века: «Он один в мировом пространстве, ибо Он заполняет собой все пространство и все во вселенной, и нет для Него никакой преграды. Все в Нем и Он зрит все, ибо Он весь зрение, хотя и не имеет глаз, так как способность зрения заложена в Его собственном существе»<sup>93</sup>. Некоторые из этих отрывков переносятся дословно из комментария Саади к «Сефер йецира», в котором тот ссылается в очень натуралистических выражениях на бытие Бога как на позитивный атрибут Его сущности<sup>94</sup>.

Попутно заметим, что эта широко распространенная доктрина Божественной имманентности, несомненно согласующаяся с глубочайшим религиозным чувством хасидов, уже была подвергнута жестокой критике одним из учеников Йегуды Хасида: Моше Таку опасался того, что пантеистический элемент в концепции Божества мог использоваться для оправдания язычества, давая возможность язычникам утверждать, что «они служат Творцу своим культом

и своими идолами, ибо Он вездесущ»<sup>95</sup>. И, действительно, всегда существовали ярые противники этой формы пантеизма, возражавшие против включения «Песни единства» в коллективную молитву, хотя она и сохранилась в литургии уже в более ранний период. В числе этих противников были рабби Шломо Лурия в XVI столетии и знаменитый виленский гаон рабби Элиягу в XVIII столетии<sup>96</sup>.

Это учение об имманентности Божества продолжало существовать и после проникновения идей испанских каббалистов в хасидские круги, что не удивительно, принимая во внимание то, что каббала сама не была свободна от подобных тенденций, в частности и в их радикально пантеистической форме. Один из таких трактатов, полухасидский, полукаббалистический, содержит весьма поучительное описание Бога как «души души», поясняющее, что Бог обитает в душе. Таково, по мнению автора, истинное значение слова, «ибо Господь Бог твой среди тебя» (Втор. 7:21), причем выражение «среди тебя» означает не «среди народа» – хотя несомненно таков смысл стиха, – но «в индивидууме»<sup>97</sup>. Таким образом, с помощью мистической экзегезы идея имманентности и понятие о Боге как о сокровеннейшей опоре души ведет к самой Торе – мысль, совершенно чуждая старым мистикам Меркавы.

Это учение о Боге, таинственным образом имманентном всем вещам, не всегда проводит различие между неведомым Богом, *Deus absconditus*, и Его откровением в качестве Царя, Творца и ниспосылателя пророчества. Часто одно и то же обозначение употребляется в обоих контекстах. Но наряду с этой общей теологической характеристикой духовности, бесконечности и имманентности возникает и форма теософской спекуляции, пытающаяся проводить различие между аспектами, под которыми раскрывается Бог. Вследствие неспособности хасидов точно сформулировать умозрительные проблемы в этот вопрос была внесена немалая путаница. Встречаются некоторые совпадения в текстах, и различные противоречивые религиозные мотивы не гармонизированы. В качестве религиозных мыслителей хасиды отличались чертой, которую современный ученый, имея в виду Филона, определил как «такое вопиющее отсутствие ясности, которое в сочетании с чрезвычайной восприимчивостью делает возможным сожительство в одной душе великого множества противоречивых идей, так что наш взор притягивает то од-

95 *Оцаф нехмад*, т. 3, с. 82: «Могут сказать, что служили они Творцу, который находится во всем».

96 Berliner, op. cit., pp. 8, 24.

97 Это утверждение приводится в одном из интереснейших описаний *сфирот* в рукописи MS British Museum 752, 41a. Бог назван «Душа души», ибо автор говорит: «Так как душа эманирована из первичного света, слита с Творцом и названа *Бина* («разумение»), пребывает Святой, да будет Он благословен, в душе этой, и об этом говорит стих: «Но Он тверд; и кто отклонит Его? Он делает, чего хочет душа Его» (Иов, 23:13). Почему нужно было сказать: «Но Он тверд; и кто отклонит Его?» И что значит «тверд»? Не что иное, нежели то, что Он Душа души, и об этом сказано: «Ибо Господь, Бог твой, среди тебя» (Втор. 7:21) – воистину «среди тебя», и понимающий уразумеет». Это последнее замечание свидетельствует о том, что автор вполне понимал скрытый смысл данного утверждения.

98 C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments* (1875), p. 223.

на, то другая»<sup>98</sup>. Имеются три основные идеи, характеризующие своеобразную теософию хасидизма и явно исходящие из различных источников: 1) идея *кавод*, то есть Божьей славы; 2) идея «святого» или особо отмеченного херувима на Престоле и 3) хасидская концепция святости и величия Бога.

**9** Прежде чем приступить к анализу этих идей, необходимо сделать одно предварительное замечание. Хасиды даже не ставят вопроса, который является центральным в испанской каббале: как может неведомый Бог раскрыть Себя в качестве Творца. Они не видят в концепции Бога-Творца проблемы. С их точки зрения, это не особое развитие, не способ существования неведомого вездесущего Бога. Так как эти понятия тождественны, не может возникнуть вопроса об отношении между ними. Это не загадка Творения, разгадки которой ищут в идеях *кавод* и херувима. Именно тем формулам мистики Меркавы, которые позволяют с наибольшим основанием постулировать несоответствие между понятиями *Deus absconditus*, неведомого Бога, и явлением Бога Царя-Творца на его Небесном престоле, хасиды уделяют меньше всего внимания. Наибольший интерес вызывает у них не тайна Творения, а тайна Откровения. Как Бог может раскрыться Своим творениям? Что означают часто встречающиеся в Библии и Талмуде антропоморфизмы? Вот те вопросы, на которые теософия немецких хасидов берется дать ответ<sup>99</sup>.

99 Кроме вышеупомянутых книг, основными источниками по теософии этого типа являются *Шаарей га-сод ве-га-йихуд ве-га-эмуна* («Врата тайны, единства и веры») Элезара из Вормса, опубликованные Йеллинеком в *Кохавеи Ицхак*, т. 27 (1862), а также его произведение *Эсер гавайот* («Десять бытийностей»), которое имеется в нескольких рукописных вариантах, в частности MS Munich 285.

100 См. Аптовицер, *Мево ле-Сефер рабби Авраам бар Йегуда*, с. 345; он также внес поправки в ошибочную интерпретацию этого вопроса у Эпштейна (*Га-хокер*, т. 2, с. 38–40). Учение Саади о *Кавод* недавно было проанализировано Александром Альтманом в *Saadya Studies*, ed. Rosenthal (1943), pp. 4–25. Он показал, что у Саади концепция Тварной Славы появляется в результате рационализации учения мистиков Меркавы и не является заимствованием из ислама.

101 Элезар из Вормса, *Шаарей га-сод...*, с. 9.

Слава Божья, *кавод*, – тот аспект Бога, который Он открывает человеку в представлении хасидов, – это не Творец, а Первое Творение. Идея заимствована у Саади, чье учение о Божественной славе должно было служить объяснением антропоморфизмов Библии и явления Бога в видении пророков. С точки зрения Саади, Бог, остающийся бесконечным и неведомым также в качестве Творца, создал Славу как «сотворенный свет, первое из всех творений»<sup>100</sup>. *Кавод* – это «великое сияние, называемое Шхиной», понятие *кавод* также тождественно понятию «святого духа», *руах га-кодеш*, из которого вещает голос и глагол Божий. Этот первозданный свет Божественной славы позже раскрывается пророкам и мистикам в различных формах и модификациях, «так одному и иначе другому, в соответствии с требованиями часа»<sup>101</sup>. Он служит рукой подлинности слов, услышанных проро-

ком, и устраняет любые сомнения в отношении их Божественного происхождения.

Эта концепция имеет немалое значение для религиозной мысли хасидизма. Ее вариации многообразны, и противоречия между ними часто совершенно очевидны. Бог не раскрывает Себя, и Он безмолвствует. «Он хранит Свое молчание и несет вселенную» – так выражает эту мысль Элеазар из Вормса посредством великолепной метафоры. Безмолвное Божество, имманентное всем вещам в качестве их глубочайшей реальности, раскрывается посредством явления своей Славы. Утверждение, что свет Славы сотворен, разумеется, есть новшество, введенное Саадией, не имеющее ничего общего с представлением о каводе мистиков Меркавы. Саадия особенно выделяет слово «сотворенный», и этот акцент утрачен в хасидской концепции, так как в отличие от Саадии, хасиды не проводят четкого разграничения между сотворенной и эманированной славой. Мысль, что кавод был сотворен, для них имеет не намного большее значение, чем понятие сотворенного Логоса имело для Филона, иногда пользовавшегося им. Тогда как Саадия считает, что этот еще бесформенный свет Славы был порожден в первый день творения, хасиды, по-видимому, считали, что он в каком-то виде существовал и до сотворения мира.

Йегуда Хасид изложил свое собственное учение о каводе в «Книге о Славе» («Сефер га-Кавод»), из которой сохранилось только несколько разрозненных цитат<sup>102</sup>. В ней, видимо, также содержались спекуляции различного рода, не имеющие отношения к теории кавода. Подобно своему ученику Элеазару, Йегуда различал две разновидности Славы: одна – это «внутренняя Слава» (*кавод пними*), тождественная Шхине и святому духу и не обладающая никакой формой, а только голосом<sup>103</sup>. Человек не может поддерживать непосредственной связи с Богом, он может лишь «приобщиться к Славе»<sup>104</sup>. Понятие Бога частично покрывается понятием *кавод пними*, когда атрибуты вездесущности и имманентности в одном случае приписываются Богу, а в другом – лишь Шхине. Иногда эта внутренняя Слава отождествляется с Божественной волей, порождая тем самым своего рода мистику Логоса<sup>105</sup>. В «Книге жизни» («Сефер га-хаим»), документе, написанном в 1200 году, кавод определяется как Божественная воля, «святой дух». Божественный глагол и мыслится как присущий всем творениям<sup>106</sup>. Но автор не останавливается даже на этом. В его представлении потенция кавода, из которой возникает каждый

102 См. *Оцар нехмад*, т. 3, с. 65, и Якоб Фрайман, *Мево ле-Сефер хасидим*, с. 15–16, 49–56.

103 Точные термины звучат как *Кавод пними* («Внутренняя Слава») – см. *Гилхот малахим в Содей разайя*, изд. Камельхара, с. 6, – и «*Кавод га-хициони*» (*Сефер хасидим*, § 1543). Тождественность понятий *Кавод*, *Шхина* и *Руах га-кодеш* подчеркивается очень часто, например в *Шаарей га-Сод...* и в *Содей разайя*.

104 В *Содей разайя* на с. 6 сказано: «знали о том, что «Шхина может соединяться со Славой»». Такое «соединение» со Славой было бы совершенно чуждо многим авторам Талмуда (см. Ктубот, 111б, где задается риторический вопрос: «Разве возможно прилепиться к Шхине?»).

105 Элеазар из Вормса, *Шаарей га-сод...*, с. 9

106 *Сефер га-хаим* (MS Parma Derossi 1390, 120b): «И называется Волей Господней и Духом Бога и Славой Господней и Речью Господней». Об этой «Воле Господней» сказано также, что «прилеплена она ко всем творениям».

акт творения, никогда не остается одной и той же, но от момента к моменту постепенно и незаметно меняется. Таким образом, мирской процесс постоянного изменения соответствует тайной жизни Божественной славы, действующей в нем: идея, довольно близкая каббалистам<sup>107</sup>. С точки зрения Элеазара из Вормса, десять *сфирот* «Сефер йецира»

107 Там же, 127а.

уже перестали представлять собой десять первичных чисел и превратились в аспекты Творения, причем первая *сфира* отождествляется со все превосходящей волей или Славой Бога, и поэтому она лежит на полпути от сотворенного к несотворенному<sup>108</sup>.

108 *Сефер Разиэль*, 126

Этой «внутренней Славе» противостоит «зримая Слава». Первая бесформенна, вторая имеет различные меняющиеся формы, причем каждое ее изменение осуществляется по воле Божьей. Именно эта вторая Слава является на Престоле Меркавы или в пророческом видении, и к ней относятся те невероятные космические размеры «тела Шхины», которые приводятся в «Шиур кома»<sup>110</sup>. Через восприятие кавода, утверждает Йегуда Хасид,

109 *Шаарей га-сод...*, с. 9–10.

сознательно или бессознательно развивая одну из мыслей Саадии, пророк узнает, что видение послано Богом и что его не обманули бесы, которые также способны беседовать с человеком, но бессильны сотворить Славу<sup>111</sup>.

110 Это изречение взято из *Сефер га-кавод* (Оцар нехмад, т. 3, с. 65).

111 *Сефер хасидим*, § 979.

Видение кавода недвусмысленно определяется как цель хасидской аскезы и награда за нее<sup>112</sup>. В отношении же эманации зримого кавода из незримого не существует единого мнения. Одни авторы придерживаются того взгляда, что один вид кавода излучается (эманурует) непосредственно из другого, а другие полагают, что луч незримого кавода преломляется в тысячах и мириадах зеркал, прежде чем стать зримым даже для ангелов и святых серафимов<sup>113</sup>.

112 См. *Аругат га-босем*, изд. Урбаха, с. 201.

Наряду с этой концепцией двоякого кавода в хасидской теософии имеется другой существенный элемент: идея святого херувима как явления на Престоле Меркавы. Этот херувим, никогда не упоминавшийся Саадией, фигурирует в некоторых известных хасидам трактатах о Меркаве<sup>114</sup>. Так как в видениях Иезекииля обычно речь идет о целом воинстве херувимов, то идея особо отмеченного ангела, вероятно, восходит к одному месту у Иезекииля (10:4), где употребляется единственное число: «И поднялась Слава Господня с херувима».

113 Трактат Хейхалот, гл. 7 (*Бейт гамидраш*, т. 2, с. 45). Здесь, однако, не упоминается явление Херувима на троне.

114 О херувиме см. отрывки, которые цитирует Эпштейн в *Га-хокер*, т. 2, с. 38–39, 43–44, а также материал, приведенный в комментированном молитвеннике Нафтали Тревеса (Тинген 1560), во вступлении к *Барху*, на который Эпштейн не обратил внимания. Множество свидетельств о херувиме находится в произведениях Эльханана бен Якара в двух рукописях из JThS New York.

Хасиды отождествляют этого херувима со «зримой Славой» Саадии<sup>115</sup>. Он представляет собой эманацию Божественной Шхины или Его незримой Славы. Согласно



но другой точке зрения, он есть порождение «великого огня» Шхины, чье пламя окружает Господа, тогда как Престол Славы, на коем является херувим, восстает из менее высокого пламени. Как утверждается в предании<sup>115</sup>, отражение небесного света в первоначальных водах произвело сияние, превратившееся в огонь, из которого восстал Престол и ангелы. «Великий огонь Шхины» порождает не только херувима, но и человеческую душу, возвышающуюся в силу этого над ангелами. Херувим может принять любой образ: ангела, человека или зверя. Его человеческий облик послужил образцом, по чьему подобию Бог сотворил человека<sup>116</sup>.

Что эта идея означала первоначально, можно только предполагать. Ибо ясно, что хасиды просто приспособили к своим собственным представлениям идею более раннего происхождения. Указание на это содержится в идее херувима, которая существовала в некоторых кругах еврейских сектантов при жизни Саадии. Филон полагал, что Логос, Божественный глагол, «выполнял посредническую роль в процессе Творения». Эта филоновская доктрина о сотворении вселенной была развита сектантами, длительное время близкими к отпадению от раввинистического иудаизма. Она приняла несколько огрубленную форму и в этом качестве уже в гораздо более ранних источниках приписывалась отдельным еретикам<sup>117</sup>. В их представлении, Бог сотворил мир не непосредственно, а через посредство некоего ангела, либо эманированного из Него, либо сотворенного существа. Этот ангел, мыслимый ими как творец или демиург, также определяется в качестве предмета всех библейских антропоморфизмов и в качестве существа, являющегося пророкам в видении.



Каббалистическая схема эманации  
через призму христианской каббалы

Нас не должно удивлять то, что здесь речь идет об отголосках филоновской мысли. Несмотря на то, что в талмудической и ранней раввинистической литературе можно обнаружить немного следов влияния Филона, после исследований, проведенных в этой области По-

<sup>115</sup> См. Донноло в изд. Кастелли, с. 40; Элеазар из Вормса, *Хохмат ге-нефеш*, 7 в-с, и *Шаарей га-сод...*, с. 13.

<sup>116</sup> Элеазар из Вормса, *Шаарей га-сод...*, с. 14.

<sup>117</sup> См. статью Шрайнера в *REJ*, vol. 29, p. 207 (раздел о Малике аль-Седжулани из Рамле и Веньямине Нахавенди); Шахрастани в переводе Хаарбрюкера, т. 1, с. 256; Кирки-сани в переводе Немоя в *HUCA*, vol. 7, p. 386.

знански, установлено со всей бесспорностью, что идеи теософа из Александрии каким-то образом проникли в круги еврейских сектантов в Персии и Вавилонии, которые еще в X веке были в состоянии цитировать некоторые его сочинения<sup>118</sup>. Вполне возможно, что херувим на

118 См. статью Познански в *REJ*, vol. 50, pp. 10-31. Очевидно, Немой упустил из виду эту важную статью.

Престоле представлял собой лишь преобразованный Логос, особенно если принять во внимание, что в понимании мистиков дохасидского периода явление на Престоле было не чем иным, как явлением Творца мира. С точки зрения хасидов, не видевших особого противоречия между идеей бесконечного Бога и идеей Бога в качестве Творца конечных вещей, представление об ангеле утратило этот характер. Тем не менее этот ангел наделяется атрибутами, превращающими его едва ли не во второго Бога<sup>119</sup>. Читая подобные описания, то и дело

119 Эпштейн, там же.

вспоминаешь о Логосе. Даже имена, под которыми Бог является в трактатах Хейхалот – Акатриэль, Зогарариэль, Адирирон, – иногда воскрешаются и употребляются для обозначения кавода и херувима, посредством которого происходит явление кавода<sup>120</sup>. Это преобразование аналогично тому, о котором

120 См. *Шаарей га-сод...*, с.14 (вместо Зогариэль (от слова *зогар* – «сияние») имя там пишется Гадариэль (от слова *гадар* – «великолепие, величие»); *Берайта де-Йосеф бен Узиэль в Га-хокер*, т. 2, с. 44; Эльханан бен Якар, *Йесод га-йесодот* («Основа основ») в MS JThS New York 838, 104a.

качестве неотъемлемого элемента ортодоксального еврейского гностицизма содержаться уже в некоторых текстах Меркавы, о существовании которых хасиды знали. Во-вторых, хасиды могли непосредственно познакомиться с еретическими идеями. Моше Таку упоминает такие сочинения, появившиеся на Востоке и проникшие в XII веке через Русь в Регенсбург – в то время один из главных центров торговли

121 См. *Оцар нехмад*, т. 3, с. 80–81.

122 Я обнаружил фрагменты этой совершенно неизвестной дотолемской книги в рукописи (MS Adler 1161, JThS New York, 70b–71b, 72b–73a): «так сказал рабби Шмуэль, сын р. Калонимуса в книге *Шакуд ашер такан* (“Усердный, который исправил”)». Таинственное название *Сефер шакуд*, по словам Либманна, обозначает «Книга Шмуэля» (Ктубот, 43б). Описывая *Кавод*, Шмуэль говорит: «Вот я учил-

шла речь в предыдущей главе, где ангел Метатрон описывается как «малый *Йуд-Гей-Вав-Гей*», лишь с тем отличием, что идея херувима более точно соответствует идее Логоса.

На вопрос о том, каким образом эти идеи могли проникнуть в среду благочестивых немецких хасидов, можно дать несколько ответов. Во-первых, такие представления о Логосе могли в качестве неотъемлемого элемента ортодоксального еврейского гностицизма содержаться уже в некоторых текстах Меркавы, о существовании которых хасиды знали. Во-вторых, хасиды могли непосредственно познакомиться с еретическими идеями. Моше Таку упоминает такие сочинения, появившиеся на Востоке и проникшие в XII веке через Русь в Регенсбург – в то время один из главных центров торговли со славянскими странами<sup>121</sup>. Более того, из обнаруженных недавно фрагментов книги Шмуэля бен Калонимуса, отца Йегуды Хасида, известно, что «некоторые еретические ученые знают о чем-то наподобие отблеска тайн (*кавод*), но не об их субстанции»<sup>122</sup>. Из надежного источника известно также, что сам Шмуэль Хасид провел несколько лет за пределами Германии и вполне мог установить контакт с еврейскими сектантами или еретиками и познакомиться с их произведениями.

Третий теософский символ, имеющий значение в этом контексте, по-видимому, возник в среде самих хасидов. В их литературе рано и неизменно упоминается «святость» Бога и его «величие», которые они именуют также Его «царством». Важно, однако, то, что эти качества мыслятся не как атрибуты Божества, но – по крайней мере, в тех произведениях, о которых мы имеем какие-либо сведения<sup>123</sup>, – как сотворенная ипостась Его Славы. «Святость» – это Слава, не принявшая определенной формы, скрытое присутствие Бога во всех вещах. Но подобно тому, как в Талмуде утверждается, что Шхина обитает главным образом на Западе<sup>124</sup>, так и «святость» Бога имеет своим местопребыванием главным образом Запад. «Святость» отождествляется хасидами с «миром света», высочайшим из пяти миров духа. Это не то гностическая, не то неоплатоническая концепция, заимствованная у неоплатоника начала XII столетия Авраама бар Хийи, родом из Северной Испании. Из «святости» Божьей исходят Его голос и Его глагол. «Святость» излучает свет с Запада на Его «величие», которое помещается на Востоке. Между «святостью» Бога и Его «величием» существует также то различие, то первая, подобно сущности самого Бога, бесконечна, а второе в своем явлении в качестве Царя конечно, то есть отождествляется со зримым каводом или херувимом. Поэтому в этой системе бесконечный Творец мыслится свободным от каких-либо атрибутов, которые, однако, приписываются Его Славе в ее различных превращениях.

Учение о молитве вновь обретает особое значение в этом контексте. «Бог бесконечен, и Он все; поэтому, если бы Он не принял определенного образа в видении пророков и не явился бы им как Царь на Престоле, они не знали бы, кому они молились», – замечает Элеазар из Вормса<sup>125</sup>. По этой причине молящийся взывает к Богу как к Царю, – в зримой теофании Славы. Но святой умысел (*кавана*), в представлении того же автора, не направлен на явление на Престоле и тем более не на самого Творца, который, как мы видели, отождествляется в этом построении с сокрытым Богом. Действительный объект мистического созерцания, его истинная цель – сокрытая святость Бога, Его бесконечная и лишенная формы Слава, из коей исходит голос и глагол Божий<sup>126</sup>. Конечное слово человека имеет своей целью бесконечный глагол Божий. К тому же Шхина определяется, пользуясь выражением Элеазара, как истинная цель молитвы. Принимая во внимание упомянутое представление о Шхине как о сотворенном свете, эта идея явно парадоксальна. И действительно, в одном из фрагментов труда Шмуэля бен Калонимуса, на

ся и понял, что многие из учителей моих, сведующих в Талмуде, не знают тех тайн, что открыты еретикам и грешникам, которым недоступна тайна святых книг. Однако есть мудрецы среди еретиков, которые знают подобия этих тайн, но не главную суть их».

123 Эти спекуляции содержатся в *Шаарей га-сод...*, с. 13–14, а также во фрагментах из *Сефер шакуд* (см. предыдущее примечание).

124 Бава Батра, 25а.

125 *Содей разайя*, изд. Камельхара, с. 32.

126 См. *Шаарей га-сод...*, с. 13, см. также *MGWJ*, vol.78 (1934), p. 495.

который мы уже однажды ссылались, мы читаем: «Творения славят Шхину, которая сама сотворена, но в мире грядущем они будут славить самого Бога»<sup>127</sup>. Другими словами, молитва, обращенная непосредственно к Творцу, невзирая на то, что Он бесконечен и вездесущ, возможна только в эсхатологической перспективе. В настоящем же она обращена лишь к «Шхине нашего Творца, духу живого Бога», то есть к Его «святости», которая, вопреки всему, почти определяется как Логос.

127 Изречение взято из MS Adler 1161, 71b. Насколько мне известно, это самое раннее в еврейской мистической литературе указание на нетождественность терминов «Святой, да будет Он благословен» и Шхина. Эта двойственность, очевидно, впервые проявляется в поздней Агаде. В *Мидраш Мишлей*, изд. Бубера, 47а, содержится, например, следующий отрывок: «Встала Шхина пред Святым, да будет Он благословен, и возгласила пред Ним: Владыка мира...».

**10** Наряду с этой теософией и мистикой имманентности, приписываемой авторитету Саади, обнаруживается третий элемент хасидской мысли, кото-

рый, при всем отсутствии в нем красок и истинного метафизического дыхания, заслуживает имя неоплатонизма. Некоторые идеи, содержащиеся в произведениях испано-еврейских неоплатоников, хасиды переняли и включили в свою собственную систему. Разумеется, в ряде случаев эти идеи проделали обратный путь из сферы метафизики в сферу теологии или гнозиса, если не чистой мифологии.

Утверждали, что мистическая теология испанских каббалистов и мистическая теология немецких хасидов представляют собой два различных духовных направления, не имеющих никаких точек соприкосновения. Испанские каббалисты, если руководствоваться таким толкованием фактов, были последователями неоплатонизма, тогда как типичные хасидские концепции восходят к восточной мифологии<sup>128</sup>. Мне такой подход ка-

жется упрощенным. Дело в том, что неоплатониче-

ская философия была известна и испанским каббалистам и хасидам. Различие заключалось в том, что в Испании и Провансе ее идеи превратились в мощный фактор преобразования характера ранней каббалы, в которой преобладал гностицизм, тогда как в Германии элементы таких спекуляций не смогли на-

128 Эпштейн в вышеупомянутой статье в *Га-хокер*, т. 2.



Страница из молитвенника на Йом Кипур. XIII век, Штутгарт

ложить долговечного отпечатка на хасидскую мысль. Хасиды воспринимали их как безжизненные схемы. Они не только не привели к преобразованию доктрины хасидизма, но и сами подверглись преобразованию, лишившись своего начального спекулятивного содержания. На конечной стадии распада в них даже невозможно было узнать то, чем они были вначале. Например, учение Авраама бар Хийи об иерархическом принципе пяти миров – света, Божества, разума, души и (духовной) природы – было в высшей степени своеобразно включено в хасидскую систему, в которой космологические идеи играли существенную роль<sup>129</sup>.

С этой точки зрения особый интерес представляет доктрина прообразов – идея, совершенно чуждая духу произведений Саади, не только проникающая труд Элеазара «Мудрость души», но и занимающая видное место в «Сефер хасидим». Эта доктрина подразумевает, что всякая низшая форма существования, включая неодушевленные предметы, «даже деревянный чурбан», и тем более низшие формы, имеет свой прообраз, *дмут*<sup>130</sup>. В этой концепции обнаруживаются не только элементы платоновской теории идей, но и элементы теории астральной взаимозависимости высших и низших плоскостей и астрологической доктрины, утверждающей, что всякая вещь имеет свою «звезду». Прообразы, как мы уже замечали по поводу трактатов Хейхалот<sup>132</sup>, вплетены в занавесь, расстеленную перед Престолом Славы. В понимании хасидов, эта занавесь состоит из синего пламени и окружает Престол со всех сторон, кроме Запада<sup>133</sup>. Сами прообразы представляют собой особую сферу бестелесного, полубожественного бытия. В другой связи упоминается оккультная «Книга прообразов»<sup>134</sup>. Прообраз есть глубочайший источник скрытой жизненной силы души. Судьба каждого существа заключается в его прообразе, и каждое изменение в его состоянии имеет свой прообраз<sup>135</sup>. Не только ангелы и демоны черпают свое предвидение человеческой судьбы из этих прообразов<sup>136</sup>; пророк также способен увидеть их и таким образом узнать будущее<sup>137</sup>. О Моше недвусмысленно сказано, что Бог показал ему прообразы<sup>138</sup>. Имеется намек на то, что даже вина и заслуга имеют свои «знаки» в прообразах<sup>139</sup>.

Эти тайны Божества и Его Славы, так же как прообразы всего сущего в сфере идей, мыслимой в мифических понятиях, и загадка природы человека и его пути к Богу, составляют основные предметы хасидской теософии. Любопытна патетика, с которой хасиды пробира-

129 См. мою статью по этому предмету в *MGWJ*, vol. 75 (1931), pp. 172-190.

130 *Хохмат га-нефеш*, 20a-d и в других местах; *Аругат га-босем*, с. 39; *Сефер хасидим*, § 1514.

131 Прим. 114 ко второй главе.

132 *Шаарей га-сод*., с. 14.

133 *Хохмат га-нефеш*, 23b.

134 Там же, 29.

135 Там же, 28d.

136 *Содей разайя*, с. 34.

137 *Хохмат га-нефеш*, 20d.

138 Там же, 20a.

лись через дебри этих глубоких и темных идей, пытаюсь сочетать наивный мифический реализм с мистическим проникновением в суть вещей и оккультным опытом.

Немного объединяет этот ранний хасидизм XIII века с одноименным движением, развившимся в Польше и на Украине в XVIII столетии, движением, которое послужит предметом нашего рассмотрения в заключительной главе. Одноименность – не доказательство реальной преемственной связи. Помимо всего прочего, их разделяют две или три великие эпохи в истории развития каббалистической мысли. Поздний хасидизм унаследовал богатую традицию, из которой его приверженцы могли черпать новое вдохновение, новые формы мысли и – последнее по месту, но не по значению – новые формы выражения. И все же между ними имеется определенное сходство. Оба они стремились воспитать крупные национальные коллективы в духе мистического морализма. Истинный благочестивый (*хасид*) и *цадик* позднего хасидизма – родственные фигуры. И первый и второй суть идеальные прототипы мистического образа жизни, тяготеющие к социальной активности даже в том случае, когда его носителей представляют как хранителей всех тайн Божества.

הו וז זח חט טי יכ כל למ מנ נס סע עפ פצ צק קר ו  
הז וח זט חי טכ יל כמ לנ מס נע ספ עצ פק צר קש ו  
הח זט זי חכ טל ימ כנ לס מע נפ סצ עק פד צש קת  
הט זי זכ חל טמ ינ כס לע מס נצ פק ער פש צת אל  
הי זכ זל חמ מנ יס כע לס מצ נק פד עשו פת אה אל  
הכ זל זמ חנ טס יע כפ לצ מק נר פש עת אה זל  
הל זמ זנ חס טע יפ כצ לק פד נש סת אה זל זל  
המ זנ זס חע מפ יצ כק לר מש נת אה זל זל זל  
הנ זס זע חפ טצ יק כר לש מת אה זל זל זל זל  
הס זע זפ חצ פק יר כש לת אה זל זל זל זל זל  
הע זפ זצ חק פד יש כת אה זל זל זל זל זל זל  
הפ זצ זק חר פש ית אה זל זל זל זל זל זל זל  
הצ זק זר חש פת אה זל זל זל זל זל זל זל זל  
הק זר זש חת אה זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
הר זש זת אה זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
הש זת זא זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
הת זא זא זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
אה זא זא זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל



Основные течения  
в еврейской мистике

---

**АВРААМ АБУЛАФИЯ  
И УЧЕНИЕ  
ПРОФЕТИЧЕСКОЙ  
КАББАЛЫ**

*Четвертая  
глава*





**1** Приблизительно с 1200 года каббалисты начинают выступать в качестве обособленной группы мистиков, которая, несмотря на свою малочисленность, приобрела значительное влияние во многих областях Южной Франции и Италии. Главные тенденции в новом движении четко очерчены, и современный исследователь может без труда проследить ход его развития от ранних стадий, начиная с 1200 года, до золотого века каббалы в Испании на рубеже XIII и XIV веков. Обширная литература донесла до нас основные идеи и образы ведущих представителей этой новой мистики, которой на протяжении пяти или шести поколений суждено было оказывать возрастающее влияние на еврейскую жизнь. Хотя мы имеем очень смутное и поверхностное представление о некоторых выдающихся мыслителях и не располагаем достаточными данными, чтобы прийти к определенному мнению о всех них, исследования, проведенные в последние десятилетия, принесли поразительное обилие показательных фактов. Не следует забывать и того, что каждая из этих ведущих личностей обладала своей собственной характерной духовной физиономией, которую благодаря ее определенности нельзя было спутать ни с какой другой. Не менее четкая граница разделяет и тенденции, каждая из которых отличается характерной терминологией и своеобразным оттенком мистической мысли.

Необходимость в таком разграничении вызывается ростом мистической традиции. Правилom было обучение посредством устного слова, посредством намеков, а не утверждений. Косвенные указания, в изобилии встречающиеся в этом жанре литературы, как-то: «Больше я сказать не вправе», «Я уже объяснил вам это устно», «Это только для посвящен-

ных в тайную премудрость» – не просто риторические обороты. Эта намеренная неопределенность является также причиной того, что многие отрывки остались непонятыми по сей день. Во многих случаях шепот, облаченный в эзотерическую символику, был единственным средством передачи мыслей. Поэтому неудивительно, что такие методы вели к новшествам подчас поразительным и что возникло разграничение между различными направлениями. Даже перед верным учеником, строго придерживающимся традиции своего учителя, если он обнаруживал склонность к тому, открывалось широкое поле для комментирования и дополнений. Не следует забывать и того, что источник такой традиции не всегда был земным. Сверхъестественное озарение также играло свою роль в истории каббалы, и новшества не только заключались в новом толковании старых представлений, но и были результатом нового вдохновения, или откровения, или даже сновидения. Высказывание Ицхака га-Когена из Сории (1270 год) характеризует оба источника, признаваемые каббалистами авторитетными: «В нашем поколении встречаются лишь немногие люди, там и сям, перенявшие традицию от древних... или сподобившиеся милости Божественного вдохновения». Традиция и интуиция переплетаются, и этим объясняется, почему каббала совмещала в себе глубокий консерватизм с крайней революционностью. Даже «традиционалисты» не боялись новшеств, подчас очень смелых, которые уверенно преподносились в качестве толкования древних авторитетов или раскрытия тайны, которую Провидение сочло целесообразным скрыть от предыдущих поколений.

Эта двойственность окрашивает каббалистическую литературу на протяжении последующих лет. Некоторые ученые-каббалисты являются закоренелыми консерваторами, не желающими говорить ничего такого, что не было бы им передано их учителями, да и то с загадочной лаконичностью. Другие открыто упиваются новшествами, основанными на новом толковании, и однажды у Якова бен Шешета из Героны вырвалось признание:

Когда бы не в душе своей я их сыскал,  
Я бы решил, что Моисей с Синая их мне передал.

Третья группа излагала свои взгляды лаконично или подробно, не ссылаясь на чей-либо авторитет, тогда как четвертая, к которой принадлежали Яков га-Коген и Авраам Абулафия, явно опирается на Божественное откровение. Неудивительно, однако, что такое множество каббалистов – как тех, кто удостоился озарения свыше, так и комментаторов – проявляют сдержанность, качество, сыгравшее роль одного из факторов, непосредственно приведших к возрождению псевдоэпиграфических форм в каббалистической литературе. Своим возникновением псевдоэпиграфика, на мой взгляд, обязана двум импульсам: пси-

хологическому и историческому. Психологический стимул проистекает из скромности и из сознания того, что каббалист, наделенный даром вдохновения, должен избегать похвалы. Напротив, исторический импульс был связан с желанием автора оказать влияние на своих современников. Этим вызваны поиски исторической преемственности и освящения авторитетом и стремление украсить каббалистическую литературу блеском какого-либо великого имени из Библии или Талмуда. Зогар, или «Книга Сияния», – самый известный, но отнюдь не единственный образец такой псевдоэпиграфики. Но не все каббалисты, к счастью для нас, предпочитали анонимность, и благодаря им мы можем установить время и исторические условия написания некоторых псевдоэпиграфических произведений. Я полагаю уместным обобщить вклад, внесенный испанской каббалой в сокровищницу еврейской мистики, охарактеризовав наиболее ярких представителей ее важнейших течений, тех, кто откровенно черпал из источника озарения и экстаза, и, с другой стороны, мастеров псевдоэпиграфики.

В вводной главе я уже указывал на то, что еврейские мистики не любили распространяться о заповедных сферах религиозной жизни, в том числе и о сфере переживаний, обычно определяемых как экстаз, мистическое единение с Богом и т. п. Переживания этого рода положены в основу многих, но, разумеется, не всех каббалистических сочинений. Иногда, однако, автор даже не считает нужным упомянуть это обстоятельство. Например, мне удалось доказать, что фолиант «Эшель Авраам» рабби Мордехая Ашкенази<sup>1</sup> написан под впечатле-

<sup>1</sup> Эшель Авраам (1701).

нием откровений, явленных ему во сне. Но если бы до нас не дошла одна из записных книжек автора, своего рода мистический дневник, было бы невозможно прийти к такому выводу, ибо тщетно ищем мы хотя бы одну ссылку на источник его идей<sup>2</sup>. Изложение носит сугубо

<sup>2</sup> См. мою книгу *Халоматав шель га-шабтай рабби Мордехай Ашкенази* («Сатурнианские сны р. Мордехая Ашкенази») [1938], гл. 4.

безличный характер. Другие каббалисты много занимаются проблемой отношения индивидуума к мистическому знанию, ни разу не ссылаясь на свой собственный опыт. Но даже произведения этого рода, если они служат действительным руководством к практике и методике более высоких ступеней мистического знания, публиковались редко. К этой категории принадлежит, в частности, «Кунтрес га-гитпаалут» (приблизительный перевод – «Исследование экстаза»), сочинение рабби Дов-Бера, умершего в 1827 году, сына знаменитого рабби Шнеура Залмана из Ляд, основоположника течения *хабад* в хасидизме. В этой книге дается



Рабби Дов-Бер из Любавичей,  
«Кунтрес га-гитпаалут»  
(«Исследование экстаза»),  
рукопись

глубокий анализ различных форм и стадий мистического вдохновения и экстаза<sup>3</sup>. Или приведем пример знаменитого каббалиста рабби Хаима Виталья Калабрезе (1543–1620), виднейшего последователя рабби Ицхака Лурии и одного из ведущих представителей поздней каббалы. Этот прославленный мистик был автором сочинения под названием «Шаарей кдуш» («Врата святости»), содержащего краткое и общепонятное руководство к мистическому образу жизни. Оно начинается с описания некоторых качеств, обладание которыми обязательно для того, кто готовится к святой жизни, и завершается целым компендиумом каббалистической морали. Первые три главы этой небольшой книги неоднократно переиздавались, и они читаются с захватывающим интересом. Но Виталь добавил еще одну, четвертую главу, в которой он обстоятельно описывает различные способы того, как проникнуться святым духом и пророческой мудростью, и которая благодаря обилию цитат из старинных авторов превращается в подлинную антологию высказываний его предшественников о методах достижения экстаза. Эта глава, однако, не была включена ни в одно из печатных изданий, о чем сообщается в следующих выражениях: «Книгопечатник сообщает: четвертая часть не будет напечатана, ибо она состоит из одних святых имен и тайн, обнародовать которые было бы святотатством». И действительно, эта чрезвычайно интересная глава сохранилась лишь в нескольких рукописных копиях<sup>4</sup>. Так же или почти так обстоит дело и с другими сочинениями, которые описывают экстатические переживания или путь подготовки к ним.

Еще более знаменателен тот факт, что, обращаясь даже к неопубликованным сочинениям еврейских мистиков, мы находим, что, вопреки нашим ожиданиям, мистическому опыту не отводится в них важного места. Правда, несколько иная картина наблюдается в сочинениях мистиков периода, предшествующего развитию собственно каббалы, чьи идеи были рассмотрены в общих чертах во второй главе. Вместо обычной теории мистики в этих документах еврейского гностицизма нас потчуют восторженными описаниями восхождения души к Небесному престолу и увиденными ею в этой сфере картинами. Помимо этого, в них обстоятельно описываются способы вызывания такого состояния духа. В позднейшей каббалистической литературе эти аспекты все больше и больше отступают на задний план. Разумеется, тема восхождения души не исчезает совершенно. Снова и снова прорывается визионерский элемент мистики, который соответствует определенному душевному состоянию. Но в целом каббалистическая медитация и созерцание принимают более спиритуализированный характер. Если даже пренебречь различием между ранними и по-

<sup>3</sup> Впервые опубликована в 1831 году. Лучшее издание этой интереснейшей книги появилось в Варшаве в 1868 году под названием *Сефер ликутей биурим* («Собрание разъяснений»).

<sup>4</sup> MSS British Museum 749, 10–28; Guenzburg 691 (Coronel 129).

зднейшими документами еврейской мистики, лишь в необычайно редких случаях экстаз означает действительное единение с Богом, в котором совершенная отрешенность мистика от своей индивидуальности претворяется в восторг полнейшего погружения в поток Божественного. Даже в этом экстатическом направлении мистик почти неизменно сохраняет чувство дистанции между Творцом и Его творением. Творение приобщается к Творцу, и пункт их встречи представляет величайший интерес для мистика, но он не усматривает в этом приобщении полного тождества Творца и творения.

Я не думаю, что можно полнее выразить это чувство расстояния между Богом и человеком, чем посредством еврейского термина, заменяющего обычно в нашей литературе то, что в других религиях именуется *unio mystica* (мистическое единство). Я имею в виду слово *двейкут*, означающее «прилепление», «приобщение» к Богу. В *двейкут* видят конечную цель религиозного совершенствования. *Двейкут* может означать экстаз, но его смысл гораздо более объемлющ. Это постоянное пребывание с Богом, внутреннее единение и соответствие человеческой и Божьей воли<sup>5</sup>. Однако даже восторженные описания этого со-

стояния ума, которыми изобилует позднейшая хасидская литература, сохраняют надлежащее чувство дистанции или, если угодно, несоизмеримости Бога и человека. Многие авторы сознательно ставят *двейкут* выше любой формы экстаза, исходящей из уничтожения мира и собственного Я в результате единения с Богом<sup>6</sup>. Я не собираюсь отрицать наличия и противоположных тенденций<sup>7</sup>. Превосходное описание тяготения к чистому пантеизму или, скорее, к акосмизму можно найти в известной повести Ф. Шнеерсона «Хаим Гравицер»<sup>8</sup> (на языке идиш), и по крайней мере один из прославленных вождей литовского хасидизма, рабби Аарон Галеви из Староселья, может быть причислен к приверженцам акосмизма. Я, однако, утверждаю, что такие тенденции не характерны для еврейской мистики. Знаменательно, что книга, снискавшая в нашей мистической литературе наибольшую известность и влияние — Зогар, не уделяет большого внимания экстазу; и в описательном, и в догматическом разделах этого объемистого труда экстаз занимает совершенно подчиненное место. Экстаз упоминается в Зогаре<sup>9</sup>, но очевидно, что другие аспекты мистики гораздо ближе сердцу автора. Необычайный успех,

<sup>5</sup> Появление и развитие в иудаизме идеи *двейкута* еще ожидает своего исследователя. Ср. Ибн Эзра к Пс. 1:3; Рамбан к Втор. 11: 22 и к Иов 31:7; а также Эзра бен Шломо (текст, опубликованный в моей книге *Китвей яд бе-каббала* [1930], с. 197 и далее). Эзра приводит от имени своего учителя Ицхака Слепого следующее изречение: «Сущность служения просвещенных, помышляющих об имени Его: “И к Нему прилепиться” (Втор 13:5)» (Псевдо-Нахманид к Песни Песней [1763], 8d).

<sup>6</sup> См. статьи о *двейкуте* в источниках: *Сефер лешон хасидим* («Книга языка благочестивых») [1876], 15f, и *Сефер дерех хасидим* («Книга пути благочестивых») [1876], 24.

<sup>7</sup> Пинхас из Кореца дает очень показательную парафразу этого понятия. Он переводит на идиш ивритскую фразу «Человек должен прилепиться к Богу», как «Он должен проникнуть (уйти, раствориться) в Бога»; ср. *Ликутей шошаним* («Букеты роз») [1876], с. 14.

<sup>8</sup> Впервые опубликовано в Берлине в 1922 году.

<sup>9</sup> Такой экстатический характер носит описание переживаний первосвященника при вступлении в Святая Святых в Судный день; ср. Зогар, III, 67 и 102а; Зогар *хадаш* (1885), 19а и 21а.

выпавший на долю этой книги, отчасти следует отнести за счет сдержанности автора – чувства, задевшего родственную струну в еврейском сердце.

**2** В свете всех упомянутых обстоятельств неудивительно, что виднейший представитель экстатической каббалы был наименее популярным из всех великих каббалистов. Я имею в виду Авраама Абулафию, рассмотрению теорий и доктрин которого в основном посвящена эта глава. По странному совпадению – а может быть, это нечто большее, чем совпадение, – основные произведения Абулафии и книга Зогар были написаны почти в одно и то же время. Не будет преувеличением сказать, что и первые, и вторая знаменуют собой кульминацию в развитии двух противоположных направлений в испанской каббале, которые я бы назвал экстатическим и теософским. О теософском направлении речь пойдет в дальнейшем. При всех своих различиях они образуют некое единство, и только в результате анализа их обо-

их можно составить всестороннее представление об испанской каббале.

К сожалению, ни один из многочисленных и часто многотомных трактатов Абулафии не был опубликован каббалистами, тогда как книга Зогар циркулирует в семидесяти или восьмидесяти изданиях. Ни один из трактатов Абулафии не вышел в свет, пока Йеллинек, один из немногих еврейских ученых XIX века, стремившихся к глубокому пониманию еврейской мистики, не опубликовал три не самых значительных его сочинения и несколько извлечений из других трудов<sup>10</sup>. Это тем более достопримечательно, что Абулафия

<sup>10</sup> См. библиографию в конце книги.

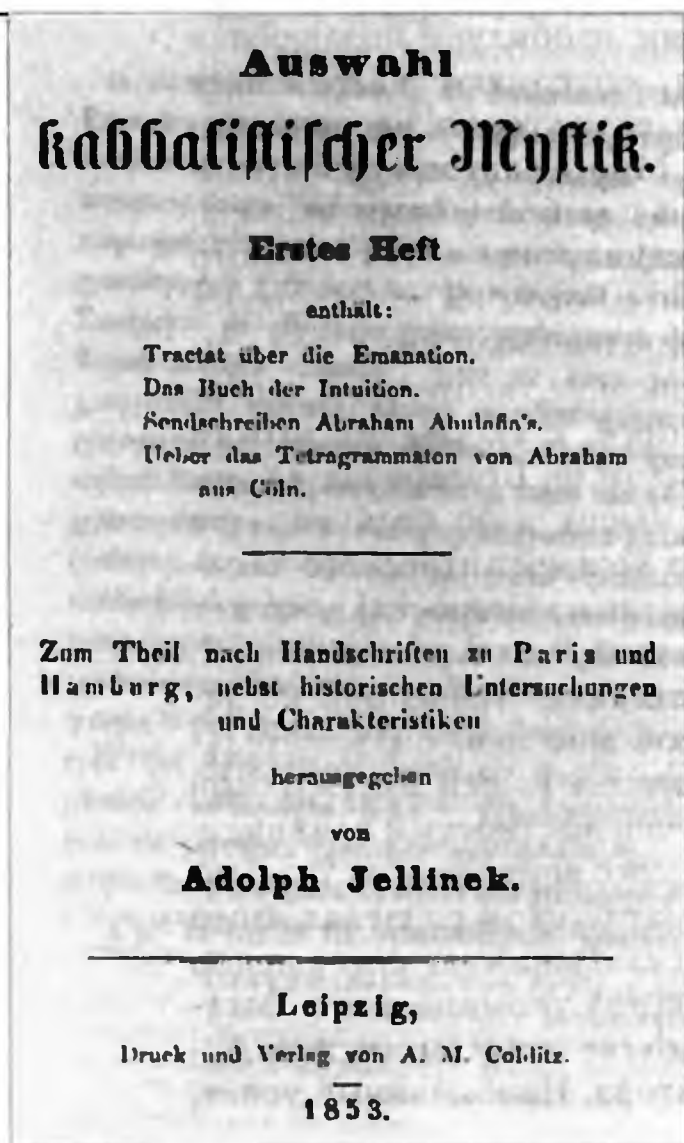
был очень плодовитым писателем, который однажды заметил о себе, что он автор двадцати шести каббалистических и двадцати двух профетических произведений<sup>11</sup>.

Из первых многие сохранились, и некоторые из них пользуются большой славой у каббалистов по сей день<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, p. 23.

<sup>12</sup> Я знаю некоторых каббалистов в Иерусалиме, которые самолично занимались копированием рукописей наиболее сложных книг Абулафии, не для продажи, но в целях изучения их.

*Еврейские мистические тексты в издании Адольфа Йеллинека, Лейпциг, 1853*



13 Йегуда Хайят в предисловии к своему комментарию *Минхат Йегуда* («Жертвоприношение Йегуды») к книге *Маарехет га-Элокут* («Божественная иерархия») [Мантуя 1558].

14 В качестве высшего авторитета на Абулафию часто ссылаются даже Моше Кордоверо и Хаим Виталь, не говоря уже о менее значительных каббалистах. Элизер Эйленбург, немецкий каббалист (приблизительно 1555 год), отзывается об *Имрей шефер* («Изящные изречения») Абулафии в рифмованной прозе: «Всяк, кто *Имрей шефер* отвергает, глубину в поверхности высказывает, глупость или ересь совершает» (MS New York JThS 891, 101a).

Несмотря на то, что некоторые ортодоксальные каббалисты, как рабби Йегуда Хайят (1500 год), яростно обрушивались на Абулафию, предостерегая своих читателей против его книг<sup>13</sup>, их критика нашла лишь слабый отклик<sup>14</sup>. Во всяком случае, Абулафия в качестве проводника мистических идей продолжал пользоваться очень большим влиянием. Он обязан этим тому, что для его произведений характерно замечательное сочетание логичности, прозрачности языка, глубокого проникновения в предмет и бросающегося в глаза глубокомыслия. Будучи уверенным – в этом нам еще предстоит убедиться – в том, что он нашел путь к пророческому вдохновению и посред-

ством него – к истинному познанию Божественного, он старался изо всех сил писать простым и ясным языком, чтобы слова его дошли до сердца каждого внимательного читателя. Он даже составил несколько пособий, которые не только излагали его теории, но и служили практическим руководством. Эти пособия отличались большей доступностью, чем это отвечало его намерениям. Его указания были выполнимы не только для ортодоксально верующего, каковым всегда оставался он сам, но практически для любого, кто пожелал бы этого. Вероятно, это одна из причин того, что каббалисты воздерживались от их обнародования. По всей видимости, они опасались того, что когда методика медитации, вызывавшая большой интерес, станет известна широкой публике, к ней обратятся не только избранные. Разумеется, всегда существовала опасность того, что подспудное противоречие между откровением, явленным мистиком, и Откровением, дарованным на горе Синай, выльется в открытый конфликт. Успех, каким пользовались произведения Абулафии, делал эту возможность более реальной, чем когда бы то ни было ранее. Таким образом, все направление практической каббалы продолжало существовать подпольно. Утаивая произведения Абулафии от публики, каббалисты пытались избежать того, чтобы люди без надлежащей подготовки пускались в экстатические авантюры и предъявляли опасные претензии на обладание даром мистического видения.

Как правило, мистики-профаны – люди, учившиеся самостоятельно и не прошедшие школы раввинизма, – всегда могли стать носителями еретических взглядов. Еврейские мистики пытались предотвратить эту опасность, выдвигая одно принципиальное требование: в тай-

ны мистической теории и практики должны были посвящаться только раввины-ученые<sup>15</sup>. Однако в действительности не было недостатка в каббалистах либо вообще необразованных, либо не имев-

15 Каббалисты имели обыкновение цитировать всевозможные варианты речения Маймонида: «Только тот, кто насытил свое тело хлебом или мясом, достоин отправиться путешествовать в *пардес* (рай мистической спекуляции)», ср. *Мишней Тора*, *Гилхот йесодей га-Тора* («Законы основных постулатов Торы»), IV, 13.



ших раввинистической подготовки. Оказавшись по этой причине в состоянии бросить на иудаизм свежий взгляд, эти люди часто выдвигали в высшей степени важные и интересные идеи. В результате наряду с ученой каббалой раввинов выросла новая отрасль профетической и визионерской мистики. Благодаря своему стихийному энтузиазму экста-тикам этого раннего периода нередко удавалось преодолеть гнетущее давление раввинистической схоластики, и при всей их готовности к компромиссу они подчас вступали с ней в конфликт. Следует также подчеркнуть, что в период расцвета каббалы, завершающегося в 1300 году, в отличие от позднейших периодов, ее представители, как правило, не были в глазах своих современников выдающимися законоучителями. Великие каббалисты, которые внесли свою лепту и в развитие строго раввинистической литературы, такие мыслители, как Моше Нахманид или Шломо бен Адрет, встречались редко<sup>16</sup>. Однако в своем подавляющем большинстве каббалисты обладали раввинистическим образованием. Абулафия является исключением, ибо Талмуд не входил в круг его интересов. Этот недостаток возмещался, однако, обширнейшими познаниями в современной ему философии, и его сочинения, в особенности систематизирующего характера, свидетельствуют о том, что он был, по критериям того времени, высокообразованным человеком.

**З** Почти исключительным источником сведений о жизни и личности Абулафии служат его собственные сочинения<sup>17</sup>. Авраам бен Шмуэль Абулафия родился в Сарагосе в 1240 году и провел годы молодости в Туделе, в королевстве Наварра. Под руководством отца он изучал Библию с комментариями к ней, а также грамматику иврита и познакомился с основами Мишны и Талмуда. Ему было восемнадцать лет, когда умер его отец. Два года спустя он покинул Испанию и отправился на Ближний Восток, чтобы, как он писал позже, найти легендарную реку Самбатсион, за которой, как предполагалось, обитали десять потерянных колен. Столкновения между франками и сарацинами в Сирии и Эрец-Исраэль вскоре побудили его вернуться через Акко в Европу. Десять лет он провел в Греции и Италии.

В годы своих странствий Абулафия предался изучению философии, в частности философии Маймонида, чьим восторженным поклонником он оставался до конца своих дней. Он не только не видел непримиримого противоречия между мистикой и воззрениями Маймонида, но и свою

<sup>16</sup> О двух видных каббалистах XIII века, братьях Якове и Ицхаке га-Когенах из Сории мы знаем из надежнейшего источника, что они не обладали правом преподавать Талмуд. Ср. мое исследование в *Тарбиц*, т. 3, с. 261.

<sup>17</sup> Сведения, которые будут изложены ниже, в основном почерпнуты из отрывка книги *Оцар Эден гануз* («Сокровище сокрытого Рая»), опубликованного Йеллинеком в предисловии к 8-му тому *Бейт гамидраш* (с. XV). Другие многочисленные подробности можно найти в комментариях Абулафии к собственным профетическим произведениям, см. анализ рукописи MS Munich 285 в Каталоге еврейских рукописей MSS Munich, выполненный Штайншнайдером (1895), с. 142–146.

собственную мистическую теорию расценивал как продолжение «Путеводителя растерянных», к которому написал интересный мистический комментарий. Такое же духовное родство, как свидетельствуют новейшие исследования, существовало и между великим еврейским рационалистом и христианским мистиком Майстером Экхартом, на которого тот оказал гораздо большее влияние, чем какой-либо схоласт. В то время как великие схоласты Фома Аквинский и Альберт Великий, хотя они многому научились у Маймонида и многое переняли у него, часто полемизировали с ним, с точки зрения великого христианского мистика, как установил в наше время Иозеф Кох<sup>18</sup>, авторитет Маймонида уступал только авторитету

18 Koch, Meister Eckhart und die Juedische Religionsphilosophie des Mittelalters, *Abresbericht der Schlesischen Gessellschaft fuer vaterlaendische Kultur* (1928), p. 15.

19 Абулафия дважды писал комментарии на «Путеводитель растерянных», которые доступны в следующих источниках: 1) *Хаей га-нефеш* («Жизнь души»), MS Munich 408; Erlanger Memorial Collection 96 (JThS New York); 2) *Ситрей Тора* («Тайны Торы»), сохранившийся в 25 рукописях. Некоторые части этого источника без указания имени автора опубликованы в сборнике *Ликутей шихеха ве-неа* («Горсти зерен, [оставляемые в поле для бедных]») [Ferrara 1556], 23–31.

20 Согласно *Оцар Эден гануз*, MS Oxford 1580, 17a.

21 Список этих комментариев опубликован в *Бейт га-мидраш*, т. 8, с. 47.

22 *Мифтехот га-каббала* («Ключи каббалы»), MSS Paris 770, JThS 835; см. мою статью об этом авторе и его книге в *EJ*, vol. 3, col. 1105.

23 «Я чувствую, что должен записать, и нет у меня права на это, и чувствую, что не должен писать, и не могу совсем отложить это. Поэтому я пишу, и прерываюсь, и вновь возвращаюсь к тому же в другом месте, и таков мой метод» (Шодем приводит точную цитату из первоисточника. – прим. перев.).

св. Августина. Точно так же Абулафия стремился установить логическую связь между своими теориями и теориями Маймонида<sup>19</sup>. Он полагал, что только «Путеводитель» в сочетании с «Сефер йецира» составляют истинную теорию каббалы<sup>20</sup>.

Одновременно с этими исследованиями он, видимо, глубоко занимался каббалистическими учениями своего века, хотя они и не оказали на него очень большого влияния. В 1270 году он вернулся в Испанию и прожил здесь три или четыре года, уйдя с головой в изучение мистики. В Барселоне он начал изучать «Сефер йецира» и двенадцать комментариев к ней, обнаруживая тяготение одновременно к философским и каббалистическим вопросам<sup>21</sup>. Здесь же он, видимо, установил контакт с неким кружком, члены которого полагали, что могут проникнуть в сокровеннейшие тайны мистической космологии и теологии «с помощью трех методов каббалы, кои суть: *гематрия, нотафикон и тмура*». Абулафия особо отмечает некоего Баруха Тогарми,

кантора, который был его наставником и посвятил его в истинный смысл «Сефер йецира». Сохранился трактат этого каббалиста «Ключи к каббале» – о тайнах «Сефер йецира»<sup>22</sup>. По его словам, он не чувствовал себя вправе не только публиковать большую часть этих тайн, но даже записывать их. «Я хочу записать их, но это не позволено мне, я не хочу записывать их и совершенно не могу воздержаться. Поэтому я пишу, и делаю перерыв, и ссылаюсь на написанное в новых записях. В этом и состоит мой метод»<sup>23</sup>.

Абулафия и сам иногда писал в такой манере, столь характерной для мистической литературы. Погрузившись в методику вызывания экстаза, разработанную его учителем, Абулафия нашел свой собственный путь. Когда он достиг тридцати одного

Абулафия и сам иногда писал в такой манере, столь характерной для мистической литературы. Погрузившись в методику вызывания экстаза, разработанную его учителем, Абулафия нашел свой собственный путь. Когда он достиг тридцати одного



Рабби А. Абулафия, «Сефер га-от» («Книга буквы»), изд. А. Йеллинека (из кн «Гинзей га-каббала»), с. 1

годы и жил в Барселоне, на него снизошел дух пророчества. Он познал истинное имя Бога и имел видения, о коих он сам, однако, пишет в 1285 году, что некоторые из них были посланы демонами, чтобы сбить его с толку, так что он «пробирался ощупью, словно слепой в полдень, в продолжение пятнадцати лет с дьяволом одесную». Тем не менее он был совершенно убежден в истинности своего пророческого знания. Он странствовал некоторое время по Испании, пропагандируя свое новое учение, но в 1274 году покинул родину во второй и последний раз и с тех пор скитался по Италии и Греции. Еще будучи в Испании, он оказал большое влияние на юного Йосефа Джикатилу, ставшего впоследствии одним из виднейших испанских каббалистов. В разных городах Италии он также приобрел учеников, которых обучал своему новому методу, отчасти основываясь на философии Маймонида. Кратковременное увлечение, мгновенный восторг, внушаемый ими, столь же быстро сменялись разочарованием, и он горько сетовал на своих недостойных учеников из Капуи<sup>24</sup>.

Он написал несколько профетических произведений, в которых он предпочитает называть себя именами с тем же численным значением, что и его настоящее имя «Авраам», например Разиэлем и Зехарией. Лишь по прошествии восьми лет с тех пор, как ему стали являться пророческие видения, он начал, по его собственным словам<sup>25</sup>, сочинять истинно профетические произведения, хотя ранее он писал трактаты на различные ученые

24 В 1279 году он полон похвал своим ученикам, см. отрывок из Йеллинека, *Гинзей хохмат га-каббала* («Тайники каббалистической мудрости»), немецкая часть, с. 17, прим. 4. К 1282 году он уже довольно прохладно отзывается о них (*Сефер га-хаим* [«Книга жизни»], MS Munich 285, 21b), в 1285 году Абулафия горько замечает: «Встали они на пути злые, ибо составляли молодое племя неразумное, и покинул я их» (*Бейт га-мидраш*, т. 3, с. 41).

25 *MGWJ*, vol. 36, p. 558.

26 Фрагменты этих ранних произведений – *Сефер мафтехот район* («Книга ключей к идеям») – доступны в рукописи MS Vatican 291, книги *Гет га-нешамот* («Разводное письмо душ») – в MS Oxford 1658.

27 В книге А.Н. Silver, *A History of Messianic Speculations in Israel* (1927) впервые обращается внимание на эту параллель (p. 146).

ани. На диспуте Нахманид заявил: «Когда наступит конец дней, мессия по Божьему повелению явится к папе и попросит его освободить свой народ, и только тогда, но никак не раньше, поверят в его пришествие».

Сам Абулафия рассказывает, что папа распорядился «арестовать Разиэля, когда тот прибудет в Рим для ведения переговоров от имени еврейства, и ни под каким видом не допускать к нему, но вывести за черту города и сжечь»<sup>28</sup>. Проведав об этом, Абулафия, по его сло-

<sup>28</sup> Это опубликовано в *MGWJ*, vol. 36, p. 558.

вам, нисколько не смутился и занялся медитацией и мистическими приготовлениями. Основываясь на своих видениях, он написал труд, названный им впоследствии «Книгой свидетельства» в память о своем чудесном спасении. Ибо, когда он готовился к встрече с папой, у него выросло, пользуясь его собственным непонятным выражением, «два рта», и когда он вступил в городские ворота, он узнал о том, что папа – это был Николай III – ночью внезапно скончался. Двадцать восемь дней держали Абулафию в Коллегии францисканцев, но затем освободили.

Затем Абулафия в течение нескольких лет странствовал по Италии. Дольше всего он пробыл на Сицилии. Почти все его сохранившиеся сочинения созданы в итальянский период его жизни, в основном между 1279 и 1291 годами. Нам ничего не известно о судьбе Абулафии после 1291 года. Из написанных им профетических, или боговдохновенных, сочинений уцелел только апокалипсис «Сефер га-от», «Книга знака», необычная и трудная для понимания вещь<sup>29</sup>. Напротив, большая часть трактатов, в которых он излагал свое учение, сохранилась, некоторые в значительном числе рукописей.

<sup>29</sup> *Сефер га-от* («Книга буквы») опубликована Йеллинеком в *Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Professor Graetz* (1887), pp. 65–85.

Его претензия на обладание пророческим вдохновением и некоторые его поступки обратили многих его современников в его врагов, ибо он очень часто сетует на вражду и преследования. Он упоминает о доносах, которые подавали на него евреи христианским властям<sup>30</sup>, что, по-видимому, объясняется тем, что он вы-

<sup>30</sup> *MGWJ*, vol. 36, p. 558. Цинберг в «Истории еврейской литературы», т. 3 (1931), с. 52, приводит стихотворение одного приверженца Абулафии, который горько сетует на эти преследования. Шломо бен Адрет в одном из своих респонсов резко критиковал Абулафию, выступившего на Сицилии в качестве пророка и лжемессии (*Шеилот у-тшувот га-Рашба* [«Респонсы Рашба»], № 548).

<sup>31</sup> *Сефер га-от*, с. 76.

<sup>32</sup> В его комментарии на книгу Бытие *Мафтеах га-хохамот* («Ключи мудростей»), MS Parma Derossi 141, 166 и 286.

давал себя также и перед христианами за пророка. Он пишет о том, что встречал некоторых христиан, превосходивших в крепости своей веры евреев, к которым Бог послал его прежде всего<sup>31</sup>. Абулафия дважды упоминает о своей связи с нееврейскими мистиками<sup>32</sup>. В одном месте он пишет, что, беседуя с ними о трех методах толкования Торы (буквальном, аллегорическом и мистическом), он заметил, что между ними не было расхождений. Имея с ними доверительный разговор, он «увидел, что они принадлежат к «праведникам народов мира» и что не следует остерегаться слов глупцов любого вероисповедания, ибо Тора была передана учителям истинного



Рабби А. Абулафия «Ган науль»  
(«Запертый сад»)

познания<sup>33</sup>. В другом месте он сообщает о диспуте с христианским ученым, с которым он подружился и в чью душу вселил желание познать Имя Божье. «И больше ничего не должно раскрывать об этом»<sup>34</sup>.

Вопреки предположениям некоторых ученых, эти связи Абулафии не свидетельствуют о его особом тяготении к христианским взглядам<sup>35</sup>. Напротив, он был откровенным и убежденным противником христианства<sup>36</sup>. Правда, наряду со многими другими ассоциациями он иногда намеренно пользуется формулами, которые звучат совершенно как формулы триединства, но он незамедлительно придает им совершенно другой смысл, ничего общего с первоначальным не имеющий<sup>37</sup>. Его склонность к парадоксам, равно как его пророческие претензии, отдалили, однако, от него каббалистов более строго ортодоксального направления. И в самом деле, он подверг жестокой

критике взгляды каббалистов своего времени и их символику, поскольку те не опирались на свой личный мистический опыт<sup>38</sup>. С другой стороны, некоторые его сочинения посвящены защите его учения от нападков «ортодоксальных» каббалистов<sup>39</sup>. «Бедность, изгнание и тюремное заключение» не смогли принудить Абулафию, эту гордую и негиббаемую натуру, отказаться от своих убеждений, к которым его привел личный опыт видения Божественного.

33 Там же, 166.

34 Там же, 286.

35 См. работу Ландауэра в *Literaturblatt des Orients*, vol. 6 (1845), col. 473. Он даже называет Абулафию «рационалистическим христианином» (*ibid.*, 590). Столь же неправильную интерпретацию дает С. Бернфельд.

36 См. *Сефер га-от*, с. 71. Рукописи этой книги полны полемических отрывков, в особенности *Ган науль* («Запертый сад»), MS Munich 58 (4); он частично включен в *Сефер га-плия* («Книга о чудесном») [1784], 50–56.

37 Ср. *Сефер га-от*, с. 71. В одном из своих «пророческих» сочинений, *Сефер мелиц*, он более подробно рассматривает такие представления о триединстве, используя христианскую терминологию (Отец, Сын и Дух Святой) для обозначения трех аспектов интеллекта, описанных им в других терминах в отрывке, который будет процитирован в прим. 75. В *Сефер га-хешек* («Книга страсти») [MS Enelow Memorial Collection 858 JThS, 26b] он замечает: «Если тебе кто-нибудь скажет, что Божество триедино, отвечай: “Ложь и обман”. Ибо ивритское числительное “три” – *שלש*, имеет то же числовое значение, что и “ложь и обман” – *אגזי ררש*».

38 См. *Гинзей хохмат га-каббала*, еврейская часть, с. 19; Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, p. 38. Один из трактатов Абулафии (MSS Sassoon 56) *Мацреф ле-кесеф ве-кур ла-загаб* («Тигель для серебра и печь для золота») направлен решительно против «ложных учений одного из его учеников, который верил, что мы можем знать только имена *сфирот*, не связывая с ними какого-либо предметного представления».

39 См. его *Иньян га-невуа* («Пророческое деяние»), очень впечатляющий отрывок из *Сефер хаей га-нефеш* («Книга жизни души»), опубликованный Йеллинеком в сборнике, последовавшем за изданием *Сефер га-от*, с. 86.

В предисловии к одному из своих произведений, основная часть которого была утеряна, описывая свою миссию и место, занимаемое им среди современников, он сравнивает себя с пророком Исаией. Он рассказывает, как дважды окликал его голос: «Авраам, Авраам», и продолжает: «Я ответил: вот я! После этого голос наставил меня на истинный путь, пробудил из дремы и вдохновил записать нечто новое. Ничего подобного со мной прежде не случилось». Он ясно представлял себе, что его проповедь навлечет на него вражду некоторых руководителей еврейства. Тем не менее, он смирился с этим: «И я напряг свою волю и дерзнул выйти за пределы своей познавательной способности. Они называли меня еретиком и безбожником, потому что я решил поклоняться Богу в истине, а не блуждать, как они, в потемках. Погрузившись в бездну, они и им подобные были бы рады впутать меня в свои суетные и темные дела. Но Боже упаси, чтобы я променял путь истины на путь лжи»<sup>40</sup>.

40 MS Enelow Memorial Collection (JThS) 702, 22b. Письмо Абулафии *Ве-зот ле-Йегуда* («А это о Йегуде...») [опубл. Йеллинеком в *Auswahl Kabbal Mystik*, p. 13–28] – реакция на личные нападки на него. В нем он пишет: «Ни один из ортодоксальных каббалистов не смог превзойти меня в искусстве написания сочинений по двум отраслям учения: о сфирот и о технике владения именами».

41 См. текст, опубликованный в *Philosophie und Kabbala*, p. 44, который можно дополнить вступительной частью моей книги *Китвей яд бе-каббала*, с. 26.

42 В предисловии к *Сефер га-хешек* (MS Enelow Memorial Collection [JThS] 858, 2b).

43 *Literaturblatt des Orients*, vol. 6, col. 345. С. Бернфельд в своей истории еврейской религиозной философии *Даат Элоким* («Богопознание»), а также и Гюнциг переняли теорию Ландауэра без каких-либо самостоятельных исследований.

Однако гордость тем, что он достиг пророческого вдохновения и что ему ведомо великое Имя Божье, уживалась в его душе с кротостью и миролюбием. Йеллинек справедливо отмечает, что он был человеком высокой нравственности. Принимая учеников для изучения своей каббалы, он был чрезвычайно разборчив в требованиях, предъявляемых к их морали и твердости характера, и из его сочинений, даже из разделов, посвященных экстазу, можно заключить, что сам он обладал многими достоинствами, которые считал обязательными для других<sup>41</sup>. «Тот, кто обретает глубочайшее знание об истинной сущности действительности, – так пишет он в одном из своих трудов, – в то же время проникается глубочайшим смирением и скромностью»<sup>42</sup>.

Один из курьезов, которыми богата история современного исследования каббалы, состоит в том, что Абулафия в определенный период был единственным каббалистом, которому приписывали авторство Зогиара. Эта гипотеза, еще и поныне находящая приверженцев, была впервые выдвинута М. Ландауэром, который сто лет назад был первым, кто вообще обратил внимание на Абулафию. Он писал: «Я нашел чудака, чьи писания совпадают в своем содержании с Зогиаром вплоть до незначительнейших мелочей. Я обратил на это внимание при чтении первого же его сочинения, которое попало мне в руки. Но после того, как я прочитал многие его произведения, познакомился с его жизнью, убеждениями и характером, у меня нет ни малейшего сомнения в том, что мы, наконец, нашли автора Зогиара»<sup>43</sup>. С моей точки зрения, это необы-

чайный пример того, как приговор, изреченный с полным убеждением в его непогрешимости, может быть ложен в каждой своей детали. На самом деле нет ничего более различного, чем мировосприятие автора Зогара и Абулафии.

**4** Теперь я попытаюсь изложить кратко и в синтезированной форме, пункт за пунктом, основные положения мистического учения Абулафии, его доктрины о пути достижения экстаза и пророческого вдохновения<sup>44</sup>. С теми или иными модификациями все каббалисты, чувствовавшие свое духовное родство с ним, придерживались этих основных принципов, и его учение, представлявшее собой своеобразную смесь элементов восторженности и рационализма, наложило свой отпечаток на одно из главных течений в каббале.

Целью Абулафии, как он сам сформулировал ее, было «снять печать с души, развязать узлы, связавшие ее»<sup>45</sup>. Все внутренние силы и скрытые души в человеке распределяются и дифференцируются в телах. Однако природа всех их такова, что, когда развязаны их узлы, они возвращаются к своему началу, которое свободно от раздвоения и заключает в себе множественность<sup>46</sup>. «Развязывание» – это как бы возвращение от множественности и разделения к начальному единству. В качестве символа великого мистического освобождения души из оков чувственного мира «развязывание узлов» встречается также в теософии северной ветви буддизма. В 1935 году французский ученый опубликовал тибетский дидактический трактат, чье название можно перевести как «Книга о развязывании узлов»<sup>47</sup>.

Но что означает этот символ на языке Абулафии? Он означает, что имеются перегородки, отделяющие индивидуальную жизнь человеческой души от наплыва космической жизни, воплощенного, в глазах Абулафии, в *intellectus agens*\* философов, который проникает все творение. Существует плотина, держащая душу в естественных и нормальных пределах человеческой жизни и предохраняющая ее от потока Божественного, который струится под ней или омывает ее со всех сторон. Но эта же плотина не дает душе воспринять Божественное. «Печати», налагаемые на душу, защищают ее от потока и обеспечивают ее нормальную жизнедеятельность. Но почему душа как бы «запечатывается»? Потому, отвечает Абулафия, что повседневная жизнь, какой живут человеческие существа, восприятие ими внешнего мира, заполняет и насыщает душу множест-

44 Доказательство точности этого описания можно почерпнуть из перевода, прилагаемого к этой главе, и из больших систематических руководств Абулафии, особенно из книг *Имрей шефер* и *Ор га-сехель* («Свет разума»).

45 Он говорит о «развязывании узлов на печатях», ср. *Гинзей га-хохмат га-каббала* с. 18 (это выражение встречается несколько раз в его не публиковавшихся сочинениях).

46 Там же, с. 20.

47 *Самадхи-Нирмочана Сутра* («Сутра развязывания узлов»), изд. Ламотта (Париж 1935).

\* «Активный разум» (лат.) – *прим пер.*

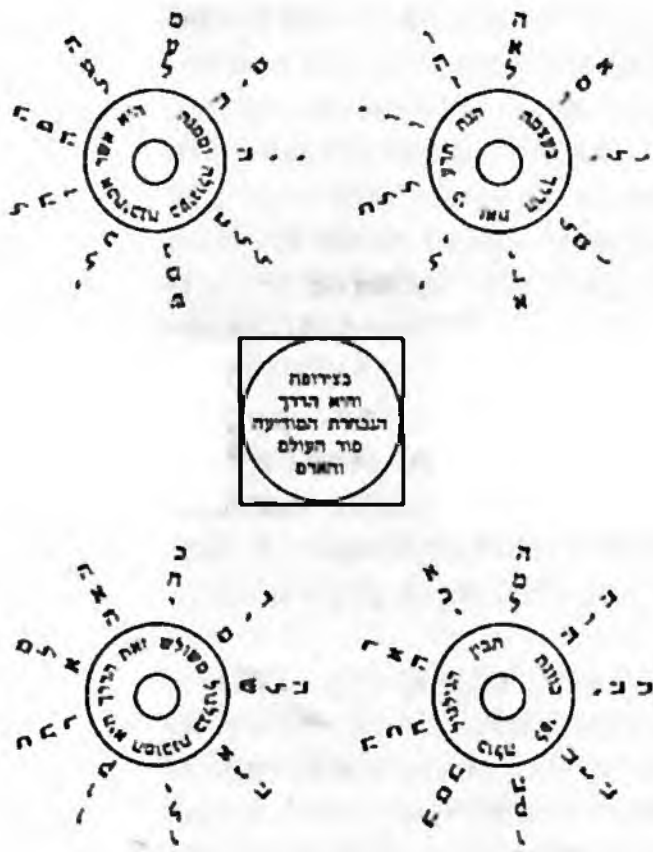
вом чувственных форм или образов (именуемых на языке средневековых философов «естественными формами»). Так как душа воспринимает разнообразные грубые естественные предметы и интегрирует их образы, то она создает себе из своей природной функции определенный способ существования, носящий мету конечного и ограниченного. Другими словами, в своем нормальном состоянии душа удерживается в границах, определяемых чувственными аффектами и восприятиями. Но пока она полна ими, ей невероятно трудно воспринять существование Божественных явлений и духовных форм. Поэтому задача сводится к нахождению средства, которое помогло бы душе не только воспринять естественные формы, но и избежать того, чтобы Божественный свет ослепил и затопил ее. Решение содержится в старом речении: «Кто полон самим собой, тот не оставляет места для Бога». Все то, что занимает естественное Я человека, должно быть либо устранено, либо так преобразовано, чтобы дать ему высветить внутреннюю духовную реальность, чьи контуры проступят через обычную оболочку естественных вещей.

Поэтому Абулафия занят поисками высших форм восприятия, которые не заслоняли бы путь к более глубинным пластам самой души, но обнажили бы их и привели в движение. Он хочет, чтобы душа целиком сосредоточилась на созерцании чисто духовных предметов, которые не мешали бы ей, то есть не выдвигали бы на передний план свое собственное частное значение, делая тем самым иллюзорной цель духовного очищения. Если, например, я созерцаю какой-либо цветок, птицу или какой-либо другой конкретный предмет или событие и начинаю размышлять об этом, то объект моей мысли приобретает самодовлеющую ценность или привлекательность. Я думаю об этом конкретном цветке, птице и т. п. Как же может душа научиться делать зримым Бога с помощью предметов, чья природа такова, что приковывает внимание созерцателя и отклоняет его от цели? Ранняя еврейская мистика не знает такого объекта созерцания, в которое душа погружается, пока не достигнет состояния экстаза, как Страсти Господни в христианской мистике.

Поэтому Авраам Абулафия вынужден искать некий, так сказать, абсолютный объект медитации, то есть объект, который мог бы стимулировать глубинную жизнь души и освободить ее от повседневных восприятий. Другими словами, он ищет нечто такое, что способно обрести высочайшее значение, не имея большого или, если это возможно, вообще никакого самостоятельного значения. Абулафия полагает, что предметом, удовлетворяющим всем этим требованиям, служит еврейский алфавит, то есть буквы, образующие письменный язык. Абулафию, однако, не удовлетворяет – хотя он и видит в этом существенный шаг вперед – то, чтобы душа занималась размышлением об отвлеченных истинах, ибо даже в этом



случае она остается слишком связанной с их особым значением. Целью Абулафии было предложить в качестве объекта медитации нечто не чисто абстрактное, но и не подводимое под категорию объекта в строгом смысле слова, ибо все определенное таким образом обладает своим собственным значением и своей собственной индивидуальностью. Основываясь на абстрактной и нематериальной природе письма, он разрабатывает теорию мистического созерцания букв и их комбинаций в качестве элементов, образующих Имя Бога. Ибо истинный и, если позволительно так выразиться, специфически еврейский объект мистического созерцания – Имя Господа, которое есть нечто абсолютное, потому что оно отражает скрытый смысл и всеобщность бытия; Имя, посредством которого все остальное обретает свое значение и которое, тем не менее, с точки зрения человеческого разума, лишено своего собственного, конкретного, индивидуального значения. Одним словом, Абулафия полагает, что всякий, кто преуспеет в превращении великого Имени Бога – понятия наименее конкретного и наименее поддающегося восприятию – в объект своей медитации, встанет на путь, ведущий к истинному мистическому экстазу<sup>48</sup>.



Схемы для медитаций с помощью букв  
(р. А. Абулафия «Хай олам га-ба»).

Творении. Имеется язык, который выражает чистую идею Бога, и буквы этого духовного языка составляют элементы глубочайшей духовной

Взяв эту концепцию за отправной пункт, Абулафия создает особую дисциплину, которую он на-

зывает *хохмат га-церуф*, то есть «наукой комбинирования букв». Это методическое руководство к медитации с помощью букв и их комбинаций. Отдельные буквы из этих комбинаций не должны обладать смыслом в общераспространенном понимании. Напротив, их достоинство заключается в том, что они не несут смысла, ибо в этом случае имеется меньшая вероятность отвлечения нашего внимания. Правда, в представлении Абулафии они не совершенно лишены смысла, ибо он признает каббалистическую доктрину о том, что Божественный язык составляет сущность действительности и все вещи существуют лишь поскольку они причастны великому Имени Бога, раскрывающегося во всем

<sup>48</sup> Так, он строит следующую метафорическую параллель:

בהגיע אל השמות בהתירי קשרי החולמות  
(приблизительный перевод: «постигнув Имени закон, печатей узы сбросит он»).

реальности и вместе с тем глубочайшего познания. Мистическая доктрина Абулафии есть курс этого Божественного языка.

Назначение этой дисциплины состоит в том, чтобы вызвать посредством методической медитации новое состояние сознания. Это состояние можно определить как гармоническое движение чистой мысли, порвавшей всякую связь с чувственным восприятием. Уже сам Абулафия совершенно справедливо сравнивал его с музыкой. Действительно, систематическое упражнение в медитации, которому он учит, вызывает ощущение, весьма близкое к тому, какое мы испытываем, внимая музыкальным гармониям. Наука комбинирования есть наука чистой мысли, в которой алфавит заменяет музыкальную гамму. Вся система обнаруживает довольно большое сходство с законами музыки, применяемыми не к звукам, а к мысли, погруженной в медитацию. Мы находим здесь правило композиции и варьирования мотивов, их разнообразное комбинирование. Вот что писал об этом сам Абулафия в одном из своих неопубликованных сочинений:

«Знай, что метод *церуф* можно сравнить со звучанием музыки. Ибо ухо воспринимает звуки в различных сочетаниях, в зависимости от характера мелодии и инструмента. Кроме того, два различных инструмента могут составить комбинацию, и если звуки соединяются, то ухо слушателя испытывает наслаждение, замечая их различие. Струны, которых касается правая и левая рука, приходят в движение, и звук ласкает слух. И через ухо звук проникает в сердце и из сердца в селезенку (средоточие чувств), и внимание различным мелодиям доставляет все новое наслаждение. Это чувство можно вызвать лишь сочетанием звуков, и то же справедливо в отношении комбинирования букв. Оно затрагивает первую струну, которую можно сравнить с первой буквой, и переходит ко второй, третьей, четвертой и пятой, и различные звуки образуют различные сочетания. И тайны, выражаемые в этих комбинациях, услаждают сердце, которое познает таким образом своего Бога и наполняется все новой радостью»<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> *Сефер га-науль*, MS Munich 58, 322b. Текст этого отрывка напечатан также в *Сефер га-лия* (1784), 52d – 53a.

Целенаправленная деятельность адепта, занятого соединением и разъединением букв в процессе медитации, составлением законченных мотивов на основе отдельных букв, комбинированием некоторых из них с другими и испробованием их комбинаций в каждом направлении, представляется поэтому, с точки зрения Абулафии, не более бессмысленной или непостижимой, чем целенаправленная деятельность композитора. С мистиком происходит то же самое, что с музыкантом, который, как замечает Шопенгауэр, выражает «мир вновь» в бессловесных звуках, восходя на бесконечные высоты и нисходя в бездонные глубины. Перед ним раскрываются в музыке, более не связанной со «смыслом» чистой мысли, запертые врата души, и в восторге сокровеннейших гармоний, порожденном движением букв великого Имени, освобождается путь к Богу.

Эта наука комбинирования букв и практика управляемой медитации обозначается Абулафией как «мистическая логика», которая соответствует внутренней гармонии мысли в ее устремлении к Богу<sup>50</sup>. Мир букв, раскрывающихся в этой дисциплине – истинный мир блаженства<sup>51</sup>. Каждая буква есть целый мир для мистика, если он погружается в созерцание ее, отрешившись от себя самого<sup>52</sup>. Любой язык, не только иврит, преобразуется в трансцендентное средство одного и единственного языка Бога. И так как каждый язык образуется в результате искажения праязыка – иврита, – то все языки сохраняют свою связь с ним. Во всех своих книгах Абулафия склонен пользоваться словами латинского, древнегреческого или итальянского языков для подкрепления своих мыслей. Ибо, в сущности, каждое произнесенное слово состоит из священных букв, и комбинирование, разделение и воссоединение букв раскрывает каббалисту глубокие тайны и объясняет ему загадку связи всех наречий со священным языком<sup>53</sup>.

**5** Такие большие методические сочинения Абулафии, как «Жизнь грядущего мира»<sup>54</sup>, «Свет разума»<sup>55</sup>, «Слова красоты» и «Книга о комбинировании»<sup>56</sup> служат систематическим руководством к теории и практике этой системы мистического контрапункта. Посредством такого методического упражнения в медитации душа привыкает к восприятию высших форм, которыми она постепенно пропитывается. Абулафия формулирует метод, заключающийся в том, что адепт переходит от действительного произнесения букв в их перестановках и комбинациях к их написанию и к созерцанию написанного и, наконец, от написания к размышлению и к чистой медитации обо всех этих объектах «мистической логики».

Произнесение – *мифта*, написание – *михтав* и мысль – *махашава*, таким образом, составляют три последовательно налагаемых друг на друга слоя медитации. Буквы являются элементами каждого из этих слоев, элементами, которые проявляются во все более духовной форме. Движение букв мысли порождает истины разума. Но мистик не останавливается на этом. Он различает затем материю и формы букв, дабы при-

50 Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, p. 15. Абулафия характеризует свою комбинаторику как «мудрость высшей внутренней логики».

51 *Имрей шефер*, MS Munich 285, 75b: «Само слово “буквы” ליליק намекает на “выражение смысла” ילל ליליק, и это совпадает с переводом выражения “будущий мир” מלך עולם, которое по-арамейски ליליק מלך. И объясняли его таинством “мира букв” (ליליקה עולם)».

52 В *Сефер га-мелиц* («Книга изрекающего»), в той же рукописи, он пишет: «В каббале каждая буква скрывает в себе целый мир».

53 Ср. *Сефер га-от*, с. 71; *Philosophie und Kabbala*, p. 20, где сказано: «Нужно сливать все языки в священный язык, пока не покажется, что каждое слово, которое произносит говорящий, состоит из священных букв, кои суть 22 еврейских согласных». В своем произведении *Ор га-сехель*, часть 7, он указывает, что ивритское выражение «семьдесят языков» (что на иврите тождественно всем языкам мира), имеет ту же численную величину, что и выражение «комбинация букв»: צירוף אותיות = שבעים לשונות.

54 *Хаей олам га-ба* («Жизнь грядущего мира»), написана в 1280 году. Мне известно более 25 рукописей, где она содержится. Ср. детальное описание в моей книге *Кумвей яд бе-каббала*, с. 24–30.

55 *Ор га-сехель* (написан в 1285 году) дошел до нас в 15 рукописях. Я использовал MS Munich 92. Уже Йеллинек справедливо указывал на то, что это необычайно интересный труд. См. *Philosophie und Kabbala*, p. 39.

56 Книга *Имрей шефер*, написана в 1291 году, также дошла до нас в 15 рукописях. Я использовал MS Munich 285. *Сефер га-церуф* («Книга буквенных комбинаций») содержится в MS Paris Bibl. Nat. 774.

близиться к их духовному ядру; он погружается в сочетания чистых форм букв, которые теперь, будучи чисто духовными формами, налагают отпечаток на его душу. Он стремится понять связи, существующие между словами и именами, образованными посредством каббалистических методов экзегезы<sup>57</sup>. Численное значение слов, *гематрия*, обретает при этом особое значение.

<sup>57</sup> См., например, *Philosophie und Kabbala*, pp. 18–20.

К этому надо прибавить еще одно соображение: современный читатель этих сочинений будет больше всего поражен, обнаружив детальное описание метода, который Абулафия и его последователи называют дилуг или кфица, «скачок» или «прыжок», подразумевая под этим переход от одной концепции к другой. Речь идет о весьма интересном способе использования ассоциаций в качестве средства медитации. Это не совсем то, что известно в психоанализе как «свободная игра ассоциаций». Это способ перехода от одной ассоциации к другой, определяемый некоторыми довольно свободными правилами. Каждый «скачок» открывает новую сферу, характеризуемую формальными, а не материальными признаками. В пределах такой сферы разум может свободно ассоциировать. Поэтому «скачок» объединяет элементы свободной и управляемой ассоциации, и ему приписывают необычайно большие достижения в отношении «расширения сознания» неопита. «Скачок» ведет и к выявлению скрытых процессов в душе, «он освобождает нас из темницы природной сферы и подводит к границам Божественной сферы». Все другие, более простые методы медитации служат только подготовительными этапами к этой высочайшей ступени, содержащей в себе и завершающей собой все остальные ступени»<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Подробное изложение этой методики ассоциирования я заимствовал из произведения *Сулам га-алия* («Лестница вознесения») и опубликовал в *Кирьят сефер*, т. 22 (1945), с. 161–171.

<sup>59</sup> Там же, с. 44–45, из книги *Хаей олам га-ба*. Я перевел несколько отрывков по лучшим вариантам MSS 8° 540 Иерусалимской университетской библиотеки.

Абулафия в нескольких местах описывает упражнения, подготовительные к медитации и экстазу, равно как и то, что происходит с адептом, достигшим вершины экстаза. Отчет одного из его учеников, который я приведу в конце этой главы, подтверждает его высказывания. Вот одно из опи-

саний, принадлежащее перу самого Абулафии:<sup>59</sup>

«Будь готов встретить своего Бога, о сын Израеля! Настройся обратить свое сердце к одному Богу. Очисти тело и найди уединенный дом, где никто не услышит твоего голоса. Сиди в своей камерке и не открывай своей тайны ни одной душе. Если можешь, делай это днем, дома, но лучше, если ты совершишь это ночью. В час, когда ты



Схемы для медитаций с помощью букв (р. А. Абулафия «Хаей олам га-ба»).

приготовишься говорить с Творцом и пожелаешь, чтобы Он раскрыл тебе Свое могущество, постарайся отвлечь все свои мысли от сует мира сего. Покройся молитвенным покрывалом, наложи тфилин на лоб и руки, дабы исполниться благоговения перед Шхиной, которая подле тебя. Очисти свои одежды, и, если это возможно, да будут все твои одежды белыми, ибо это способствует тому, чтобы сделать твое сердце богобоязненным и боголюбивым. Если будет ночь, зажги множество свечей, пока все не озарится светом. Затем возьми чернила, перо и дощечку в руки и помни, что ты собираешься служить Господу в ликовании сердечного веселия. Теперь начинай комбинировать немногие или многие буквы, переставляя и сочетая их, пока не разогреется твое сердце. Следи за их движением и за тем, что из этого получается. И когда ты почувствуешь, что сердце твое уже согрелось, и когда ты узришь, что посредством комбинаций букв ты можешь постигать новые вещи, которые с помощью человеческой традиции или своими собственными усилиями ты не смог бы узнать, и когда ты таким образом подготовишься к приятию притока Божественной силы, вливающейся в тебя, тогда обрати все свое истинное помышление на то, чтобы вызвать Имя и Его высочайших ангелов в сердце твоем, как если бы они были человеческими существами, которые сидят или стоят вокруг тебя. И почувствуй себя подобным посланцу, коего царь и его министры отправляют с миссией, и он ожидает услышать что-либо о ней из их уст, либо от самого царя, либо от его министров. Представив себе все это очень живо, обратись всей своей душой к познанию своими помышлениями многих вещей, что войдут в твое сердце через явленные тебе в воображении буквы. Помысли о них в целом и во всех частностях, как человек, которому рассказывают притчу или сновидение или который размышляет над трудным вопросом в ученой книге, и попытайся таким образом истолковать то, что услышишь, чтобы это как можно лучше согласовалось с твоим разумом... И все это случится с тобой, когда ты отбросишь дощечку и перо или когда они упадут сами, не выдержав напряжения твоей мысли. И знай, что чем сильнее будет приток Божественного разума, тем слабее станут твои наружные и внутренние члены. Все твое тело охватит неумная дрожь, так что ты решишь, что настал твой конец, потому что твоя душа в избытке радости своего знания покинет твое тело. И приготовься в этот миг сознательно избрать смерть, и знай, что ты продвинулся достаточно, чтобы принять приток Божественного разума. И затем, дабы почтить славное Имя, служа Ему жизнью тела и души, покрой свое лицо и остерегайся взглянуть на Господа. Затем вернись к делам плоти, поешь и попей или освежись приятным благоуханием и верни дух свой в его оболочку до следующего раза, радуйся своей участи и знай, что Бог любит тебя!»

Стремясь отвлечься от всех природных вещей и ведя жизнь, посвященную лишь чистому созерцанию Божественного Имени, душа постепенно готовится к последнему превращению. Печати, которые держат ее взаперти

в ее нормальном состоянии и ограждают от Божественного света, расслабляются, и мистик, наконец, обходится совсем без них. Неожиданно в душе прорывается родник Божественной жизни. Но ныне, когда душа подготовлена к этому, это вторжение Божественного потока не преодолевает ее и не приводит в состояние смятения и самоотрешенности. Напротив, поднявшись на седьмую и последнюю ступень мистической лестницы<sup>60</sup> и достигнув вершины, мистик сознательно воспринимает мир Божественного света и становится частью его. Это сияние освещает его мысли и врачует его сердце. Это стадия пророческого видения, на которой мистика, достигшему озарения, раскрываются несказанные тайны Божественного Имени и все великолепие Его Царства. Пророк речет о них в словах, превозносящих величие Бога и несущих отблеск Его образа.

Поэтому экстаз, в котором Абулафия видит высочайшую награду мистического созерцания, не надо смешивать с полусознательной галлюцинацией и полным уничтожением человеческой личности. К этим неуправляемым формам экстаза он относится с некоторым презрением и даже считает практикование их опасным. Правда, вызванный путем рациональной подготовки экстаз также приходит внезапно<sup>61</sup> и не может быть навязан, но, когда засовы отодвинуты и печати сняты, душа уже готова к приятию «света Божественного разума», вливающегося в нее. Поэтому Абулафия часто предостерегает против опасностей, навлекаемых на душу и даже на тело бессистемной медитацией. Комбинируя буквы, каждая из которых, по словам автора «Сефер йецира», сопрягается с определенным членом тела, «человек должен быть чрезвычайно осторожен, чтобы не сдвинуть согласную или гласную букву с ее места. Ибо если он ошибется при чтении буквы, управляющей определенным членом, этот член может отторгнуться от тела и сменить свое место или тот же час переиначить свою природу и принять другую форму, вследствие чего этот человек может стать калеккой»<sup>62</sup>. В отчете, который я приведу в конце главы, ученик Абулафии упоминает и об искажении лица спазмами.

Абулафия особенно подчеркивает новизну и своеобразие своего пророчества. «Знай, что большая часть видений, явленных Разиэлю, основывается на Имени Божьем и его гнозисе, а также на его

60 Эти семь стадий восхождения описаны в послании Абулафии, которое Йеллинек привел в *Philosophie und Kabbala*, pp. 1–4.

61 См. *Китвей ид бе-каббала*, с. 25.

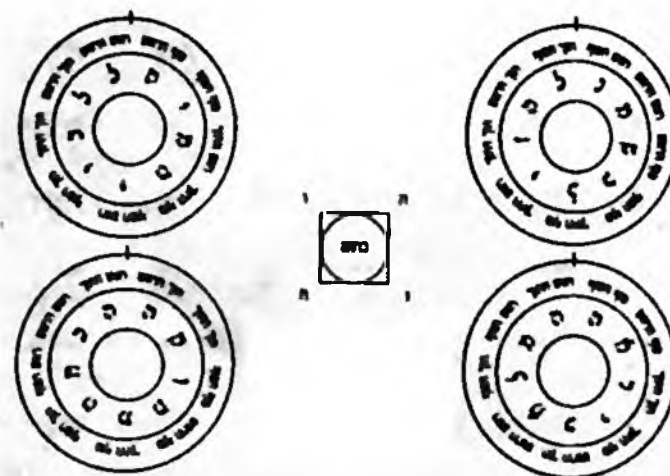
62 Там же. В *Имрей шефер* Абулафия пишет: «Огненная река исходит и проходит пред Ним (Дан. 7:10), и тот, кто упражняется в комбинациях, должен остерегаться и быть внимательным к чести Его Имени, чтобы от него не отлила вся кровь и сам он не свел счеты с жизнью. И если взметнется сердце его, он вернется обратно (это парафраз на слова из Иез. 1:14: «И животные быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния»), ибо ключ к Божьему Имени в его руке».

вится частью его. Это сияние освещает его мысли и врачует его сердце. Это стадия пророческого видения, на которой мистика, достигшему озарения, раскрываются несказанные тайны Божественного Имени и все великолепие Его Царства. Пророк речет о них в словах, превозносящих величие Бога и несущих отблеск Его образа.

Поэтому экстаз, в котором Абулафия видит высочайшую награду мистического созерцания, не надо смешивать с полусознательной галлюцинацией и полным уничтожением человеческой личности. К этим неуправляемым формам экстаза он относится с некоторым презрением и даже считает практикование их опасным. Правда, вызванный путем рациональной подготовки экстаз также приходит внезапно<sup>61</sup> и не может быть навязан, но, когда засовы отодвинуты и печати сняты, душа уже готова к приятию «света Божественного разума», вливающегося в нее. Поэтому Абулафия часто предостерегает против опасностей, навлекаемых на душу и даже на тело бессистемной медитацией. Комбинируя буквы, каждая из которых, по словам автора «Сефер йецира», сопрягается с определенным членом тела, «человек должен быть чрезвычайно осторожен, чтобы не сдвинуть согласную или гласную букву с ее места. Ибо если он ошибется при чтении буквы, управляющей определенным членом, этот член может отторгнуться от тела и сменить свое место или тот же час переиначить свою природу и принять другую форму, вследствие чего этот человек может стать калеккой»<sup>62</sup>. В отчете, который я приведу в конце главы, ученик Абулафии упоминает и об искажении лица спазмами.

Абулафия особенно подчеркивает новизну и своеобразие своего пророчества. «Знай, что большая часть видений, явленных Разиэлю, основывается на Имени Божьем и его гнозисе, а также на его

Абулафия особенно подчеркивает новизну и своеобразие своего пророчества. «Знай, что большая часть видений, явленных Разиэлю, основывается на Имени Божьем и его гнозисе, а также на его



Схемы для медитаций с помощью букв (р А Абулафия «Хайей Олим га-Би»)

новом откровении, состоявшемся в дни его жизни, подобного коему не было от Адама до его времени»<sup>63</sup>. Пророки, черпающие из знания истинного Имени, вместе с тем в его представлении являются истинно любящими Бога людьми. Тожество пророчества с любовью к Богу находит свое подтверждение и в мистике чисел, и тот, кто служит Богу из чистой любви, находится на верном пути к пророчеству<sup>64</sup>. По этой причине каббалисты, у которых чистый страх Божий превращается в любовь к Богу, являются в его глазах истинными учениками пророков<sup>65</sup>.

63 *Сефер эдут* («Книга свидетельства»), MSS Munich, 285, 376. См. также отрывок, цитируемый в прим. 40.

64 *Хаей га-нефеш* («Жизнь души»), напечатанная в конце *Сефер га-от*, с. 85.

65 *Хаей га-нефеш*, MS Munich 408, 67a.

**6** По мнению Абулафии, его собственное учение о пророческом экстазе – это в конце концов не что иное, как учение о пророчестве еврейских философов, в особенности Маймонида, который определяет пророчество как преходящее единение человеческого и Божественного разума, единение, сознательно осуществляемое посред-

ством систематической подготовки. Это учение предполагает, что пророческий дар представляет собой единение человеческого разума на высшей ступени его развития с космической силой, обычно воздействующей на умопостигаемый мир, – так называемым *intellectus agens*. Проникновение этого активного разума в душу и есть пророческое видение. Абулафия стремится доказать принципиальное тождество этой теории пророчества, пользовавшейся широким признанием в средние века, со своей собственной доктриной, придав ей чисто рациональный характер<sup>66</sup>. Его рационализм не может,

66 Особенно в его комментарии к «Путеводителю» Маймонида.

однако, заслонить того факта, что его доктрина представляет собой лишь иудаизированный вариант той древней духовной методики, которая нашла свое классическое выражение в практике индийских мистиков, последователей системы, известной под названием «йога». Одним из многих доказательств этому служит то обстоятельство, что существенную роль в системе Абулафии играет методика дыхания<sup>67</sup>. Эта методика достигла своего высочайшего развития в индийской йоге, где она обычно рассматривается как важнейшее орудие психической самодисциплины. Помимо этого, Абулафия предписывает определенные по-

67 Примеры этому можно найти в *Kutbey yd be-kabbala*, с. 27, 29; *Philosophie und Kabbala*, pp. 40–41; *Пардес римоним* («Гранатовый сад») Моше Кордоверо, гл. 21, 1 (цитата из *Сефер га-нихуд* [«Книга огласовок»] Абулафии).



Схемы для медитаций с помощью букв (р. А. Абулафия «Хаей Олим га-Ба»)

ложения тела, определенные сочетания согласных и гласных звуков в продолжение одного вдоха, определенные формы чтения вслух<sup>68</sup>. Многие отрывки из его книги «Свет разума» читаются как иудаизированный трактат

68 См. источники из предыдущего примечания.

этих упражнений.

Какая же награда ожидает того, кто достигает этой высшей стадии экстаза? Абулафия неоднократно упоминает то, что визионеру является его духовный наставник то в образе отрока, то в образе старца, и он не только видит его, но и слышит его голос<sup>69</sup>. «Тело, — замечает

69 См. отрывок, напечатанный у меня в *Китвей яд бе-каббала*, с. 27.

Абулафия, — нуждается во врачевателе тела, а душа — во врачевателе духа, то есть в знатоках Торы, но разум (высочайшая сила души) нуждается в побудителе внешнем, который получил бы каббалу о тайнах Торы, и побудителе внутреннем (*меорер пними*), который отворил бы ему запертые двери»<sup>70</sup>. Он также видит различие между человеческим и Бо-

70 Абулафия в своем комментарии к книге Числа *Мафтеах га-сфирот* («Ключ сфирот»), MS Ambrosiana (Milano) 53, 157b.

71 См. *Имрей шефер* (MS Munich 285, 90a).

жественным наставником. Без первого в случае необходимости можно обойтись. Абулафия допускает, что его собственные сочинения могут заменить непосредственный контакт с учителем<sup>71</sup>, но ни при каких обстоятельствах нельзя отказаться от наставника духовного, встречающего человека у тайных ворот его души. Этот духовный наставник — в Индии обозначаемый термином «гуру» — олицетворяет *intellectus agens* в мифической фигуре ангела Метатрона, но он также, судя по некоторым

72 В *Сефер эдут* (MS Munich 285, 39b) Абулафия описывает пророческое откровение, которое ему передал глас свыше, и дает его толкование: «Встань, вознеси главу помазанника моего» — т.е. жизнь душ, «помажь его на царство» — силой имен, «ибо Я помазал его царем над Израилем и над общинами Израила»... «И нарек Я его именем Шадай в имени Моем» — ибо тайна имени «Шадай» — *материальный* (плотский), и постигни суть сего. Ибо об этом говорит изречение «И он — это Я, а Я — это он». И нельзя более открыть суть этого, ведь тайна *материального* имени (יְהוָה) — это *помазанник Божий* (יְהוָה) (выделенные слова имеют на иврите равные числовые значения. — прим. перев.).

73 Сангедрин, 38а: «Его зовут как и его Господина» (וְהוּא כְּשֵׁם רַבּוֹ). Слова «Метатрон» (מֵטַטְרוֹן) и «Шадай» (שָׂדַי) имеют одно и то же численное значение: 314.

по йоге. Сходство распространяется даже на некоторые аспекты доктрины экстатического видения, подготовляемого и осуществляемого посредством

Абулафия, — нуждается во врачевателе тела, а душа — во врачевателе духа, то есть в знатоках Торы, но разум (высочайшая сила души) нуждается в побудителе внешнем, который получил бы каббалу о тайнах Торы, и побудителе внутреннем (*меорер пними*), который отворил бы ему запертые двери»<sup>70</sup>. Он также видит различие между человеческим и Бо-

жественным наставником. Без первого в случае необходимости можно обойтись. Абулафия допускает, что его собственные сочинения могут заменить непосредственный контакт с учителем<sup>71</sup>, но ни при каких обстоятельствах нельзя отказаться от наставника духовного, встречающего человека у тайных ворот его души. Этот духовный наставник — в Индии обозначаемый термином «гуру» — олицетворяет *intellectus agens* в мифической фигуре ангела Метатрона, но он также, судя по некоторым отрывкам, есть Сам Бог как Шадай<sup>72</sup>. О Метатроне в Талмуде сказано, что «имя его подобно имени его Господина»<sup>73</sup>, ибо на иврите слово «господин» имеет и значение «учитель». Абулафия переносит эту формулировку на отношение, существующее между визионером и *гуру*, его духовным наставником. Это означает, что в состоянии экстаза человек осознает свою внутреннюю связь с Богом. Хоть ему, казалось бы, противостоит его господин, он, однако, в некотором смысле отождествляется с ним. Другими словами, экстаз ведет к некоторому мистическому преобразению индивидуума. Об этом переживании самоотождествления человека со своим наставником или господином и, косвенным образом, — с Богом, Абулафия упоминает неоднократно, но нигде не пишет он об этом с исчерпываю-



щей откровенностью<sup>74</sup>. Следующий отрывок, например, взят из неопубликованного фрагмента под названием «Познание месии и значение Избавителя»<sup>75</sup>.

«Эта наука (мистического комбинирования) есть орудие, способствующее большему приближению к пророчеству, чем какая-либо другая наука. Человек, постигающий сущность основ действительности из книг, зовется *хахам*, “ученый”. Если он обретает свое знание из каббалы, передаваемой ему кем-либо, кто сам получил его от созерцания Божественных имен, или от другого каббалиста, то он называется *мевин*, то есть “проницательный”. Но если его знание извлекается из его собственного сердца, из размышлений о том, что ему известно о действительности, тогда его зовут *даатан*, то есть “гностик”. Того же, кто сочетает в себе все три вида знания, то есть книжную ученость, интуицию, обретенную от истинного каббалиста, и премудрость, к которой приходят после глубокого размышления о вещах, я не назову пророком, в особенности если его не коснулся чистый разум, или если коснулся в состоянии экстаза, то он не знает, что это. Если же он почувствовал Божественное прикосновение и осознал природу его, то мне и каждому совершенному кажется справедливым и уместным назвать его «учителем», потому что его имя подобно имени его Учителя, будь то в одном, будь то в нескольких, будь то во всех Его Именах. Ибо ныне он уже не отделен от своего Учителя, и вот Он есть его Учитель, и его Учитель есть Он; Он столь приобщается к Нему душой (именно здесь употребляется термин *двейкут*), что его никакими средствами нельзя отторгнуть от Него, ибо он есть Он («он есть Он» – знаменитая формула радикального мусульманского пантеизма). И как его Учитель, который отделен от всего материального, зовется *Сехель*, *Маскиль* и *Мускаль*, что означает в одно и то же время “Познание”, “Познающий” и “Познаваемое”, кои триедины в Нем<sup>76</sup>, так и он, вознесенный муж, обладатель высокого Имени, зовется “Разумом”, тогда как в действительности он Познающий, затем он также “Познаваемый”, подобно своему Господину; и наконец между ними не существует различия, кроме того, что его Господину достался его титул от Него Самого и Он не заимствовал его от других существ, тогда как он вознесен к этому титулу через посредство сотворенных существ».

В этом высшем состоянии человек и Тора образуют единство. Абулафия выражает эту мысль очень искусно, дополняя старое изречение из «Поучений отцов» о Торе: «непрестанно занимайся ею, ибо все в ней» словами «ибо она вся в тебе и ты весь в ней»<sup>77</sup>.

74 См. *Китвей яд бе-каббала*, с.25; *Сефер га-от*, с. 70-71.

75 MS Munich 285, 26b. Классификация: *хахам-мевин-даатан*, с которой Абулафия начинает рассуждение, основана на знаменитом изречении из трактата Хагига, 14б, где сказано, при каких условиях человеку позволено изучать *маи-се Меркава*. Он должен быть *хахам у-мевин ми-даато*, т. е. мудрецом, способным к самостоятельному постижению (*прим. перев.*).

76 Это свое воззрение Абулафия заимствовал из теологии Маймонида.

77 *Мафтеах га-сфирот*, MS Ambrosiana 53, 164b.

В определенной мере визионер, как мы видели, отождествляет себя со своим Учителем. Полное отождествление не достигается и не замышляется. Тем не менее мы имеем здесь одно из исчерпывающих толкований значения экстатического опыта, какое когда-либо возникало в лоне раввинистического иудаизма. Этим объясняется то, что почти все каббалисты, которые во всем остальном были последователями Абулафии, отвергали эту замечательную доктрину экстатического отождествления. Приведем в качестве примера небольшой трактат под названием «Сулам га-алия», «Лестница восхождения» – то есть восхождения к Богу, – написанный в Иерусалиме ортодоксальным каббалистом рабби Йегудой Альботини (или Альбутайни), испанским изгнанником. В трактате сжато излагается учение Абулафии, и в десятой главе трактата, некогда обнаруженной мною, описываются «пути одиночества и подготовки к приобщению (*двейкут*), то есть излагается теория экстаза<sup>78</sup>. Но автор не обмолвился в нем ни одним словом о ра-

78 Ср. *Китвей яд бе-каббала*, с. 225–230.

дикальных выводах, вытекающих из методов Абулафии, и об образах, введенных им, хотя в основном его изложение до-

вольно интересно и впечатляюще.

Содержание экстаза определяется приверженцами профетической каббалы посредством другого и еще более необычного термина, заслуживающего по причине неожиданного характера, который он принимает, особенного внимания психолога. Такое определение предполагает, что в пророческом трансe человек сталкивается со своим собственным Я, которое противостоит ему и вступает в диалог с ним. Этот оккультный опыт ценился выше, чем видения света, обычно сопутствующие экстазу<sup>79</sup>. В Мид-

79 Ср. мою статью *Eine kabbalistische Deutung der Prophetie als Selbstbegegnung*, *MGWJ*, vol. 74 (1930) pp. 285–290. 285–290.

80 *Берешит раба*, изд. Теодора, с. 256.

раше сказано об антропоморфических выражениях пророков: «Велика сила пророков, которые уподобляют образ Образователю»<sup>80</sup> – то есть сравнивают человека с Богом.

Некоторые каббалисты школы Абулафии, однако, истолковывают это предложение иначе. Форма, уподобленная ее Творцу, то есть форма Божественной природы, – это чисто духовное Я человека, покинувшее его во время прорицания. Следующий прекрасный отрывок сохранился у собирателя каббалистических традиций<sup>81</sup>:

81 Ср. полный текст в моей статье, приводимой в прим. 79.

«Знай, что абсолютная тайна пророчества заключается для пророка в том, что он внезапно



Рабби Йегуда Альботини, «Сулам га-алия», Иерусалим, 1989

видит образ своего Я перед собой, и он забывает свое Я, и оно отторгается от него, и этот образ его Я ведет с ним беседу и предсказывает будущее. Об этой тайне наши учителя говорили: велика сила пророков, которые уподобляют образ (явленный им) Образователю. И рабби Авраам ибн Эзра говорит: «В пророчестве и внимающий – человеческое существо, и глаголющий – человеческое существо...»<sup>82</sup> И другой ученый пишет: «Я знаю и признаю со всей бесспорностью, что я не пророк и не сын пророка, что во мне не пребывает святой дух и что я не имею власти над «Божественным голосом», всего этого я не сподобился, ибо я не снимал своей одежды и не обмывал своих ног, – и все же я призываю небо и землю в свидетели, что когда я однажды сидел и записывал некую каббалистическую тайну, вдруг я увидел свой образ перед собой, и мое Я отделилось от меня, и я был вынужден прекратить писать!» Это объяснение оккультного характера пророчества как встречи с собственным Я звучит подобно мистическому толкованию старого платоновского предписания «познай самого себя» как «узри свое Я».

Состояние экстаза, как оно описывается Абулафией, нередко, как кажется на основании личного опыта, включает в себе в определенной степени предвидение Избавления. Охваченный экстазом чувствует себя не только согретым небесным огнем, но и как бы помазанным сакральным и чудодейственным составом. Пользуясь выражением Абулафии, который обыгрывает двойной смысл слова *машиах*, он становится помазанником Божьим<sup>83</sup>. Он как бы превращается в своего собственного мессию, по крайней мере на непродолжительный период своего экстатического переживания.

**7** Абулафия называет свой метод «Путь имен», в отличие от каббалистов своего времени, чья доктрина о реализации Божественных атрибутов известна как «Путь сфирот»<sup>84</sup>. Каждый из этих двух путей является неотъемлемой частью каббалы, и только вместе они составляют единую каббалу: «Путь сфирот» – раввинистическую каббалу, и «Путь имен» – профетическую каббалу. Неофит начинает изучение каббалы с созерцания десяти сфирот<sup>85</sup>. Последние, однако, должны стать предметом живого восприятия в процессе медитации, а не предметом внешнего и книжного знания, обретенного лишь путем изучения их различных названий в качестве атрибутов или даже символов Бога<sup>86</sup>. Ибо и в сфирот, как утверждает Абулафия, разверзаются бездны *intellectus agens*,

<sup>82</sup> Это ссылка на комментарий Ибн Эзры к Дан. 10: 21.

<sup>83</sup> Об экстатическом ощущении помазания – цитаты из Абулафии у Йоханана Альманно в *Сефер шаар га-хешек* («Книга врат желания»), изд. Хальберштадта, 31а; *Китвей яд бе-каббала*, с. 228. О термине «помазанник Божий» (*машиах га-Шем*) см. отрывок, приведенный в прим. 72.

<sup>84</sup> Термины «Путь имен» (*дерех га-шмот*) и «Путь сфирот» (*дерех га-сфирот*) встречаются крайне часто – см. *Гинзей хохмат га-каббала*, с. 15, 17.

<sup>85</sup> *Сефер ган науль* («Запертый сад»), MS Munich 58, 322b.

<sup>86</sup> См. отрывок, приведенный в прим. 38.

той космической силы, которая в глазах мистика совпадает с сиянием Шхины<sup>87</sup>. Только от этого он может перейти к двадцати двум буквам,

87В отрывке из *Ган науль* (см. примечание 85) *сфирот* названы «глубинами активного интеллекта» (*имкей сахель га-ноэль*), а активный интеллект приравнивается к «сиянию Шхины» (MS Jerusalem 80 540,13b).

представляющим более глубокую стадию познания.

Для обозначения того, что Абулафия называет «Путь имен», старые еврейские гностики, как мы видели, употребляли другой термин, именно *Маасе Меркава*, в буквальном смысле «Деяние

Колесницы». Подразумевалась небесная колесница, несущая Престол Бога-Творца. Абулафия со своей склонностью к каламбурам видит в своей новой доктрине истинное *Маасе меркава*, ибо слово «Меркава» можно истолковать как «составление». Учение о сочетании букв и имен Бога – таково истинное видение Меркавы<sup>88</sup>. Правда, описывая семь стадий познания Торы, от выяснения буквального смысла слова до стадии

88 *Philosophie und Kabbala*, p. 11.

пророчества, он проводит разграничение между пророческой каббалой в качестве шестой ста-

дии и Святой Святых, для познания которой эта каббала служит лишь подготовительным этапом. Сущность этой конечной стадии, когда понимают «язык, происходящий из активного разума», не может быть разглашена, если бы даже и можно было бы облечь ее в слова<sup>90</sup>. Но, как мы видели, сам Абулафия, вопреки своему торжественному обету, при-

89 *Ibid.*, p. 4.

поднял край покрывала, за которым скрывается эта Святая Святых.

Остается добавить, что Абулафия отнюдь не питает презрения к философии. В самом деле, он даже пишет, что и философия и каббала суть порождения активного разума, с той лишь разницей, что каббала представляет собой более глубокое откровение духа и исследует более глубокую духовную сферу<sup>90</sup>. Вместе с тем он твердо убежден в том, что

90 *Мафтеах га-хохамот* («Ключ мудростей»), MS Parma Derossi 141, 19a.

некоторые философские проблемы лишены смысла и способны лишь совратить ум с пути истинного. Представляет интерес его отзыв о споре по по-

воду вечности или невечности вселенной, об этом, в сущности, главном вопросе еврейской философии, возникшем в ходе ее борьбы с чисто аристотелевской философией. То, что Тора не содержит аргументов, которыми можно было бы подкрепить одно из этих двух мнений, объясняется Абулафией тем, что с точки зрения пророческой каббалы, служащей венцом Торы, сама постановка этого вопроса лишена смысла. «Пророк, в сущности, ничего не требует от Торы, кроме того, чтобы она содействовала достижению им ступени пророчества. Какое же значение имеет для него, вечен мир или сотворен, если вечность мира ничего не дает ему и не отнимает от него. То же справедливо и в отношении предположения, что мир возник в определенный момент»<sup>91</sup>. Религиозное значение

91 Там же, 12b и далее.

придается только тому, что способствует со-

вершенствованию человека, и это прежде всего «Путь имен». Хотя сам Абулафия отрицает вечность мира<sup>92</sup>, он склоняется к принятию чисто прагматической точки зрения и отвергает сам спор как бесплодный.

Одним словом, Абулафия представляет собой то, что можно было бы назвать ярко выраженным типом практического каббалиста. Правда, на языке каббалиста «практическая каббала» означает нечто совершенно иное. Это просто магия, которая, в отличие от черной магии, прибегающей к демоническим силам и вторгающейся в сферы тьмы, не пользуется средствами, подлежащими религиозному запрету. Дело в том, что эта освященная форма магии, развязывающая невероятные силы, заключенные в именах, довольно близка методу Абулафии. Если более тщательно рассмотреть источники, из которых он заимствовал элементы своей доктрины, — задача, выходящая за рамки нашего изложения, — то выясняется, что все они — еврейские и нееврейские — тесно связаны с магическими традициями и дисциплинами.

Это справедливо и в отношении идей средневекового немецкого хасидизма, видимо произведшего на него большое впечатление<sup>93</sup>, и в отношении

проникшей околными путями в некоторые круги мусульманских мистиков традиции йоги, с кото-

рой он мог познакомиться, путешествуя по Востоку. Но не менее верно и то, что сам Абулафия решительно отвергал магию и заведомо осуждал все попытки использовать доктрину святых имен в целях магии. В бесчисленных спорах с поклонниками магии он провозглашает ее искажением истинной мистики<sup>94</sup>. Он признает магию, обра-

щенную на Я человека, магию внутренней духовной жизни, — я полагаю, что это важнейшая черта его доктрины, — но отнюдь не стремящуюся к внешним, воспринимаемым чувствами

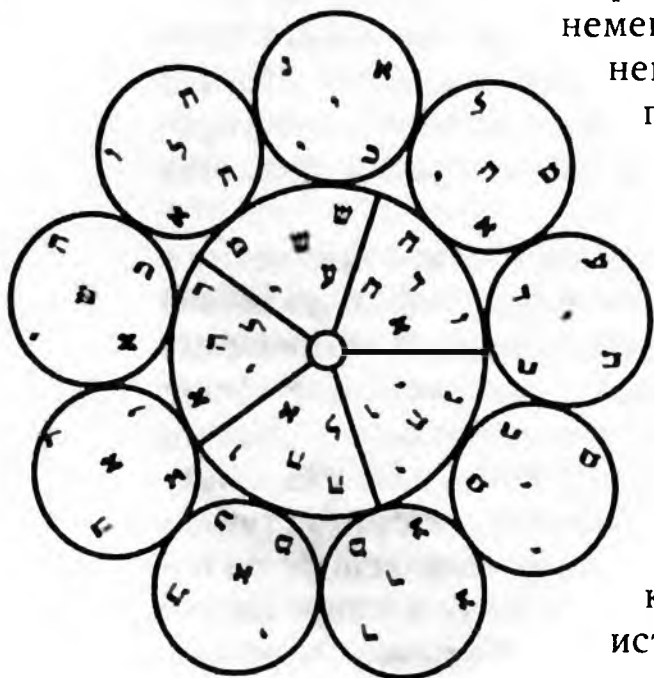
результатам, хотя бы те и достигались с помощью внутренних, позволительных и даже священных средств. Такая магия возможна, по мнению Абулафии, но тот, кто занимается ею, проклят<sup>95</sup>. Уже в первом своем известном произведении он утверждает, что заклинание демонов, хотя оно, разумеется, осно-

92 В своем сочинении *Ган науль* («Запертый сад») Абулафия пишет, что он подвергался нападкам за то, что защищал идею вечности мира (MS Munich 58, 327b). В другом месте он предлагает свое собственное решение проблемы.

93 Jellinek, *Euswahl kabbalistischer Mystik*, немецкая часть, р. 20; см. также работу Штайншайдера в *Hebr Bibliographie*, vol. 14, р. 8, р. VII (исправления).

94 См. *Philosophie und Kabbala*, pp. 22, 43–44.

95 *Китвей яд бе-каббала*, с. 30, и отрывок об ученике, приведенный на с. 150.



Схемы для медитаций с помощью букв (р. Абулафия «Хией Олам га-Ба»)

вывалось на обманчивой игре воображения, было неплохим средством внушить черни благодетельный ужас перед религией<sup>96</sup>. Он также предо-

<sup>96</sup> *Мафтеах га-район* («Ключ к идее»), MS Vatican 291, 29a, в длинном отрывке.

<sup>97</sup> Имеются в виду слова из трактата Сангедрин, 29б. *Сефер нер элохим* («Книга свечи Божьей»), MS Munich 10, 172b.

стерегает против использования «Сефер йецира» чтобы, выражаясь словами Талмуда, сотворить себе тучного тельца. Желающих этого он, не обинуясь, самих величает тельцами<sup>97</sup>.

Абулафия решительно вступил на путь, ведущий внутрь себя, и следовал ему с не меньшей неуклонностью, чем любой представитель позднейшего иудаизма. Но избрать этот путь – значило вступить в ту сферу, в которой мистика сопредельна магии, и, при всей непримиримой противоположности, по-видимому существующей между ними, для них характерно большее взаимопроникновение, чем обычно предполагается. Имеются некоторые пункты, в которых представления мистика легко переходят в представления мага, и одним из примеров этого может служить магия внутренней жизни Абулафии. Хотя сам он избежал опасности незаметного соскальзывания с медитации, обращенной на святые имена, к магическим упражнениям, направленным на внешние объекты, многие из его последователей пришли в замешательство и вознамерились почерпнуть в «методе внутренней жизни» силу, необходимую для изменения внешнего мира. Мечта мага о могуществе и господстве над природой посредством одних словесных заклинаний и напряженного умысла проникла и в гетто и вступила в многообразнейшие сочетания с теоретическими и практическими интересами собственно мистики. Как историческое явление каббала почти неизменно представляла собой комбинацию этих двух начал. В учении Абулафии о комбинировании (*хохмат га-церуф*) позднейшие поколения видели ключ не только к тайнам Божества, но и к развязыванию магических сил.

В литературе XIV–XVI веков, посвященной *хохмат га-церуф*, обнаруживается слияние элементов экстатической и теософской каббалы. Например, одно сочинение этого рода оказалось возможным приписать даже авторству Маймонида, который выступает в нем как практический

маг и чудотворец<sup>98</sup>. Предписания относительно медитации о различных возможностях огласовки тетраграмматона содержатся в неудобочитаемой книге «Брит менуха» («Завет спокойствия») – едва ли не единственном из этих произведений, которое было опубликовано<sup>99</sup>. В этих инструкциях по медитации описывается свет, вспыхивающий в душе мистика, но довольно большое место отводится и магическому применению имен Божьих. Однако в двух крупных сочинениях каббалиста Йосефа ибн Цайяха из Иерусалима, написанных в

<sup>98</sup> *Мегилат старим* («Свиток тайн»), опубликованная в книге Эдельмана *Хемда гнуза* («Потаенная драгоценность») [1856], 42-45, также см. мои замечания в *Тарбиц*, т. 6, № 3, с. 94.

<sup>99</sup> *Брит менуха* («Завет покоя») впервые напечатан в Амстердаме в 1648 году. Рукописи по каббале содержат еще значительное число сочинений этого рода, включая некоторые очень интересные варианты в ценной рукописи MS Sassoon 290.

1540 году и дошедших до нас в рукописи, обе стороны еврейской йоги сведены в единую систему и доведены до крайности: медитация, стремящаяся раскрыть все более глубокие пласты и новые сокрытые светочи души, и магическое применение сил души, таким образом раскрытых в результате медитации, направленной на свое Я<sup>100</sup>.

Наконец, следует отметить, что в сочинениях некоторых каббалистов Великое Имя Божье является в качестве высшего объекта медитации мученикам в их последний час. В своей проникновенной речи великий мистик Авраам бен Элиэзер га-Леви из Иерусалима (умерший в 1530 году) рекомендует тем, кому угрожает мученическая смерть, погрузиться в час своей смертной муки в Великое Имя Господа, поместить внутренним взором его пылающие письмена меж собственных глаз и сконцентрировать на них все свое внимание. Последовавший этому совету не почувствует жара пламени или мук пыток. «И хотя человеческому разуму это может показаться невероятным, святые мученики испытали и передали это нам»<sup>101</sup>.

100 Этими книгами являются *Эвен га-шогам* («Оникс»), MS Jerusalem 80 416 (см. *Китвей яд бе-каббала*, с. 89–91) и *Сефер шерит Йосеф* («Книга остатка колена Йосефа»), MS Vienna, Library of the Jewish Community 260 (Шварц, с. 203–204).

101 Ср. текст, опубликованный в *Кирьят сефер*, т. 7 (1930–1931), с. 153.

אל	כח	גש	דר	קק	רז	זפ	חע	טס	ינ	כמ
אב	גת	רש	הר	וק	זז	חפ	טע	יס	כב	למ
אג	דת	הש	ור	וק	חצ	טפ	יע	כס	לנ	במ
אר	בב	הח	רש	זר	קק	טז	יפ	כע	לס	מנ
אה	בד	ות	זש	חר	טק	יצ	כפ	לע	מס	גג
אז	בח	גד	זח	חש	טר	יק	כז	לפ	מע	נס
אז	בו	גה	חת	טש	יר	כק	לצ	מפ	נע	רס
אח	בז	גו	דה	טת	יש	כר	לק	מצ	נפ	סע
אט	בח	גז	דז	ית	כש	לר	מק	נז	ספ	הע
אי	כט	גח	דח	הז	כת	לש	מר	נק	סז	עפ
אכ	בי	גט	דח	הח	לת	מש	נר	סק	עז	תפ
אל	ככ	גי	דט	הח	ח	מת	נש	סר	עק	פז
אמ	כל	גכ	דז	הט	חח	נת	סש	ער	סק	זז

Схемы для медитаций с помощью букв (р. А. Абулафия «Хаей Олам га-Ба»)

не упоминает Абулафию по имени, но его изложение и мысли, родственные мыслям последнего, не оставляют сомнения в том, кого он имеет в виду. Эта книга озаглавлена «Шаарей цедек» («Врата справедливости»). Она сохранилась в четырех рукописях. Однако только две из них содержат автобиографическую часть<sup>103</sup>. Ее изъятие из двух других объясняется, по-видимому, упомянутой самоцензурой каббалистов, которые были противниками обнародования слишком интимных

**8** О притягательной силе этих идей и действий свидетельствует один очень ценный документ. Анонимный ученик Абулафии написал в 1295 году, по-видимому в Эрец-Исраэль, книгу, в которой он излагал основные идеи профетической каббалы<sup>102</sup>. Рассматривая три «пути» «распространения», то есть перехода духа от чувственного к все более духовному восприятию вещей, он вставил в нее автобиографический отчет. В нем он изобразил с большой точностью и бесспорной достоверностью свое собственное развитие, так же как свои впечатления об Абулафии и его каббале. Он

102 См. *Китвей яд бе-каббала*, с. 34, и *Кирьят сефер*, т. 1, с. 127–139.

103 MS Jerusalem; MS Columbia University Library X 893–Sh 43. Некоторые автобиографические страницы были случайно утеряны и не включены в последнюю из названных рукописей. Другие две рукописи – это Leiden (Warner 24, 2); Gaster 954 (сейчас она принадлежит коллекции Британского музея).

признаний о своих мистических переживаниях и перед которыми автор счел своим долгом принести извинения за свою откровенность.

В качестве иллюстрации к сказанному я хочу привести здесь в основных чертах этот отчет, представляющий, на мой взгляд, необычайно большой психологический интерес<sup>104</sup>.

104 Я опубликовал ивритский текст этого отрывка в *Кирьят сефер*, т. 1 (1924), с. 130–138. В некоторых местах, особенно в последней части, мой перевод следует гораздо лучше читающимся вариантам MS Leiden. Некоторые места в начале и конце текста, не имеющие отношения к предмету, здесь не переведены.

«Я, имярек, один из смиреннейших, исследовал сердце свое в поисках путей милости, дабы осуществить духовный рост, и я установил три пути, ведущих к одухотворению: вульгарный (простонародный), философский и каббалистический. Вульгарным путем, как я узнал, следуют мусульманские подвижники. Они используют всякого рода приемы, дабы исключить из своих душ все “естественные формы”, всякий образ знакомого, естественного мира. Затем, утверждают они, когда духовная форма, образ из духовного мира, проникает в их душу, он обособляется в их воображении и настолько усиливает их воображение, что они могут предсказывать то, что должно произойти с нами. Вникнув в дело, я нашел, что они призывают Имя, звучащее на языке Измаила как “Аллах”. Я продолжил свое исследование и заключил, что, произнося звуки, образующие это имя, они совершенно отворачивают свой помысел от какой бы то ни было “естественной формы” и сами буквы слова “Аллах” и различные силы, таящиеся в них, оказывают свое действие на них. Они впадают в транс, сами не ведая каким образом, так как им не была передана каббала. Это удаление всех естественных форм и образов из души называется у них “стиранием”<sup>105</sup>.

105 На иврите קריקל. Это соответствует суфийскому термину *tabw*. Сам Абулафия также ссылается на это понятие, когда говорит о Святом Имени, что оно воплощает в себе קריקל לך ימיש קריקל – дословно: «высеченное, которому нет стирания». Здесь мы встречаем игру слов, основанную на изречении из Талмуда о Святых Именах, которые не подлежат стиранию. См. его *Сод га-невуа* («Тайна пророчества»), после *Сефер га-от*, с. 86.

Второй путь – путь любомудрия, и посвященный сталкивается с огромнейшими трудностями, пытаюсь изгнать его из своей души, ибо путь сей таит в себе великую усладу и полноту для человеческого разума, с которой тот может объять его. Он заключается вот в чем: посвященный составляет представление о некоей науке, например о математике, и затем переходит по аналогии к какой-либо из естественных наук и, наконец, от той к теологии. Он продолжает кружить затем вокруг своего центра, испытывая удоволь-

ствие по мере своего продвижения в этих изысканиях. И его наслаждение столь велико, что он не в силах оторваться от представлений, уже утвердившихся в нем. В лучшем случае он может наслаждаться, продолжая размышлять, и он хочет предаться этому, удалившись от мира, дабы ни одна душа не помешала его мыслям, пока они не выйдут немного за пределы чистого философствования и не уподобятся сверкающему мечу, обращающемуся во все стороны. Истинная причина всего это-



го таится также в созерцании им букв, через посредство которых он познает вещи. Предмет, наложивший печать на человеческий разум, владеет им, и он мнит себя великим во всех науках, так как он видит, что достиг этого познания естественным путем. Он утверждает, что некоторые вещи открываются ему путем пророчества, хотя он не уяснил себе истинной причины этого, но полагает, что это происходит с ним лишь из-за расширения и углубления его человеческого разума... Но в действительности это буквы, которыми он овладел с помощью своей мысли и воображения, движением своим воздействуют на него и привлекают его внимание к трудным предметам, хотя он и не осознает этого.

Но если вы обратитесь ко мне с трудным вопросом: “Почему в наши времена мы читаем письма, переставляем их и пытаемся прийти к результатам с их помощью, не замечая, однако, того, чтобы что-либо из этого получилось?” – ответ содержится, как я докажу с Божьей помощью, в третьем способе одухотворения. И я, смиренный имярек, собираюсь поведать вам о том, что я испытал в этой области.

Знайте, друзья, что с самого начала я чувствовал желание изучать Тору, и я выучил кое-что из нее и из остальных священных книг. Но я не встретил ни одной души, под чьим руководством я мог бы заняться изучением Талмуда, не столько из-за недостатка учителей, сколько из-за моей привязанности к дому и любви к родителям. Наконец, однако, Бог сообщил мне силу обратиться к поискам Торы. И я уехал, искал и обрел, проведя несколько лет за границей за изучением Талмуда. Но пламя Торы продолжало гореть во мне, хотя я и не осознавал этого.

Я вернулся на родину, и Бог свел меня с одним еврейским любознательным, с которым я изучал немного “Путеводитель растерянных” Маймонида, и это только усилило мою любознательность. Я получил кое-какие познания в науке логики и в естественных науках, и это доставило мне большое наслаждение, ибо, как вы знаете, “природа привлекает природу”. И Бог мне свидетель: если бы я ранее не укрепился в вере, посредством которой я узнал кое-что из Торы и Талмуда, побуждение выполнять многие религиозные заповеди оставило бы меня, несмотря на то, что огонь чистого умысла пылал в моем сердце. Но то, что этот учитель преподавал мне путем любознательности (о смысле заповедей), не удовлетворило меня, пока Господь не свел меня с неким Божьим человеком, каббалистом, который наставил меня в началах каббалы. Тем не менее, вследствие моего поверхностного знания естественных наук, путь каббалы показался мне почти невозможным.

Тогда мой учитель сказал мне: “Сын мой, почему ты отвергаешь то, чего ты не испытал? Гораздо больше подобало бы тебе испробовать это. Если бы затем ты заключил, что путь сей бесполезен для тебя, и ес-

ли бы ты не достиг такого совершенства, чтобы винить в этом самого себя, – тогда только ты мог бы сказать, что это бессмысленно”. Но чтобы сделать приятными эти предметы, пока мой разум не воспримет их, и чтобы я мог погрузиться в них с рвением, он имел обыкновение объяснять мне естественными причинами все, в чем он наставлял меня.

Я так рассуждал в душе: я могу здесь только обрести, а не потерять. Посмотрим; найду я что-либо во всем этом, значит, это будет чистым выигрышем для меня, а если нет, то мое останется при мне. Я согласился, и он обучал меня способу перестановок и комбинирования букв, мистике чисел и другим путям “Сефер йецира”. Каждым путем он давал мне странствовать в течение двух недель, пока каждая форма не запечатлелась в моем сердце, что заняло в совокупности четыре месяца, а затем велел мне “стереть” все.

Он имел обыкновение говорить мне: “Сын мой, замысел состоит не в том, чтобы ты остановился на какой-либо конечной или заданной форме, хотя бы она была высочайшего порядка. Гораздо скорее он заключается в «пути имен». Чем менее понятны имена, тем выше их порядок, пока ты не достигнешь силы такой действенности, что не ты будешь управлять ею, а она будет управлять твоим разумом и твоей мыслью”. Я возразил: “Если это так (что все духовные и чувственные образы должны быть «стерты»), то почему же тогда ты, господин, сочиняешь книги, в коих методы ученых естественных наук сочетаются с наставлением в Святых Именах?”<sup>106</sup> Он ответил: “Ради тебя и тебе по-

<sup>106</sup> Это описание дает довольно точную картину фактического содержания большинства сочинений Абулафии.

добных среди последователей любомудрия. Дабы прельстить ваш человеческий разум естественными средствами и побудить благодаря их привлекательности познать Святое Имя”. И он показал

мне книги, состоявшие из (комбинаций) букв, имен и мистических чисел (*гематрии*), в которых никто никогда не смог бы разобраться, ибо они были составлены не в такой форме, чтобы их можно было уразуметь. Он сказал мне: “Это (неизвращенный) путь имен”. И в самом деле, я ничего не хотел знать об этом, так как мой разум не воспринимал этого. Он промолвил: “Было очень глупо с моей стороны показывать их тебе”.

Одним словом, когда минули два месяца и мысль моя освободилась (от всего вещественного) и я осознал, что во мне происходит нечто странное, решил я однажды ночью заняться комбинированием букв, размышляя об этом в философской медитации, несколько иначе, чем я это делаю ныне. Так я продолжал поступать три ночи, не говоря ему об этом. В третий раз, после полуночи, я немного вздремнул, держа гусиное перо в руке и бумагу на коленях. Заметив, что свеча гаснет, я встал, чтобы поправить ее, как это часто делает бодрствующий человек. Тут я увидел, что свет не пропадает. Я очень удивился этому, пока после тща-

тельной проверки не обнаружил, что свет исходит от меня самого. Я сказал: “Не верю этому”. Я исходил весь дом вдоль и поперек, но вот, свет был со мной. Я лег в постель и накрылся с головой, и вот, свет не исчезал все время. Я промолвил: “Поистине, я узрел великое знамение и новое явление”.

На другое утро я рассказал об этом своему учителю и принес ему листы, которые я исписал комбинациями букв. Он поздравил меня и сказал: “Сын мой, если ты посвятишь себя комбинированию Святых Имен, еще более великие вещи произойдут с тобой. А теперь, сын мой, признайся, что ты не способен отказаться от комбинирования. Подели пополам ночь: половину ночи комбинируй, а половину – занимайся перестановками”.

Я пользовался этим методом неделю. В течение второй недели сила медитации настолько возросла во мне, что я не успевал записывать комбинации букв (которые сами собой лились из-под моего пера), и если бы при этом присутствовали десять человек, то и они не смогли бы записать такого множества комбинаций, какое являлось мне во время притока Божественного разума. На-

конец настала ночь, когда эта сила овладела мной, и миновала полночь – время, когда она особенно расширяется и умножается, тогда как тело слабеет, – и я приступил к перестановке и комбинированию частей Великого Имени Божьего, состоящего из семидесяти двух имен<sup>107</sup>. Но вскоре буквы приняла в моих глазах вид огромных гор, меня обуяла неумеряемая дрожь, силы оставили меня, волосы мои вздыбились, и я почувствовал себя так, как если бы я покинул сей мир. Я тут же упал, ибо из-за совершенной разбитости не мог держаться на ногах. И вот некое подобие речи родилось в моем сердце и дошло до моих уст, понудив их прийти в движение. Я помыслил: “Не вселился ли в меня, помилуй Боже, дух безумия?” Но вот я услышал, что он речет премудрость. Я сказал: “Поистине, это дух мудрости”. Вскоре мои природные силы вернулись ко мне, я встал, страшно измученный и все еще не веря себе. Я снова занялся Именем и делал то же, что прежде, и вот оно оказало на меня точно такое же действие. Тем не менее я не поверил себе, пока не испытал этого четыре или пять раз.

107 Это имя Бога из 72 имен составлено из трех стихов книги Исход (14:19–21), каждый из которых насчитывает 72 согласных; см. Blau, *Das altjuedische Zauberwesen* (1898), p. 139. Главная часть книги Абулафии *Хаей Олам га-Ба* содержит руководство к медитации об этих 72 именах, составные части и комбинации которых вписываются здесь в большое число кругов, каждый из которых служит предметом особой медитации.



Схемы для медитаций с помощью букв (р. А. Абулафия «Хаей Олам га-Ба»)

вовал себя так, как если бы я покинул сей мир. Я тут же упал, ибо из-за совершенной разбитости не мог держаться на ногах. И вот некое подобие речи родилось в моем сердце и дошло до моих уст, понудив их прийти в движение. Я помыслил: “Не вселился ли в меня, помилуй Боже, дух безумия?” Но вот я услышал, что он речет премудрость. Я сказал: “Поистине, это дух мудрости”. Вскоре мои природные силы вернулись ко мне, я встал, страшно измученный и все еще не веря себе. Я снова занялся Именем и делал то же, что прежде, и вот оно оказало на меня точно такое же действие. Тем не менее я не поверил себе, пока не испытал этого четыре или пять раз.

Встав утром, я рассказал своему учителю о том, что произошло. Он ответил мне: “А кто позволил тебе касаться Имени? Разве я не наказывал тебе переставлять только буквы?” Он продолжал: “Происшедшее с тобой является поистине высокой степенью в степенях пророчества”. Он хотел освободить меня от этого, ибо он видел, что лицо мое переменялось. Но я сказал ему: “Во имя Неба, не можешь ли ты немного укрепить меня, чтобы я мог вынести силу, восстающую из моего сердца, и принять исток ее, ибо она весьма напоминает источник, наполняющий водой вместительный бассейн. Если человек (не имеющий для этого надлежащей подготовки) откроет шлюз, то воды источника затопят его и душа покинет его”. Он ответил мне: “Сын мой, этой силой может наделить тебя Господь, ибо человек не властен над ней”.

В ту субботнюю ночь сила производила во мне то же действие. Когда после двух бессонных ночей я провел день и ночь за размышлением о перестановках или принципах, существенных для узнавания этой истинной действительности и для уничтожения всякого помысла, направленного на постороннее, – тогда я имел два знамения, по которым я узнал, что я был в состоянии истинной восприимчивости. Одно знамение заключалось в усилении естественной мысли об очень глубоких предметах знания, немощи плоти и укреплении духа, покамест я сидел здесь в состоянии, когда мое Я обратилось целиком в душу. Вторая примета состояла в том, что во мне нарастала работа воображения и мне казалось, что голова моя раскалывается. Тогда я понял, что я готов принять Имя. В ту же ночь я также отважился подступить к великому несказуемому Имени Божьему (имени *Йуд-Гей-Вав-Гей*). Но едва я коснулся его, как почувствовал слабость, и в душе моей прозвучал голос: “Ты умрешь и не останешься в живых! Кто подвигнул тебя касаться Великого Имени?” И вот я сразу же упал ниц и взмолился к Господу: “Владыка вселенной! Я пришел на это место ради одного Неба, как ведомо Твоей Славе. В чем грех мой и в чем проступок? Я пришел лишь затем, чтобы познать Тебя, ибо не заповедал ли еще Давид Соломону: «Знай Бога, отца твоего, и служи Ему», – и не открыл ли нам наш учитель Моше, да пребудет с ним мир, этого в Торе: «Открой мне путь Твой, чтобы я познал Тебя, дабы обрести благоволение в очах Твоих?»” И вот не успел я вымолвить сих слов, как елей, подобный елею помазания, умастил меня с головы до пят и великая радость, которую в ее одухотворенности и блаженстве я не в силах описать, обуяла меня.

Все это случилось с вашим слугой в самом начале его пути. И я пишу этот отчет не из бахвальства, Боже упаси, не затем, чтобы прослыть великим в глазах черни, ибо я знаю очень хорошо, что почитание черни есть недостаток и несовершенство для тех, кто ищет истинного достоинства, отличного по виду и характеру от достоинства черни, как свет от тьмы.

Теперь, если иные из любомудрствующих, сынов нашего народа, которые чувствуют, что их привлекает натуралистический путь познания, и чья умственная сила совершенно недостаточна для проникновения в тайны Торы, прочтут это, они посмеются надо мной и скажут: “Посмотрите, как он пытается совратить наш разум пустой болтовней и побасенками, причудливыми выдумками, смутившими его ум и принимаемыми им по причине слабого знания им естественных наук за чистую монету”. Если, однако, это попадет на глаза каббалистам, разбирающимся в предмете, или, того лучше, тем, кому вещи раскрылись посредством их собственного опыта, то они порадуются и мои слова удостоятся их одобрения. Но то, что я изложил это обстоятельно, послужит для них помехой. Тем не менее, Бог свидетель, моим намерением было послужить *in majorem Dei gloriam*\*, и я пожелал бы, чтобы каждый из нашей святой нации отличился бы в этом служении больше моего и был бы чище, чем я. Быть может, тогда можно было бы раскрыть вещи, которые мне еще неизвестны... Что же касается меня, то я не могу не поделиться не скупясь, с другими тем, чем одарил меня Господь. Но так как в этой науке не существует естественного доказательства, ибо предпосылки ее такой же духовной породы, как и выводы, я был понужден поведать эту историю, происшедшую со мной самим. Поистине единственным доказательством в этой науке служит сам опыт. Вот почему я говорю человеку, оспаривающему правильность этого пути, что я могу представить ему экспериментальное доказательство, а именно мое собственное свидетельство о духовных результатах моих собственных опытов в науке письмен в согласии с “Сефер йецира”. Конечно, я не испытал физических (магических) влияний (таких действий); и даже признав возможность существования такой формы опыта, я, со своей стороны, отклоняю любую ее разновидность, ибо это низшая форма, в особенности при сравнении ее с совершенством, которого душа может достигнуть духовным путем. Поистине, мне кажется, что тот, кто пытается прийти к этим (магическим) результатам, оскверняет Имя Божье, и именно это подразумевают наши учителя, когда они утверждают: с тех пор, как воцарилась распущенность, в Имени Божьем представляют только самых скрытных священников<sup>108</sup>.

Третий путь – это каббалистический путь.

108 Кидушин, 71а.

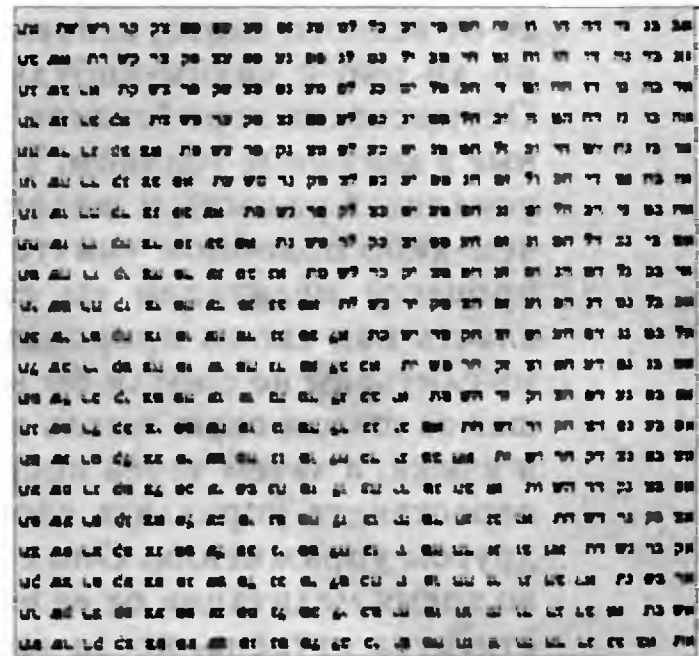
Он заключается в слиянии в душе человека принципов математической и естественной науки, чему предшествует изучение им буквального смысла Торы и веры, дабы таким образом посредством тонкой диалектики он вострил свой ум и не верил, словно простофиля, всякой всячине. Все это человеку необходимо лишь потому, что его держит в плену мир природы. Ибо не подобает разумному существу, заточенному в темницу, не искать любого выхода, проема или узкой щели, чтобы бе-

жать на волю. Если бы днес жил пророк, который бы показал нам способ вострить наш природный ум и находить в нем тонкие формы, чтобы мы могли с их помощью отринуть телесность, нам не нужны были бы все эти естественные науки в дополнение к каббале, выводимой из основных принципов или названий глав “Сефер йецира” касательно букв (и их комбинаций)... Ибо пророк передал бы нам тайны сочетания согласных и сочетания гласных звуков между ними, путей, коими эманнируют тайные и действенные силы, и причину того, почему этой эманации ставят какие-то преграды свыше... Все это он сообщил бы нам непосредственно, тогда как ныне мы понуждены искать окольных путей и передвигаться только в ограниченных пределах, попеременно появляясь там и сям в надежде встретить Бога. Ибо само собой разумеется, что любое достижение в науке каббалы, рассматриваемое в точки зрения самой каббалы, есть лишь случайность, хотя бы для нас оно и было самой основой нашего существа<sup>109</sup>.

<sup>109</sup> Может быть, вернее было бы перевести: «Ибо всякое обретение в каббале — лишь случайность в отношении ее сущности, даже если для нас это сама сущность».

Этот каббалистический путь, или метод, требует прежде всего поддержания чистоты тела, ибо плотское есть символ духовного. Сле-

дующей ступенью восхождения является очищение наших телесных и духовных свойств, в особенности устранение гневливости или нашего интереса к чему-либо иному, помимо самого Имени, будь это даже забота о нашем единственном возлюбленном сыне. И в этом разгадка той тайны Священного Писания, что «Бог искушал Авраама». Следующая степень в восхождении заключается в освобождении души от всех других наук, которые человек изучал. Необходимость этого вызвана тем, что, будучи естественными и ограниченными, они загрязняют душу и не допускают прохождения через нее Божественных форм. Это необычайно тонкие формы, и хотя даже малая форма по природе своей являет собой нечто великое по сравнению с естественным и рациональным, тем не менее она рядом с утонченностью духа выглядит как нечистое толстое покрывало. По этой причине предписывают уединиться в отдельном доме, и если в него не проникает шум (извне), тем лучше. Поначалу рекомендуется украсить дом свежей зеленью, дабы усладить душу расти-



*Схемы для медитаций с помощью букв (р. А. Абулафия «Хаей Олам га-Ба»)*

тельную, которой человек обладает наряду с животной душой. Затем надобно молиться и распевать псалмы приятным мелодичным голосом и (читать) с жаром Тору, чтобы усладить животную душу, которой человек обладает наряду со своей разумной душой. Далее человек направляет свое воображение на умопостигаемые предметы и на уразумение того, каким образом одна вещь происходит из другой. Затем приступают к перестановке букв, которые (в своих комбинациях) не воспринимаются умом, чтобы таким путем отделить душу (от чувств) и освободить ее от всех форм, ранее пребывавших в ней. Таким же путем переходят к усовершенствованию своей (телесной) материи посредством еды и питья и постепенно делают ее (плоть) все более благородной. Некоторые же способы перестановки букв мы рассмотрим в главе о буквах. Затем человек достигает ступени “скачка”, ибо в Священном Писании сказано: “и знамя Его надо мною – любовь”<sup>110</sup>. “Скачок”, к которому приступают после того, как завершены все упражнения с буквами, заключается в медитации о самой мысли и в абстрагировании ее от всякого слова, независимо от того, связано ли оно с каким-нибудь понятием или нет. Осуществляя этот “скачок”, надо привести комбинируемые согласные в движение толчком. Такое движение воспламеняет мысль и так усиливает радость и желание, что потребность в пище и сне или в чем-либо подобном уничтожается. При отделении слов от мысли в процессе медитации вы столь напрягаете себя, что утрачиваете власть над своим природным разумом, и если бы вы пожелали не мыслить, вы не смогли бы исполнить свое желание. Затем вы ведете шаг за шагом свою мысль вперед, сначала через посредство письма и языка, а затем через посредство воображения. Когда, однако, вы перестанете управлять своей мыслью, возникнет необходимость в другом упражнении. Оно состоит в постепенном отвлечении мысли во время медитации от ее источника, покамест наконец не будет достигнута ступень, когда вы лишитесь дара речи и не сможете восстановить его. Если остается достаточно силы, чтобы продлить это отвлечение мысли, тогда внутреннее проявит себя вовне и с помощью чистого воображения примет форму сияющего зеркала. И это – “пламя меча обращающегося”, в котором тыльная грань становится передней. После этого человек видит, что его сокровенная сущность оказывается вне его самого<sup>111</sup>. Таким был, согласно Торе, путь *урим* и *туммим*, орacularство священника, в котором буквы также сначала высвечивались изнутри; послание, передаваемое ими, не является непосредственным и упорядоченным, но появляется лишь

110 Песн. 2:4. Мидраш экзегетически истолковывает фразу: *וְיָמָא עִי וְיָמָא עִי*, «и знамя Его надо мною – любовь», — *וְיָמָא עִי*, «и прыжок Его». Каббалист придает этому «прыжку» новое значение.

111 Ср. место в тексте о встрече визионера со своим Я.

---

112 Эта ступень мистической медитации и восприятия Божественного упоминается Рамбаном в 1250 году в его комментарии к Быт. 18: «И это Слава, сотворенная подобно ангелам, что зовется сведущими среди благочестивцев и пророков, обладающих чистой душой, облачением, зрима телесными очами. Я, однако, не смею объяснить этого подробнее». Абулафия часто упоминает эту ступень в своих сочинениях. Создается впечатление, что данный термин связан с *Сефер га-мальбуш* («Книга облачения») – см. прим. 132 ко второй главе.

вследствие правильного комбинирования букв. Ибо форма, отделенная от своей сущности, ущербна, пока она не превратится в такую, восприятие которой доступно воображению, и в этой новой форме буквы вступают в совершенную, упорядоченную и понятную комбинацию. И мне кажется, что это и есть та форма, которую каббалисты именуют “облачением”, *мальбуш*»<sup>114</sup>.



# לוחות הברית

ואלה שמות הלוחות אשר עשה  
 משה ביום אשר ירד מן השמים  
 ויאמר אליו יהוה אלהי ישראל  
 ויאמר אל משה ואלה שמות  
 הלוחות אשר עשה יהוה אלהי  
 ישראל ויאמר אל משה ואלה  
 שמות הלוחות אשר עשה יהוה  
 אלהי ישראל ויאמר אל משה  
 ואלה שמות הלוחות אשר עשה  
 יהוה אלהי ישראל ויאמר אל  
 משה ואלה שמות הלוחות אשר  
 עשה יהוה אלהי ישראל ויאמר  
 אל משה ואלה שמות הלוחות  
 אשר עשה יהוה אלהי ישראל

# לוחות הברית

לוחות הברית אשר עשה יהוה אלהי ישראל





Основные течения  
в еврейской мистике

---

## **ЗОГАР I. КНИГА И ЕЕ АВТОР**

*Пятая  
глава*



**1** Вскоре после 1275 года, в то время как Авраам Абулафия разрабатывал в Италии свою доктрину профетической каббалы, где-то в центре Кастилии создавалась книга, которой было суждено стяжать успех и славу и постепенно обрести такое влияние, какое не выпадало на долю ни одного другого документа каббалистической литературы. Это была книга Зогар, или «Книга Сияния». О месте, занимаемом ею в истории каббалы, можно судить по тому факту, что из всей послеталмудической раввинистической литературы она одна в течение нескольких столетий признавалась каноническим писанием, стоящим в одном ряду с Библией и Талмудом. Этого единственного в своем роде положения она, однако, достигла не сразу. понадобилось почти два столетия, чтобы вознести Зогар из его сравнительной первоначальной безвестности к этому высочайшему положению в каббалистической литературе. Несомненно, что автор книги, кто бы это ни был, никогда не вынашивал столь далеко идущих замыслов. Все свидетельствует в пользу того предположения, что, создавая Зогар, он прежде всего стремился найти конгениальное выражение для своей мысли. Его ум неизменно пребывал в мире каббалы, но, при всех попытках затушевать личный момент, его подход к предмету несет печать его индивидуальности. Как писатель он может претендовать на то, что достиг своей цели, ибо, независимо от оценки достоинств его книги, несомненно, что она пользовалась успехом, сначала у каббалистов, а затем, особенно после исхода из Испании, во всех кругах еврейского народа. Столетиями она служила выражением всего того, что таилось в сокровеннейших глубинах еврейской души. О рабби Пинхасе из Коре-



Зогар, Вильна, 1924

ца, знаменитом хасидском праведнике (умершем в 1791 году), рассказывают, что он имел обыкновение возносить хвалу и благодарность Богу за то, что не родился до того, как Зогар стал известен миру: «Ибо Зогар помог мне остаться евреем»<sup>1</sup>. Такое признание, исходящее от такого человека, заставляет задуматься. Быть может, Зогар служит классическим примером той мифологической реакции в самом сердце иудаизма, о которой я упомянул в первой главе. Если же, тем не менее, с точки зрения очень многих еврейских мистиков, Зогар являлся выражением их глубочайших эмоций и желаний, то уместен вопрос: в чем кроется секрет его влияния и почему такой успех не выпал на долю других документов мистической литературы?

Зогар написан в псевдоэпиграфической манере, можно сказать, в манере мистического романа. Само по себе это не было большим стилистическим новшеством, ибо такой формой пользовались и до того многие авторы, в том числе и каббалисты. Уже авторы «Сефер га-багир» прибегали к этому приему и обра-

щали древние авторитеты в носители своих идей: некоторые из героев выступали под вымышленными именами, как, например, рабби Амора и рабби Рехумай. Но ни один каббалист ни до того, ни после того не выписывал с таким удовольствием деталей своей мистификации, как автор Зогара. Он рисует довольно неправдоподобный палестинский ландшафт, служащий фоном для странствия знаменитого законоучителя периода Мишны рабби Шимона бар Йохая, его сына Элеазара, друзей и учеников, и излагает их беседы о всевозможных человеческих и Божественных предметах. Он подражает внешней форме Мидраша, то есть по мере возможности избегает теоретической и тем более систематической манеры изложения, предпочитая им гомилетическую форму. Охотнее всего он занимается толкованием стихов из Библии в мистическом духе, пользуясь такой формой для переосмысливания их в духе своих собственных идей. Стиль Зогара отличается многословием и тягучестью, в противоположность сжатости и со-

<sup>1</sup> См. рукопись, которую опубликовал М. Гутман под названием *Торат рабейну Пинхас ми-Корец* («Учение учителя нашего Пинхаса из Кореца») [1931], §17, с. 26. Баал-Шем-Тову же приписываются следующие слова: «Когда я открываю книгу Зогар, я охватываю взглядом всю Вселенную» (*Шивхеи га-Беит*, 66).

держательности подлинного Мидраша. Там же, где автор обращается к лаконичному языку древних мудрецов, он становится менее понятным, чем они. Часто несколько бесед искусно вставляются в рамку более пространной истории. Все эти краткие и пространные беседы, истории и монологи составляют целое в качестве мидраша к Торе, Песни Песней и книге Руфь. Но так как ссылки на библейские стихи в разных главах книги Зогар носят довольно произвольный характер и служат лишь для подкрепления мыслей самого автора, то Зогар весьма далек от того, чтобы стать настоящим комментарием. Остается добавить, что как стилист автор обязан чрезвычайно многим своему торжественному арамейскому языку.

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

го в плоть и кровь! Повторяю: Зогар не столько развивал идею, сколько находил ей гомилетическое применение, и надо признать, что автор его – истинный гений гомилетической мысли. Достаточно ему прикоснуться к самым непретенциозным библейским стихам, чтобы они обрели совершенно неожиданный смысл. Как заметил однажды Давид Ноймарк, пытливый историк еврейской философии, даже критически настроенного читателя иногда томят сомнения, не содержит ли, в конце концов, Зогар, и только Зогар, истинного толкования некоторых отрывков из Торы! Часто автор погружается в мистические аллегории и нередко теряет ясность, но снова и снова бездонная и подчас страшная пропасть разверзается перед нашим взором, ибо он обнаруживает истинное и глубокое

проникновение в сущность. Его язык, вымученный в других случаях, обретает тогда великолепную прозрачность, озаряется внутренней символикой того мира, в сокровенные сферы которого проник его ум.

<sup>2</sup> Книга *Маарехет га-Элокут* («Божественная иерархия») опубликована в Мантуе в 1558 году. Иногда эта книга приписывается рабби Перрецу из Барселоны, см. мои замечания в *Кирьят сефер*, т. 21 (1945), с. 284–287. Так или иначе, книга, без сомнения, была написана учеником Шломо бен Адрета. Давид Ноймарк, не достигнув особого успеха, попытался дать анализ этой книги в *Толдот га-философия бе-Израэль* («История еврейской философии»), т. 1 (1921), с. 192–204, 303–322. Ноймарк основывает свои рассуждения на ошибочном предположении, что *Маарехет* старше, чем Зогар. Он заходит столь далеко, что на странице 206 утверждает, что без *Маарехет* Зогар никогда не был бы написан.

Я писал об авторе Зогаара, предполагая тем самым, что он существовал. Но теперь мы должны задаться вопросом: был ли это вообще один автор или их было несколько? Об этом предмете все еще можно услышать совершенно разные мнения. Был ли Зогаар продуктом творчества нескольких поколений или, по крайней мере, компиляцией из писаний нескольких авторов, а не трудом одного человека? Относятся ли различные разделы книги, с которыми нам теперь предстоит познакомиться, к различным пластам или периодам? Одним словом, возникают следующие кардинальные вопросы научной критики Зогаара: что можно считать установленным в отношении компилирования Зогаара, времени его написания и его автора или авторов? Я провел много лет, пытаюсь подвести прочную основу под критическое исследование такого рода, и мне кажется, что, занимаясь этим, я пришел к ряду неопровержимых выводов<sup>3</sup>. По своему характеру такое исследование имеет нечто общее с детективной историей, но как это ни заманчиво, по крайней мере для меня, здесь не место описывать его в деталях. В этой же главе я предполагаю ограничиться как можно более точным изложением своих взглядов на этот предмет и указать метод, посредством которого я пришел к своим конечным выводам.

Если начать с кратко сформулированного ответа на последний вопрос, то я принял в принципе мнение Греца, которое само по себе является наиболее четкой формулировкой негласной многовековой традиции и согласно которому автором Зогаара считается испанский каббалист Моше де Леон. То обстоятельство, что Грец в поразительно многих отношениях не мог убедительно обосновать свою теорию<sup>4</sup>, способствовало более широкому распространению противоположной точки зрения, пользующейся в наше время общим признанием. Она сводится к тому, что Зогаар представляет собой лишь последнюю редакцию сочинений, создававшихся на протяжении длительного периода, столь длительного, что не исключается наличие в них остаточных элементов самобытной мистической мысли Шимона бар Йохая<sup>5</sup>. Двадцать лет тому назад, когда я начал изучать Зогаар, я также склонялся к этому мнению<sup>6</sup>, и это, вероятно, происходит со всяким, кто впервые читает эту книгу (и тем более с теми, кто читал ее вообще только один раз). Но попытка обосновать предпочтительность этого толкования посредством достоверных филологических

<sup>3</sup> Предшествующие стадии данной дискуссии, проводившейся без должного филологического базиса, представлены некоторыми книгами и статьями, включенными в библиографию к данной главе.

<sup>4</sup> См. *Geschichte der Juden*, vol. 7 (1894), pp. 424–442.

<sup>5</sup> См., например, А. Каминка, *Га-районот га-содиим шель р. Шимон бар Йохай* («Тайные идеи р. Шимона бар Йохая») в *Сефер га-клезнер* (1937), с. 171–180, и *Ле-кадмут сефер га-Зогаар* («О раннем происхождении Зогаара») того же автора в *Синай*, т. 7 (1940), с. 116–119. Это типичные примеры «научной литературы», которой мне не хотелось бы касаться в этой книге.

<sup>6</sup> См. мою вводную лекцию в Еврейском университете, опубликованную в *Мадаэй га-ягадут*, т. 1 (1926), с. 16–29.

7 Здесь, возможно, уместно упомянуть, что я составил словарь лексики Зога, который, надеюсь, когда-нибудь увидит свет. Работа над этим словарем сделала больше, чем что бы то ни было, чтобы убедить меня в правильности взглядов, которые я высказал в вышеназванной лекции.

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

9 Это просто арамейский парафраз ивритского выражения *Мегилат старим* («Свиток тайн»). *מגילת סוד* используется в Зога, II, 239а, в том же смысле, что и в этом названии.

10 Зога, II, 176b – 179а. Попытка перевода Paul Vulliaud, *Traduction Integrale du Siphra di-Tzeniutba* (Paris 1930) не имеет никакой научной ценности; см. мою рецензию в *MGWJ*, vol. 75 (1931), pp. 347–362, 444–448.

11 Зога III, 127b – 145а.

12 В моей рецензии (см. прим. 10) я более подробно осветил связи между обоими текстами.

данных постепенно привела меня к заключению, что я был на ложном пути<sup>7</sup>.

**2** На первый взгляд, наличие многих сочинений, по видимости совершенно различного характера, которые объединены заглавием Зога, не образуя, однако, нерасторжимого целого, казалось бы, не оставляет сомнения в том, что они написаны разными авторами и датируются различными периодами. Поэтому наша первоочередная задача заключается в том, чтобы определить более точно главные компоненты, составляющие пять объемистых томов зогарической литературы<sup>8</sup>. Эти составные части можно суммировать под следующими названиями.

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

2. «Сифра ди-цниута» («Книга сокращения») <sup>9</sup>. Это документ лишь на шести страницах<sup>10</sup>, содержащий род комментария к стихам первых шести глав книги Бытия, образующих единый раздел в синагогальном членении Торы. Манера изложения крайне темная и загадочная, не приводится ни одного имени и даются самые беглые ссылки на различные учения без каких-либо объяснений.

3. «Идра раба» («Великое собрание») <sup>11</sup>. В разделе, носящем это название, получают свое полное развитие и объяснение загадочные намеки и ссылки, содержащиеся в предыдущей главе<sup>12</sup>.



Зога, изд. Кремона, 1560



Шимон бар Йохай собирает своих верных учеников, чтобы раскрыть сокрытые от них дотоле тайны. Каждому из них предоставляется по очереди слово, и каждый удостоивается похвалы учителя. Этот раздел композиционно безупречен: речи образуют систематизированное целое, поскольку вообще что бы то ни было в Зогаре можно характеризовать словом «система». По мере раскрытия тайны нарастает экстаз присутствующих, и когда он достигает своего драматического апофеоза, трое из них умирают в состоянии экстатического транса.

4. «Идра зута» («Малое собрание»)<sup>13</sup>. В этой части изображается с таким же драматизмом смерть Шимона бар Йохая и приводится пространная речь, в которой он дает общий обзор всех тайн «Великого собрания». Вместе с тем в изложение вводятся некоторые новые детали.

5. «Идра деве-машкана («Собрание по случаю толкования недельного раздела Торы, посвященного Скинии»)<sup>14</sup>. Оно построено так же, как «Идра раба», но трактует другие вопросы, в частности вопросы, относящиеся к мистике молитвы.

6. «Хейхалот» – описание семи «дворцов» света, являемых душе благочестивого после его смерти или во внутреннем видении мистика во время молитвы. Это же описание воспроизводится в другом отрывке, но в пятикратном объеме и со многими новыми и живописующими добавлениями, в особенности из ангелологии<sup>15</sup>.

7. «Раза де-разин» («Тайна тайн»)<sup>16</sup>. В ней содержатся отдельные фрагменты, посвященные физиогномике и хиромантии<sup>17</sup>. Включение их в это сочинение можно расценивать как две независимые попытки рассмотреть предмет в разных аспектах. В одной главе не приводится ни одного имени, в другой же фигурируют обычные для Зогара персонажи, а Шимон бар Йохай и его ученики играют главенствующую роль.

8. «Саба» («Старик»)<sup>18</sup>. Романтическая история, стержнем которой служит речь некоего таинственного старца, который, явившись в нищенском облике погонщика ослов, раскрывается перед учениками Шимона бар Йохая как один из величайших каббалистов: литературный прием, применявшийся часто во многих историях первой части. В своей искусно составленной речи старик касается главным образом тайн души, которые в его понимании уходят своими корнями в предпи-

13 Зогар, III, 287b – 296b.

14 Там же, II, 127a – 146b. Она цитируется, или скорее подразумевается в *Идра раба*, но поздние каббалисты уже не знали, где ее искать. По цитатам из ранней каббалистической книги *Ливнат га-сапиф* («Белизна сапфира»), написанной Анжелетом в 1328 году, мы знаем, какой фрагмент в действительности имеется в виду. В наших изданиях это просто часть раздела Трума

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

16 Там же, II, 70a – 78a. Продолжение II, 75a, находится в *Зогар хадаш* (1885), 35b – 37c.

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

18 Зогар, II, 94b (внизу) – 114a.

сания Торы о том, как надо относиться к рабу-еврею.

9. «Йенука» («Дитя»). Это история некоего чудо-ребенка и его рассуждение о тайнах Торы и о благодарственной молитве, произносимой после вкушения пищи<sup>19</sup>. Подобно другим вундеркиндам, упомина-

19 Там же, III, 186a – 192a.

20 См. там же I, 238b и далее; II, 166a; *Зогар хадаш*, 9a.

21 Там же, III, 161b – 174a.

емым в первой части<sup>20</sup>, этого ребенка также «открыли» ученики Шимона бар Йохая, тогда как его собственные родители и родственники считали его неспособным к учению.

10. «Рав метивта» («Глава академии»)<sup>21</sup>. Описание визионерского странствия по раю, предпринятого принадлежащими к кругу избранных, и рассуждение одного из глав небесной академии о судьбах души, в особенности в потустороннем мире.

11. «Ситрей Тора» («Тайны Торы»)<sup>22</sup>. Истолкование некоторых стихов Торы в аллегорическом и мистическом духе, с тенденцией к теософии и мистической психологии, то анонимное, то соответствующее обычной форме легенды.

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

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

12. «Матнитин», то есть «Мишна» и «Тосефта»<sup>23</sup>. Эти главы обнаруживают преднамеренную попытку подражания характерному лаконичному стилю галахических компендиумов, известных как Мишна и Тосефта, хотя, разумеется, на чисто каббалистической основе. По-видимому, они были предназначены служить в качестве кратких введений к пространным речам и спорам, содержащимся в первой части *Зогара*, так же как Мишна с ее краткими тезисами служит введением к диспутам Талмуда. Мистические мишны анонимны и написаны высокопарным языком. Создается впечатление, что они выражают своего рода откровение небесных голосов.

13. «Зогар» к Песни Песней. Чисто каббалистический комментарий к первым стихам «Песни Песней» с многочисленными отступлениями от главного направления мысли<sup>24</sup>.

24 *Зогар хадаш*, 61d – 75a.

25 Там же, 56d – 58d.

26 Там же, 1–9.

27 Там же, 31c – 41a.

28 Главы *Берешит*, *Ноах* и *Лех Леха* из *Мидраш га-неелам* опубликованы в *Зогар хадаш*, 2–26; от Ва-Йера до Толдот -- I, 97a – 140a; Ва-Йеце – в *Зогар хадаш*, 27–28. *Зогар* II, 4a – 5b, 14a – 22a, включает *Мидраш га-неелам* до главы *Шмот*.

14. «Кав га-мида» («Линия меры»)<sup>25</sup>. Очень глубокое и тщательное толкование смысла «Шма Исраэль» (Втор. 6: 4).

15. «Ситрей отийот» («Тайны букв»)<sup>26</sup>. Каббалистический монолог рабби Шимона о буквах, составляющих Имя Бога, и о начале сотворения мира.

16. Комментарий без названия о явлении Меркавы в видении Иезекииля<sup>27</sup>.

17. «Мидраш га-неелам», то есть «Мистический мидраш» к Торе<sup>28</sup>. В нем фигурируют не

только Шимон бар Йохай и его ученики, но и целый сонм других авторитетов, которые, подобно остальным героям Зога, являются либо легендарными персонажами, либо мудрецами Талмуда II–IV столетий. (Остальные детали будут приведены в дальнейшем.)

18. «Мидраш га-неелам» к книге Руфь<sup>29</sup>. Носит точно такой же характер, как и предыдущий мидраш. Оба мидраша частично написаны на иврите.

19. «Райя мегемна» («Верный пастырь»)<sup>30</sup>. Каббалистическое толкование предписаний и заповедей Торы.

20. «Тикуней Зога». Новый комментарий к первому разделу Торы, разделенный на семьдесят глав, каждая из которых начинается с нового толкования первого слова Торы – «Берешит». В печатном издании эта часть образует отдельную библиографическую единицу<sup>31</sup>.

27. Дополнения к «Тикуней Зога» или тексты, написанные в той же манере, например новый комментарий к Меркаве Иезекииля и т. д.<sup>32</sup>

Таковы основные компоненты Зога, то есть все компоненты, за исключением некоторых кратких и второстепенных текстов, а также некоторых «подделок» – подражаний основному тексту, датированных гораздо более поздним периодом и лишь частично включенных в печатные издания<sup>33</sup>. В опубликованных томах Зога эти части занимают около двух

29 *Зога хадаш* 75a–90b. Там же на листах 90–93 находится отрывок в стиле *Мидраш га-неелам* к книге Плач Иеремии.

30 *Райя мегемна* рассредоточена по второму и третьему томам печатных версий, однако в отдельных рукописях присутствует полностью. Рукописная традиция здесь в значительной степени отличается от упомянутых изданий. Основной корпус *Райя мегемна* опубликован в II, 114a–121a, III, 97–104, 108b–112a, 121b–126a, 215a–259b, 270b–283a.

31 Существует большая разница между редакционными принципами мантуанского издания 1558 года, на которое, в действительности, нельзя полагаться, и более поздними изданиями.

32 *Зога хадаш*, 31a–37c и 93c–122b. *Тикуней Зога* принадлежит также отрывок I, 22a–29b.

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



*Зога, Ливорно, 1858*

включенных в печатные издания<sup>33</sup>. В опубликованных томах Зога эти части занимают около двух

тысяч четырехсот густо набранных страниц. Из них только половина, главным образом разделы, относящиеся к пунктам 1, 8–10 нашего перечня, содержатся в английском переводе Зогара Гарри Сперлинга и Мориса Симона, вышедшем в свет в пяти томах несколько лет тому назад<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Лондон 1931–1934. Этот перевод не всегда правилен, но он дает четкое представление о том, что такое Зогар. Жаль, что приходится опускать так много материала. Бесчисленные сознательные искажения французского переводчика Жана де Поли, конечно, не должны смешиваться с такой достойной и искусной работой.

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

О первых восемнадцати разделах, образующих первую группу и фактически представляющих то, что и есть собственно Зогар, можно со всей определенностью утверждать, что они написаны одним автором. Неверно как то, что они были написаны в разные периоды или разными авторами, так и то, что в рамках различных частей книги можно обнаружить различные авторские пласты. Быть может, в тот или другой текст вводились в позднейший период предложение или несколько слов, но в основном все еще распространенное среди некоторых ученых мнение о различии между подлинным текстом и позднейшими вставками не выдерживает серьезной научной проверки<sup>35</sup>. На самом деле

<sup>35</sup> Единственная попытка отделить «аутентичный» материал от «интерполяций» была предпринята в книге Ignaz Stern, *Versuch einer umstaendlichen Analyse des Sohar* (1858–1862). Его аргументация же приводит к полному, доведенному до абсурда отрицанию собственно авторского тезиса, что я продемонстрировал относительно *Сифра ди-цинута* в *MGWJ*, vol. 75, p. 360. Несмотря на этот факт, статья очень интересна и поучительна.

эти тексты производят общее впечатление поразительной цельности, несмотря на богатство оттенков; индивидуальность их автора с большей или меньшей четкостью отражается во всех них, и возникает образ определенной личности мыслителя и писателя со всеми его сильными и слабыми сторонами. Доказательство этого единства можно почерпнуть в языке книги, ее литературном стиле и, не в последнюю очередь, в том учении, которое в ней излагается.

**З** Арамейский язык во всех этих восемнадцати разделах один и тот же, и во всех них он обнаруживает одни и те же индивидуальные особенности. Это тем более важно, что это ни в каком смысле не тот живой язык, на котором могли говорить Шимон бар Йохай и его друзья в первой половине II в. н. э. в Эрец-Исраэль. Арамейский язык Зогара – чисто искусственное создание. Это литературный язык автора, который почерпнул знание его исключительно из документов еврейской литературы и который выработал свой собст-

венный стиль, руководствуясь определенными субъективными критериями. Высказанное некоторыми учеными предположение о том, что лингвистический анализ обнаружит в Зогаре ранние пласты, не было подтверждено современным исследованием. Во всех этих сочинениях дух средневекового иврита (а именно иврита XIII века) проступает сквозь арамейский фасад. Существенно также, что все особенности, характерные для языка Зогара и отличающие его от разговорных арамейских диалектов, проявляются в равной мере во всех частях книги. Правда, манера изложения Зогара весьма неровна: то она прозрачно-великолепна, то вымученна, то напыщенно риторична, то незамысловата до убожества, то многословна, то загадочно лаконична – в зависимости от рассматриваемого предмета и настроения автора. Но все это стилистическое разнообразие служит трактовке одной темы, и оно никогда не могло завуалировать того, что автором был один и тот же человек. Остается только добавить, что лексикон автора крайне ограничен, вследствие чего невозможно не изумляться его способности выражать столь многое посредством столь малого.

В общем язык Зогара можно определить как смесь арамейских наречий, на которых были написаны две наиболее знакомые автору книги: Вавилонский Талмуд и Таргум Онкелоса, старый перевод Торы на арамейский язык. Грамматическим формам последнего отдается предпочтение перед всем остальным. Автор, видимо, считает язык Таргума наречием, на котором говорили в Эрец-Исраэль в 100 г. н. э. Тем не менее языковые элементы из Вавилонского Талмуда также встречаются почти в каждой строке. Примечательно, что Иерусалимский Талмуд, в сущности, не оказал никакого влияния на язык Зогара, хотя его элементы подчас и встречаются здесь. Он явно не был одним из источников, по которым автор часто справлялся. К примеру, терминология диспута по вопросам экзегезы и Галахи, приводимая в Зогаре, целиком заимствована из Вавилонского Талмуда, хотя и не в своем первоначальном, а в переработанном виде.

Эта пестрота стилистических форм проявляется в равной мере в употреблении местоимений и частиц и в использовании глагольных форм и флексий существительных. В некоторых случаях использовались формы Таргума Иерушалми. Часто различные формы сосуществуют на равных правах в одном и том же предложении. В результате каждая страница Зогара являет собой пеструю картину языкового эклектизма, составные части которой, однако, неизменно повторяются. Синтаксис Зогара крайне прост и однообразен, и в случае расхождения между ивритом и арамейским языками конструкция носит выражено ивритский характер. Синтаксические особенности средневекового иврита воспроизводятся в арамейском обличье<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Его предпочтение использовать синтаксические конструкции с *u'tu* отражает средневековую тенденцию использовать оборот *u'tu* (оба слова обозначают «тогда»).

Для языка Зогаара, как для всякого искусственного языка, характерны недоразумения и употребление неправильных грамматических конструкций. Автор во многих случаях путает глагольные основы породы *каль* (простая) с глагольными основами *перод паэль* (каузативно-интенсивная) и *афель* (каузативная)<sup>37</sup>. Он употребляет совершенно неправильно формы породы *этпаэль*<sup>38</sup> и употребляет глаголы в *этпаэль* в качестве переходных<sup>39</sup>. Он смешивает определенные глагольные формы, главным образом в тех многочисленных случаях, когда окончания причастия присоединяются к перфекту; также употребление им предлогов и союзов часто совершенно бессмысленно<sup>40</sup>.

Это относится и к словарю Зогаара. В нем часто встречаются средневековые ивритские выражения, в особенности из философской терминологии, в арамейском облачении<sup>41</sup>. Например, сотни раз предлоги «тем не менее», «несмотря на» или «вопреки» он передает выражением *имколь да*, которое является калькой ивритского словосочетания, введенного семьей переводчиков Тибонидов в подражание употреблению арабского предлога, постепенно получившего права гражданства в иврите XIII века. Неоднократно встречаются просто арабские слова, как, например, *таан* в смысле «погонять животное»<sup>42</sup>, или испанские, как *гардина* – «хранитель»<sup>43</sup>. Устойчивое выражение, обозначающее в Зогааре облегчение или смягчение сурового приговора, создано по образцу испанского оборота<sup>44</sup>. В ряде случаев автор неправильно пользуется дословным переводом, приписывая арамейским корням все те значения, которые могут иметь производные слова соответствующих ивритских корней, независимо от их действительного употребления в арамейском языке<sup>45</sup>. Имеет место и простое непонимание смысла выражений, обнаруженных автором в его литературных источниках.

Многие слова в Зогааре обладают особым смыслом, которого они не могли иметь ни в одном разговорном арамейском диалекте. Изучение того, каким образом автор пришел к этим новым и подчас совершенно фантастическим значе-

37 Например למזכי, למיעל, למחדי вместо לזכאה, לאעלאה, לחדאה и наоборот לקרבא, לאשראה, לקרבא вместо למשרי, למקרб и т. д. Наиболее часто встречается нелепое אוליפני как эквивалент «я выучил».

38 Например, לגבי, מתשערין, אתצריך, אתצריך, אלתר и т. д., или אלתר, которые явно принадлежат средневековому ивриту.

39 לאתדבקא, לאתמא, לאתערמ מלין, לאתמרא и т. д. в значении «иметь дело с чем-либо» явно свидетельствует о влиянии употребления אלתר в иврите XIII века.

40 Он часто употребляет ב в значении «с», например, ידור מלכא במטרוניתא, לגבי – «пребудет Царь с госпожой». לגבי встречается в самых неподходящих местах.

41 Например, מתמוע, משחוקא, משחוקא, אלתר (первоматерия!)

42 Автор перенял это арабское употребление שו from книги Давида *Кимхи Сефер га-шорашим sub voce שו*.

43 Особенно в выражениях גרדיני גליפין («хранители письмен»); גרדיני טהרין («хранители чистоты»); גרדיני נומין («хранители законов») всегда в значении ангелов гнева или даже демонов (= שומרי הדין).

44 לזכאה («смягчить суды», от корня «сладость») тождественно испанскому endulzar. Позднее ивритское выражение הלתקת הדין (дословно «успокоение суда») взято из каббалистического лексикона Зогаара. Уже Шимон Дюран в *Тшувот Шимон бен Цемах* («Респонсы Шимона бен Цемаха»), часть 3, §57, употребляет это совершенно не мидрашистское выражение.

45 Нелепо здесь также постоянное употребление אוליפני (они сопровождали его три мили). Автор перепутал אוליפני и אולי!

ниям, нередко проливает новый свет на его источники. Приведем несколько примеров. Слово, служащее в Талмуде для обозначения араба, обозначает здесь еврея, погонщика ослов<sup>46</sup>. «Корабль» превращается в «сокровищницу»<sup>47</sup>, «сила» в «материнскую грудь» или «лоно»<sup>48</sup>, «жажда» в «ясность»<sup>49</sup>. Глагол «одолжить кому-либо что-либо» означает «сопровождать кого-либо»<sup>50</sup>. Можно продолжить этот длинный список примеров, в которых в ложных толкованиях смысла тех или иных слов проявляется одна и та же закономерность: автор совершенно произвольно расширяет значение старых слов и часто употребляет их в качестве парафраза мистических *termini technici*<sup>51</sup>. Он также любит обыгрывать двойкий смысл, употребляя выражения, в которых в результате смешения начального и нового значения смысл слова затемняется<sup>52</sup>. Он старается избегать выражений, слишком отдающих модернизмом, как, например, «каббала» и «сфирот». Он заменяет их парафразами, подчас совершенно не замечая того, что современные формы мышления проглядывают даже через их архаическое обличье. Кажется, что он не осознал того, что иврит его эпохи, который он пытался перевести на арамейский язык, — это вовсе не тот язык, на котором были написаны древние книги. При всей своей обширной учености он отнюдь не был филологом, и его частые языковые ляпсусы представляют особый интерес для современной научной критики. В одних случаях можно доказать, что он пользовался нормативными лексиконами иврита и арамейского языка этого периода. В других случаях он явно прибегал к выражениям, созданным им самим, путем изобретения совершенно новых слов<sup>53</sup> или изменения старых<sup>54</sup>, и небезынтересно, что одни и те же три или четыре согласных повторяются в большинстве неологизмов (*тет, самех* и особенно *куф*)<sup>55</sup>.

Эти особенности языка и стиля равномерно представлены в каждом из восемнадцати сочинений, входящих в наш перечень, от «Мидраш га-неелам» и «Идрот» до «Мишны» и трактатов о физиогномике. «Сифра ди-цниута», которую не-

46 כּוֹסֵי אֲרָבִים — «он погоняет осла», כּוֹסֵי אֲרָבִים. Вероятно, автор считал, что это слово имеет нечто общее с כּוֹסֵי. Утверждение Ш. Пушински, что употребление כּוֹסֵי в характерном для Зогаара смысле аутентично для арамейского, безосновательно. Материал, который он собрал в своей статье *Le-heker lashon ga-Zogar* («К вопросу о языке Зогаара»), в *Явне*, т. 2 (1940), с. 140–147, опровергает его собственный тезис.

47 כּוֹסֵי אֲרָבִים (талмудич. כּוֹסֵי אֲרָבִים) см. I, 67a; כּוֹסֵי אֲרָבִים מְלֵא מְנוּחָה וְכָל טוֹב וְכָל רָע וְכָל מְנוּחָה וְכָל רָע — «в этой сокровищнице, наполненной всеми благами мира» и т.д. Объяснение, предложенное р. Маргулисом в комментариях *Ницуцей га-Зогаар* («Искры Зогаара») I, 46b, не имеет под собой филологических оснований.

48 כּוֹסֵי אֲרָבִים — основано на неправильной интерпретации перевода Числ. 11:12: «неси его во чреве твоём» (וְנָסִיךְ בְּחִיבִי), содержащегося в Таргуме Онкелоса: כּוֹסֵי אֲרָבִים בְּחִיבִי (дословно «положи (замысли) его в силе твоей»). Автор принял агадическое толкование за буквальный перевод.

49 Он путает арамейское כּוֹסֵי, которое никогда не означает ничего, кроме «жажды», с ивритским כּוֹסֵי, в особенности в талмудическом выражении (Мегила, 28б)

כּוֹסֵי אֲרָבִים כּוֹסֵי אֲרָבִים («предание требует ясности»), которое превращается в כּוֹסֵי אֲרָבִים לְשִׁמּוּךְ אֲרָבִים («мне нужна ясность в изложении предания») и כּוֹסֵי אֲרָבִים מְלֵא מְנוּחָה וְכָל טוֹב וְכָל רָע («слово Торы требует чистоты»).

50 См. прим. 45.

51 К этому жанру относится כּוֹסֵי אֲרָבִים דְּקָרְדִינִים בּוֹצִיגָה, «темная свеча» (наиболее фантастические трактовки!) כּוֹסֵי אֲרָבִים, כּוֹסֵי אֲרָבִים, כּוֹסֵי אֲרָבִים

52 Например, כּוֹסֵי אֲרָבִים מְלֵא מְנוּחָה וְכָל טוֹב וְכָל רָע в значении «изготавливать фальшивые монеты» — очень нелепая фраза с интересной историей.

53 כּוֹסֵי אֲרָבִים, כּוֹסֵי אֲרָבִים, כּוֹסֵי אֲרָבִים и т. д.

54 Таков случай с термином כּוֹסֵי אֲרָבִים («шлаки»), который не является

греческим, как полагает Р. Айслер (MGWJ, vol. 69, p. 364 и далее), с чем я соглашался какое-то время. На самом же деле это искусная деформация талмудического מָרוּם. К этой же группе принадлежат термины: מְרוּם, קְלוּטָרִין, קוֹסְטוּרִין, טַבְרָקָא, טוֹפִינּוֹס, טוֹפִינּוֹס קְפִטְרָק (=אָרָק)

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

56 См. литературу, приведенную в прим. 10.

57 Более 125 составных имен этого словообразования встречаются в сотне мест.

которые ученые относили к глубокой древности, не предлагая никакого доказательства правильности столь смелого утверждения, ничем не отличается от арамейских разделов «Мидраш га-не-елам», написанного, по мнению тех же авторитетов, гораздо позже основной части Зогиара<sup>56</sup>.

Все сказанное о лексике Зогиара распространяется и на его фразеологию. Независимо от того, к какой форме прибегает автор – эллиптической и загадочной или многословной и обстоятельной, – наблюдается одна и та же тенденция употреблять такие слова, как «всеглубина», «всезавершенность», «всесвязанность», «всеочертание»,

«всетайна» и т. п. – выражения, в которых слово *де кола* («все») присоединяется к существительному<sup>57</sup>. Такие выражения, очень часто употреблявшиеся гностиками, в языке старой еврейской литературы не встречаются. Появление их в каббалистической литературе в результате возрождения неоплатонизма служит одним из наиболее ярких примеров постепенного проникновения в нее неоплатонической терминологии. Влиянием неоплатонизма объясняется также растущая мода на суперлативы типа «тайна тайн», «блаженство блаженств», «глубина глубин» и т. д., немало число которых можно найти во всех частях Зогиара.

Другая характерная особенность стиля автора Зогиара, которую можно упомянуть в этом контексте, заключается в его склонности к оксюморонам и парадоксам. Риторические фигуры наподобие «сваренное и несваренное» встречаются и в Талмуде, но в нем они означают – в нашем случае – «недоваренное». Многие аналогичные выражения употребляются обычно в Зогиаре, чтобы указать на то, что природа определенного акта духовна и непроницаема. «Это есть, и этого нет» означает не то, что нечто существует как бы частично, но что это существование носит абсолютно духовный характер и поэтому не может быть описано надлежащим образом. Целые предложения, составленные в претенциозном и велеречивом духе, вначале воспринимаемые как чистая несуразица, вводятся с единственной целью: привлечь внимание читателя к тому, что должно последовать.

«Кто сей змей, что летает по воздуху и ходит без провожатого, тогда как муравей, покоящийся между его зубов, получает от этого удовольствие, начало которого в обществе, а конец в одиночестве? Кто сей орел, свивший себе гнездо на древе, которое не существует? Кто его птенцы, возрастающие, но не среди созданий, кои сотворены на месте, где они не были сотворены? Кто те, что восходя нисходят и нисходя восходят, два, составляющие одно, и одно, равное трем?»<sup>58</sup>. Кто та прекрасная дева, на которой никто не останавливает

58 Это не намек на учение о триединстве. Данное выражение относится к учению о трех частях души, которое автор излагает ниже.



своих взоров, чье тело сокрыто и открыто, которая выходит утром и скрывается днем, надевает украшения, коих нет?»

Так «Старик» (пункт 8 нашего перечня) начинает свою большую речь. Очевидно намерение мистифицировать. Оно также довольно часто проявляется в предложениях, содержащих некоторые краткие, впечатляюще звучащие сентенции, не только смысл которых в большинстве случаев совершенно темен, но которые нередко даже не поддаются грамматическому анализу<sup>59</sup>. Подчас трудно избежать впечатления, что автор действовал, сообразуясь с добрым старым принципом *épater le bourgeois*\*. Но так или иначе, он обладал в высшей степени развитым даром декламационного, патетического и торжественного повествования и был непревзойденным мастером игры на инструменте, созданном им самим.

К этим эмфатическим средствам относится также особая форма гендиадиса, форма, в которой одно понятие особо выделяется посредством отрицания противоположного понятия: «сокрытый и не явный», «запечатанный и не постижимый», «короткий и не длинный» и т. д. Различения между всевозможными категориями одного и того же общего применения осуществляются посредством одних и тех же формул<sup>60</sup>. Также следует упомянуть стереотипные гомилетические обороты, совершенно чуждые раннему Мидрашу, и отчасти заимствованные автором из позднего Мидраша, но главным образом из фонда устойчивых выражений, обычно употреблявшихся проповедниками того времени: «Этот стих следует разобрать более тщательно». «Пришло время раскрыть это значение». «Вернемся к сказанному ранее». «Это друзья уже обсуждали», – типичные клише этого рода можно обнаружить почти на каждой странице.

При сравнении этого стиля со стилем «Рая мегемна» и «Тикуним» сразу же обращает на себя внимание одно немаловажное различие. Здесь мы явно имеем умышленное подражание единообразному языку других частей, подражание, реализованное, однако, в очень вялой и избитой форме. Автор этой группы сочинений знает арамейский язык намного хуже, чем даже его предшественник. Употребление им слов совершенно бессмысленно, и транскрипция носит в основном чисто ивритский характер, хотя он и пытается придать ей квазиарамейский вид, присоединяя к существительному букву *алеф*. Вместо многих арамейских выражений, употреблявшихся в собственно Зогаре, здесь наблюдается огульное употребление гебраизмов, не встречающихся в сочинениях, которым он пытается подражать. За двумя или тремя исключениями, он не вводит новых слов, характерных для словаря Зога-

<sup>59</sup> טופסא דקילטא בהני שכיחי (I, 306), בקטפירא דעליתא בקטטיהו שכיחי (I, 33a), סיפסא דטופסא קפטלאי שכיחי (I, 2416). Автор проявляет склонность заканчивать подобные «формулы» словом שכיחי – «находятся».

\* «Эпатировать буржуа» (франц) – прим ред

<sup>60</sup> אית טורין ומית טורין («есть горы и [есть] горы»); אית קר ומית קר («есть край и [есть] край») и т. д. И так во множестве мест.

ра, и это же применимо и к стилистическим формам. Синтаксический строй здесь совершенно другой, так же как формулы, вводящие стихи из Библии или цитаты из Талмуда. Нет даже слабого подобия того блеска, с которым написан Зогар, при всей искусственности его языка; все тускло и безжизненно. Напротив, не наблюдается серьезных различий в стиле «Райя мегемна» и «Тикуним», разве что «Тикуним» написаны в еще более бесцветной манере, чем «Райя мегемна».

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

Первое, что бросается в глаза при анализе литературной формы подлинного Зогара, — это декорации: Страна Израиля, описываемая во всех частях книги, не реальная страна, какой она существует или существовала, но страна вымышленная. Различные топографические и прочие сведения о природной сцене чудесных деяний и событий, приписываемых рабби Шимону и его друзьям, не только не служат доказательством палестинского происхождения книги Зогар<sup>61</sup>, но убедительно

<sup>61</sup> Это было предположение в последней работе доктора Х.Г. Эне-лоу во введении к части 3 его издания Исраэля Накава *Менорат га-маор* («Свеча светила») [1931], с. 34.

<sup>62</sup> См. мою статью в ежегоднике *Цион*, т. 1 (1926), с. 40–55, к которой многое можно добавить.

<sup>63</sup> Термин *мигдаль де-цур*, например (II, 946), по утверждению моего коллеги Шмуэля Кляйна, основан на неправильном прочтении отрывка из Мегилы 6а, который также можно найти в *Эйн Яаков* («Источник Яакова»).

<sup>64</sup> В примечании к моей статье, упомянутой в прим. 62, с. 56. Недавняя попытка «отстоять» правоту автора Зогара Р. Маргулисом, указывающим отрывок из Талмуда, где вместе упоминаются Лод и Капоткия (לוד וקפודקיה), согласно его интерпретации, в качестве соседних территорий, является чистой апологетикой — см. его статью в *Синай*, т. 5 (1941), с. 237–240. Очевидно, что автор Зогара так же неправильно понял Тосефту, как и сам Маргулис.

свидетельствуют о том, что автор ни разу даже не ступал на землю Эрец-Исраэль и все свои знания о стране почерпнул из литературных источников<sup>62</sup>. Местности, обязанные своим существованием в литературе неправильному чтению средневековых рукописей Талмуда, избираются в качестве сцены для мистических откровений<sup>63</sup>. Опираясь на авторитет какого-нибудь отрывка из Талмуда, истинный смысл которого ускользает от него, автор одной силой своей фантазии воздвигает целые селения. Наиболее характерным примером этого рода служит часто упоминаемое в Зогаре место под названием Капоткия. Это не провинция Каппадокия в Малой Азии, а селение, вероятно, в Нижней Галилее, часто посещаемое адептами во время их паломничества. То, что Зогар сообщает о нравах жителей селения, не оставляет сомнения в том, что, как доказал Шмуэль Кляйн<sup>64</sup>, отрывок из Иерусалимского Талмуда, содержащий несколько весьма неприязненных замечаний о «каппадокийцах в Сепфорисе», то

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

В значительной мере это относится и к фантастическому изображению героев повествования. Здесь опять-таки ложные представления автора необъяснимы, если исходить из предположения, что он опирался на древние и подлинные источники. Легенда, которую он создает в «Мидраш га-неелам» и в «подлинном» Зогаре вокруг фигуры Шимона бар Йохая, лишена какой бы то ни было исторической достоверности. Он неверно изобразил даже семейные отношения своего героя: прославленный праведник Пинхас бен Яир упоминается в Талмуде как зять Шимона бар Йохая<sup>65</sup>, автор же, неправильно прочитав его имя,

принимает его за тестя!<sup>66</sup> Имя тестя Элеазара, сына рабби Шимона, он, очевидно, изменил умышленно<sup>67</sup>. Хронология также не заботит его: когда возникает вопрос об именах посвященных, группировавшихся вокруг Шимона бар Йохая, он дает волю своему воображению и вводит имена законоучителей, живших столетиями позже<sup>68</sup>. Он настолько вольно обходится с фактами, что даже вводит в Зогар легендарную фигуру рабби Рехумая, впервые выведенного в «Сефер га-багир» в качестве каббалистического авторитета, старого мистического сподвижника Шимона бар Йохая<sup>69</sup>, тем самым нарушая правильное историческое взаимоотношение между Зогаром и «Сефер га-багир».

Имена наиболее видных членов группы Шимона бар Йохая были заимствованы из некоего псевдоэпиграфического мидраша, и им придавалась видимость подлинности посредством добавления имени отца или других прозвищ. Этот специальный мидраш «Пиркей де-рабби Элиэзер», датируемый VIII веком, служит

65 Ср. Шабат, 336 ( הנהיג ). Нет никаких оснований допускать «реинтерпретацию» отрывка, которую сделал Куниц, см. *Сефер бен Йохай* (1815), § 67.

66 Зогар III, 144b, 200b, 240b.

67 См. *Зогар хадаш*, 22с, о Йоси бен Симоне бен Лакунии, и источник в Псахим 86б. См. также Bacher, *Agada der Tannaiten*, vol. 1, p. 448.

68 Типичен пример с рабби Хагаем в Зогаре, III, 158а, который обязан своим мифическим существованием одному замечанию об аморае, носящем то же имя, в Авода Зара, 68а.

69 Зогар I, и часто в *Мидраш га-неелам* к книге Руфь.



Мидраш «Пиркей де-рабби Элиэзер», Варшава, 1852

одним из наиболее важных агадических источников в Зогаре вообще. Приводимые же в Зогаре описания созерцательной жизни, которую вели отшельники и мистики в пустыне, не отражают, вопреки предположению Гастера<sup>70</sup>, действительного положения в Заиорданье в первые

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

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

столетия нашей эры: они просто заимствовались из сочинений испано-еврейского философа-моралиста Бахьи ибн Пакуды, основывавшегося на арабских мистических источниках<sup>71</sup>.

В противоположность этому псевдореализму, место действия и персонажи «Райя мегемна» и «Тикуним» не свидетельствуют даже о попытке изобразить конкретные ситуации. В этих

сочинениях, написанных позднее, полностью восторжествовала тенденция затуманивания всех земных событий и перенесения сцены действия с земли на небо. Не Эрец-Исраэль, в каком бы романтически задрапированном и искаженном виде страна ни представала, но небесный дом учения служит сценой действия в «Райя мегемна». Шимон бар Йохай показан в беседе не со своими учениками, рабби Абой, рабби Йегудой, рабби Хизкией и другими, но с Моисеем, «верным пастырем», чье прозвище послужило для названия этой книги, с «ветхим из ветхих», с пророком Илией, с «танаями и амораями» совокупно, и, наконец, даже с самим Богом. Автор явно намеревался писать продолжение Зогара, который он, разумеется, читал. Необходимость в этом он обосновывает тем, что после смерти Шимона бар Йохая следует поведать о его новых откровениях на небесах и среди небожителей, от Бога до духов, вкушающих райское блаженство. Автор недвусмысленно ссылается на подлинный Зогар, действие которого развертывается в подлунном мире, как на «более ранний труд»<sup>72</sup>. Его собственный вклад по сво-

72 *אמתך מרובך* — часто употребляется в *Райя мегемна* к главе *Пинхас*.

ему характеру независим от Зогара, и в ряде мест, в особенности в «Тикуним», он действительно вводит своего рода систематический коммента-

рий к отрывкам из Зогара.

Тщательный анализ литературной композиции Зогара представляет новое доказательство изложенного выше мнения. Его построение в целом отличается стройностью и последовательностью и обнаруживает определенные периодически повторяющиеся черты. Построение различных квазисамостоятельных сочинений из нашего перечня ничем не отличается от построения многочисленных более кратких квазисамостоятельных сочинений, разбросанных в основной части, внешне имитирующей форму мидраша. Очевидно, что автор не имел ясного представления о различии между ранним Мидрашом, традицию которого он пытался продолжать, и средневековым гомилетическим толкованием, невольно льющимся из-под его пера. Подобно старым

мидрашам, Зогар придерживается синагогального членения Торы. В рамках каждого такого раздела – *сидры* – можно обнаружить вводные части, систематический мистический мидраш к определенным стихам Библии и вкрапленные между этими гомилетическими пояснениями различные литературные композиции в форме анекдотов и т. п., развивающие какую-либо тему, упомянутую в *сидре*. Личности, фигурирующие в этих исходных рассказах, часто ведут продолжительные беседы, построенные неизменно по одному и тому же принципу. Введения, предшествующие самому толкованию какого-нибудь стиха Торы, свидетельствуют о таком же поверхностном подражании мидрашу. Обычно в качестве отправного пункта служит какой-либо отрывок из пророческих или агиографических книг, и его толкование увязывается с толкованием указанного стиха из Торы. Но если в раннем Мидраше эти введения составляют пеструю мозаику из подлинных замечаний и изречений, мозаику, элементы которой сохраняют свою самостоятельность, то имитации их в Зогаре подобны проповедям, тщательно составленным, связанным формальным единством и последовательностью мысли. Даже в тех частях, которые претендуют на то, чтобы быть самостоятельными сочинениями, развертыванию мысли неизменно предшествуют такие гомилетические введения.

Единообразие также характерно для иллюстративных или пояснительных первичных экскурсов в повествование. Во всех них манипулируют постоянно тем же самым ограниченным числом литературных мотивов. Меняются статисты, но ход действия остается неизменным. Никогда различные исторические пласты не разделялись сроком, превышающим несколько лет. Эти истории, как правило, не только построены в строгом соответствии с некоторыми образцами, но и тесно связаны друг с другом – и с композиционно более рыхлыми проповедями на темы различных стихов Торы – прямо, посредством сносок на другие места в той же книге, либо имплицитивно. Таким образом, случается, что идея, развиваемая в рассказе или вводной проповеди, просто продолжает развиваться в следующем «мидраше», и наоборот. Чем больше углубляешься в анализ этих сносок и намеков, в общую форму аргументов и их структуру, тем более ясным становится, что длинные отрывки были написаны экспромтом и подчас в порыве вдохновения. Затем, прочитав написанное, автор вносил некоторые исправления и улучшения, в частности, делал, когда считал это необходимым, сноски на полях. После тщательного рассмотрения всех этих обстоятельств невозможно прийти к выводу, что все эти второстепенные замечания имели большее значение, то есть что они указывали на самостоятельные источники. Пространные главы, посвященные истории патриархов, и первые двести страниц Зогара, комментирующие книгу Левит, служат примером таких частей, сочиненных в один присест. Время от

времени встречается краткий отрывок, чья истинная связь с остальным текстом может показаться сомнительной, но подобные отрывки никогда не представляют особого значения для развития темы. Неотъемлемым элементом этой общей картины является склонность автора к повторениям. Иногда он даже повторяет один и тот же отрывок в различных

<sup>73</sup> Список таких отрывков был составлен уже в 1635 году Аароном Зелигом бен Моше из Жолкова – см. гл. 5 его *Хибур амудей сава* («Собрание столпов изобилия») [Краков 1635].

контекстах<sup>73</sup>, но, как правило, предпочитает варьировать одну и ту же мысль. Однако всякий раз, когда это происходит, ясно, что речь идет о гомилетических вариациях одной и той же темы, а не о многих авторах.

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

К произведениям, служившим для него главными источниками, принадлежат Вавилонский Талмуд, «Мидраш раба» в его различных разделах, «Мидраш тегилим», «Псиктот» и «Пиркей де-рабби Элиэзер», а также Таргумим и комментарий Раши к Библии и Талмуду. Помимо этого, можно составить длинный список других произведений, которые он использовал реже<sup>74</sup>. Как показал Бахер в блестящей статье

<sup>74</sup> Исследователь из Тель-Авива Реувен Маргулис начал публиковать Зога, снабженный примечаниями. В этом издании приводятся многие из раввинистических источников и примечаний. Книга очень полезна для любого читателя Зога, но автор старается избежать всего, что могло бы выглядеть как критическое высказывание, и во многих случаях прибегает к апологетическим методам весьма сомнительного свойства, чтобы обойти трудности, порожденные современной критикой. Тем не менее параллели, приводимые им, представляют критически настроенному читателю историю появления Зога и его источники, в разительном противоречии с собственной апологетической точкой зрения автора.

на эту тему<sup>75</sup>, он во многом опирался на средневековых комментаторов Священного Писания. Более того, можно доказать и то, что он прибегал также к основным трудам Йегуды га-Леви<sup>76</sup> и Моше Маймонида и что его представление о некоторых вопросах первостепенной важности, принадлежавших к излюбленным им темам, основывалось непосредственно на взглядах Маймонида. Например, он часто трактует язычество как форму поклонения звездам, тесно связанную с магией и идолопоклонством<sup>77</sup>.

К этому можно добавить, что он часто обращался к литературе XIII века, как хасидской, так и каббалистической. Особенный интерес вызывали у



«Мидраш Тегилим»  
(«Шохар Тов»),  
Вильна, 1891

него сочинения, опубликованные школой каббалистов, центром которой служил небольшой каталонский город Герона и которая в период между 1230 и 1260 годами сделала больше, чем какое-либо другое течение того времени, для объединения и консолидации того, что зарождалось и жило в испанской каббале. Несомненно, что влияние, которое оказали на него Эзра бен Шломо, Азриэль<sup>78</sup> и рабби Моше бен Нахман<sup>79</sup>, ведущая фигура в этой группе, не только носило общий характер, но и сказалось даже на некоторых особенностях его собственной доктрины. Наиболее поздним установленным источником, из которого Зогар почерпнул один в высшей степени важный *terminus technicus*, является написанная в 1274 году книга Йосефа Джикатилы «Гинат эгоз» («Ореховый сад»). Из нее он заимствовал как термин, применяемый при описании «первичной

точки», или мистического центра, который встречается в различных местах Зогара<sup>80</sup>, так и весьма оригинальный способ, с помощью которого идея этой точки увязывается с концепцией первоизданной Торы как мудрости Божьей<sup>81</sup>.

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

тщательно скрыть, является одним из главных предварительных условий правильной оценки исторического и теоретического значения Зогара<sup>82</sup>. Дело принимает, однако, запутанный и забавный оборот, потому что автор не только не указывает действительных источников, но ссылается на источники заведомо несуществующие. Вся книга изобилует фиктивными цитатами и сносками на

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

76 См. И.Л. Злотник, *Маафарим ми-Сефер мидраш га-мליца га-иврит. Хелек имрей хохма* («Статьи из Книги толкований ивритских притч. Раздел мудрых изречений») (Иерусалим 1939), с. 5–16. Как и другие современные защитники древнего происхождения Зогара, факты, которые он предоставляет на основе высокой эрудиции, но без какого бы то ни было критического подхода, доказывают как раз обратное тому, что он стремится доказать.

77 Всегда упускалось из виду, что только «сабейская» теория Маймонида сделала возможным объяснение Зогаром сущности язычества. Зогар сочетал дефиниции из *Море Невухим* (III, 29с) с дефинициями из *Гилхот Авода Зара* (I, 1–2). Это нашло ясное выражение в Зогар, I, 56b, 99b; II, 69a, 112a; III, 20b – с.

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

79 Автор Зогара использовал *Торат га-адам* («Учение о человеке») Нахманида, его комментарий к Торе и к книге Иова. Чтобы получить представление о манере чтения автором источников, очень полезно сопоставить Зогар, III, 23a, с его бесспорным источником — комментарием Нахманида на книгу Иова 38:36.

80 *קֵטֶר קֵטֶר* обозначает не просто «точку» или «одну точку», но «центр»; см. I, 15a, 30b, 71a (*מִלְּמַעַל קֵטֶר קֵטֶר* — «единая точка [центр] всего мира») 229a; II, 157a, 259a, 268a; III, 250a и т. д. Во всех этих случаях данное выражение невозможно воспринимать без контекста.

81 Наиболее убедительное подтверждение факта существования этих связей содержится в *Гинат га-эгоз* («Ореховый сад») [Ганау 1615], 55a – b. Единственным новшеством, введенным автором Зогара, было сочетание этих идей и терминов с теорией *сфирот*, которой Джикатила в этом контексте не

воспользовался. Другие каббалисты до Джикатилы уже упоминали Божественную мудрость в качестве точки, но выражение *sod nekudiv axat* («тайна единой точки») и его комбинация с представлениями о пра-Торе принадлежат именно ему.

82 См. прим. 74.

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

вымышленные сочинения, что побудило даже серьезных ученых предположить существование потерянных источников, которые якобы были положены в основу мистических разделов Зоги. Однако эти цитаты из книги Адама, книги Еноха, книги царя Соломона, книги рава Гемнуна Сабы и т. д. – мы обязаны автору, обладающему чувством юмора, публикацией каталога этой «библиотеки горнего мира»<sup>83</sup> – совершенно согласуются по языку и терминологии с контекстом, в котором они

встречаются, и, как правило, также используются автором в качестве его аргументации. Лишь в исключительных случаях автор ссылается на действительно существующую книгу, и всякий раз, когда это происходит, выясняется, что цитируемый документ отнюдь не древнего происхождения. «Алфавит бен Сиры» – очень поздний текст (X век), из которого автор, видимо, заимствовал миф о первой жене Адама Лилит, – служит примером тако-

го текста<sup>85</sup>. Ни разу не встречаем мы подлинных цитат

85 См. Зога, I, 34b: «в древних книгах я нашел».

из более ранних, впоследствии утерянных произведений.

Такая же независимость ума отличает и отношение автора к своим источникам. В большинстве случаев он проявлял снисходительное пренебрежение к буквальному тексту, пользуясь им без стеснения как материалом для своих собственных строительных целей и давая свободу своему воображению при осуществлении коренных изменений, исправлений и перетолкований оригинала. Излюбленный им прием состоял в заимствовании мотивов из старой Агады и вплетении их в ткань своей собственной мысли, даже если это и не вело к переосмысливанию их в чисто мистическом духе. Поэтому такие экскурсы в область агадических легенд, нигде более не встречающиеся в такой форме, не обязательно означали, что речь идет о заимствованиях из потерянных сочинений. Их источником была просто фантазия самого автора. Его трактовка таких предме-

Рабби Йосеф Джикатила  
«Гинат Эгоз» («Ореховый сад»),  
первое издание, Гану, 1615





тов характеризуется тенденцией к драматизации, проявляющейся в равной мере в архитектонике целых сочинений и в способе, посредством которого короткие талмудические истории или легенды превращаются в исполненные жизни агадот на ту же тему<sup>85</sup>. Если Агада уже содержит мистические элементы, они, разумеется, усиливаются, а иногда вплетаются в совершенно новый миф<sup>86</sup>.

Во всем этом старательном перетолковании старого материала автор проявляет увлеченность предметом и наивность, которые в немалой степени составляют его своеобразие как писателя. Этому можно найти объяснение, вспомнив, что при всей многосторонности познаний автора Зогаара в средневековой еврейской культуре и при том, что он сам развивает глубоко мистические и диалектические идеи, средоточием его духовной жизни служит как бы более архаический пласт его души. Не перестаешь удивляться тому, что в его книге грубо примитивные модели мышления и переживания соседствуют с идеями, проникнутыми глубокой созерцательной мистичностью. И примечательно, что они лучше уживаются друг с другом, чем можно было бы ожидать. Даже не возникает вопроса об отнесении их к различным литературным источникам<sup>87</sup>. Перед нами отражение живого конфликта в душе весьма замечательной личности, в которой, как и у очень многих мистиков, превосходно сосуществуют глубина и наивность мысли.

Следует отметить, что автор Зогаара – не единственный каббалист XIII века, который обнаруживает эту специфическую и плодотворную комбинацию, казалось бы, несовместимых черт, хотя едва ли в этот период имелся другой автор, чья личность представляла бы для нас такой захватывающий интерес. Надо принять во внимание, что по своему мировосприятию и, вероятно, также в силу своих личных связей он принадлежал к группе авторов в Испании, а точнее – в Кастилии, которые являлись представителями гностической реакции в истории испанской каббалы. Каббала начала XIII века была продуктом слияния старой и в основном гностической традиции, представленной «Сефер га-багир», и сравнительно нового элемента – еврейского неоплатонизма. Растущее влияние последнего, в свою очередь, вызвало реакцию, которая естественным путем привела к усилению гностических элементов в каббале. Во второй половине XIII века эта тенденция была представлена такими авторитетами, как братья Ицхак и Яков Когены из Сории, Тодрос бен Йосеф Абулафия из Толедо и Моше бен Шимон из Бургоса. Сохранилось несколько их сочинений<sup>88</sup>, и в тех нетрудно обнаружить (в особенности в сочинениях двух последних

85 Это особенно хорошо видно на примере сравнения Псахим, 34б, с Зогааром, II, 124а.

86 Очень характерна в этом отношении мифология «великого дракона» (לילית הדר) (II, 35а) и то, каким образом она связывалась с агадой о сокрытом предвечном свете творения (אור קודם) в Хагига, 12а.

87 Анализ комментария на книгу Бытие (Зогаар, I, 15а–22а) свидетельствует со всей определенностью, что эти различные образы мыслей сосуществуют в одном контексте и в тесном литературном единстве.

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

авторов) умонастроение, весьма близкое к умонастроению автора Зогаара. Их произведения, однако, не обладают и толикой того очарования и самобытности, которыми отличается это великое творение.

Но вернемся к критическому рассмотрению источников Зогаара. Утверждение, что использование автором Зогаара раннего литературного материала характеризуется неизменной последовательностью и единообразием, справедливо и в том случае, если в качестве такого материала мы принимаем представления, общие для всего сознания эпохи, а не для отдельных авторов. Под эту категорию, например, подпадает литургия, которой автор пользуется без какого-либо стеснения в разделах, посвященных мистике молитвы, и которая, несомненно, является той, которая была принята в Испании в XII–XIII веках. Это верно и в отношении народных обычаев, общепринятых правил вежливости, трактуемых в Зогааре как естественные<sup>89</sup>, воззрений автора на врачевание<sup>90</sup>, и,

<sup>89</sup> К примеру, см. работу Бахера в *REJ*, vol. 22 (1891), pp. 137–138; vol. 23, pp. 133–134.

<sup>90</sup> См. Karl Preis, *Die Medizin im 'Zohar'*, *MGWJ*, vol. 72 (1928).

прежде всего, его взглядов на волшебство, магию и демонологию, которые играют важную роль в его учении. Элементы, из которых складывается его теория магии, восходят к средневековым народным верованиям, хотя они и смешаны с изрядной

дозой его личной фантазии. Подробный анализ концепции, возникшей из слияния этих различных элементов, неизбежно вызывает немалый интерес, ибо зло – это проблема, обладающая особой притягательной силой для его ума, и, как я попытаюсь показать в следующей главе, оно служит одной из главных тем его сочинений как в их теоретическом, так и в гомилетическом аспекте. Точно так же некоторые основные эсхатологические идеи, в частности различие между земным и небесным раем, согласуются с еврейскими и христианскими верованиями той эпохи.

**6** Сказанное о стиле и подходе автора книги Зогаар к наследию еврейской мысли справедливо и в отношении его собственных доктрин. В этом смысле различные части подлинного Зогаара составляют целое, отличное от «Райя мегемна» и «Тикуним». Сущности этих идей, или, во всяком случае, важнейших из них я коснусь в следующей главе. Здесь же нас интересует только то, что может дать этот анализ для выяснения вопроса об авторстве Зогаара. При этом мы прежде всего должны подчеркнуть, что все эти сочинения пронизаны единой мыслью, вопреки

<sup>91</sup> Попытка Давида Ноймарка обнаружить наличие существенных теоретических расхождений между «оригинальными частями», как *Сифра ди-цниута* и *Идрот*, и *Мидраш га-Зогаар* оказалась безуспешной. Она основывается на очень немногих совершенно недоказанных предпосылках. См. Ноймарк, *Голдот га-филозофия бе-Израэль* («История еврейской философии»), т. 1, с. 204–245.

случайным, несущественным противоречиям<sup>91</sup>. Мистическая терминология в них одна и та же, и она представляет собой дальнейшее развитие терминологии, принятой каббалистами геронской школы. Употребление многочисленных символов подвластно более или менее единообразному правилу, в степени, позволяющей истолковать их в частностях да-

же в том случае, если бы мы не располагали никакими другими документами ранней каббалы, кроме книги Зогар. Одни и те же основные комбинации символов без конца повторяются в различных формах, и то, на что в основном лишь намекается в одном месте, пространно объясняется в другом. Если автор составляет несколько проповедей на один и тот же библейский стих, естественно, что он способен выражать совершенно разные мысли, не нарушая вместе с тем единства своей основной концепции. Этим объясняется то, что в отрывках более выраженного доктринального и теоретического характера можно обнаружить лишь незначительные противоречия. На некоторые вопросы он предлагает различные ответы, но эти ответы не относятся к различным «пластам», а произвольно вводятся в одно и то же обрамляющее повествование и подчас даже в то же самое рассуждение.

В чем же состоит своеобразие Зогара в теоретическом аспекте? Надо признать, что личные ноты проявляются больше в стиле автора, чем в существе его мыслей. Главные доктрины, сформулированные в нем, служат в основном обобщением и завершением развития каббалистической мысли

за последние три четверти XIII столетия. Следует, однако, отметить, что автор Зогара не принимает всего без разбора в этом духовном наследии. Он представляет вполне определенное течение испанской каббалы, а именно уже упоминавшуюся школу «гностиков». Испанская каббала как целое заключала в себе многообразие более или менее четко определенных тенденций и систем. Разносторонние взгляды по таким вопросам, как глубины Божества, судьба человека и смысл Торы, содержащиеся в Зогаре, были продуктом интенсивного развития мысли за те сто лет, которые отделяют Зогар от «Сефер га-багир». Из этого сумбура зачастую противоречивых воззрений автор производит собственный отбор, отдавая предпочтение тому, что взывает с большей силой к его уму. Он делает это часто в весьма личной форме, характеризующей его страстную увлеченность предметом.

Он обнаруживает величайший интерес к кругу идей, обязанных самим своим развитием уже упоминавшейся гностической школе. Речь идет об идее «левой



Тикуней га-Зогар с комментариями «Kuse Melach» («Царский Престол»), Иерусалим, б 2

эманации», то есть о потенциях зла, расположенных в иерархическом порядке, о царстве Сатана, которое, как и царство света, расчленяется на десять сфер или ступеней. Десять святых *сфирот* противостоят десяти «нечестивым» или «нечистым» *сфирот*. Вторые *сфирот*, однако, отличаются от первых тем, что каждая из них носит в высшей степени личный характер. Поэтому каждая из них обозначается своим собственным личным именем, тогда как Божественные *сфирот* носят названия абстрактных качеств, как-то: Мудрость, Разумение, Милосердие, Красота и т. п. Исчерпывающие описания мифологии этого царства тьмы можно найти прежде всего в сочинениях Ицхака бен Яакова га-Когена и Моше из Бургоса<sup>92</sup>. Автор Зо-

<sup>92</sup> Ряд текстов, посвященных этому вопросу, можно найти в перечне публикаций, приведенных в прим. 88.

гара перенимает эти идеи, но перерабатывает их на совершенно новый лад. Имея ту же отправную точку, что и эти авторы, он, однако, приходит к доктрине о «другой стороне», *ситра ахра*, очень близкой к

Учению его современников, но не совпадающей с ним.

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

Эта теория была впервые изложена в книге «Тмуна» (около 1250 года)<sup>93</sup> в виде мистического истолкования смысла двадцати двух букв еврей-

<sup>93</sup> Опубликована в Кореце в 1784 году и, гораздо лучше, в Лемберге в 1893 году. Это выдающееся произведение еще ожидает достойного исследования.

ского алфавита; она основывалась на новой интерпретации библейских предписаний о седьмом субботнем годе, *шмита*, и Юбилее, в который все вещи возвращаются к своему первоначальному владельцу. Каталонские каббалисты усматривали в этих

предписаниях лишь символическое представление стадий процесса, в котором все вещи исходят от Бога и возвращаются к Нему. Литература XIII–XIV веков полна спекуляций на эту тему. Вопрос о числе мировых периодов или юбилеев занимал некоторых каббалистов не меньше, чем вопрос о состоянии мира в различные *шмитот*. Высказывалось даже предположение о том, что в разные мировые периоды Тора, сохраняя неизменным свой буквенный состав в качестве тайного Имени Бога, читалась по-разному, то есть что она заключала в себе много значений. Книга «Тмуна» утверждала, что текущий период является периодом Строгого Суда, то есть над ним властвует *Сфират*, или Божественное качество, строгости, и в нем поэтому существуют предписания и запреты, чистое и нечистое, святое и мирское, в соответствии с современным чтением Торы. Но в следующий

зон, в следующую *шмиту*, Тора не будет больше содержать запретов, сила зла будет обуздана и т. д.; одним словом, осуществится, наконец, Утопия.

Трудно избежать впечатления, что мы имеем здесь дело с самобытной еврейской идеей, родственной учению Иоахима Флорского о трех космических стадиях, соответствующих трем ипостасям христианской троицы. Это учение, зародившееся в далекой Калабрии в конце XII века, приобрело большое значение в сороковых годах XIII столетия, когда его переняли и развили дальше францисканцы в Италии<sup>94</sup>. По курьезному совпадению, почти в то же самое время в Героне было кодифицировано учение о *шмитот*. Нет доказательств наличия или даже вероятности наличия прямой исторической связи между этими доктринами. Более того, учение о *шмитот* распространяется не только на процесс нашего нынешнего мироздания, наподобие трех мировых периодов – Отца, Сына и Святого Духа, – как они сформулированы в сочинениях Иоахима, но также на его прошлое и будущее. Тем не менее следует отметить, что в обеих доктринах различные проявления Божественного – Троиединство и *сфирот* – представлены как последовательно сменяющие друг друга воплощения определенного космического века, зона. Разумеется, в эсхатологической перспективе это учение открывало много новых горизонтов в вопросах о смысле мессианской эры, о преображении всего сущего перед возрождением мира в новой *шмите*, о непрерывном существовании души в этом процессе изменения мира. Возникали и другие вопросы, которые неизбежно представляли в глазах последователей этой доктрины в новом свете.

Достоин внимания также тот факт, что автор Зогаара, при всем своем живом интересе к судьбе души в конце дней, по-видимому, совершенно отрицательно относился к этому только что очерченному учению. Во всем его огромном труде нет ни одного упоминания *шмитот* в этом конкретном смысле, хотя он тоже приводит цитату о том, что пройдет пятьдесят тысяч лет, прежде чем наступит «Великий Юбилей»<sup>95</sup>.

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

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



Тикуней га-Зогаар с комментариями р. Элиягу, гаона из Вильны, Вильна

Словно что-то в этой доктрине отталкивало его: быть может, скрытый антиномизм, проглядываю-

щий за утопической надеждой на изменение предписаний и запретов Торы, которое осуществится в грядущие *шмитот*. Удачной иллюстрацией этой антиномической тенденции может служить доктрина, разработанная каббалистом, близким к этой школе. Он исходит из существования двадцать третьей буквы еврейского алфавита, незримой в наш эон, но долженствующей обозначиться в следующем. Эта теория подразумевает коренной переворот в традиционном понимании Торы<sup>96</sup>. Идеи подобного рода так же

96 Это представление часто встречается в сочинениях круга *Тмуна* («Картина»); ср., в частности, цитату из сочинения Давида ибн Зимры *Маген Давид* (Амстердам 1714), 49б: «Это из-за того, что в Торе отсутствует одна буква, ибо алфавит должен был состоять из 23 букв...» См. также далекоидущий вывод из MS Vatican, 223 (в тексте, который ненамного старше Зогара): «ибо все запретительные заповеди в Торе проистекают из-за отсутствия в ней одной буквы, из которого исходят строгие суды».

97 Бэр высказал довольно обоснованное предположение, что францисканцы — последователи Исаакима Флорского, так называемые «духовные», оказали большое влияние на автора *Райя мегемна*; ср. его важную статью в *Цион*, т. 5 (1939), с. 1–44. Я бы, однако, подчеркнул различия между самим Зогаром и *Райя мегемна* в большей степени, чем Бэр, с чьей оценкой исторической роли, выполняемой *Райя мегемна* в Испании, я не согласен.

чужды автору основной части Зогара, как дороги сердцу каббалиста, написавшего «Райя мегемна». Последняя изобилует упоминаниями «двух деревьев»: «дерева познания добра и зла», властвующего над нашим космическим веком, и «дерева жизни», которое будет главенствовать в мессианский век. Автор не скупится на краски, изображая различие между этими двумя вселенскими силами, и очевидно, что его неодолимо влечет идея грядущего освобождения от ига предписаний и запретов. Ничего подобного невозможно обнаружить в подлинном Зогаре. Зогару отнюдь не свойственна острая социальная критика в апокалиптической форме, тогда как вся «Райя мегемна» проникнута жгучей ненавистью к группам притеснителей в тогдашнем еврейском обществе. В отличие от автора Зогара, он выступает не столько как реформатор, сколько как революционер-апокалиптик, которого обстоятельства побуждают ограничиться одинокими мечтаниями о великом перевороте, предшествующем осуществлению мистической утопии<sup>97</sup>. Точно так же в Зогаре почти не упоминаются другие каббалистические доктрины,

с которыми автор его был несомненно знаком. Он отбирает из всего богатства материала то, что отвечает его собственной цели, и отбрасывает то, что не может использовать. Создается, например, впечатление, что ему по той или иной причине были не по душе реестры или перечни демонических или ангельских существ, которыми заполнены сочинения тех испанских каббалистов, к чьему кругу он принадлежал. Он заменил их фантастическими созданиями своего собственного воображения.

Теперь, когда обоснован тезис о сущностном единстве основной части Зогара и более поздней дате написания дополнительной части, остается сделать несколько замечаний о литературном и идеологическом характере «Райя мегемна» и «Тикуним». Их литературные достоинства не требуют особых комментариев: в литературном отношении они стоят гораздо ниже Зогара. По сравнению с последним эти сочинения отличаются стилистическим убожеством и чрезмерной склоннос-

тью к словесным ассоциациям. В противоположность последовательному развертыванию мысли в Зогаре, их авторы часто перескакивают от одной ассоциации к другой, создавая путаницу. Доктрины, сформулированные в «Райя мегемна» и «Тикуним», столь же близки друг к другу, сколь далеки во многих существенных отношениях от доктрин Зогара, хотя их автор и намеревался, по-видимому, написать продолжение Зогара. Автор собственно Зогара, как нам еще представится случай увидеть, склоняется к пантеизму, тогда как каббалистические концепции в «Райя мегемна» носят строго теистический характер<sup>98</sup>. Изображение в ней *сфирот* гораздо бесцветнее и во многих деталях отлично от изображения их в основной части. Наконец, следует указать, что автор «Райя мегемна» явно превосходит как талмудист (в казуистическом смысле) автора Зогара, чьи частые попытки мистического истолкования Галахи характеризуются неуверенностью и подчас элементарным непониманием смысла правовых предписаний Талмуда.

<sup>98</sup> См. отрывки типа II, 42b-43a; III, 257b, а также «Молитву Элиягу» в начале *Тикуним*. Многие авторы ошибочно считали, что эти отрывки представляют исконную теологию Зогара.

**7** Предположив, что основная часть Зогара написана одним автором, мы подходим к новому вопросу: можно ли еще установить этапы создания такого крупного литературного опуса? Что являлось исходной позицией автора и какого творческого метода он придерживался? На первый вопрос можно дать, с моей точки зрения, совершенно простой и несколько неожиданный ответ. Даже те ученые, которые имели ясное представление о том, что Зогар был написан в сравнительно поздний период, обычно предполагают, что некоторые главы основной части, как-то две «Идры», появились первыми, что за ними следуют мидрашистские разделы, и, наконец, «Мидраш га-неелам», написанный, возможно, другим автором<sup>99</sup>. Точно так же и многие каббалисты рассматривали «Мидраш га-неелам», в котором средневековый элемент не облачен в арамейскую форму, в качестве позднейшего добавления к собственно Зогару<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> См. анализ Штерна (прим. 35); Яков Эмден, *Миттахат сфарим* («Связка книг») [1769].

<sup>100</sup> См. Авраам Закуто, *Сефер юхасин* («Книга генеалогий») [1857], с. 88, где он цитирует из дневника Ицхака из Акко *Сефер га-ямим* («Книга дней»).

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

1. Тщательный анализ всех ссылок на другие места и тех отрывков, которые бесспорно предполагают наличие некоторых других отрывков, ведет к заключению, что во многих случаях первая ссылка де-

лается на то, что содержится в двух разделах «Мидраш га-неелам», но никак не наоборот. Это верно не только в отношении содержания, но и в отношении легендарной формы некоторых важных отрывков основной части, которые предполагают наличие либо содержат прямые ссылки на пункты, упомянутые в «Мидраш га-неелам», тогда как никогда не происходит обратного<sup>101</sup>.

2. В ряде случаев одна и та же проповедь или тождественный

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

рассказ – тождество заключается в мотиве – приводятся как в «Мидраш га-неелам», так и в других частях подлинного Зогара. Анализ неизменно обнаруживает, что литературная форма в первом случае более примитивна, более зависима от первоисточников и стилистически более неуклюжа, чем в отрывках из Зогара. Часто различие просто

разительно: можно со всей определенностью установить, что автор относится к отрывку из «Мидраш га-неелам» как к сырому материалу для второй редакции, отличающейся большей требовательностью к стилю<sup>102</sup>. Я сам был очень удивлен тем, что, проведя

102 См., например, *Зогар хадиш*, 25с, и далее в сравнении I, 89a; *Зогар хадаш*, 19a, 21a, в сравнении с III, 67a и 102a; *Зогар хадаш*, 80a – с и 18e в сопоставлении с I, 218a – b.

ряд подобных сравнений, совершенно безотносительно к проблематике «Мидраш га-неелам», я неожиданно понял, что приоритет во времени всегда принадлежал этой части.

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

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

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

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



всех крупных разделах «Мидраш га-неелам» Шимон бар Йохай и его окружение не играют совершенно никакой роли. По-видимому, автор решил окончательно сделать его главным героем только тогда, когда уже писал книгу. Он, однако, не отказался окончательно от Элиэзера бен Гиркана. В небольшом произведении, набросанном, видимо, когда он прервал работу над Зогаром, он развивает предание об Элиэзере и делает его глашатаем некоторых идей, которые одновременно вводит в Зогар. То, что «Завещание рабби Элиэзера» – название, под которым эта небольшая книга на иврите выдержала много изданий, – действительно принадлежит к зогарической литературе<sup>103</sup>, еще никогда не признавалось, и выдвигались различные ошибочные теории относительно его происхождения.

4. В «Мидраш га-неелам» автор все еще стремится сохранить преемственность со старой мистикой Меркавы. В остальных частях Зогара эта тенденция не проявляется. В «Мидраш га-неелам» манера изложения отличается также большей зависимостью от подлинной более ранней мидрашистской литературы, чем в последующих частях Зогара. Заглавие свидетельствует также о том, что целью автора было создание «мистического мидраша», в отличие от мидраша чисто агадического. Ибо так (а не как «доселе неведомый мидраш») надо понимать смысл заглавия «Мидраш га-неелам», о чем убедительно свидетельствует частое употребление этого выражения в сочинениях других каббалистов того же периода<sup>104</sup>.

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

6. Доктринальные различия, существующие в некоторых важных вопросах между «Мидраш га-неелам» и другими частями, психологически объяснимы лишь исходя из предположения, что более простая концепция «Мидраша» предшествовала появлению более сложной концепции текстов, сочинение которых я отнес к позднему периоду. Автор, подобно всем последователям Маймонида, начал с философско-аллегорического толкования и постепенно пришел к мистике; такой путь развития в условиях того времени гораздо более вероятен, чем обратный. Вначале он был ближе к философии и дальше от мистики, но со временем он все более втягивался в сферу мистической мыс-

103 Два из старинных комментариев на эту книгу четко демонстрируют истинное положение вещей. См. Авраам Мордехай Верниковский, *Орхот хаим га-никра цваат рабби Элиэзер га-гадол им перуш Дамесек Элиэзер* («Жизненные пути, названные завещанием р. Элиэзера Великого с толкованием «Дамесек Элиэзер»»), а также Гершон Енох Ляйнер, *Орхот хаим* («Стези жизни») [Люблин 1903]. Любопытно, что Йеллинек, опубликовавший вторую часть (*Седер Ган Эден*) в *Бейт га-мидраш*, т. 3, с. 131-140, так и не понял этого.

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

ли, а философские элементы его доктрины отступали на задний план или переосмысливались в мистическом духе. Философствующий автор превращается в теософа. В «Мидраш га-неелам» в центре его внимания оказываются не учения о сфирот, а аллегорические проповеди, посвященные всевозможным космологическим, психологическим и эсхатологическим проблемам. Его психологические идеи здесь и в позднейших частях свидетельствуют об определенном прогрессе, хотя это и не требует предположения, что они сформировались под влиянием нескольких мыслителей. В «Мидраш га-неелам» психологические теории, распространенные в Средние века, в особенности комбинация идей Маймонида и неоплатоников, представлены автором в качестве его собственной концепции, однако уже становится явной их мистическая окраска. В основной части это развитие в сторону чисто мистической психологии, развитие, которое можно проследить в мелких деталях, зашло гораздо дальше.

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

Всем этим доводам не противостоит ни один, который свидетельствовал бы в пользу того, что основная часть Зогаара была написана до «Мидраш га-неелам». В некоторых главах этой части, например, в «Ситрей Тора», можно еще заметить нечто вроде слабого приближения к «Мидраш га-неелам». В некоторые рассказы собственно Зогаара вводятся фигуры, с которыми мы встречаемся только в «Мидраше». Однако в общем картина изменилась. Прежде всего, автор обнаруживает более высокое литературное мастерство и гораздо большую экспрессивность. Очевидно, что за это время он не только пережил моменты вдохновения, но и научился писать намного лучше. Краткие рассказы и беспорядочные рассуждения сменились тщательно отделанными и композиционно добротными вещами. Создается впечатление, что он писал позднейшие разделы «Мидраш га-неелам» одновременно с основной частью (помеченной пунктами 1–16 в нашем перечне), как бы уступая иногда соблазну сделать еще несколько шагов в прежнем направлении; но здесь снова можно обнаружить ссылки на позднейшие части только в двух или трех местах, и вполне возможно, что в целом эти отрывки тоже были написаны до того, как он обратился к основной части. Во всяком случае, он прервал свою работу над «Мидрашом», дойдя до середины книги Бытия. К другим книгам Торы он написал лишь несколько комментариев, в частности начало комментария к книге Исход. Вместо того, чтобы продолжать эту работу, он целиком ушел в сочинение различных разделов подлинного Зогаара, который, вероят-

но, был завершён за пять или шесть лет интенсивного труда. В позднейшие годы он, должно быть, сделал несколько дополнений, в частности, набросал наметки анонимного объяснения предписаний под названием «Пикуда», раздел, который ещё был написан языком подлинного Зога-ра и послужил для автора «Райя мегемна» стимулом к написанию его собственной книги. Во всяком случае, он использует эти беспорядочные наброски в качестве отправного пункта и продолжает затем изложение в своей собственной манере. Переход от одного стиля к другому вполне различим<sup>105</sup>.

То, что все произведение представляет собой как бы торс – Второзаконию в Зогаре посвящается лишь несколько отрывков, – объясняется несколькими причинами. Наименее правдоподобное объяснение заключается в том, что большая часть была утеряна. Содержание рукописей, имеющих в нашем распоряжении, в общих чертах довольно точно соответствует печатному тексту, хоть более тщательный анализ их позволяет подчас прийти к интересным результатам. Например, обнаруживается, что автор составил две версии очень важного раздела «Мидраш га-неелам», из которых позднейшая уцелела в манускрипте XIV века, хранящемся в настоящее время в Кембридже<sup>106</sup>, тогда как в большинстве рукописей и во всех печатных изданиях использовался только другой вариант. Помимо того, цитаты, встречающиеся у авторов, живших до 1350 года, свидетельствуют о том, что те были знакомы с очень немногими текстами подлинного Зога-ра, которые уже невозможно обнаружить<sup>107</sup>. Поэтому несомненно, что незначительные части были потеряны, но ничто не указывает на то, что труд был доведен до конца в формальном смысле. Более вероятно, что автор в какой-то момент почувствовал, что сделал достаточно и обратился к другому предмету. Во всяком случае, это кажется мне более правдоподобным объяснением, особенно принимая во внимание характер его более позднего труда. Возможно также, что за эти годы он в той или иной мере исчерпал свои творческие возможности.

Точная последовательность написания комментария к различным книгам Торы и различных вспомогательных текстов, выпадающих из этих рамок, уже не может быть установлена с полной уверенностью. Но поскольку вся работа продолжалась, по-видимому, не более нескольких лет, это не имеет большого значения. В целом создается впечатление, что «Идра раба» и «Сифра ди-цниута» были в числе первых крупных сочинений, завершённых автором. В этом смысле небезынтересно, что страницы, следующие непосредственно за «Идра», свиде-

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

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

107 Некоторые ещё не идентифицированные цитаты из Зога-ра встречаются в комментариях к Торе Реканати.

тельствуют о сознательном возвращении к «Мидраш га-неелам». К первому разделу Торы, который, разумеется, имел в его глазах величайшее значение, он написал не менее трех комментариев, помимо «Мидраш га-неелам». Такие примеры возобновляющихся попыток разрешить ту же самую проблему различными путями характерны для метода автора и служат одновременно красноречивым свидетельством фундаментального единства и последовательности его мысли.

**8** Каков же в конце концов наш ответ на вопрос о том, когда была написана книга? Мне кажется, что сказанное ранее о результате, полученном посредством анализа источников, подтверждается и другими соображениями. Как нам известно, автор был знаком с комплексом сочинений, последнее из которых датируется 1274 годом. Эта дата служит нам нижней временной границей написания книги, которая подтверждается намеками на современные события и институты, содержащимися в «Мидраш га-неелам» и других разделах. На основании этих намеков нетрудно заключить, что автор писал свое произведение в период, когда Страна Изра-  
иля после перипетий крестовых походов вновь оказалась в руках арабов<sup>108</sup>. В этих главах изобилуют по-

108 См. Зогар, II, 32а.

109 См. Steinschneider, *Polemische und Apologetische Literatur* (1877), p. 360-362.

лемические выпады против христианства и ислама<sup>109</sup> и замечания, намекающие на моральную атмосферу в еврействе, замечания, согласующиеся с тем, что нам известно об условиях жизни в Кастилии около 1280 года. Можно установить даты еще точнее. Апокалиптические вычисления, приводимые автором во многих главах Зогара, свидетельствуют о том, что окончание изгнания должно произойти в 1300 году и в несколько последующих лет<sup>110</sup>. В одном отрывке, одна-

110 См. А.Н. Silver, *A History of Messianic Speculation*, pp. 90-92 (он называет годом Освобождения 1608 год, что вызвано неверным пониманием текста).

ко, высказывается предположение, что со времени разрушения Второго храма, которое произошло, согласно еврейской хронологии, в 68 году, уже прошло 1200 лет и что Израиль живет в предрассветном мраке<sup>111</sup>. Иными словами, это писалось через несколько лет после 1268 года.

111 Зогар, II, 9б.

Эта дата превосходно согласуется со всем тем, что нам известно об обстоятельствах обнаружения книги. Все источники едины в том, что Зогар начал распространять в 80-е или 90-е годы XIII столетия каббалист Моше бен Шемтов де Леон, живший до 1290 года в небольшом городе Гвадалахара в



Рабби Элиягу, гаон из Вильны. «Сифра ди-цниута», комментарии. Вильна, 1820



Рабби Моше де Леон  
«*Сефер га-нефеш га-хахама*», Зила, 1608

центре Кастилии<sup>112</sup>, затем переезжавший с места на место и, наконец, проведший последние годы своей жизни в Авиле. В этот город его могло привлечь появление здесь в 1295 году еврейского пророка, вызвавшее кратковременную сенсацию. Он умер в 1305 году в городке Аревало, на обратном пути в Авилу, после посещения королевского двора в Вальядолиде<sup>113</sup>.

Помимо этих кратких сведений о жизни Моше де Леона, нам известно, что он опубликовал под своим именем немало сочинений на иврите, большая часть которых сохранилась, хотя напечатаны были только два из них<sup>114</sup>. Мы также знаем, что он поддерживал тесную связь с семьей Тодроса Абулафии, которого мы упоминали в качестве представителя гностической мысли в каббале; другими словами, он принадлежал к кругу человека, занимавшего между

1270 и 1280 годами очень высокое положение в еврейской общине Кастилии. Он сообщает о самом себе, что первой книгой, написанной им, то есть первой книгой, автором которой он признал себя, была «Шушан эдут» («Роза свидетельства»). Эта книга, половина которой дошла до нас, была написана в 1286 году<sup>115</sup>. В следующем году он опубликовал довольно обширный трактат о смысле предписаний под названием «Сефер га-римон» («Книга граната») <sup>116</sup>. Оба эти произведения, но в особенности второе, изобилуют ссылками на мистические источники. Хотя Зогар ни разу не упоминается, детальный анализ показывает, что автор уже использует систематически все его разделы, от «Мидраш га-неелам» до комментариев к книгам Левит и Числа из основной части.

Но еще до того, как Моше де Леон выступил в качестве автора сочинений на иврите, цитаты из Зогара – точнее, из «Мидраш га-неелам» – начали появляться в сочинениях двух других каббалистов, что подтверждает наш вывод о последовательности написания и обнаружения различных частей Зогара. Впервые цитата из Зогара была приведена в 1281 году, и она содержится в конце сочинения Ицхака ибн Абу Сагулы

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

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

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

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

116 Есть не менее шести вариантов рукописей. Я использовал MS British Museum 759.

«Машаль га-кадмони». Это извлечение из «Мидраш га-неелам» или, скорее, из упомянутого выше ранее неизвестного варианта его комментария к книге Бытие. Мне посчастливилось обнаружить этот фрагмент в Кембриджском манускрипте Зогаара<sup>117</sup>. Автор, живший, как и Моше де Леон, в

117 См. *Тарбиц*, т. 3 (1932), с. 181–183. Только после публикации статьи, упомянутой в прим. 106, я нашел эту цитату целиком в Кембриджской рукописи.

Гвадалахаре, двумя годами позже написал мистический комментарий к Песни Песней. Он цитирует в нем не полный текст отрывков из подлинных мидрашей, на которые он ссылается, но приводит многочисленные цитаты из явно неизвестного и непубли-

ковавшегося мидраша, оказавшегося не чем иным, как «Мидраш га-неелам» к трем первым недельным разделам Торы<sup>118</sup>. В то же время Тодрос Абулафия, видимо, написал свой «Оцар га-кавод» («Сокровище славы»), в котором приводит две цитаты из «Мидраш га-неелам», снова не указывая его

118 См. мою статью в *Кирьят сепер*, т. 6 (1930), с. 109–118.

названия. Оба автора, которых по разным причинам можно с уверенностью исключить из числа вероятных авторов Зогаара, поддерживали тесные отношения с Моше де Леоном. Первый был жителем того же города, что и он, а второй – богатым другом, сыну которого Моше де Леон посвящает несколько своих произведений<sup>119</sup>.

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

Все эти факты в своей совокупности позволяют нам сделать следующий вывод: «Мидраш га-неелам», написанный до

собственно Зогаара, был создан в период между 1275 и 1280 годами, вероятнее всего, незадолго до 1280 года, тогда как основная часть труда была завершена между 1280 и 1286 годами. После 1286 года Моше де Леон, наряду с цитатами из мидрашей и комментариев, постоянно вводит в свои многочисленные сочинения также цитаты из Зогаара. Вплоть до 1293 года он, видимо, довольно интенсивно работал над обнародованием сочинений, назначением которых было распространение идей Зогаара. Вероятно, в связи с этой работой, определенно после 1290 года он начал также распространять списки собственно Зогаара среди каббалистов. Бахья бен Ашер из Сарагосы, приступивший к написанию своего большого комментария к Торе в 1291 году, видимо, читал некоторые главы этих экземпляров нового каббалистического мидраша, который вначале циркулировал не только под названием Зогар, но и как «Мидраш рабби Шимона бар Йохая»<sup>120</sup>. Вероятно основываясь на этих текстах, другой каббалист в 90-х

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

годах XIII или в начале XIV столетия написал «Райя мегемна» и «Тикуним». В общем, недостатка в подражаниях не было. Давид бен Йегуда, внук Нахма-



Рабби Тодрос га-Леви Абулафия, «Шаар га-разим» («Врата тайн»), рукопись, MS Muenchen 209

нида, в своем сочинении «Марот га-цовеот», написанном в начале XIV столетия, приводит, помимо различных подлинных цитат из Зогара, некоторые пространные отрывки, написанные в манере «Мидраш га-неелам» и Зогара, отрывки, содержание которых свидетельствует, что они были подражанием этим двум книгам<sup>121</sup>.

Такие подражания служат сами по себе доказательством того, что некоторые каббалисты не относились слишком серьезно к литературной форме Зогара, расценивая его как чистую выдумку, и потому без колебаний копировали такую форму. Разумеется, были и бесхитростные души, принимавшие эту книгу за подлинный мидраш, даже подлинный труд учеников Шимона бар Йохая. Сокровенные мысли и чувства каббалистов той эпохи были выражены в книге с таким искусством и реализмом, что не могли не возбудить у них желания увидеть в этой романтической проекции их собственного духовного мира тайное учение мидрашистов<sup>123</sup>, освященное седой древностью и авторитетом. Критических умов тогда было не больше, чем в наше время. Тем не менее иногда раздавались одинокие критические голоса. Уже в 1340 году Йосеф ибн Вакар из Толедо – едва ли не единственный из известных нам каббалистов, который писал на арабском языке<sup>124</sup>, призывал своих читателей к осторожности в пользовании Зогаром, ибо он содержит «великое множество ошибок»<sup>125</sup>.

На мой взгляд, такое решение проблемы Зогара полностью согласуется со всеми обстоятельствами, которые критик должен иметь в виду в процессе исследования. Что же касается мотива, побудившего автора Зогара писать книгу непосредственно перед ее обнаружением, то, как мне кажется, общие замечания историка греческой философии Эдуарда Целлера все еще сохраняют свою силу:

«Автор, который пишет под вымышленным именем, рассчитывает произвести определенный эффект среди современников; поэтому он распространяет свой труд немедленно, и, если первые читатели сочтут его подлинным, книга будет распространяться быстрее, чем если бы она вышла в свет под настоящим именем автора. Только если книга случайно приписывается мнимому автору, потому что настоящий неизвестен и притом неповинен в этой ошибке, требуется, как правило, больше времени, чтобы она нашла читателей»<sup>125</sup>.

Покончив со всеми фантазиями о том, что различные части Зогара относятся к разным периодам, о его источниках и о мнимом восточном происхождении, рав-

121 См. мою статью в *Кирьят сефер*, т. 4 (1928), с. 311 и далее.

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

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

124 MS Vatican 203, 63b.

125 E. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen*. Erste Sammlung (1875), p. 336.

но как установив со всей непреложностью, что он был не только опубликован, но и написан в Кастилии, мы ясно видим внутреннюю динамику процесса, приведшего к появлению и распространению этой книги.

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

## 9 Остается ответить на последний вопрос: кто был автор? Был ли это сам Моше де Леон или какой-нибудь неизвестный писатель, который вращался в его кругу и которому удалось оградить свою личность от всепроникающих взоров потомства? Совершенно ли исключается возможность того, что другой каббалист, чей облик затерялся в непроницаемой дали веков, внес главную лепту в создание труда? По крайней мере, можно утверждать, что уже некоторые из современников Моше де Леона видели в нем автора Зогара. Во всяком случае, это вытекает из вызвавшего большой спор свидетельства каббалиста Ицхака бен Шмуэля из Акко, автора одного из двух документов того периода, не считая сочинений самого Моше де Леона, в которых мы находим упоминание о нем<sup>126</sup>. Ицхак покинул отчий дом еще юным студентом после завое-

вания Акко в 1291 году мусульманами. По-видимому, он переехал в Италию, где услышал о существовании Зога-



Рабби Ицхак из Акко. «Сефер мецрат зйнаим», Парма

126 Текст этого свидетельства приведен в *Сефер юхасин* (1857), с. 88 и далее, и в лучшем варианте в *Jewish Quarterly Review* (далее – *JQR*), vol. 4 (1892), р. 361. См. также – Грец, т. 7 (1894) с. 427–430.



ра, и, прибыв в 1305 году в Испанию, начал интересоваться обстоятельствами появления книги. Его дневник, несколько частей которого дошло до нас в манускрипте, содержит довольно бесхитростный отчет о сведениях, собранных им об этом. Он сообщает о своей встрече в Вальядолиде с Моше де Леоном, который поклялся, что обладает «древней книгой, написанной Шимоном бар Йохаем». Он обещал показать ее своему собеседнику в своем доме в Авиле. Когда же после его смерти тот приехал в Авилу, то узнал, что богатый горожанин по имени Йосеф де Авила предложил женить своего сына на дочери Моше де Леона, если ему отдадут оригинал рукописи Зогаара, древность и подлинность которого не вызывали сомнения и с которого Моше де Леон снимал копии. Однако жена и дочь отрицали существование такого оригинала. Они утверждали, что весь Зогар написан самим Моше де Леоном, который ответил на вопрос жены о причинах утаивания им своего авторства: «Если бы я открыл людям, что я автор, они не обратили бы внимания на книгу и не истратили бы на нее ни гроша, ибо они сказали бы, что я просто сочиняю небылицы. Но услышав, что я снимаю копии с Зогаара, написанного Шимоном бар Йохаем по наитию святого духа, они, как ты знаешь, платят за нее немалые деньги». Ицхак из Акко, который сам не беседовал с вдовой, но получил все эти сведения из вторых или даже из третьих рук, пишет также о дальнейших розысках, но, к сожалению, его изложение в том виде, в каком донес его до нас летописец XV века, обрывается как раз на том месте, когда он собирается открыть нам, что ученик Моше де Леона под торжественной клятвой поведал ему о книге Зогар, написанной рабби Шимоном бар Йохаем. Верил ли Ицхак из Акко, ставший со временем одним из ведущих каббалистов первой половины XIV века, в подлинность Зогаара, остается невыясненным. То, что он несколько раз приводит из него цитаты в своих собственных сочинениях, не означает, что он считал книгу древней. С другой стороны, небезынтересно, что он неоднократно противопоставляет каталонскую традицию каббалы кастильской. По его мнению, первая школа основывается на трактовке каббалы в «Сефер га-багир», а вторая – в Зогаре<sup>127</sup>. Другими словами, он постулирует наличие тесной связи между Зогаром и кастильской каббалой.

Опираясь на дневник Ицхака из Акко и в особенности на указанное свидетельство вдовы Моше де Леона, Грец составил представление о Моше де Леоне, на которого он полной мерой излил свой гнев, вызванный «книгой небылиц»<sup>128</sup>. Грец утверждает, что Моше де Леон был ленивым и нищим шарлатаном, который «воспользовался тем, что каббала все более входила в моду, для то-

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

128 Это определение принадлежит Грецу (*Graetz*, vol. 9 [1866], p. 451).

го чтобы принять позу автора, подвизающегося на этом поприще, и таким образом открыл для себя неиссякаемый источник дохода»<sup>129</sup>. Осно-

129 Ibid., vol. VII (1894), p. 199.

ванием для этого поразительного утверждения послужило ошибочное предположение, что Моше де Леон начал писать под своим именем и перешел к псевдоэпиграфике, руководствуясь крайне низменными мотивами, а именно тем, что его ранние сочинения не принесли ему лавров и доходов. Поэтому-то считается, что он и написал весь Зогар, в частности «Мидраш га-неелам», «Райя мегемна» и «Тикуним», после 1293 года. То, что этот взгляд на личность автора, время написания и форму его труда совершенно несостоятелен, должно выясниться после ознакомления с нашими выводами, являющимися результатом более тщательного анализа. Установив это, я без малейших колебаний утверждаю, что попытка Греца представить Моше де Леона как подлого и презренного мошенника, пытающегося щеголять ложной глубиной мысли, и моральное осуждение Грецем других черт его характера можно отвергнуть как

чистый вымысел<sup>130</sup>. В Зогаре и в сочинениях Моше де Леона на иврите не содержится ничего, что оправдало бы подобный взгляд на книгу и ее автора. В них не заключается также ничего, что могло бы побудить расценивать циничное замечание, якобы сделанное Моше де Леоном в разговоре с женой, как достоверное. Напротив, способ передачи этого замечания наводит на мысль, что оно обязано своим происхождением злобе людей, неприязненно относившихся к Моше де Леону.

То, что его вдова указывала на него как на автора книги, весьма возможно, и, как мы увидим в дальнейшем, полностью согласуется с фактами. Но в отношении достоверности конкретных ее слов не мешает проявить некоторую сдержанность. Одно несомненно: действительная последовательность написания Зогара и других сочинений Моше де Леона

противоположна той, которую предполагал Грец. Детальный анализ всех книг, изданных Моше де Леоном под своим собственным именем, свидетельствует о том, что они подразумевали существование Зогара как законченного труда и что их очевидным назначением было подготовить читателя к его появлению — неназойливо вначале, но с постепенно нарастающей настойчивостью. Представляется, что их назначением было подготовить почву для распространения копий Зогара, чему автор посвятил значительную часть последних двенадцати лет своей жизни, ибо не верится, что он смог проделать основную работу по переписке за семь лет, с 1286 года по 1293 год, будучи занят в это время

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

сочинением произведений на иврите, только сохранившаяся часть которых насчитывает около тысячи страниц.

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

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

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

Сказанное, разумеется, не означает, что разъяснены все обстоятельства, связанные с личностью Моше де Леона и написанием им Зоги. Такое утверждение упускало бы из виду то, что мы располагаем

слишком скудным документальным материалом, ограничивающимся изложением его теософских идей. Даже если доказательство авторства Моше де Леона, которое я приведу, можно считать решающим, принятие этой теории все еще оставляет без ответа ряд вопросов. Эти вопросы, в частности, касаются различных этапов его религиозного развития и обстоятельств, побудивших его обратиться к псевдоэпиграфике. Например, это относится к остающейся нерешенной проблеме его отношения к Йосефу Джикатиле.

Несомненно, что Моше де Леон тоже начал свой путь как последователь Маймонида и только со временем его привлекло изучение каббалы. Об этом свидетельствует наличие философских элементов в его сочинениях на иврите, и этому имеется непреложнейшее документальное доказательство. В автографическом каталоге собрания древнееврейских рукописей Гинзбурга, хранящихся в настоящее время в Москве, описывается перевод на иврит книги Маймонида «Путеводитель растерянных», копия с которого была снята в 1262 году «для учебного (*га-маскиль*) рабби Моше де Леона»<sup>131</sup>. Отсутствие других почет-

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

ных добавлений к имени Моше де Леона дает основание предполагать, что он был в это время еще молодым человеком, хотя и достаточно состоятельным, чтобы заказать копию столь прост-

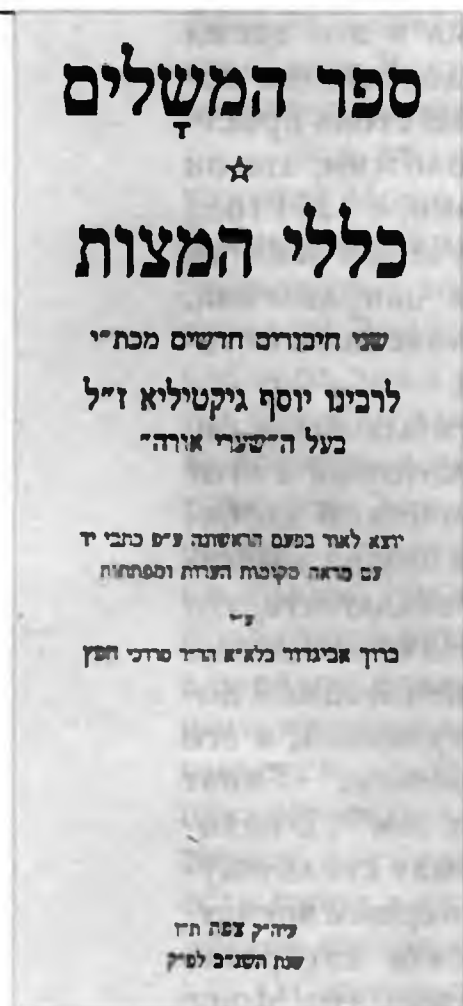
ранной книги. Мы, вероятно, не ошибемся, если предположим, что он родился в 1240 году. Двенадцать с лишним лет его жизни, с 1264 года по 1286 год, видимо, прошли под знаком напряженных ученых занятий и постепенной эволюции его взглядов в мистическом направлении, причем вторая половина этого срока была посвящена написанию Зогира, как это было описано ранее.

Судя по всему тому, что нам известно, в семидесятих годах он, по-видимому, познакомился с Йосефом Джикатилой, который в этот период был ревностным приверженцем школы профетической каббалы, основанной Авраамом Абулафией. Хотя ни один из них не упоминает имени другого, анализ написанного ими позволяет заключить, что каждый из них оказывал немалое влияние на другого. Начнем с Моше де Леона: хотя он никогда не приводит основных положений самой доктрины Абулафии, не вызывавшей, казалось, в нем энтузиазма, в его сочинениях, в особенности на иврите, сказывается влияние «Гинат эгоз» Джикатилы в трактовке мистики букв и подобных тем<sup>132</sup>. В неко-

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

133 С легкостью можно принять за произведение Джикатилы части *Ор заруа*, которые находятся в рукописи MSS Vatican 428, 80–90. С дру-

торых отрывках влияние «Гинат эгоз» столь ощутимо, что если руководствоваться первым впечатлением, можно было бы приписать авторство Джикатиле<sup>133</sup>. Напротив, несомненно, что Моше де Леон пришел к каббалистическому учению о сфирот без помощи Джикатилы, ибо в начальный



Рабби Йосеф  
Джикатила. Книга  
притч. Правила  
заповедей Цфат,  
1992

период своей литературной деятельности, совпадающий с периодом написания Зога, Джикатила не обнаружил понимания теософской концепции мистики. В своем духовном развитии Джикатила также пережил некоторый перелом. В его позднейших сочинениях нет даже следа влияния Абулафии и идей, характерных для «Гинат эгоз». Напротив, проявляются все признаки того, что он стал ярким приверженцем доктрины теософской каббалы. Влияние Зога ощущается во всех его позднейших сочинениях, хотя это и проявляется в совершенно иной форме, чем в сочинениях Моше де Леона. Представляется, что тяготение Моше де Леона к теософии оказало очень сильное действие на его собственное позднейшее развитие.

К сожалению, нам ничего не известно о личных отношениях, сложившихся между этими двумя каббалистами. Знал ли Джикатила, что Зога был псевдоэпиграфикой? Он также пропагандирует идеи Зога, в особенности в своем сочинении «Шаарей ора» («Врата света»),

но его ссылки на источник этих идей ограничиваются весьма туманным упоминанием «слов мудрых»<sup>134</sup>.

Это неизменное нежелание упоминать название Зога, должно быть, согласовалось с определенной целью. Книга Джикатилы первоначально называлась «Сефер га-ора», то есть «Книга света»<sup>135</sup>, что звучит почти как парафраз «Сефер га-Зога» («Книга Сияния»). Судя по всему, она была написана в годы, когда Моше де Леон начал распространять первые копии Зога. Уже в 1293 году Моше де Леон в трех местах своей книги «Мишкан га-эдут» приводит «слова мудрых» из «Шаарей ора». Неясно, являются ли «Врата света» одним из нескольких условных названий, под которыми Зога цитируется в других сочинениях Моше де Леона, или это ссылка на книгу Джикатилы. С одной стороны, один из цитируемых отрывков действительно заимствован из первой главы книги Джикатилы, и его мистическая терминология особенно характерна для этого автора<sup>136</sup>. Напротив, два других отрывка не содержатся в труде Джикатилы, и, помимо этого, книга, выпущенная им в свет под

той стороны, требуется критико-аналитический подход, чтобы доказать, что важная часть MS JThS New York 851, 62–92, действительно была написана Джикатиллой, а не Моше де Леоном. Это фрагмент поныне неизвестного комментария к Торе, написанного в духе *Гинат эгоз* («Ореховый сад»), и определенно можно продемонстрировать, что Моше де Леон им пользовался

<sup>134</sup> См. ссылки, приведенные в *Мадаэй га-ягидут*, т. 1, с. 27

<sup>135</sup> Оно сохранилось в более ранних рукописях (например, MS Florence, Laurentiana Pl. II Cod. 41, – составлена в 1325 году), хотя Ицхак из Акко упоминает ее уже как *Шаарей ора* («Врата света») (в своей книге *Меират эйнаим* («Пророческая очи») Cod. Munich 17).

<sup>136</sup> См. *Мадаэй га-ягидут*, т. 1, с. 27, прим. 40.

своим собственным именем, не выдавалась им за труд древних законоучителей. Допустимо ли из этого сделать вывод, что Моше де Леон читал только первую главу еще не законченного труда Джикатилы и что он игриво воспользовался названием книги своего друга для обозначения Зогаара? По крайней мере, это было бы в полном согласии с его литературными приемами: во всяком случае, вполне вероятно, что Джикатила читал Зогаар уже до 1293 года и что у него зародилась мысль ввести мистическую символику в свои собственные сочинения. Возможно также, что, пропагандируя эти новые идеи, он руководствовался пожеланиями самого Моше де Леона. Сам он не мог быть автором Зогаара. Сопоставление оригинальных сочинений Джикатилы с Зогааром на основании критериев, к рассмотрению которых мы теперь переходим, совершенно исключает возможность того, что он был автором этой книги. Но в качестве человека, принадлежавшего к ближайшему кругу Моше де Леона в качестве его друга, который был в одно и то же время его учителем и учеником, он мог играть некоторую роль в истории написания и распространения Зогаара, роль, которая еще не поддается определению.

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

Сочинения Моше де Леона на иврите характеризуются неповторимым своеобразием стиля, резко отличающимся в некоторых отношениях от стиля Джикатилы. Это своеобразие достигается путем вкрапления рифмованной прозы и многих общеизвестных цитат из Писания в изысканной и цветистой манере ученой еврейской литературы средневековой Испании в очень тяжеловесную ткань самого повествования. Ничего подобного нельзя найти в Зогааре, где автор пользовался арамейским языком, не предоставлявшим в его распоряжение запаса избитых фраз и рифмованных цитат.



*Мудрец, держащийся за Древо сфирот (р. Й. Джикатила, «Шаарей ора» («Врата света»), перевод на литовь П. Ричиуса)*

С другой стороны, за этой вычурностью, от которой автор довольно часто отказывается, проступает ткань, которую не без некоторого основания можно назвать его истинным языком.

Дело в том, что многие особенности его подлинной речи, не встречающиеся в сочинениях ни одного из его современников, даже у Джикатилы, к которому он очень близок в других отношениях, гармонируют самым поразительным образом с определенными особенностями языка Зогара. В обоих случаях можно обнаружить одни и те же отклонения от общепринятого словоупотребления, иногда даже одни и те же ошибки. И эти ошибки встречаются не только в отрывках на иврите, которые можно было бы принять за перевод с арамейского языка соответствующих отрывков из Зогара, но и тогда, когда такая возможность исключается. Те же самые неправильные построения, те же самые новообразования с необычным смыслом, те же самые неправильные глагольные флексии, та же манера смешивать основы глагольных биньянов *каль* и *гифиль* – все эти и многие другие особенности сочинений Моше де Леона на иврите повторяются и в Зогаре<sup>137</sup>. Любой переводчик Зогара исправил бы эти ошибки, в особенности, когда они совершенно несовместимы с общепринятыми нормами иврита. Ничего подобного Моше де Леон не предпринимает. Он питает такое же пристрастие, как и автор Зогара, к бесконечным повторам и высокопарности, он неразборчив в употреблении некоторых терминов, утрачивающих в результате этого точный смысл. Например, ни один другой автор не употребляет слова «тайна» даже вдвое реже, чем он и автор Зогара, к тому же они употребляли его, как правило, не к месту.

Кроме того, Моше де Леона и автора Зогара объединяет отвлечение к словам *каббала* и *сфирот*, редкое употребление которых в сочинениях Моше де Леона тем резче бросается в глаза, что чуть ли не каждая страница его книг пестрит каббалистическими терминами. И если перейти от употребления слов к построению предложений, то удивляет обилие примеров, когда отрывок на иврите, не заимствованный из Зогара, в отношении синтаксиса и словоупотребления является буквальным переводом отрывка из Зогара. Особенно часто такой параллелизм наблюдается при сопоставлении Зогара с написанным на иврите разделом «Мидраш га-неелам». Часто не замечаешь, что отрывок, только что прочитанный в его собственном, соответствующем по содержанию контексте, на самом деле почти буквально воспроизводит отрывок из «Мидраш га-не-

137 הלעורר как переходный глагол; такие формы как הלעורר, הלעורר ו ת.ד.; герундиальное употребление инфинитива

(הוא נקודה אחת להשתלשל משם כל ההווה) – очень распространено в Зогаре); *עלה בשם*, השתדל אחרי בשם «помирить ссорящихся» (!), *טת אצלי*, и многие другие неправильные конструкции с *על* (см. прим. 40); *תור* вместо *תור* – это только наиболее характерные примеры того, что встречается в Зогаре.

елам». Главное различие между ними заключается в том, что в других сочинениях Моше де Леона на иврите стиль обычно отличается большим совершенством и вводятся цветистые обороты из Писания, которые, разумеется, были бы неуместными в подражании Мидрашу.

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

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

Способ использования Зогара Моше де Леоном в корне отличен от способа использования им подлинного Мидраша. Во втором случае он не изменяет цитат и, комбинируя их, не преобразует их смысла. Иногда он заимствует из Зогара какую-либо мысль, почти не изменяя ее словесной формы, но не менее часто он объединяет несколько мыслей, встречающихся в разных местах Зогара, и наоборот. Его метод – это метод художника, придающего материалу любую желательную для себя форму. Никогда не возникает впечатление, что автор занят напряженными поисками цитат из текста, чтобы включить их в свое собственное произведение. Напротив,



каждое слово проникнуто тем же духом, и критику представляется обнаружить ценой больших усилий, что мысли, положенные в основу хорошо скомпонованной проповеди, рассеяны по различнейшим разделам Зогаара. Проанализировав ряд подобных примеров, начинаешь понимать, что во многих случаях автор, строго говоря, вообще не цитирует в литературном смысле, а просто продолжает пользоваться тем же методом, что и в своем детище – Зогааре. Он никогда не упускает из виду мотивов своих проповедей, и его приемы сводятся к тому, чтобы представить их под разными углами зрения, не придерживаясь строго той же конструкции мыслей, во власти которой он был в период написания Зогаара. В этом смысле его сочинения на иврите служат подлинным продолжением и в некоторых случаях дальнейшим развитием Зогаара. Этим же объясняется то, что Йеллинек, впервые подвергший сравнительному анализу Зогаар и один из текстов Моше де Леона на иврите<sup>138</sup>, пришел к ложному выводу, что текст был написан до Зогаара. Такая идея могла появиться у него потому, что единая цепь мыслей в тексте повторяется в форме трех обособленных фрагментов в Зогааре. Если бы он допустил возможность того, что автор продолжал синтезировать те же мотивы, завершив работу над Зогааром, он пришел бы к более плодотворным выводам.

Этот же метод варьирования тем, впервые примененный в Зогааре, проявляется и в том, что автор использует притчи и сравнения для иллюстрирования разных мыслей, видоизменяя их в зависимости от контекста<sup>139</sup>. Или же он переводит космическую символику, введенную им в Зогаар, в психологическую плоскость. Беседа между Солнцем и Месяцем об убывании Месяца в Зогааре – вариация талмудической Агады – превращается в «Мишкан га-эдут» Моше де Леона в диалог между Богом и Душой<sup>140</sup>. Из каждого примера следует, что автор досконально знаком с этим материалом и распоряжается им, как распоряжался бы человек своим собственным достоянием, хотя он всячески старается скрыть это от посторонних.

И «библиотека» Моше де Леона точно та же, что и «библиотека» Зогаара. Очень часто какой-либо более или менее незнакомый источник отрывка из Зогаара встречается при изложении той же самой темы Моше де Леоном<sup>141</sup>. Даже ошибки, которые он делает при цитировании своих источников, свидетельствуют о том, что он был автором Зогаара. Приведем пример: в мидраше, изве-

138 A. Jellinek, *Moses de Leon und sein Verhältnis zum Sohar* (1851), особенно р. 24–36.

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

140 Зогаар, I, 20a и *Зогаар хадаш*, 71a, в сравнении с *Мишкан га-эдут*, 35b.

141 Л. Гинзберг (*Legends of the Jews*, vol. 6, p. 123) считал, что Зогаар III, 184b, использовал интерпретацию термина *יח*, приведенную Рамбамом в комментарии к трактату Сангедрин. Это именно тот отрывок, который Моше де Леон цитирует, рассматривая тему *יח* *יח*

(«заклинателей душ умерших и прозорливцев») в *Сефер га-римон* («Книга граната»).

142 *Психта де-рав Казана*, изд. Бубера, 6а.

стном под названием «Психта», освящение скинии сравнивается со свадьбой<sup>142</sup>. Это сравнение, основанное на игре слов, в свою очередь, навело каббалистов на новую мысль. Они заменили бракосочетание Бога с общиной Израиля бракосочетанием Моше со Шхиной. Таким образом, определение Моше как «Божьего человека» означает, что он был «супругом Шхины». Это толкование, которое, разумеется, совершенно чуждо «Психте», выдвигалось многими каббалистами этого периода и играет важную роль в Зогаре, где оно приводится в различных вариантах: Зогар предполагает, что Моисей был единственным смертным, удостоенным мистического союза со Шхиной в своей земной жизни и с тех пор всегда пребывающим в этом «мистическом браке». Моше де Леон, чья душа неизменно погружена в круг этих умопостроений, приводит один из самых замечательных отрывков из Зогара, посвященных этой теме, но цитирует его по «Психте»<sup>143</sup>! Мистический смысл, который он сам придавал этому отрывку из «Психты», обла-

143 В своем *Сефер га-римон*, 6, Моше де Леон приводит все мотивы и ассоциации, которые приведены в Зогаре (I, 236b), в отрывке о «Моше, человеке Божьем, владельце дома, супруге Госпожи», от имени автора *Психты*. В частности, очень интересна поразительная связь этих отрывков с Числ. 30:4.

дает такой властью над ним, что он по небрежности цитирует мидраш в подтверждение мысли, которую он на самом деле развивал в Зогаре. Наряду с истинными источниками его идей, на которые он имеет обыкновение ссылаться с более или менее обстоятельной точностью, в его сочинениях на иврите также ощущается некоторое влияние псевдоэпиграфики. Он приводит длинные отрывки из книги Еноха, отсутствующие в Зогаре. Они имеют то преимущество, что и по содержанию, и по стилю превосходно гармонируют с его собственным ходом мыслей. Совершенно исключается, что он использовал арабскую книгу Еноха, неизвестную нам, или какое-либо ана-

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

логичное произведение<sup>145</sup>, либо сам написал такую книгу до того, как начал ци-



*Мидраш «Психта де-рав Казана», 1-е изд., Лук, 1868*

Глава пятая /  
ЗОГАР I.

тировать ее, хотя он не только мог вынашивать подобный замысел, но даже начать осуществлять его. Он был первым, кто цитировал вышеупомянутое завещание Элиэзера бен Гиркана<sup>145</sup>, которое, как я утверждал, написано самим автором Зогаара. Это же верно и в отношении неподлинных отрывков из мнимых респонсов известного вавилонского ученого Гая Гаона, которые содержат несколько отрывков в духе «Мидраш га-неелам» и чье происхождение пока недостаточно выяснено. И в этом случае Моше де Леон, автор «Мидраш га-неелам», был первым, кто цитировал один из этих поддельных респонсов<sup>146</sup>, который даже такой крупный ученый, как Давид Лурия, восемьдесят лет тому назад привел в качестве доказательства седой древности Зогаара<sup>147</sup>. Из этого следует, что Моше де Леон был автором если не всех, то по крайней мере некоторых этих респонсов. В общем же в его сочинениях на иврите не ощущается недостатка в интересных притчах, легендах и т. д., которые, хотя и не встречаются в Зогааре, вполне гармонируют с духом этого произведения; в некоторых из них фигурируют легендарные персонажи, выступавшие в Зогааре в качестве мнимых авторов мистических текстов<sup>148</sup>.

Достоин внимания, что в своих сочинениях на иврите Моше де Леон довольно часто очень обстоятельно развивает темы, которые в Зогааре затрагиваются лишь вскользь. Это, между прочим, служит подтверждением подлинности этих отрывков из Зогаара, расцениваемых критиками или каббалистами позднейшего периода как вставки<sup>149</sup>. Изучение сочинений Моше де Леона на иврите служит лучшим комментарием к крупным разделам Зогаара. С литературной точки зрения это помогает понять, что Моше де Леону как писателю была вполне по силам задача написания Зогаара. Это также объясняет роль, которую сыграла искусственная патина арамейского языка с его необычностью и торжественностью в литературном успехе Зогаара. Если бы Зогаар был написан на иврите и этот живописный фон отсутствовал бы, я весьма сомневаюсь, что он произвел бы столь сильное впечатление.

145 См. мою книгу *Китвей яд бе-каббала*, с. 35.

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

147 Давид Лурия, *Маимар ле-кадмут сефер га-Зогаар* («О раннем происхождении книги Зогаар»), гл. 2.

148 Зогаар, III, 184b цитирует из некой книги: «Колдовские чары старца Касдиэля». В книге Моше де Леона *Сод йециат Мицрайим* («Тайна исхода из Египта») содержится ее продолжение (MS Schocken, 82a).

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

**11** Если принять во внимание все эти обстоятельства, то окажется, что некоторые ссылки в сочинениях Моше де Леона на его мистические «источники» представляют собой не что иное, как завуалированные намеки на его собственное авторство. В 1290 году он замечает в своей «Книге о разумной душе», что «лишь недавно в стране забил родник тайны»<sup>150</sup> —

<sup>150</sup> *Сефер га-нефеш га-хахама*, гл. 12 (*Сод га-йибум* [«Тайна левиратного брака»]).

несомненное указание на факт публикации незадолго до этого некоторых сочинений, входящих в Зогар. Но наиболее достопримечательные намеки этого рода содержатся в сочинении

«Мишкан га-эдут», написанном в 1293 году, из которого я процитирую как можно более буквально наиболее важный отрывок, ускользнувший, как и многое другое, от внимания ученых, занимавшихся этим вопросом. В отрывке, в котором он рассматривает теорию двойкой *геенны* — идея, очень близкая упомянутой идее двойного рая, — он предваряет свои вариации на эту тему в Зогаре следующими замечаниями:

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



*Рабби Дов-Бер из Любавичей.  
Комментарии к Зогару. Бруклин,  
1990*

и никто не пробуждается, ибо все они спят, ибо непробудный сон навел на них Господь, так что они не спрашивают и не читают и не исследуют. И когда я увидел все это, я счел, что обязан писать и скрывать и размышлять, дабы раскрыть это всем разумным людям и предать гласности все эти вещи, коими праведные мудрецы старых времен занимались всю свою жизнь. Ибо тайны сии рассеяны по Талмуду и в (других) их словах и тайных речениях, драгоценнее и сокровитее даже, чем перлы. И они (мудрецы) закрыли и заперли дверь за своими словесами и спрятали все свои заповедные книги, потому что они видели, что еще не подоспело время раскрыть и огласить их. Не наказывал ли им еще мудрый царь: “В уши глупого не говори”. Все же я признал, что было бы похвальным деянием извлечь на свет то, что таилось во мраке, и сделать явным то, что они держали в тайне»<sup>151</sup>.

И несколькими страницами далее он пишет:

«И хотя ныне я раскрываю эти тайны, Всемогущему Господу ведомо, что, поступая так, я умышляю добро, дабы многие стали мудрыми, сохранили свою веру в Бога, внимали, узнавали и трепетали бы в своей душе и ликовали бы, потому что они познали истину»<sup>152</sup>.

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

Вместе с тем этот документ дает также ясное представление о мотивах, побудивших его написать Зогар и выраженных им с особой

151 MS Berlin Or 833, 51a – b. В том же тексте двумя листами далее (52с–53а) встречается следующее место (в начале отрывка, повествующего о тайнах Ган-Эдена): «И в словах этих, принадлежащих великим мудрецам, изрекавшим по разумению своему, созерцал я тайну устройства и подразделений Ган-Эдена. И также поколения, пришедшие позже, привлекали изречения эти, и билась они над их таинствами, которые, подобно шипам, застревали в их сердце. И не постичь их ни в силе высказываний, идущих от знания, ни в образе рациональной мысли, но только в сокрытии тайной мудрости, которая есть предание и закон, полученные Моше на Синае. И приняли их в наследие древние мудрецы, служители Небес, те, которые удостоились лицезреть лицом к лицу Лик Устрашающий. И лицезрели Царя Воинств в разумении своем, и вошли они в Храм Его, и принесли жертвы, чтобы служить Ему, и хранили стражу Его, и все слова их в таинстве Царских палат ... “слаще меда и капель сота” (Пс. 18:11), и разъяснения их, и вопросы, и тайны ушли вместе с ними в сокрытие. Но вот сейчас настало время пробудиться и открыть некоторые из таинств Ган-Эдена, и отделений его, и устройства его. И скажу я тебе предисловие, прежде чем перейти к вопросам, которые постигли в просветлении своем древние мудрецы, благословенна их память, и которые были сокрыты ими в глубине постижения их мудрости. И будет задавать один другому вопросы из глубин познания, и из тайн древно-

сти, и ответят им так, чтобы совместить представления их со знанием пребывающих в Высях силы... И тайна мудрости глубока, да не будет умалена она ни единым словом, тем, что мудрецы эти не произносили и не записывали и не свидетельствовали открыто, как предание (*каббала*) разумеющего, полученное свыше. Да не отклонятся от него ни одесную, ни ошую. И по причине грехов наших, из-за которых иссякли силы у сынов народа нашего, и ушли они в изгнание, и познали лишения; когда забылись науки – иссохли источники мудрости и исчезли, и недоступно стало слово познания, ибо: “никто не разведывает о них и никто не ищет их” (Иез. 34:6) ... Поэтому утеряна была мудрость сынами нашими – и “сосуды разнообразны” (Есф. 1:7). И пришли поколения, и увлеклись помыслами суетными из наук греческих, и обратились, и лицезрели не лик, но обратную сторону. И тогда я изрек и изложил все это в предисловии к *Сефер га-римон* (“Книге граната”), которую составил».

152 Там же, 58b.

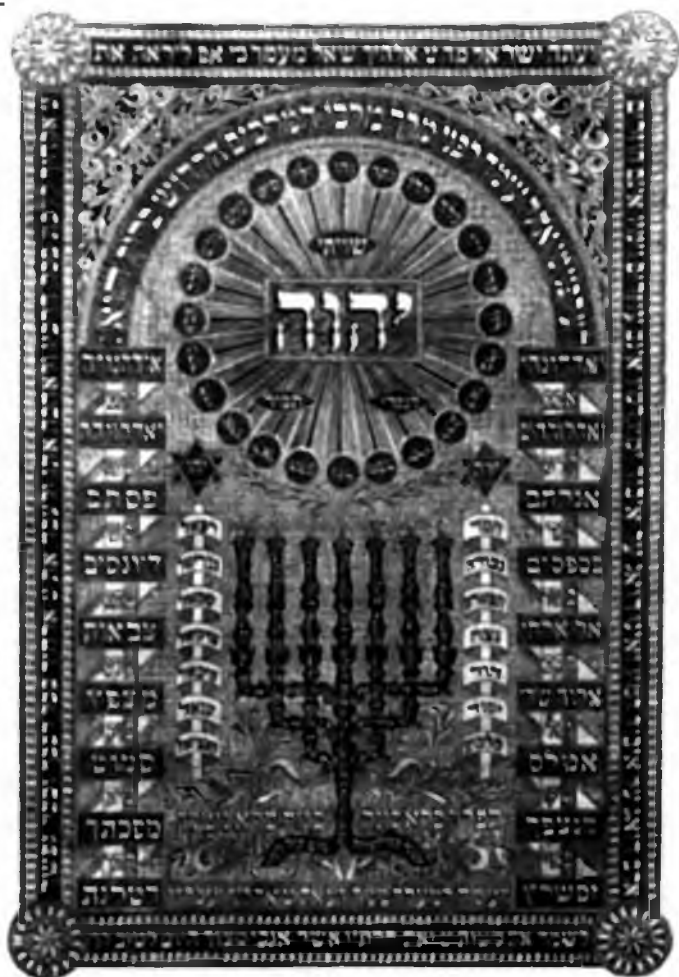
153 Jellinek, *Moses de Leon*, p. 21.

154 Следующий, очень интересный отрывок содержится в *Сефер га-римон*, MS British Museum 759, 107–108a: «Так узрел я людей, которые денно и ночью занимались Торой и словесами мудрых и служили Богу в добром намерении и надлежащим образом. Но однажды пришли читатели греческих писаний (!) и восстали на Бога, и Сатана был среди них. И после того покинули они живительный источник и занялись теми книгами, и следовали их мнениям, пока не пренебрегли словами Торы и ее заповедями. И под чужим влиянием сочли слова талмудистов ложными, а познания их внешними. И вот – «нет зовущего, и нет отвечающего» (парафраз на Ис. 50:2 “когда Я звал, никто не отвечал”), далеки они были от греков и их пособников, и духа Божьего больше не было среди них, пока не превратились они в других людей и стали осуждать свое прошлое и добрые пути, коими прежде имели обыкновение ходить. Они начали потешаться над речами мудрых, однако перед толпой выставляли знаком своей праведности то, что публично не говорили ничего дурного о талмудистах. А не говорили они ничего дурного о них только потому, что

силой в пространным предисловии к «*Сефер га-римон*». Йеллинек, первым выделивший эти мотивы из гораздо более кратких ссылок в «*Книге разумной души*»<sup>153</sup>, и Грец, разделявший его точку зрения, были правы в своем заключении: Моше де Леон писал Зогар для того, чтобы остановить распространение рационалистического умонастроения, охватившего многих его образованных современников, умонастроения, о котором можно судить по ряду уцелевших интересных документов. В одной из своих книг он пишет о воззрениях и нравах этих кругов, которые уже и в теории и на практике порвали со многими элементами еврейской традиции и религиозного закона<sup>154</sup>. В противоположность им, он стремится сохранить неизвращенный иудаизм Торы в его мистической интерпретации. Мистический мидраш, в котором раскрывался во всей своей бесконечной глубине Божественный глагол, казался ему лучшим средством для пробуждения понимания величия истинного, то есть мистически толкуемого иудаизма. И так как он был гениальным человеком, он сумел, выйдя за рамки непосредственной цели, которую он поставил перед самим собой и которая теперь ясна нам, так великолепно выразить дух того современного ему мира испанской каббалы, который послужил прибежищем для его собственной мятущейся души.

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

дит рассказ Плотина об экстатическом восхождении этого философа в мир чистого интеллекта и о лицезрении им Единого<sup>155</sup>. Но в то же время его все сильнее и сильнее влечет еврейская мистика, в которой он видел истинную сердцевину иудаизма, и постепенно он начинает размышлять о тайне Божества, как она понималась каббалистической теософией его века. Он изучает, видоизменяет, отбирает и развивает эти идеи и увязывает их со своими собственными мыслями о мистической доктрине нравственности, мыслями, играющими столь большую роль в Зогаре, а также во всех его сочинениях на иврите<sup>156</sup>. Но теософ и моралист, в котором ожил гений, развил и авантюрную сторону своего существа. Ибо если даже и допустить — а я согласен признать это, — что он пережил великие часы вдохновения, несомненно, что написание и распространение «Мидраш га-неелам» и Зогара было весьма авантюрным начинанием. В его глазах, однако, вдохновение не противоречило авантюризму, и я склоняюсь к тому, чтобы признать его правоту. Псевдоэпиграфика — это отнюдь не подделка. Она не запятнана безнравственностью, которая неотделима от фальсификации, и по этой причине она всегда признавалась законным жа-



*Шивити (шрифтовая композиция для молитвенной концентрации). Восточная Европа, XX век*

ликие часы вдохновения, несомненно, что написание и распространение «Мидраш га-неелам» и Зогара было весьма авантюрным начинанием. В его глазах, однако, вдохновение не противоречило авантюризму, и я склоняюсь к тому, чтобы признать его правоту. Псевдоэпиграфика — это отнюдь не подделка. Она не запятнана безнравственностью, которая неотделима от фальсификации, и по этой причине она всегда признавалась законным жа-

тех уже не было в живых, а не по какой-либо другой причине; все же их речи они считали болтовней. В своем кругу они имели обыкновение насмеяться и глумиться, наслаждаясь речами греков и их приспешников и полностью соглашаясь с ними. Да, я видел иных из них: в дни праздника Суккот они стояли на своем месте в синагоге и зрели, как слуги Божьи шли вокруг свитка Торы с *лулавами* в руках, а они язвили и потешались над слугами Божьими и величали их невежественными простофилями. Они утверждали насмешливо, что Тора лишь для того предписывает носить *лулавы* и *эфроги*, чтобы семь дней творить веселье перед Богом: «Вы думаете, что эти растения должны принести нам радость. Но разве серебряные и золотые приборы и дорогие одежды не подходят гораздо больше для того, чтобы доставить нам радость и наслаждение?» И они продолжали: «Вы полагаете, что мы должны славить Господа! Действительно ли нуждается Он в этом? Это все суета!» И они продолжали поступать так, пока не перестали накладывать *тфилин*, а когда их спрашивали о причине, они отвечали, что единственное назначение *тфилин* состоит в том, чтобы исполнить сказанное в Торе, что должно быть «напоминание меж твоими глазами». Но гораздо лучше напоминать о Боге несколько раз в день своими устами — это куда как лучшее и достойное напоминание. И они брали те книги (греков), и читали их, и говорили: «Вот истинная Тора». А ревностно изучающие Тору прятались и ни разу не осмелились произнести хотя бы одно слово против них, и тем более не осмеливались возразить им древними словами, сохраненными традицией с незапамятных времен. Вот причина того, что столь большая часть Торы была забыта во Израиле до тех пор, пока Бог не пробудил другой дух, и не послушались люди доброго совета — вновь следовать истинному Божьему слову. И это те, кто вновь уразумел слова мудрых, движимый неким новым внутренним побуждением. Но толпа все еще приносила жертвы на чужие алтари и не хотела заниматься святой Торой, заповеданной нам Моше».

<sup>155</sup> *Мишкан га-эдут* («Ковчег свидетельства»), MS Berlin 32a. Это место довольно неопределенным образом приписывается «истинно-

му учителю», быть может потому, что автор не желал назвать имени Аристотеля в таком возвышенном контексте.

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

нром высоконравственной религиозной литературы. Особенно историк религии не имеет основания осуждать псевдоэпиграфику за безнравственность. Поиск истины ведаёт авантюры, присущие ему одному, и очень часто он облачался в псевдоэпиграфические одежды. Чем дальше человек продвигается своим собственным путем в поиске истины, тем больше он убеждается в том, что его путь уже пройден другими, столетия до него. Авантюристичности Моше де Леона не меньше, чем его гению, мы обязаны одним из самых замечательных творений еврейской и мировой мистической литературы.



ראיה מכונתם בספר הזוהר כי מלת ראשית  
לחכמה העליונה הנקראת חכמת אלהים  
תבספר הזוהר נקודה חרא סתימה עולה  
ספירה הסנייה הנאכלת מן הספיר הראשונה  
ת ראשית מן הטעם סבאר בנה' וכן  
בנותינו זל בספר הבהיר איך ראשית אלא ח  
ועל כן תרגמו בתרגום ירושלמי בחכמתא  
באמר ראשית חכמה יראת השם וכתוב הן  
השם היא חכמה' גם אנהלום תרג' בקדמי'  
שלמים וטתים כתיבות חכמה ולכן לא תרגם  
קרא' ומה שאמרו זל בבראשית רבה בזכות  
דברים נברא העולם' בזכות חלה' בזכות  
ח' בזכות ביכורים' שכל אלו נקראו ראשית'  
בזכות משה שאמ' וירא ראשית לו' דברים  
המכאיו סנקראו ראשית כי חכמת שלמה גם  
היא ראשית מטעם היותה ראשית לעולם  
היא כאשר נרמז בענין החלה והמעשרות וה  
הרים' גם מה שאמ' בזכות משה רמוז  
בנקראיאה המאירה ראשית לחמשה ספירות  
בו' אמנם עקר הכוונה הנה כי ראשית רומזת  
את אלהים אשר בה נברא העולם סאמר ה'  
מה יסוד ארץ' וכתוב כלם בחכמה עשית'  
בית שבמלת בראשית רומזת לחכמה הנקרא  
שאמ' בית כתיבות נכבה' רמז לשלש' וסתים  
ת החכמה ועל כן היא גדולה' ובספ' הבהיר  
ומה מתחי' בבית כמו המתחיל ברכ' אי חכמה  
זכה' וכתפלת ר' כחוכייה בן הקנה ע"ה אתה  
זבהדר הספירה הענויה שהיא חכמה הנקרא'  
ומספיקת משפח המקור המתברך' ובבראשית  
זלמה בבית מה בית יש לו סני עוקצים אחד  
ואחד ואח' מאחוריו' אומרי לבית ה' בראך  
ומראה בעוקצה זה של מעלה ברה"כ ה' אחד  
בור כי אות בית רומזת לחכמה אשר בה עוסה  
על כן תמצא האות הזאת פועלת הדברים כ

אב' לכל התולדות המתהוים מאצילותה בנייקותה  
מן הא' הרומז לכתר עליון' ובהשפעה לאות כ'  
שהיא באמצ' האפא ביתא יולדת בן בהתחברה עם  
ובהכנסה בק קר' אז היא קבר ונכנסה עם להסליל  
הנשמה מגופה ולבקם לה מנות להכניסה בהיכל  
מלך' ועוד פועלת ונכנסת בן סתי ואותיות  
האחרונות להגיע לאור העליון מנוחת הנפשות ואז  
היא טבת ואזי עמדה מלרת ומלפעול כי היא סוד  
היובל הגדול ושם תענוג הנשמות לחזות בכועם ה'  
וזאת ההוייה הנקראת חכמ' במציאותה היו בה כל  
הנבראים בכח ער המסך משם כל דבר במאמר  
המיוחד לו כאלו תאמ' בהיו אדם הראשון היו בכחו  
כל תולדותיו העתידים לצאת ממנו כן בהויה הזאת  
היו כל ההויות בכחה:

**ספר הבהיר**

למה בית דומ' לאדם שנוצר  
בחכמה ססתוס מכל דר ו  
ופתוח מלפניו והא פתוח מאחריו רל כי היא פחותה  
לקבל מן הכתר ויש לה פתח להשפיע לאחריה:

**ספר הזוהר**

בית ביתא רחבתא והנה  
לפי זה הדע' הב' של בראשית'  
אינה סימוס כי אם היתה סימוס היה נראה כי כ  
כצטרך אליה הוא ית' בבריאת עולמו ולא היה יחוד  
שלם' על כן פירשנוה ב' שהיא ראשית אמנם מה  
סנראה דעת רזל בספר הזוהר איך לתמוה אם הוא  
סימוס כי הוא יתעלה ויתעלה כל מעסיו עוטה על  
ירי מרותיו כמו הנשמה באיברי גופ' והאומן בכלת  
אמר בספר הזוהר בראשית ברא וכו' ביה ברא ע  
עלמא ביה אפיק נהורין ביה יהב חילא לכולא רבי  
יהודה אמר על דא בתי היתפאר הגרזן על החוכב  
בו' שבחא רמז לאו דאומנא כך בהאי ברא אלהי'  
עוד עם בהאי בראשית ברא ההיא סתומה דלא א  
איתידע להיכלא ראיתקרי אלהי ורזא דא בראשית  
ברא אלהים' ובבראשית רבה התורה אומרת אני  
הייתי כלי אומנותו של הקב"ה והרמז לתורה סקדמה



Основные течения  
в еврейской мистике

---

**ЗОГАР II.  
ТЕОСОФСКАЯ  
ДОКТРИНА  
ЗОГАРА**

*Шестая  
глава*



**1** Зогар, рассматриваемый как целое, представляет собой абсолютную антитезу системе Абулафии. В основе эзотерической доктрины Абулафии лежит прагматическая философия экстаза для избранных, придающая исключительное значение медитации как способу познания Бога. Напротив, автора Зогара занимает главным образом объект медитации – тайны *mundus intelligibilis*\*.

\* «умопостигаемого мира» (лат.) – прим. перев.

Доктрина профетической каббалы является наиболее аристократической формой мистики, тогда как, судя по языку Зогара, автор его был связан теснейшим образом с остальным человечеством и был подвержен тем же страхам, которые терзали любого другого человека. Хотя бы по одной этой причине он затронул струну, отозвавшуюся в глубинах человеческих сердец. Это принесло книге успех, какой не выпадал на долю других произведений ранней каббалы. Наконец, что не менее существенно, Абулафия предлагает читателю нечто вроде законченной системы, и он формулирует свои мысли, как правило не опираясь на Священное Писание (правда, он тоже писал мистические комментарии к Торе<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Из комментариев Абулафии к Торе, написанных в 1289 году в Мессине, до нас дошли: *Сефер мафтеах хохамот* («Книга ключей к премудростям») к книге Бытие (MS Parma 141, MS JThS New York 843); *Сефер мафтеах га-шмот* («Книга ключей к именам») к книге Числа (MS New York 843); *Сефер мафтеах га-сфирот* («Книга ключей к сфирот») [MS Ambrosiana 53]; *Сефер мафтеах га-тохаха* («Книга ключей к увещанию») к книге Второзаконие (MS Oxford 1805).

но его оригинальный вклад в мистику вырос не из этих комментариев). В этом автор Зогара опять-таки расходится с Абулафией: он подходит ко всему с точки зрения гомилетики и не теряет тесной связи с библейским текстом. Иная идея не столько экстраполируется и переносится в библейское речение, сколько сама возникает в процессе мистического размышления о последнем.

Осуществляя такой подход, Зогар остается верным традиции еврейской спекулятивной мысли, которой, повторяю, чужд дух систематизации.

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

Прежде чем продолжить свое изложение, я хотел бы уточнить смысл, который я вкладываю в термин «теософия», которым столь часто злоупотребляли. Под теософией я понимаю то, что этот термин обычно означал до того, как он стал ярлыком для обозначения современной псевдорелигии<sup>2</sup>: теософия – это мистическое учение или духовное течение, целью которого является восприятие и описание тайной жизни творящего Божества и которое даже считает возможным погружение в созерцание Бога. Теософия постулирует род Божественной эманации, посредством которой Бог, выйдя из Своей замкнутости, пробуждается к мистической жизни; он утверждает также, что тайны творения отражают эту пульсацию Божественной жизни. Теософами в этом смысле были прославленные христианские мистики Якоб Бёме и Вильям Блейк.

Я попытаюсь теперь более точно определить смысл этого теософского понятия Бога, которое, без сомнения, оказало решающее влияние на большую часть каббалистических авторов. Основное понятие этой теософии я пытался уже в первой главе вывести из проблемы атрибутов Бога. Я также упомянул в ней каббалистический термин *сфирот*, термин, в приблизительном переводе означающий «сферы» или «области» (хотя ивритское слово *сфира*, вопреки всевозможным гипотезам, не имеет ничего общего с греческим словом *сфайра*. В «Сефер йецира», послужившей первоисточником этого термина, *сфирот*

<sup>2</sup> По моему мнению, нет сомнения в том, что знаменитые стансы из таинственной книги *Дзиан*, на которой основывается *magnum opus* г-жи Блаватской «Тайная доктрина», как названием, так и содержанием обязаны в какой-то мере претенциозным страницам *Сифра ди-цинута*, являющейся частью Зогара. Первым выдвинул эту теорию, не приведя, однако, достаточных доказательств, еврейский теософ А. Босман в своей книге *The Mysteries of the Qabbalah* (1916), р. 31. Это представляется мне, действительно, истинной «этимологией» еще необъясненного названия. Г-жа Блаватская многое заимствовала из *Kabbala denudata* (1677–1684) Кнорра фон Розенрота, в которой содержится (том 2, с. 347–385) латинский перевод *Сифра ди-цинута*. Торжественный и патетический стиль этих страниц мог оказать действие на ее восприимчивую душу. Она сама намекает на существование связи между этими двумя книгами в первых же строках своей «Изиды без покрывала» (том I, с. 1), хотя еще и не упоминает здесь названия книги *Дзиан*. Но транскрипция, с помощью которой она воспроизводит арамейское название, не оставляет сомнения в том, что она имела в виду. Она пишет: «Где-то в далеком мире существует книга... Это един-

ственный сохранившийся оригинальный экземпляр. Самый ранний еврейский письменный памятник, посвященный оккультному учению, *Сифра дзениута*, был составлен по ней». Дзиан, следовательно, представляет собой не что иное, как оккультистскую ипостась заглавия рукописи Зогаара. Эта «библиографическая» связь между оригинальными рукописями современной и старой еврейской теософии выглядит довольно примечательно.

3 Ср. гл. 2 настоящей книги, раздел 10.

4 מרכבה שנייה («вторая Меркава») – устойчивое выражение, употребляемое Тодросом Абулафией, Моше из Бургоса и другими.

5 מרכבה פנימית («внутренняя Меркава») – очень употребительное выражение.

Иезекииля «вторую Меркаву»<sup>4</sup>. Другими словами, новый каббалистический гнозис, или познание Бога, не упоминавшийся ни разу в трактатах Хейхалот, направлен на более глубокий пласт мистической реальности, «внутреннюю Меркаву»<sup>5</sup>, которую если можно явить в своем воображении, то только посредством символов. Одним словом, этот гнозис обращен на самого Бога. Если ранее видение ограничивалось восприятием Славы Его явления на Престоле, то в каббале речь идет уже, если позволительно так выразиться, о внутренней стороне этой Славы. В ранний период развития каббалистической мысли, представленной «Сефер га-багир» и всевозможными менее значительными произведениями, вплоть до середины XIII века<sup>6</sup>, эти две области, мир Престола и мир

означали просто числа<sup>3</sup>, но с постепенным развитием мистической терминологии, на рассмотрении которого я не могу здесь останавливаться, этот термин переосмысливался, пока не стал употребляться для обозначения Божественных сил и эманаций.

Здесь уместно остановиться на различии между старой мистикой Меркавы и каббалой. Мир Меркавы с его Небесным престолом, Небесным двором и чертогами, через которые проходит странник, более не является главным объектом созерцания каббалиста, хотя сущность этого мира, часто облеченная в новую форму, никогда не перестает занимать его мысли. Всякое знание этого мира, с точки зрения каббалиста, преходяще. Некоторые каббалисты даже видят в Меркаве

Божества – первоначально плерома гностиков, – все еще не были совершенно обособлены. Тем не менее стремление к их разделению и проникновению в новую область созерцания, лежащую по ту сторону от Престола, служит первоначальным побудительным мотивом каббалы.

В процессе своего исторического развития еврейская мистика стремилась продолжить эту тенденцию с тем, чтобы открывать все более глубокие пласты в тайне Божества. Эти миры сфирот послужили, в свою очередь, для каббалистов отправным пунктом в их попытках проникнуть в еще более далекие сокрытые миры, где лучи Божественного света загадочным образом преломляются в себе самих<sup>7</sup>. Чем больше изначальное знание определенного слова Божественной ре-

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

7 Некоторые каббалисты XIV века, как, например, Давид бен-Иегуда в *Сефер га-гвуль* («Книга границы»), старейшем из существующих комментариев к *Идра раба*, входящей в Зогар, упоминают *лпхпх תש* («десять отблесков») которые занимают еще более высокое положение, чем *сфирот*. Ср. также в *Пардес римоим* Кордоверо главу II под названием *Шаар га-цахцахот* («Врата отблесков»).

альности, возникающее в результате глубокой медитации, объективировалось и трансформировалось в простое книжное знание, в котором символы теряли свое огромное значение и превращались в пустые оболочки, заполняемые не встречающей препятствий аллегорией, тем ревностнее стремились самобытные каббалистические умы проникнуть в новые и еще более далекие пласты мистического сознания. Это вело к появлению новых символов. С точки зрения Зогара, однако, сфирот еще обладали нерушимой реальностью мистического опыта. Теперь мы перейдем к анализу этого опыта или, по крайней мере, некоторых его существенных сторон.

**2** Неведомый Бог, так сказать, сокровеннейшая сущность Божества, не обладает ни качествами, ни атрибутами. Эту сокровеннейшую сущность Зогар и каббалисты обозначают как *Эйн-соф*, то есть «Бесконечность»<sup>8</sup>. Поскольку, однако, эта скрытая сущность действует во всей вселенной, она тоже имеет определенные атрибуты, представляющие, в свою очередь, определенные аспекты Божественной природы. Они составляют стадии Божественной сущности и Божественного проявления Его сокрытой жизни. Иначе говоря, эти атрибуты не мыслятся как просто метафоры. В понимании средневекового философа, библейское выражение «рука Господа» было простой аналогией с человеческой рукой – единственной, которая существует, – т. е. «рука Господа» была лишь риторическим оборотом. В представлении же мистика, напротив, «рука Господа» означает более высокую реальность, чем человеческая рука<sup>9</sup>.

Последняя существует лишь в силу существования первой. Ицхак ибн Латиф, мистик XIII века, формулирует эту мысль с предельной лаконичностью: «Все имена и атрибуты суть метафоры для нас, но не для Него», – что, по его утверждению, служит истинным ключом к мистическому пониманию Торы. Другими словами, мистик верит в существование сферы Божественной реальности, к которой наряду с другими применим вышеупомянутый термин. Каждая сфера этого рода составляет одну из *сфирот*. Зогар<sup>10</sup> проводит отчетливое различие

8 Ср. раздел 4 в главе 1 настоящей книги; автор Зогар использует ивритское выражение *אין סוף* без перевода его на арамейский язык. Это выражение впервые использовалось Ицхаком Слепым и его учениками.

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

10 Зогар, III, 159а; см. *Тарбиц*, т. 3, с. 38. Вариант этого отрывка в английском переводе (том 5, с. 226) не является правильным.



Зогар с комментариями «Сулам» (р. А. Ашлаг), Иерусалим, 1989

между двумя мирами, которые оба представляют Бога. Один – первичный, самый сокровенный мир, остающийся недоступным для чувственного или умственного восприятия кем бы то ни было, кроме Бога, мир *Эйн-Соф*; и второй, примыкающий к первому, дающий возможность познать Бога, мир, о котором в Библии сказано: «Отворите ворота, чтобы Я смог войти», – мир атрибутов. Два эти мира в действительности образуют один мир, как, пользуясь сравнением из Зогара<sup>11</sup>, образу-

<sup>11</sup> Зогар, III, 70а. Сам оборот заимствован из *Сефер йецира*, гл. 1, 6.

ют единство уголь и пламя. Уголь, правда, существует и без пламени, но его скрытая сила проявляется только в сиянии этого пламени. Мистические атрибуты Бога – такие же миры света, в которых проявляется тем-

ная природа *Эйн-Соф*.

С точки зрения каббалистов, имеется десять таких основных атрибутов Бога, являющихся вместе с тем десятью ступенями, в которых пульсирует Божественная жизнь. Следует помнить, что сфирот – не вторичные или промежуточные сферы, лежащие между Богом и вселенной. Автор Зогара не видит в них чего-то наподобие «промежуточных ступеней», которые система неоплатоников помещает между Единым Абсолютом и чувственным миром. В системе неоплатонизма эти эманации существуют «вне Единого», если можно прибегнуть к такому выражению. Предпринимались попытки подобным же образом истолковать теологию Зогара и трактовать *сфирот* как вторичные стадии или сферы, лежащие вне Божественной «личности» или обособленно от нее. Эти интерпретации, предложенные прежде всего Д. Йоэлем<sup>12</sup>,

<sup>12</sup> D.H. Joel, *Religionsphilosophie des Sohar* (1849), особенно р. 179 и далее.

имеют то очевидное преимущество, что обходят вопрос о единстве Бога в *сфирот*, однако можно утверждать не без основания, что они игнориру-

ют главную проблему и искажают замысел автора Зогара. Правда, в Зогаре *сфирот* часто рассматриваются как стадии, но это, несомненно, не ступени лестницы между Богом и миром, а различные фазы в проявлении Божества, переходящие одна в другую и следующие одна за другой.

Трудность заключается именно в том, что эманация *сфирот* мыслится как процесс, совершающийся в Боге и вместе с тем позволяющий человеку воспринять Бога. В результате их эманации нечто, принадлежащее к Божественному, приходит в движение и прорывается через замкнутую оболочку Его сокровитного Я. Это нечто – творческая сила Бога, пребывающая не только в замкнутой сотворенной вселенной, хотя, разумеется, она пребывает и в ней, являясь одновременно имманентной и познаваемой. Каббалисты мыслят эту творческую силу в качестве самодовлеющего теософского мира, предшествующего миру природы и представляющего собой высшую стадию действительности. Сокровитный Бог, *Эйн-Соф*, являет себя каббалисту в десяти различных аспектах, за-



ключающих в себе, в свою очередь, бесчисленное множество оттенков и градаций. Каждая ступень имеет свое собственное символическое имя, в строгом соответствии с особенностями ее проявлений. В своей совокупности они образуют в высшей степени сложную символическую структуру, в которой почти каждое библейское слово соответствует одной из *сфирот*. Их соответствие, мотивы которого, в свою очередь, могли быть подвергнуты наиболее тщательному исследованию<sup>13</sup>, дает каббалистам основание утверждать, что каждый стих не только описывает какое-либо явление в природе и истории, но, кроме того, является символом определенной стадии процесса, происходящего в самом Боге, импульсом Божественной жизни.

Мистическая концепция Торы, которая упоминалась в первой главе, служит основой для понимания специфической символики Зогиара. Тора мыслится как необозримый *corpus symbolicum*, олицетворяющий собой ту скрытую жизнь в Боге,

которую пытается описать учение о сфирот. Для мистика, исходящего из этой посылки, каждое слово способно стать символом и подчас именно в самых неприметных выражениях и стихах заключается величайший смысл<sup>14</sup>. Особому спекулятивному гению, обнаруживающему в Торе все новые и новые пласты скрытого смысла, в принципе вообще не поставлено предела. В сущности, Тора в целом, как часто подчеркивает автор Зогиара, – не что иное, как одно великое и святое имя Бога. При таком подходе к ней ее нельзя «постигнуть», а можно лишь приблизительно «истолковать». Тора имеет «семьдесят ликов», сияние которых зримо посвященному. Поздняя каббала стремилась придать этой идее более индивидуалистический характер. Ицхак Лурия учил, что имеется шестьсот тысяч «ликов» Торы – столько же, сколько было душ во Израиле во время Откровения. Это означало, что в принципе каждый во Израиле обладал своим собственным способом чтения и интерпретации Торы, в зависимости от «корня его души» или присущего ему света. Избитая фраза обретает здесь очень точный смысл: Божественное слово шлет каждому его собственный луч, предназначающийся только ему.

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

14 Ср. мою статью *Bibel in der Kabbala*, *EJ*, vol. 4, col. 688–692. Очень типичен для такого отношения символизм, сообщаемый стихом из Лев. 16:3: *וְאֵת אֲהֲרֹן יָבִיחַ לְבַיְתֵךָ* («Вот с чем должен входить Аарон в святилище») – во многих отрывках. Этот стих понимается так: лишь если Шхина (именуемая *לבית*, дословно «эта») с человеком, может он входить в святилище!



Рабби Моше Кордоверо. «Пардес Римоним», Краков, 1582

Зогар – первая еврейская книга, автор которой перенял теорию четырех методов толкования Священного Писания, разработанную христианами экзегетами<sup>15</sup>. Но из четырех смысловых слоев – буквального, агадического или гомилетического, аллегорического и мистического – только четвертый метод, названный в Зогаре *фаза*, то есть «тайна», имеет значение в глазах автора. Правда, он также приводит многочисленные примеры толкования Священного Писания, основанного на трех других методах, но эти примеры либо заимствованы из других сочинений, либо, в лучшем случае, основываются на идеях, не характерных для каббалы<sup>16</sup>. Лишь когда встает вопрос о раскрытии тайны стиха – или, вернее, одной из многих тайн, – автор проявляет подлинный энтузиазм. И, как мы видели, «тайна» в каждом случае заключается в истолковании слова Библии в качестве символа,

указывающего на сокрытый мир Бога и на внутренние процессы, протекающие в этом мире.

Автор часто полемизирует со своими современниками, отвергающими ту точку зрения, что Тора имеет несколько смыслов. Правда, он совершенно не сомневается в буквальном смысле Торы и не отрицает его, но он видит в нем лишь оболочку, таящую и заключающую в себе внутренний мистический свет<sup>17</sup>. Ему принадлежит даже столь смелая мысль, что если бы Тора действительно заключала в себе только

эти истории, генеалогии и политические предписания, которые допускают буквальное

понимание, то мы были бы способны даже в наши дни написать гораздо лучшую Тору<sup>18</sup>.

Еще более радикальный характер носят идеи, разработанные автором «Райя мегемна».

Это уже острая инвектива в адрес приверженцев только буквальной экзегезы и догматических поборников исключительно галахического изучения Талмуда. Последние, по его мнению, не проявляют понимания религиозных проблем, над разрешением которых бьются мистики<sup>19</sup>. Эта острая критика немистического иудаизма достигла своей кульминации во второй половине XIV века, когда анонимный каббалистический теософ в Испании суммировал взгляды

школы, к которой он принадлежал, в двух трудах: книге «Плия» и книге «Кана». Первая представляет собой комментарий к первым шести главам книги Бытие, вторая – объяснение смысла религиозных запове-

15 См. статью Бахера в *REJ*, vol. 22 (1891), p. 37 и далее. Только отрывок II, 99a – b взят из основного корпуса Зогара; отрывки I, 26b и III, 110a – из *Тикуним* и *Райя мегемна*. В 1290 году Моше де Леон говорил, что составил *Сефер пардес*: «И назвал я ее именем *Пардес* по известной причине, ибо составил ее в тайне четырех путей...: *ш'а* (простой), *т'а* (намек), *ш'т* (аллегорическое толкование), *т'о* (тайна)». Начальные буквы этих четырех слов составляют ивритское слово *от'а* (прим. перев.).

16 См. Bacher, op. cit., pp. 41–46, 210–229.

17 См. Зогар, II, 99a – b, и III, 152a.

18 III, 152a.

19 Автор остроумно называет талмудиста «ослом Мишны», *хамор дематнитин*, причем слово «осел» он считает аббревиатурой словосочетания, означающего на иврите «чудесный мудрец и учитель учителей» ( *מורה נבוכים* ), ср. III, 275b. Другие примеры см. Graetz, *Geschichte der Juden*, vol. 7, pp. 505–506.

дей<sup>20</sup>. Этот автор заходит столь далеко в своих выводах, что провозглашает каббалистическое толкование даже раввинистических источников и прежде всего Талмуда совершенно совпадающим с их буквальным смыслом. Пользуясь методом имманентной критики, он пытается доказать, что в другом толковании рассуждения Талмуда о законе теряют всякий смысл<sup>21</sup>. Здесь традиционный иудаизм доводится до абсурда и предпринимается попытка заменить его иудаизмом, понимаемым исключительно в мистическом духе, хотя и не выходящим за рамки традиции. В этом мистическом иудаизме не существует ничего, кроме символов, и знаки лишены значения вне связи с символами, которые проявляются в них. Неудивительно, что в этих сочинениях содержится скрытый антита́лмудизм<sup>22</sup>. Вполне естественно и то, что единственными каббалистическими трудами, которые изучал в молодости каббалистический мессия Шабтай Цви, были Зога́р и «Кана», скрытый антиномизм которых проявился в основанном им движении.

**3** Природа этой мистической символики представляет собой одно из главных препятствий для правильного понимания такого труда мистической экзегезы, как Зога́р; и все же эта тщательно разработанная и подчас причудливая символика служит ключом к его особому религиозному миру. Даже такой выдающийся ученый, как Р. Херфорд, доказавший свое понимание сущности иудаизма, пишет о «символике, которая часто кажется совершенно нелепой, а иногда грубой и отталкивающей»<sup>23</sup>. При первом соприкосновении с миром каббалистической символики нельзя избежать чувства замешательства.

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

В краткой главе можно привести лишь несколько примеров того, каким образом автор Зога́ра пытается описать в символических терминах теософскую вселенную скрытой жизни Божества. «Шаарей

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

21 Много подобных примеров приведено в литературе, которая упомянута в прим. 20.

22 См. Graetz, op. cit., а также Кордоверо, *Шуур кома* (1883), 79–80.

23 *Hibbert Journal*, vol. 28 (1930), p. 762.

ора» Йосефа Джикатилы остается лучшим произведением на эту тему<sup>24</sup>. В нем дается великолепное описание каббалистической символики, а также анализируются мотивы, определяющие взаимозависимость

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

между сфирот и их символами из Священного Писания. Джикатила написал свою книгу всего лишь через несколько лет после появления Зогара, и хотя он во многом основывается на нем, в его труде содержится немало самобытных мыслей. В английской научной литературе, посвященной этому вопросу, «Тайное учение в Израиле» А. Уэйта представляет собой серьезную попытку подвергнуть анализу символику Зогара. Этот труд, как я уже имел случай отметить в начале этой книги, характеризуется глубоким проникновением в сущность каббалы. Тем более достойно сожаления, что на качестве этого исследования отрицательно сказался не критический подход автора к фактам истории и филологии, а также то, что его часто вводил в заблуждение ошибочный и неполноценный французский перевод Зогара, выполненный Жаном де Поли, которым он вынужден был пользоваться из-за незнания им иврита и арамейского<sup>25</sup>.

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

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

1. *Кетер Элион* – «Высшая Корона» Бога.
2. *Хохма* – «мудрость» или предвечная идея Бога.
3. *Бина* – «разум» Бога.
4. *Хесед* – «любовь» или милосердие Бога.
5. *Гвура* или *Дин* – «могущество» Бога, главным образом проявляющееся как власть строгого суда и наказания.
6. *Рахамим* – «сострадание» Бога, на которое возлагается функция посредничества между двумя предыдущими *сфирот*; название Тифферет – «красота» – употребляется в Зогаре очень редко.
7. *Нецах* – «вечность» Бога.
8. *Год* – «величие» Бога.
9. *Йесод* – «основа» или «опора» всех творческих сил в Боге.
10. *Малхут* – «царство» Божье, обычно обозначаемое в Зогаре как *Кнесет Исраэль*, мистический прототип общины Израиля, или как Шхина. Таковы десять сфер Божественного проявления, в которых Бог



Сефер га-багир,  
Иерусалим, 1975

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

Способ, с помощью которого сфирот описываются автором Зо-гара, избегающим, как следует подчеркнуть, употреблять этот ставший классическим термин и предпочитающим ему другие, проливает свет на то, как далеко отклонилась идея мистических качеств Бога от концепции Божественных атрибутов. *Сфирот* названы «мистическими коронами Святого Царя»<sup>26</sup>, несмотря на то, что «Он – это они, и они – это Он»<sup>27</sup>. Они – это десять наиболее употребительных имен Бога, и в своей совокупности они также образуют одно Его великое Имя. Они – это «лики Царя»<sup>28</sup>, другими словами, различные меняющиеся аспекты, под которыми Он предстает, и они

также называются внутренним сущностным или мистическим Ликом Бога. Они – это десять ступеней внутреннего мира, по которым Бог нисходит из сокровеннейших глубин к Своему откровению в Шхине. Они – одеяния Божества, но также лучи света, ниспосланные Им<sup>29</sup>.

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

«Все Божественные силы образуют последовательность слоев и подобны дереву», – утверждается уже в «Сефер га-багир»<sup>30</sup>, через посредство которой, как мы видели, каббалисты XIII века за-

имствовали у гностиков их символику. Десять сфирот образуют мистическое дерево Бога или дерево Божественной силы. Каждая из десяти сфирот представляет собой одну ветвь, их же общий корень неведом и непознаваем. Но *Эйн-Соф* – не только сокрытый корень всех корней, он и живительный сок дерева: каждая ветвь, олицетворяющая со-

26 כתרין עלאין דמלכא קדישא (III, 30b), или просто מלכא – «царские короны».

27 Зогар, III, 11b, 70a.

28 אפין פנימאין (II, 86a), или אפי מלכא – «внутренние лики».

29 Выражения «ступени» и «света» чаще всего употребляются для обозначения *сфирот*. В Зогар, III, 7a, они описываются как «те одеяния Славы, которыми царь покрыл себя».

30 См. мой перевод *Das Buch Babir*, §85.

бой какой-либо атрибут, существует не сама по себе, но благодаря *Эйн-Соф*, сокрытому Богу. И это древо Бога есть вместе с тем как бы остов вселенной. Оно прорастает через все творение и простирает свои ветви над всеми его отраслями. Все земные и сотворенные вещи существуют только потому, что частица силы сфирот живет и действует в них.

Сравнение *сфирот* с человеком встречается в Зогаре столь же часто, как и сравнение их с деревом. Библейское речение, что человек создан по образу и подобию Божьему, имеет в глазах каббалиста двойный смысл. Во-первых, это означает, что сила *сфирот*, прообраз Божественной жизни, существует и действует также в человеке; во-вторых, что мир сфирот, то есть мир Бога-Творца, можно сделать видимым в образе человека сотворенного. Из этого следует, что члены человеческого тела, повторяя уже приводившийся мной пример, — не что иное, как отражение внутреннего духовного бытия, проявляющегося в символической фигуре, именуемой *Адам кадмон*, Предвечный человек<sup>31</sup>. Ибо, повторяю, сама

Рабби Менахем Мендель («Цемах Цедек») из Любавичей. «Разъяснения к Зогару». Бруклин, 1990

31 Термин *Адам кадмон* сам по себе не используется в основном корпусе Зогара, но только в *Тихуним*. Зогар говорит о Высшем Адаме ( *אדם עליון* ). Но в Зогар, III, 193b, мы встречаем арамейский термин *אדם אלוהים* ( «высшая ступень сокрытого Первого человека» ). В *Идра раба*, III, 139b, мы читаем: «Все эти святые короны, когда были воздвигнуты в устроении своем, названы были «человеком» — т. е. изображением, обнимающим все».

Божественная Сущность невыразима. Единственное, что выразимо, это Ее символы. Отношение между *Эйн-Соф* и его мистическими качествами, сфирот, можно сравнить с отношением между

душой и телом, с той лишь разницей, что человеческое тело и душа различны по природе, ибо первое материально, а вторая духовна, тогда как в органическом единстве Бога все сферы по своей сущности одинаковы<sup>32</sup>. Тем не менее вопрос о существе и субстанции *сфирот*, который не ставился в самом Зогаре,

впоследствии превратился в теософской каббале в особую проблему, которую мы не будем здесь рассматривать<sup>33</sup>. Представ-

32 Это выражение впервые употреблено Кордоверо в *Пардес римоним* («Гранатовый сад»).

33 Глава *Шаар ацмот ве-келим* («Врата сущностей и сосудов») в *тагнит орус* Кордоверо специально посвящена обсуждению этой проблемы.



ление о Боге как об организме имеет то преимущество, что позволяет объяснить, почему имеются различные проявления Божественной силы, несмотря на то, что Божественная Сущность есть Абсолютное Целое. Ибо органическая жизнь души одна и та же, хотя функция рук отлична от функции глаз и т. д.<sup>34</sup>

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

Наряду с этой символикой организма, теософ, стремящийся описать сферу Божества, обнаруживает другие средства символического выражения. Мир *сфирот* – это сокрытый мир языка, мир Божественных имен. *Сфирот* – это созидательные имена, которые Бог призвал в мир, имена, которыми Он обозначал самого Себя<sup>35</sup>. Действие и развертывание этой таинственной силы, являющейся семенем всего творения, Зогар в своей интерпретации Священного Писания усматривает в речи. «Бог изрек, и эта речь есть сила, которая в начале замысла творения была обособлена от тайны *Эйн-Соф*»<sup>36</sup>. Процесс жизни в Боге может истолковываться как развертывание элементов речи. Это поистине один из излюбленных символов Зогара. Мир Божественной эманации таков, что в Боге предвосхищается дар речи. Различные ступени мира *сфирот* представляют – согласно Зогару – беспредельную волю, мысль, внутреннее и неслышимое слово, воспринимаемый слухом голос и речь, то есть членораздельное и дифференцированное выражение<sup>37</sup>.

Та же концепция нарастающей дифференциации присуща другим символика, из которых я хотел бы упомянуть только одну, выраженную посредством понятий Я, Ты и Он. Бог в наиболее глубоко сокрытом Своем проявлении, когда Он как бы только что решил приступить к творению, зовется «Он». Бог, в полной мере развернувший Свою Сущность, Милосердие и Любовь, когда Он может восприниматься «разумом сердца» и поэтому быть изреченным, зовется «Ты». Но в Своем высшем проявлении, в котором полнота Его Существа находит Свое конечное выражение в последнем и всеобъемлющем из Его атрибутов, Бог зовется «Я»<sup>38</sup>. Это ступень истинной индивидуализации, на которой Бог как личность говорит «Я» самому Себе. Такое Божественное «Я» в представлении каббалистов теософского толка – и это одно из их глубочайших и важнейших учений – есть Шхина, присутст-

34 См. Зогар, I, 245а, внизу листа.

35 См. Зогар, III, 10–11.

36 Зогар, I, 16.

37 Зогар, I, 74а. Подобная символика используется также в I, 15а – b. Моше де Леон в своих книгах на иврите истолковывает ее значение во многих отрывках.

38 По поводу терминов «Он» и «Ты» см. Зогар, II, 90а; III, 290а; о термине «Я» – I, 65b, 204а – b.

вие и имманентность Бога во всем творении. Это та точка, на которой человек, достигнув глубочайшего понимания своего собственного Я, осознает присутствие Бога. И только после этого, оказавшись как бы у врат Царства Божьего<sup>39</sup>, вступает он в более глубоко залегающие сфе-

<sup>39</sup> Десятая сфера, например, зовется в Зогаре, I, 11b «дверью, ведущей к тайне веры».

ры Божественного, в Его «Я», «Ты» и «Он» и в глубины Ничто. Чтобы оценить всю парадоксальность этих замечательных и вызвавших широкий отклик мыслей, надо вспомнить, что обычно мис-

тики, рассуждая об имманентности Бога в Его творениях, склоняются к деперсонализации Бога: имманентный Бог с необычайной легкостью превращается в безличное Божество. Эта тенденция всегда представляла собой одну из ловушек, расставленных пантеизмом. Тем более замечательно то, что каббалистам, даже тем из них, кто тяготеет к пантеизму, удавалось избежать ее, ибо, как мы видели, Зогар отождествляет высочайшее развитие личности Бога с именно той ступенью Его развертывания, которая ближе всего к человеческому опыту, более того, имманентна нам и скрыто присутствует в каждом из нас.

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



сти, во всяком изменении формы или во всякое время, когда меняется состояние вещей, преодолевается бездна небытия и в некий скоротечный мистический миг становится зримой<sup>40</sup>. Ничего не может измениться, не войдя в соприкосновение с этой областью чистого абсолютного бытия, называемой мистиками «Ничто». Трудная задача описания процесса возникновения других сфирот из лона первой – Ничто – кое-как решается с помощью многочисленных метафор.

В этом отношении небезынтересно проанализировать мистическую *jeu de mots*, весьма приближающуюся к идеям Зогиара и уже приводившуюся в сочинениях Йосефа Джикатилы<sup>41</sup>. На иврите слово «ничто» – айн (אין) состоит из тех же букв, что и «я» – ани (אני), и, как мы видели, «Я» Бога мыслится как конечная ступень в эманации *сфирот*, ступень, на которой личность Бога, одновременно вобрав в Себя все предыдущие ступени, раскры-

вается Своему творению. Другими словами, переход от *айн* к *ани* символизирует превращение, посредством которого Ничто переходит в *сфирот* через прогрессирующее раскрытие своей сущности в «Я»: диалектический процесс, тезис и антитезис которого начинаются и завершаются в Боге. Это, несомненно, замечательный пример диалектического мышления. Здесь, как и во всех остальных случаях, мистика, занятая формулированием парадоксов религиозного опыта, пользуется орудием диалектики, чтобы выразить смысл этого опыта. Каббалисты отнюдь не составляют исключения среди тех, кто свидетельствовал о сродстве мистического и диалектического мышления.

В Зогааре, как и в сочинениях Моше де Леона на иврите, преобразование Ничто в Бытие часто объясняется посредством особого символа предвечной точки<sup>42</sup>. Уже каббалисты геронской школы пользовались сравнением с математи-

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

41 *Сефер шаарей ора* (Оффенбах 1715), 108b. Та же идея появляется в предисловии к *Тикуней Зогаар* (Мантуя 1558), 7а, достигая более детального развития в *Сефер га-лия* (1883), 14с.

42 Зогаар, I, 2а; Моше де Леон, *Сефер шекель га-кодеш* («Книга святого шекеля»), с. 25. См. Ицхак га-Коген, *Перуш га-Меркава* (Мистическое толкование на Иез. 1) в *Тарбиц*, т. 2, с. 195, 206.



Рабби Йосеф Джикатила. «Шаарей цедек» («Врата справедливости»). Краков, 1881

ческой точкой, перемещение которой создает линию и поверхность, чтобы иллюстрировать процесс эманации из «сокрытой причины»<sup>43</sup>.

43 Яаков бен Шешет, *Сефер мешив дварим нехоним* («Книга отвечающего верно»), MS Oxford 1585, 28 a – b. Он не употребляет термин «точка» (נקודה), но говорит об «очень тонкой субстанции (дословно. «бытийности» – היות), из которой берет свое начало и развивается прямая линия». Его друг Рамбан развивает ту же мысль в завуалированной форме в своем (обычно неправильно интерпретируемом) комментарии к Быт. 1:1.

44 В *Сефер га-римон* Моше де Леона (MS British Museum 759, 124–230).

45 תשובת הרמב"ם – общий термин для геронской школы.

Бога, – могут служить примером той мистической образности, которая пронизывает всю книгу<sup>46</sup>.

46 Зогар, I, 15a. Мой перевод значительно отличается от опубликованного английского издания, но здесь я не могу останавливаться на филологических деталях.

«В начале, когда Царь начал вершить Свою волю, Он вырезал знаки в Божественной ауре. Сумрачный пламень из сокрытейшей глубины тайны Бесконечности, *Эйн-Соф*, подобно пару, образуемому из безвидности, заключенной в кольцо этой ауры, ни белой, ни черной, ни красной, ни зеленой и вообще не имеющей какого-либо цвета. Но когда пламень стал обретать размерность и протяженность, он окрасился разными цветами. Ибо в самой середине этого пламени забил источник, из коего пламена излились на каждую вещь внизу, сокрытую в неведомых тайнах *Эйн-Соф*. Источник прорвал и не прорвал эфирную ауру, окружающую его. Он был совершенно неопознаваем, пока под действием прорыва не засветилась сокрытая надмировая точка. Вне этой точки ничто не доступно познанию и пониманию, и поэтому она зовется Решит, то есть «Начало», первое слово творения»<sup>47</sup>.

47 Автор намекает здесь на талмудическое изречение (Мегила, 21б): כִּי הָיָה הַיּוֹם לְפָנָיו – «[Слово] берешит – также и речение» (т.е. первое слово самой Торы было одним из десяти речений, которыми Бог сотворил мир).

ли. Автор расширяет сравнение, уподобляя эту точку мистическому семени, брошенному в Творение<sup>48</sup>, причем общность их проявляется не только в неуловимости их сути, но и в том, что в каждом из них таятся возможности дальнейшего бытия, хотя еще и незримые.

48 Зогар, I, 15a – b.

Поскольку Бог открывается через Свою мудрость, Он воспринимается как мудрый, и в Его мудрости как бы заключается и освящается идеальное бытие всех вещей. Пребывая еще в неразвитом и недифференцированном состоянии, все сущее, однако, проистекает из *Хохмы* Бога<sup>49</sup>. Между этим прообразом всего сущего в помышлениях Божьих и конкретной действительностью не возникает второго перехода или кризиса, второго сотворения из несотворенного в теологическом смысле.

В следующей *сфире* точка развивается в «дворец», или «строение» – намек на то, что из этой *сфиры*, если она материализуется, возникает мироздание<sup>50</sup>. То, что таилось в точке в свернутом состоянии, теперь разворачивается. Название этой *сфиры*, *Бина*, можно принять для обозначения не только «Разума», но и того, что «разделяет вещи», то есть дифференциации. В лоне *Бины*, небесной прама-

тери всего сущего, заключается то, что прежде содержалось в Божественной мудрости в недифференцированном состоянии в качестве чистой всеобщности всех индивидуализаций<sup>51</sup>. В ней все формы уже предсуществуют, но еще сохраняются в единстве Божественного разума, который созерцает их в себе самом.

В приведенном выше отрывке из Зогара образ точки уже сочетается с более динамичным образом родника, бьющего из центра мистического Ничто. Во многих отрывках предвечная точка отождествляется непосредственно с этим источником, из которого струится всякое блаженство и все благословения. Это мистический Ган-Эден – *Эден*, означающий буквально блаженство или радость, – отсюда поток Божественной жизни берет свое начало и стремится свой бег через все *сфирот* и через всю сокрытую действительность, пока, наконец, не впадает в «великий океан»

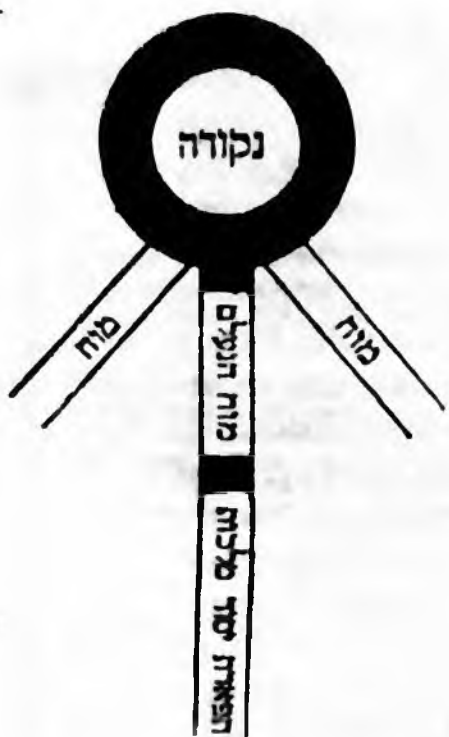
Шхины, в котором Бог развертывает Свою всеобщность. Семь *сфирот*, вытекающих из материнского лона *Бины*, суть семь прадней творения<sup>52</sup>. То, что во времени является в качестве эпохи действительного и направленного вовне творения, есть не что иное, как проекция прообразов семи низших

49 В Зогар, I, 2а, говорится о Божественной мысли (אֱלֹהִים), которая отождествляется с Мудростью. «Он начертал в ней все формы, вырезал в ней все знаки». Ср. также Зогар, III, 43а. Азриэль из Героны утверждает в своем *Перуш га-агадот* (MS Jerusalem, 42b), что Хохма означает «все, что может существовать», но он утверждает также (там же, 44 а – b), что все бытийности (или «сущности всех вещей»), לִיחַ, также заключаются в Хохме.

50 Зогар, I, 15b.

51 Зогар, III, 65b, אֱלֹהִים כֻּלָּם. Азриэль из Героны называет Хохму «общностью всех бытийностей, в которой нет начертания», а Бину – «общностью всех бытийностей, в которой есть начертание»; см. гл. I его Комментария на *Сефер йецифа*, который в печатных изданиях «Книги творения» появляется под именем Рамбана.

52 אֲרָמֵי תַרְמִי (Зогар, III, 134b) или (очень часто) אֲרָמֵי תַרְמִי.



Эманация  
из первичной точки

сфирот, которые во вневременном бытии содержались во внутренней жизни Бога. Размышляя об этой тайной жизни *сфирот*, невольно вспоминаешь слова Шелли<sup>53</sup>:

<sup>53</sup> Shelley, *Adonais*, LII.

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

Правда, это высшее единство, проистекающее из Ничто, это бытие в Боге, эта субстанция Божественной мудрости превосходит пределы человеческого опыта. Невозможно обратиться к нему вопрос или даже явить его в своем воображении; оно предшествует разделению между субъектом и объектом сознания, без которого не существует интеллектуального познания, то есть нет знания. Этот процесс разделения Божественно-

<sup>54</sup> Зогар, I, 1b – 2a, 30a, 85b; II, 126 и далее, 138–140b.

го сознания истолковывается в одном из глубочайших символов Зогара<sup>54</sup> как процесс прогрессирующего развертывания Бога. Среди проявлений

Бога имеется одно – по некоторым причинам каббалисты отождествляют его с *Биной*, Божественным разумом, – в котором Он раскрывается как вечный субъект, используя выражение в его грамматическом смысле, как великий «Кто», *Ми*, таящийся в конечном счете во всяком вопросе и всяком ответе. Эта мысль выглядит апофеозом хорошо известной еврейской склонности к задаванию вопросов. Имеются сферы Божества, о которых можно задавать вопросы и получать ответы, сферы «этого и того», сферы всех тех атрибутов Бога, которые Зогар символически обозначает *Эле* («эти»), то есть «мир, поддающийся определению». В конце, однако, медитация достигает ступени, когда еще возможен вопрос «кто?», но уже нельзя получить ответа; скорее сам вопрос и служит ответом; и если в сфере *Ми*, великого «Кто», в которой Бог являет Себя в качестве субъекта мирового процесса, может быть, по крайней мере, задан вопрос, то высшая сфера Божественной мудрости представляет собой нечто, положительно пребывающее вне досягаемости вопроса, не поддающееся выражению с помощью отвлеченной мысли.

Эта идея находит свое выражение в некоем символе, исполненном глубокого смысла. Автор Зогара и большинство его предшественников-каббалистов пытались определить смысл первого стиха Торы: *Берешит бара Элогим*, «В начале сотворил Бог», – что в самом деле

<sup>55</sup> Зогар, I, 15b. Ту же самую интерпретацию дают абсолютно все ученики Ицхака Слепого и Нахманида.

это означает? Ответ оказывается довольно неожиданным. Согласно ему<sup>55</sup>, *Берешит* означает – через посредство «начала», то есть предвечного бытия, определяемого как мудрость Божья; *бара*,

«сотворил», то есть скрытое Ничто, образующее грамматический субъект слова *бара*, эманировало или развернулось; *Элогим*, то есть его эманация есть Элогим. Это дополнение, а не подлежащее предложения. Что же такое *Элогим*? *Элогим* – имя Бога, обеспечивающее не-



Концентрическо-кольцевая схема цимцума

прерывность существования творения, поскольку оно представляет единство скрытого субъекта *Ми* и скрытого объекта *Эле* (ивритские слова *Ми* и *Эле* состоят из тех же согласных, что и все слово *Элогим*). Другими словами, *Элогим* – это имя, данное Богу после того, как произошло разъединение субъекта и объекта, имя, в котором, однако, этот разрыв постоянно преодолевается или смыкается. Мистическое Ничто, предшествовавшее разделению праидеи на «познающее» и «познаваемое», не является для каббалиста истинным субъектом. Низшие сферы самораскрытия Бога образуют объект постоянного человеческого созерцания, но высочайшая ступень, которой вообще может достигнуть медитация, знание Бога как мистического *Ми*, как субъекта мирового процесса, это знание может быть лишь мгновенной и интуитивной вспышкой, освещающей человеческое сердце, подобно солнечным лучам, играющим на поверхности воды, – если воспользоваться метафорой Моше де Леона<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> См. отрывки, приведенные в *MGWJ* (1927), р. 118–119.

**5** Это лишь несколько примеров того, каким образом автор Зогира пытается описать в символических понятиях теософскую вселенную скрытой жизни Бога. В этот момент мы сталкиваемся с проблемой мира вне сфирот, или, выражаясь иначе, с проблемой творения в более узком смысле и связей мира с Богом, то есть с проблемой пантеизма. В истории каббалы часто боролись за господство тенденции теизма и пантеизма. Это обстоятельство часто затемнялось, потому что представители пантеизма обычно стремились говорить на языке теизма. Случаи, когда авторы открыто выражали пантеистические взгляды, были редки<sup>57</sup>. Большая часть

текстов, и в особенности классические произведения теософской школы, содержат элементы обеих тенденций. Автор Зогира – и это проявляется еще больше в сочинениях Моше де Леона на иврите – склоняется к пантеизму, но тщетно искали бы мы у него исповедания веры, помимо некоторых туманных формул и намеков на фундаментальное единство всех вещей, стадий и миров.

В целом его язык – это язык теиста, и необходимы некоторые усилия, чтобы распознать сокрытую и переливающуюся разными красками пантеистическую сущность за этой теистической формой.

<sup>57</sup> Один из этих склоняющихся к пантеизму авторов – Давид бен Авраам га-Лаван (около 1300 года), чей трактат *Масорет га-брит* («Традиция завета») я издал в 1936 году.

Один отрывок гласит<sup>58</sup>: «Процесс творения тоже вершился в двух плоскостях – верхней и нижней, и по этой причине Тора начинается с буквы бет, означающей цифру «два». Процесс внизу соответствует процессу наверху: один породил горный мир (*сфирот*), другой – дольный мир (зримого творения)». Другими словами, сотворение мира, как оно изображается в первой главе книги Бытие, носит двойкий характер. Поскольку оно представляет собой, в мистическом смысле, историю самораскрытия Бога и Его развертывание в жизни *сфирот*, описание носит теогонический характер – трудно найти более подходящий термин, несмотря на все связанные с ним мифологические ассоциации; и только в той степени, в какой оно понимается как создание дольного мира, то есть творение в строгом смысле, пользуясь схоластической дефиницией, *processio Dei ad extra*, его можно определить как космогонический. Между двумя мирами, как утверждается в дальнейшем изложении, существует только то различие<sup>59</sup>, что более высокий порядок представ-

ляет собой динамическое единство Бога, тогда как низший оставляет место для дифференциации и разделения. Этот дольный мир чаще всего именуется в Зогаре *альма де-перуда* – «миром разделения»<sup>60</sup>. Здесь существуют вещи, обособленные друг от друга и от Бога. Но – и в этом

ясно проглядывает пантеистическая тенденция – для того, кто проникает в суть вещей, эта обособленность лишь кажущаяся. «Если созерцать вещи в мистической медитации, то все они представляются единством»<sup>61</sup>. Уже Джикатила

выдвигает формулу: «Он заполняет все, и Он есть все сущее».

Теогония и космогония представляют собой не два различных акта творения, а два аспекта одного и того же акта. В любой плоскости – в мире Меркавы и ангелов, лежащем ниже мира *сфирот*, на различных небесах и в мире четырех стихий – творение отражает внутреннее движение Божественной жизни. «Остатки» глубочайшей реальности обнаруживаются даже в самых внешних явлениях<sup>62</sup>. Все пронизывает один и тот же ритм, одно и то же волнообразное движение. Акт, посредством которого сокрытый Бог вне времени и над временем раскрывает Себя, совершается также во временной действительности всякого другого

мира. Творение – это развитие вовне тех сил, которые действуют и живут в самом Боге. Нигде нет здесь разрыва, прерывности. Хотя «дворцы» (*хейхалот*) мира Меркавы возникают из света Шхины<sup>63</sup>, это не *creatio ex nihilo*, которое на этой стадии не было бы больше мистической метафорой.

Чаще всего встречающейся иллюстрацией этого учения в сочинениях Моше де Леона на иврите служит образ цепи и составляющих ее звеньев. В этой цепи, образованной совокупностью различных миров, имеются различные звенья: одни глубоко сокрытые, другие зримые извне, но в ней нет обособленного существования: «Все связано со всем остальным вплоть до самого нижнего кольца цепи, и истинная сущность Бога вверху и внизу, на небесах и на земле, и ничего нет кроме Него. И это имеют в виду мудрецы, говоря, что когда Бог даровал Тору Израилю, Он открыл ему семь небес, и увидел Израиль, что ничего там нет, кроме Его Славы; Он разверз семь бездн пред его очами, и увидел Израиль, что ничего там нет, кроме Его Славы. Помысли об этих вещах, и ты поймешь, что сущность Бога связана и соединена со всеми мирами, и что все виды бытия связаны и соединены друг с другом, но что они происходят из Его существования и сущности»<sup>64</sup>.

Пантеизм этой концепции имеет свои пределы, и в случае необходимости от него можно вообще отказаться. Вся сотворенная жизнь обла-

дает определенного рода реальностью для себя самой, реальностью, в которой она кажется обособленной от этих мистических миров единства. Но в глазах мистика вещи теряют свои четкие очертания и единственным их содержанием становится Слава Божья и Его сокрытая жизнь, пульсирующая во всем сущем.

Правда, этим дело не исчерпывается. Как мы увидим в дальнейшем, это ограниченное и обособленное бытие отдельных вещей не входит в качестве действительно первичного и существенного элемента в Божественный замысел творения. Первоначально все мыслилось как одно великое целое и жизнь Творца трепетала нестесненно и открыто в жизни Его творений. Все поддерживало прямую мистическую связь со всем остальным, и это единство могло познаваться непосредственно и без помощи символов. Только грехопадение Адама побудило Бога удалиться в «потусторонность». Космическим последствием грехопадения была утрата вещами начального гармонического единства и их обособленное бытие. Все творение первоначально имело духовную природу, и если бы не вторжение зла, оно не приняло бы материальной формы. Поэтому неудивительно, что, когда



Эманация сфиры  
Бина

<sup>64</sup> Часть объемного отрывка из *Сефер га-ришон* Моше де Леона (MS British Museum 759, 47b), который содержит пантеистический парафраз материала из *Пикта рабати* (изд. Фридмана, 98b): «И все соединено одно с другим до окончания ниспадающих колец, призванных свидетельствовать об истине существования Его в верхах и в низах... Исследуй это и постигни, ибо Он, да будет Он благословен, в истине пребывания Своего, связан и распростерт на все миры, и все сущности Его соединены и сцеплены друг с другом в истине Его пребывания».

каббалисты этого толка описывают положение, которое установится в эпоху пришествия мессии, и блаженное знание праведных в мире, очищенном от греха, снова выступает на передний план мысль о восстановлении этого первоначального единства и сопряженности вещей<sup>65</sup>. То, что

65 Они говорят о «восстановлении вещей в их первоначальном бытии», что точно соответствует термину *апокатастасис* (возвращение к исходной точке), который играл такую значительную роль в представлениях многих христианских мистиков.

в настоящее время составляет преимущество мистика, чей взор проникает сквозь внешнюю оболочку и достигает сердцевины вещей, станет во времена Избавления общим достоянием человечества.

Правда, вопреки этому многообразию стадий и проявлений, теософ пытается сохранить единство Бога и не допустить постулирования в

Нем множества. Теоретически он достигает последнего с помощью философской формулы, утверждающей, что подобие различия между страданием, гневом и другими проявлениями Бога существует только в восприятии, а не в объективной реальности самого Его бытия. Другими словами, видимость множественности проявлений предполагает существование медиума, конечного существа, по-своему воспринимающего Божественный свет<sup>66</sup>. Тем не менее, бесспорно, что такие формулы, как бы

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

67 Ицхак бен Яков га-Коген, старейший современник Моше де Лео-на, живо изобразил это восхождение и нисхождение Шхины в мире сфирот в своем сочинении *Маамар аль-ацилут* («Изречение об эманации»), которое я издал в *Мадаэй га-ягадут*, т. 2 (1927), с. 246.

хитроумны они ни были, не вполне соответствуют сущности того особого религиозного чувства, которое нашло свое выражение в учении о *сфирот*.

Как уже отмечалось ранее, эти мыслимые как символы сферы Бога являются чем-то большим, чем атрибуты теологов или промежуточные ступени и ипостаси, которые Плотин в своем учении об эманации поместил между Абсолютом и феноменальным миром. Сфирот еврейских теософов живут своей собственной жизнью: они образуют комбинации, они освещают друг друга, они восходят и нисходят. Они далеко не статичны. Хотя каждая из них имеет свое идеальное место в иерархии, в определенном аспекте низшая может принять вид высшей<sup>67</sup>. Другими словами, это некое подобие действительного жизненного процесса в Боге, приливы и отливы которого теософ воспринимает, если его опыт можно назвать восприятием, посредством внутреннего

зрения – сердца. Примирить этот процесс с монотеистической доктриной, столь же дорогой каббалисту, как и всякому еврею, стало задачей теоретиков каббалистической теософии. Но хотя они смело принялись за дело, полного успеха они не достигли. Ибо даже самые грандиозные усилия, предпринятые с целью осуществления полного синтеза этого процесса с монотеизмом, наподобие попытки Моше Кордове-



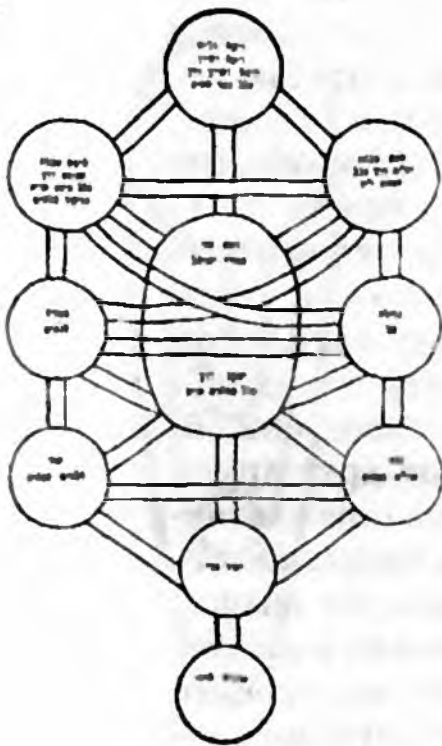


Схема сфирот

ро из Цфата<sup>68</sup>, не привели к удалению некоего неистребимого остатка, существование которого служило вызовом рационализму. Невозможно уклониться от вывода, что проблема с самого начала была неразрешимой, что мистика первоначально восприняла аспект Бога, не поддающийся рациональному познанию и принимающий парадоксальный характер при первой же попытке сформулировать его словесно. Автор Зоги редко рассматривает эту проблему прямо: теософский мир *сфирот* представляется ему столь реальным, что он воспринимает его в каждом слове Библии. Символы и образы, служащие для описания этого мира, по своему истинному смыслу кажутся ему чем-то более значительным, чем просто метафорами. Он не только мистик, ищущий повсюду выражения для описания своего иррационального опыта. Разумеется, он ищет его, и мистический символ, описанный Э. Ресежа в его «Эссе об основах мистического познания» (1899), впервые встречается во многих поразительных отрывках Зоги. Но вместе с тем Зога, даже теософская

каббала в целом, отражает очень древнее наследие души, и было бы слишком самонадеянно утверждать, что это наследие мифа всегда успешно ассимилировалось учением монотеизма.

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

<sup>68</sup> Книга *Пардес римоим* Кордове-ро (написанная в 1548 году) была издана впервые в Кракове в 1592 году; его второе произведение *Элима рабати* (написанное в 1567–1568 годах) – в Бродах в 1881 году.

Бернара Клервоского. В еврейской мистике она впервые привлекла внимание представителей цфатской школы в XVI веке<sup>69</sup>.

69 Элиша Галико из Цфата написал очень толковое разъяснение по этому вопросу в предисловии к своей книге *Перуш Шиф га-Шифим* («Толкование на Песнь Песней») [Вена 1587], 2а.

других авторов, были несомненно ему знакомы, Моше де Леон постулирует тождество глубочайшего страха Божьего и чистейшей любви к Богу<sup>70</sup>. Но даже в самых чрезмерных описаниях эта любовь остается

70 См. Зогар, I, 11b; II, 216a; III, 56a, и объемное изыскание по этому вопросу в *Сефер га-римон* Моше де Леона.

для них любовью ребенка к своему отцу, никогда не превращаясь в страсть любовника к своей возлюбленной. В этом отношении испанские каббалисты совершенно отличны от немецких хасидов, не побоявшихся, как мы видели, сделать и этот последний шаг. Изображая судьбу души после смерти, Зогар повествует о ее восхождении во все более высокие сферы, пока, наконец, она не попадает в «чертог любви». Здесь спадает последняя пелена, и душа предстает чистой и нагой перед своим Творцом. Но это не брачный чертог тогдашней христианской мистики. «Словно дочь», употребляя выражение Зогара, душа удостоивается здесь поцелуя своего Отца, как знака и печати высочайшего блаженства<sup>71</sup>.

71 Зогар, II, 97a, 146b. Эти места часто неправильно трактовались современными авторами. Очень интересное параллельное место содержится в *Мишкан га-эдут* («Ковчег свидетельства») Моше де Леона (MS Berlin Or. 833, 36a). Благочестивый может «прилепиться» к Шхине, но только в ее «сокрытом состоянии», в котором она зовется «туманом» – *תַּמָּן* (Исх 20:21). Истинное мистическое единение существует только между Шхиной и ее Господином.

72 Зогар, I, 21b–22a: «(Матронита)... совокупилась она с Моше... Моше совокуплялся с Луною (символ Шхины), будучи еще в своем теле» (т.е. при жизни. – прим. перев.).

Разумеется, для каббалистов, как и для хасидов в Германии, любовь к Богу имеет величайшее значение. Зогар неоднократно возвращается к проблеме двойного отношения к Богу: любви и страха. Подобно Элеазару из Вормса, чьи сочинения, как и назидательные мистические трактаты

других авторов, были несомненно ему знакомы, Моше де Леон постулирует тождество глубочайшего страха Божьего и чистейшей любви к Богу<sup>70</sup>. Но даже в самых чрезмерных описаниях эта любовь остается для них любовью ребенка к своему отцу, никогда не превращаясь в страсть любовника к своей возлюбленной. В этом отношении испанские каббалисты совершенно отличны от немецких хасидов,

Имеется только один случай, когда в Зогаре упоминается отношение смертного к Божеству, точнее, к Шхине, с привлечением сексуальной символики. Речь идет о Моисее, Божьем человеке. О нем, и только о нем, утверждается в паразитической фразе, что он состоял в связи с Шхиной<sup>72</sup>. Здесь в виде исключения непрерывная связь с Божеством описывается как мистический брак между Моисеем и Шхиной. На основании некоторых отрывков из мидраша, в которых сообщается о прекращении половой жизни Моисея с его женой после того, как он удостоился личного общения с Богом «лицом к лицу», Моше де Леон сделал вывод, что брак с Шхиной заменил ему земной брак.

Но если во всех остальных случаях каббалисты воздерживаются от использования образов половой любви при описании отношений между человеком и Богом, они без колебания используют их, изображая внутреннее отношение Бога к самому Себе в мире *сфирот*. Тайна пола, как она рисуется каббалисту, имеет неверо-

ятно глубокое значение<sup>73</sup>. Эта тайна человеческого существования в его глазах есть лишь символ любви между Божественным «Я» и Божественным «Ты», Святым, да будет Он благословен, и Его Шхиной. *Иерос гамос*, священный брак Царя и Царицы<sup>74</sup>, Небесного Жениха и Небесной Невесты, если ограничиться лишь несколькими символами, служит центральным событием в единой цепи Божественных проявлений в сокрытом мире. В Боге воссоединяются активное и пассивное, порождающее и воспринимающее, и из этого союза восстает вся земная жизнь и блаженство.

Сексуальная символика используется вновь и вновь в самых различных вариациях. Один из образов, введенных для описания развертывания *сфирот*, изображает их, как отмечалось ранее, как плод мистического зачатия, в котором первый луч Божественного света есть также семя

творения. Ибо луч, возникающий из Ничто, как бы посеян в «Небесную Матерь», то есть в Божественный разум, из чрева которого восстают сфирот: Царь и Царица, Сын и Дочь. За этими мистическими образами смутно просвечивают мужские и женские боги древности, что, разумеется, было проклятием с точки зрения ортодоксального каббалиста<sup>75</sup>.

Десятая *сфира*, *Йесод*, из которой все высшие *сфирот* — слитые воедино в образе Царя — текут в Шхину, истолковывается как жизнетворящая сила, динамически действующая во вселенной. Из сокрытой глубины этой *сфире* Божественная сила выплескивается в акте мистического зачатия. Священный знак обрезания служит для каббалиста доказательством того, что в рамках

Священного Закона эти силы зачатия занимают свое законное место. Несомненно, что вся эта сфера обладает большой притягательностью для ума автора Зогара. Мифический характер его мысли в этих отрывках более выражен, чем в других, и это свидетельствует о многом. Следует отметить, что в Зогаре широко применяется фаллическая символика в связи со спекуляциями о *сфире Йесод*: немаловажная психологическая проблема, принимая во внимание ревностнейшую привержен-

73 Первая попытка подвергнуть анализу эту символику была принята Уэйтом в главе под названием «Тайна пола» в его книге *Secret Doctrine in Israel* (1913), р. 235–269. К сожалению, его анализ основывается на ложной посылке, согласно которой выражение из Зогара *фаза де-Мегеманута*, «тайна веры», означает тайну половой жизни. В действительности оно означает совокупность десяти *сфирот*, мистический мир Божества, без какого-либо сексуального или эротического оттенка.

74 В Зогар, I, 207b, используется термин *מִשְׁתַּדּוּת קַדְשׁ* — «священное соитие»; в III, 7a — *מִשְׁתַּדּוּתוֹ מְלַמֵּד קַדְשׁ* — «соитие Царя и Госпожи».

75 Этот момент использовался критиками каббалы для доказательства ее по существу языческого характера. Ср. в особенности хорошо документированную, но очень поверхностную монографию Шломо Рубина *Heidentum und Kabbala* (Vienna 1893), pp. 85–114, и красноречивую полемику в направленном против каббалистов труде йеменского ученого Яхьи Кафиха *Сефер милхамот га-Шем* («Книга войн Господних») (Тель-Авив 1931).



Тикуней га-Зогар,  
Иерусалим, 1973

ность автора Зогара к самым ортодоксальным концепциям еврейской жизни и веры<sup>76</sup>. Разумеется, здесь остается открытым широкое поле

76 Исключительные примеры такой символики содержатся в Зогаре, I, 162a; II, 128a – b; III, 5a – b и 26a.

для психоаналитического толкования: легкость, с которой этот метод может быть применен к предмету, совершенно очевидна, но, на мой взгляд, надежда на то, что этот вопрос действительно может быть выяснен таким путем, слаба.

Была предпринята попытка истолковать «эротика каббалы» в психоаналитическом смысле<sup>77</sup>, но автор исследования не поднялся над уровнем избитых модных фраз, которые многим исследователям этой школы, к сожалению, кажутся удовлетворительным ответом на проблемы этого рода.

77 M.D. Georg Langer, *Die Erotik der Kabbala* (Prague 1923).

Несомненно, что в Зогаре символика этого рода принимает гораздо более радикальную форму, чем в каком-либо другом документе испанской каббалы, хотя в какой-то мере она свойственна последней как целому. Мы явно сталкиваемся здесь с индивидуальной особенностью нашего автора, и неудивительно, что она навлекла на него критику противников каббалы. Примером его радикализма может служить один из самых возвышенных отрывков из его книги, в котором изображается кончина героя, Шимона бар Йохая: смерть приходит к нему в тот момент, когда свой длинный монолог о глубочайших тайнах он заключает символическим описанием «святого союза» в Боге, описанием, непревзойденным по резкости и парадоксальности<sup>78</sup>. Здесь, как и в других местах, беспристрастный анализ этого феномена более способствовал бы пониманию Зогара, чем красноречивое обличение мнимых непристойностей, которое позволили себе Грец и другие хулители этой «книги небылиц». Обвинения подобного рода просто дают неправильный образ морали и общей тенденции Зогара, они едва ли имеют смысл даже в отношении его литературной формы; но, прежде всего, они полностью игнорируют проблему, созданную воскресением мифологии в сердце мистического иудаизма, классическим представителем которого является автор книги. Бесспорно, что автор Зогара зашел в нем, прикрываясь арамейским обликом и псевдоэпиграфикой, дальше, чем в своих сочинениях на иврите, в которых эта тенденция нашла гораздо более умеренное выражение. Но именно его сравнительно нестесненная речь позволяет нам глубже проникнуть в его внутренний мир, чем это оказалось возможным в отношении других авторов этого направления.

78 Зогар, III, 296a – b, мистическая трактовка Пс. 132:13. Здесь «Сион» употребляется как сексуальный символ. О критике этого символизма см. Шимон ибн Лаби, *Кетем паз* («Червонное золото») [1795], 11b и 185b.

образ морали и общей тенденции Зогара, они едва ли имеют смысл даже в отношении его литературной формы; но, прежде всего, они полностью игнорируют проблему, созданную воскресением мифологии в сердце мистического иудаизма, классическим представителем которого является автор книги. Бесспорно, что автор Зогара зашел в нем, прикрываясь арамейским обликом и псевдоэпиграфикой, дальше, чем в своих сочинениях на иврите, в которых эта тенденция нашла гораздо более умеренное выражение. Но именно его сравнительно нестесненная речь позволяет нам глубже проникнуть в его внутренний мир, чем это оказалось возможным в отношении других авторов этого направления.

образ морали и общей тенденции Зогара, они едва ли имеют смысл даже в отношении его литературной формы; но, прежде всего, они полностью игнорируют проблему, созданную воскресением мифологии в сердце мистического иудаизма, классическим представителем которого является автор книги. Бесспорно, что автор Зогара зашел в нем, прикрываясь арамейским обликом и псевдоэпиграфикой, дальше, чем в своих сочинениях на иврите, в которых эта тенденция нашла гораздо более умеренное выражение. Но именно его сравнительно нестесненная речь позволяет нам глубже проникнуть в его внутренний мир, чем это оказалось возможным в отношении других авторов этого направления.

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

Зачатки этой концепции можно обнаружить уже в «Сефер га-багир», старейшем документе каббалистической мысли, на связь которого с более ранними гностическими источниками я уже несколько раз указывал<sup>79</sup>. Это, в свою очередь, служит еще одним доказательством, если вообще есть необходимость в доказательстве, того, что эта идея – отнюдь не христианская и что первоначально она принадлежала к сфере языческой мифологии. В гностических спекуляциях о мужском и женском зонах, то есть Божественных потенциях, образующих мир «плеромы», Божественной «полноты», эта мысль обрела новую форму, в которой она дошла до первых каббалистов через посредство разрозненных фрагментов. Сравнения, используемые в книге «Багир» при описании Шхины, чрезвычайно показательны в этом отношении. С точки зрения некоторых гностиков, «низшая София», последний эон на грани «плеромы», представляет собой «дочь

<sup>79</sup> См. мой немецкий перевод, §§ 36, 43, 44, 52, 90.

света», низвергающуюся в бездну материи. Эта идея находится в тесной связи с идеей Шхины. Та становится в качестве последней из сфирот «дочерью», которая, хотя ее обиталище есть «форма света», должна брести в дальние страны<sup>80</sup>. Различные другие мотивы помогли дорисовать образ

80 Ibid., § 90.

Шхины, каким он набросан в Зогаре. Прежде всего она отождествлялась с «общинной Израиля», родом невидимой церкви, олицетворявшей мистическую идею Израиля в его союзе с Богом не только в его блаженстве, но также и в его страдании, и его изгнании. Шхина – не только Царица, Дочь и Невеста Бога<sup>81</sup>, но и праматерь

81 Для этих обозначений применяются термины מלכות – «госпожа», בת – «дочь», חתונה – «невеста»; особенно часто встречается первый.

82 В самом Зогаре (II, 95a), речь идет о «красавице, на которую никто не бросает взоров», что символизирует Тору. В качестве символа Шхины это выражение употребляется всей лурианской школой.

83 См. *Сефер хемдат яним* («Книга сокровища дней») [Вена 1763], т. 2, 4a – b; Меир Поперз, *Сефер ор га-яшар* («Книга прямолинейного света») [Амстердам 1709], 7e.

Зогара эта новая концепция Шхины как символа «вечной женственности»<sup>84</sup> играет огромную роль и

84 Ср. Зогар, I, 228b, где о Шхине говорится: «Все женщины мира существуют в тайне Шхины».

проявляется в бесконечном многообразии имен и образов. Она воплощает собой сферу, которая первой должна рас-

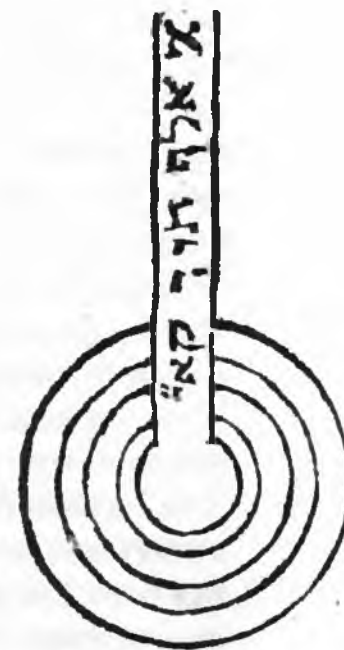
крыться медитации мистика, служа воротами во внутренний мир Бога, очень часто обозначаемый в Зогаре парафразой термина *фаза де-Мегеманута*, «тайна веры» (то есть область, раскрывающая свою тайну только тем, кем движет дух совершенной преданности)<sup>85</sup>.

85 См. прим. 73.

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

каждого индивидуума во Израиле. Она истинная Рахель, которая «плачет о детях своих», и в великолепном искажении смысла отрывка из Зогара Шхина, рыдающая в своем изгнании, превращается у каббалистов позднейшего периода в «красавицу, лишившуюся глаз»<sup>82</sup>. Она является им в видениях в образе женщины. Например, Авраам бен Элиэзер га-Леви, ученик Лурии, увидел ее в 1571 году у Стены Плача в Иерусалиме в образе вдовы, облаченной в черную одежду и оплакивающей супруга своей молодости<sup>83</sup>.

В символическом мире Зогара эта новая концепция Шхины как символа «вечной женственности»<sup>84</sup> играет огромную роль и проявляется в бесконечном многообразии имен и образов. Она воплощает собой сферу, которая первой должна рас-



*Игулим ве-Йошер* («круги и линия»)

В своем первобытном райском состоянии человек имел прямую связь с Богом. Человек, как часто выражает эту мысль Моше де Леон, прибегая к более старой формуле, есть синтез всех тех духовных сил, действием которых был сотворен мир<sup>86</sup>. Его организм, как мы видели, служит отражением скрытого организма бытия самого Бога. Тем не менее следует отметить немаловажное отличие: первоначально человек был чисто духовным существом<sup>87</sup>. Эфирная оболочка, облакавшая его и впоследствии превратившаяся в органы тела, находилась в совершенно другом отношении к его истинной природе, чем его тело в настоящее время. Греху человек обязан своим плотским существованием, возникшим в результате осквернения всей материи ядом греха. Грехопадение, послужившее для еврейских мистиков предметом бесконечных спекуляций, разорвало прямую связь человека с Богом и тем самым в определенном смысле повлияло на жизнь Бога в Его творении. Только тогда проведение границы между Творцом и творением принимает характер проблемы.

Процитируем Йосефа Джикатилу: «В начале творения сердцевины Шхины находилась в низших сферах. И так как Шхина была внизу, небо и земля составляли единство и пребывали в совершенной гармонии. Родники и каналы, через которые все из верхних сфер стекает в нижние, еще действовали полностью и беспрепятственно, и таким образом Бог заполнял все сверху донизу. Но когда явился Адам и совершил грех, порядок вещей превратился в беспорядок, и небесные каналы разрушились»<sup>88</sup>.

Я уже упоминал, что мистиков глубоко занимала проблема греха, и в особенности характер и смысл грехопадения Адама, и что эта проблема всесторонне рассматривалась в каббалистической литературе. Это справедливо за одним исключением, и таким исключением был Зогар. Тогда как каббалисты Героны основательно занимались этим вопросом, а некоторые авторы, принадлежавшие к кругу Моше де Леона, казалось, проявляли пристрастие к нему, в Зогаре, в особенности в его основных частях, упоминания о первородном грехе редки. Более того, эти отрывки отличаются сдержанностью, не проявляемой автором при рассмотрении других фундаментальных доктрин каббалы. То, что Зогар не уделяет большого внимания этой теме, находится в резком противоречии с той пространностью, с которой она излагается в датируемом тем же периодом каббалистическом произведении «Маарехет га-Элокут» («Система Божества»). Эта сдержанность не случайна. Автор Зогара явно считал эту тему чрезвычайно опасной, ибо она затрагивала великий вопрос: где и каким образом бы-

86 «Человек состоит из всевозможных духовных вещей» – эта формула впервые употребляется Эзрой бен Шломо, за пятьдесят лет до Зогара. Зогар определяет человека как «прообраз, который включает в себя все». (III, 139b).

87 Эзра в своей *Сод эц га-даат* утверждает: «Адам, прежде чем отдал от древа, был чисто духовным и ангельского образа, как Енох и Илия. Посему был он первоначально достоин вкушать от плодов рая, кои суть плоды души» (MS Oxford, Christ Church College 198, 7b). Ср. Зогар, III, 83b.

88 *Шаарей ора* (Оффенбах 1715), 9а.

ло нарушено единство жизни Бога, с чего начинается разрыв, проявляющийся ныне во всей вселенной? В «Мидраш га-неелам» автор раскрывает причину своего молчания или сдержанности, вкладывая в уста Адама горькие жалобы на тех каббалистов, которые слишком много болтают о тайне его падения. Зачем раскрывать тайну, оставленную нераскрытой Торой, почему не довольствоваться намеками, в особенности обращаясь к толпе? Тайна должна храниться узким кругом посвященных. Напротив, в «Мидраш га-неелам», как и в других частях Зога-ра, Шимон бар Йохай указывает на различные объяснения этой тайны и не оставляет сомнения в том, что он в основном разделяет мнение других каббалистов. И как бы желая утаить свои эзотерические взгляды, автор дает им совершенно рационалистическое объяснение, крайне удивительное в Зогаре и не имеющее ничего общего с преобладающей в нем гностической интерпретацией. Последняя предполагает, что *сфирот* были открыты Адаму в образе древа жизни и древа познания, то есть средней и последней *сфиры*. Вместо того чтобы сохранить их изначальное единство и таким образом объединить сферы «жизни» и «познания» и принести искупление миру, Адам отделил одну от другой и предался поклонению одной Шхине, не признавая ее единства с другими *сфирот*. Тем самым он прервал поток жизни, переливающийся из сферы в сферу, и принес разделение и обособление в мир.

С того времени возник некий загадочный разрыв, не в самой субстанции Божества, но в его жизнедеятельности. Это учение было оговорено множеством оговорок, но его главный смысл все же довольно ясен. Оно ведет к новой концепции, называемой каббалистами «изгнанием Шхины»<sup>89</sup>. Лишь после восстановления первичной гармонии в акте

<sup>89</sup> Зогар, II, 41b, 216b; III, 77b.

<sup>90</sup> См. интерпретацию Зах. 14:9, данную в Зогаре III, 77b и III, 260b.

Избавления, когда все вещи вновь вернутся на место, занимаемое ими первоначально в Божественном замысле, как сказано в Библии, «будет Господь един, и Имя Его едино» в истине и навеки<sup>90</sup>.

В нынешнем неискупленном и расстроенном состоянии мира этот разрыв, мешающий непрерывной связи Бога со Шхиной<sup>91</sup>, кое-как

<sup>91</sup> См. тот же самый отрывок в Зогаре: «Сейчас злодеи мира привели к тому, что нет единства» (III, 77b).

заделывается и исправляется посредством религиозного акта Израиля: Торы, мицвот и молитвы. Устранение пятна, восстановление гармонии – таково значение ивритского слова *тикун*, употреблявшегося каббалистами после зогаровского периода для обозначения задания человека в этом мире. В состоянии Избавления, однако, «осуществится совершенство вверху и внизу и все миры сплотятся в единый союз».

В общине Израиля, чья земная жизнь служит отражением скрытого ритма универсального Закона, раскрывающегося в Торе, Шхина присутствует непосредственно, ибо земная община Израиля образова-



на по прототипу мистической Общины Израиля, которая есть Шхина. Все, что совершает индивидуум или община в земной сфере, магически отражается в горнем мире, то есть в высшей реальности, просвечивающей в деяниях человека. Воспользуемся излюбленным выражением Зога: «Импульс снизу (*итарута де-летата*) вызывает ответный импульс сверху»<sup>92</sup>. Земная реальность загадочным образом влияет на небесную, ибо все, в частности и человеческая деятельность, имеет свои «верхние корни»<sup>93</sup> в мире сфирот. Импульс, исходящий от доброго деяния, направляет поток блага, возникающий из переизбытка жизни в *сфирот*, по тайным каналам, ведущим в нижний и внешний мир. Утверждают даже, что благочестивый своими деяниями связывает зримую и практикуемую Тору с Торой незримой и тайной.

Высшая религиозная ценность, которую вся испанская каббала, и в частности Зогар, кладет в основу своей этики, — это *двейкут*, непрерывная приобщенность или прилепление к Богу, та прямая связь с Ним, которая, как я уже упомянул в предыдущей главе, почти полностью подменяет прежнее экстатическое переживание<sup>94</sup>. Хотя *двейкут* — определенно умозрительная ценность, она не основывается на каких-либо особых или ненормальных формах сознания. Моше бен Нахман, которого отделяет от времени появления Зога одно поколение, полагал, что истинный *двейкут* может быть достигнут в условиях нормальной жизни индивидуума в обществе<sup>95</sup>. Поэтому он может преобразовываться в социальную ценность, чем объясняется немалое воздействие, оказанное впоследствии каббалой на народную этику. Все другие ценности каббалистической этики — страх Божий, любовь к Богу, чистота помысла, целомудрие, благотворительность, изучение Торы, покаяние и молитва — сопрягаются с этим высочайшим идеалом и черпают в нем свое конечное значение. Именно этим ценностям, представляющим похвальные деяния, Зогар приписывает особое значение. В своей совокупности они образуют идеал, объединяющий посредством мистической переоценки добродетели бедняка и праведного таким образом, что это представляет интерес также с точки зрения социальной этики.

В согласии с этой тенденцией Зогар, впервые в истории раввинистического иудаизма, делает особый акцент на прославлении бедности в качестве религиозной ценности. По предположению Ф. Бэра, это умонастроение формировалось под влиянием радикального крыла францисканцев, так называемых спиритуалов, которые вызвали к жизни в Юго-Западной Европе в XIII веке народное движение. Крупнейшим представителем этого движения был Петр Оливи, живший в Испании в годы написания Зога. Бесспорно, что, какие бы доводы в пользу противного ни приводи-

<sup>92</sup> Зогар, I, 164а, и часто в других местах.

<sup>93</sup> יָרֵשׁוּן לְאָרְצָם — «вышние корни» (II, 34а).

<sup>94</sup> Зогар очень часто использует глагол «прилепиться к Господу», но очень редко существительное *двейкут*.

<sup>95</sup> Рамбан, Комментарии на Втор. 11: 22.

лись, прославление бедности, которое содержится в псалмах, утратило в немалой мере свое значение в процессе позднейшего развития раввинистического иудаизма<sup>96</sup> и возродилось в «Сефер хасидим», с одной стороны,

96 Изречения, как в Хагига, 9б: «Перебрал Святой, да будет Он благословен, все лучшие качества, чтобы отдать из Израилю, и не нашел ничего, кроме бедности», — чрезвычайно редки.

97 ממנין לבירין см. Зогар I, 10b и далее; см. также примечание в Цион, т. 5, с. 30.

и Зогаре — с другой. Мистику бедняки рисовались «расколотыми сосудами Божьими», если прибегнуть к часто встречающейся в Зогаре метафоре, которую мы тщетно пытались бы найти в старом Мидраше<sup>97</sup>. Это спиритуалистическое отождествление бедняка с благочестивым находит свое дальнейшее выражение в том, что Моше де Леон в своих сочинениях на иврите употребляет для обозначения бедняка тот же самый термин, которым в Зогаре он очень часто обозначает мистиков, истинных благочестивцев: они — *бней хейхала де-малка*, истинный «Двор» Бога<sup>98</sup>.

98 *Сефер га-римон* («Книга граната»), MS British Museum, 35.

ной спиритуалистической критики современного еврейского общества. Сам Зогар еще не делает таких выводов<sup>99</sup>, но в нем уже содержится толкование теософских идей, при котором такое качество, как бедность, приписывается Шхине, другими

99 См. статью Бэра в Цион, т. 5, с. 1–44, и прим. 97 к предыдущей лекции.

словами, самому Богу в последнем из Его проявлений: Шхина бедна, потому что «она ничем не обладает сама по себе», но только тем, что обретает из потока *сфирот*<sup>100</sup>. Подаяние, на которое бедняк жи-

100 Зогар, I, 249b.

вет, символически отражает мистическое состояние Шхины. Поэтому именно «справедливый» или праведный человек, цадик Зогара, достигает состояния *двейку-та*, прилепленности к Богу. Не случайно, что среди этических ценностей, прославляемых каббалистами, почти совершенно отсутствуют те, что носят чисто интеллектуальный характер, кроме изучения Торы. В этом понимании этики, придающем гораздо большее значение волевому, чем интеллектуальному элементу, каббалисты вновь оказываются близки к религиозной вере простонародья.

Повторяю сказанное ранее: символика чувственной любви в Зогаре отражает влияние двух различных тенденций. Поскольку она обнаруживает положительное отношение к назначению половой жизни в границах, предписанных Божественным законом, ее можно опреде-

В сочинении «Райя мегемна», которое увидело свет вскоре после Зогара, эти тенденции систематизированы и им придана форма радикаль-



Рабби Элиягу, гаон из Вильны.  
Комментарии к «Райя мегемна»,  
Кенигсберг

лить как истинно еврейское мировоззрение. Целомудрие – поистине одна из возвышеннейших моральных ценностей иудаизма: Иосиф, который своим целомудрием «поддерживал завет», был, с точки зрения Мидраша и каббалы, прототипом праведного человека, истинным цадиком<sup>101</sup>. Но никогда половому воздержанию не приписывалось достоинство религиозной ценности, и мистики не были исключением. Слишком глубокий отпечаток наложило на их умы первое предписание Торы: плодитесь и размножайтесь. Это одно из главных различий между еврейской и нееврейской мистикой. Нееврейская мистика, восхвалявшая и пропагандировавшая аскетизм, завершалась иногда переносом эротики на отношение человека к Богу. Напротив, каббалисты испытывали соблазн обнаружить тайну половой любви в самом Боге. В остальном же они отвергали аскетизм и продолжали рассматривать брак не как уступку бренной плоти, а как одну из святейших тайн. Всякий истинный брак есть символическое осуществление союза Бога со Шхиной. В трактате «О союзе мужа со своей женой», позднее приписывавшемся Рамбану, Йосеф Джикатила дал подобное же толкование мистического значения брака<sup>102</sup>. Из слов книги Бытие (4:1) «Адам познал Еву, жену свою» каббалисты делали тот вывод, что познание всегда означает осуществление единства, будь то единство мудрости (или разума) и интеллекта или единство Царя и Шхины. Таким образом, познание само получило высшее эротическое достоинство в этом новом гнозисе, и этот момент часто подчеркивается в каббалистических сочинениях<sup>103</sup>.

101 См. L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 5, p. 325.

102 Псевдо-Нахманид, *Иггерет га-кодеш*.. о «союзе мужа со своей женой», впервые издано в Риме в 1546 году. См. мою статью в *Кифьят сефер*, т. 21, с. 179–186.

103 См. Моше Кордоверо, *Пардес римоним*, гл. 4, § 9.

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

ских уловок, какими бы блестящими они ни были, отрицать то, в существовании чего он уверен.

Такого же взгляда на природу зла придерживается и ранняя каббала в лице таких мистиков, как Ицхак бен Яаков га-Коген из Сории, Моше бен Шимон из Бургоса<sup>104</sup>, Йосеф Джикатила и Моше де Леон. Ав-

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

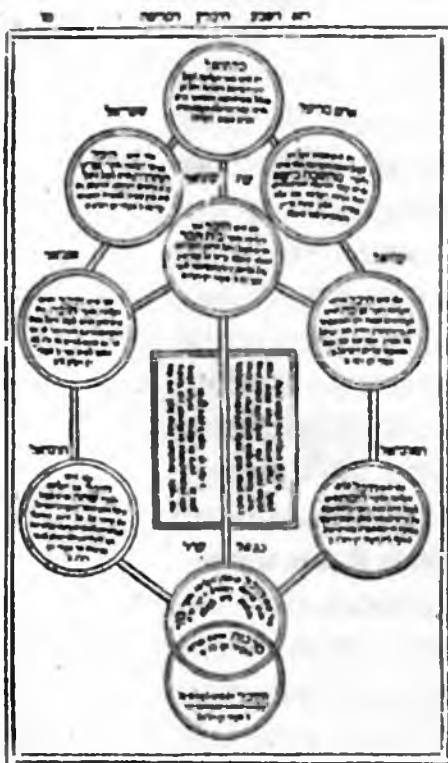
тор самого Зогиара предпринимает несколько попыток решить эту проблему, попыток, объединяемых только тем, что они исходят из признания реальности зла. Автор Зогиара часто рассматривает различные формы зла – метафизическое зло в

качестве несовершенства всего сущего, физическое зло в качестве существования страдания в мире и нравственное зло в качестве лежащего в человеческой природе – как нечто единое. Особенный интерес представляет для него подчас нравственное зло. Сведение понятия зла в теософской школе каббалы к лаконичной формуле затрудняется тем, что приверженцы этого направления выдвигают не одну, а несколько теорий происхождения зла. Иногда зло отождествляется с метафизической сферой тьмы и искушения, существующей независимо от греховности человека; в других случаях утверждается, что греховность человека актуализирует потенциальное зло, то есть побуждает зло оторваться от Божественного начала. В самом деле, моральное зло, с точки зрения Зогиара, неизбежно превращается в нечто отделенное и обособленное, или есть то, что вступает в такого рода отношение, к которому оно не предназначалось. Грех неизбежно расстраивает единство, и такое деструктивное отторжение было имманентно заложено в перво-

105 Эти идеи развиваются также во многих трактатах (лито) каббалистов XIII века, посвященных проблеме греха Адама. Классическая формула Зогиара содержится в Зогар, I, 12b. Согласно этой формуле сущность греха состояла в том, что он «внизу объединял и наверху разделял, тогда как должен был внизу разделять и вверху объединять». Мистический термин, довольно часто используемый для этого разрушающего разделения, – *לפחול ופחול*, «срезание насаждений». Это выражение многократно встречается в сочинениях геронской школы. Эзра бен Шломо утверждает в своей «Тайне древа познания» (MS Oxford, Christ Church College 198, 7b–8a), что древо жизни и древо познания разделились лишь в результате греха Адама. Другая символика, приводимая в тексте, используется Меиром ибн Абу Сагулой, учеником Шломо бен Адрета, в книге *Биур ле-перуш га-*

нания<sup>105</sup>. Если человек оказывается в таком обособлении, если он пытается утвердить свое собственное Я вместо того, чтобы пребывать в первоначальной сопряженности со всеми сотворенными вещами, в сопряженности, в которой и он имеет свое законное место, плодом этого акта отступничества является демиургическая самонадеянность магии, когда человек стремится занять место Бога и соединить то, что Бог разъединил<sup>106</sup>. Зло, таким образом, создает моральный мир ложных связей<sup>107</sup>, после того как оно расстроило мир истинных связей или покинуло его.

Однако первопричины зла лежат еще глубже: в действительности они связаны – как утверждает одна из важных доктрин Зогиара – с одним из проявлений Бога или одной из его сфирот. Эта мысль нуждается в пояснении. Совокупность



«Тайна семи  
дворцов клипы»

Божественных потенций образует гармоничное целое, и до тех пор, пока каждая из них поддерживает связь со всеми остальными, она священна и хороша. Это верно и в отношении качества строгой справедливости, суровости и суда, творимого в Боге и Богом, которое служит первопричиной зла. Гнев Бога, символизируемый Его левой рукой, находится во внутренней связи с качеством милосердия и любви, обозначаемым Его правой рукой. Одно качество не может появиться, не затрагивая другого. Таким образом, качество строгого Суда представляет собой великое пламя гнева, горящее в Боге, но оно всегда умеряется Его милосердием. Когда прекращается это умеряющее действие, когда в безмерно чудовищном по силе взрыве это качество отъединяется от качества милосердия, тогда оно отделяется от Бога вообще и преобразуется в совершенное зло, в *геенну* и мрачный мир *Сатана*<sup>108</sup>.

Невозможно обойти вниманием тот факт, что это учение, чарующая глубина которого неоспорима, воспроизводится в высшей степени замечательным образом в идеях великого теософа Якоба Бёме (1575–1624), сапожника из Гёрлица, чьи мысли оказали огромное влияние на многих христианских мистиков XVII–XVIII веков, в особенности в Германии, Голландии и Англии. Его учение о происхождении зла, вызвавшее настоящую бурю, включает в себе все элементы каббалистической мысли. Он тоже определяет зло как темный и негативный принцип гнева в Боге, хотя и извечно претворяемый в свет в теософском организме Божественной жизни. В общем, если отвлечься от христианских образов, в которые он пытался, во всяком случае отчасти, облечь свои интуиции, Бёме больше какого-либо другого христианского мистика обнаруживает глубочайшее внутреннее сродство с каббалой именно в том, в чем он наиболее самобытен. Он как бы совершенно самостоятельно заново открыл мир *сфирот*. Разумеется, возможно, что он сознательно усвоил элементы каббалистической мысли, познакомившись с ними в период, когда его посетило озарение, с помощью своих друзей, кото-

*Рамбан аль га-Тора* («Пояснения к комментарию Рамбана на Тору») [1875], с. 5.

106 Ср. Зогар, I, 35b и 36b, где происхождение магического знания определяется как непосредственное последствие *кицуц бе-нетий-от*. В действительности Бахья бен Ашер (1291 год) определяет колдовство (*קיש*) как «соединение вещей, которые должны быть разъединены друг с другом» (в своем комментарии на Исх. 22:17). Ср также Зогар, III, 86a, о запрете *килаим* (соединение различных по своей природе несовместимых вещей, запрещенное Торой), взятом у Рамбана.

107 Зогар, III, 15b, в мистическом парафразе талмудического изречения о том, что «нарушение влечет за собой нарушение».

108 Автор Зогара и Моше де Леон в своих трактатах на иврите обращаются к этой фундаментальной идее довольно часто. Основной отрывок, где этому уделяется место в Зогаре, – Зогар, I, 17a–18a. Мир Сатана появляется в результате чрезмерного усиления гнева («силы Строгого суда») – I, 74b, 148a, или «силы Ицхака» – I, 161b.

рые, в отличие от него самого, были учеными. Во всяком случае, связь между его идеями и идеями теософской каббалы была совершенно очевидна для всех его последователей от Авраама фон Франкенберга (умершего в 1652 году) до Франца фон Баадера (умершего в 1841 году)<sup>109</sup>, и только в современной специальной литературе она ставится

109 Baader, *Vorlesungen zu Jakob Boehme's Lehre* (1855), p. 66, пытается обобщить представления Беме о мистической природе в Боге «в духе Ангелуса Силезиуса» в следующем стихе:

Свет с любовью возжигаются,  
Где строгость с мягкостью обретаются,  
Гнев и тьма там возникают,  
Где строгость от мягкости отделяют.

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

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

под сомнение. Ф. Этингер, один из позднейших последователей Бёме, рассказывает в своей автобиографии<sup>110</sup> о том, как в юности он спросил во Франкфурте-на-Майне каббалиста Коппеля Гехта (умершего в 1729 году), с чего лучше всего начать изучение каббалы, на что Гехт назвал одного христианского автора, по его словам, гораздо яснее излагающего каббалу, чем Зогар. «Я спросил его, что он имеет в виду, и он ответил: “Книгу Якоба Бёме”, – и также поведал мне о соответствии, существующем между его метафорами и метафорами каббалы». Нет причины сомневаться в достоверности этой истории. В конце XVII столе-

тия это удивительное внутреннее сходство идей Бёме с каббалой произвело столь сильное впечатление на последователя Бёме Иоганна Петера Шпета, что он даже принял иудаизм.

Но вернемся к нашей теме. Метафизическая причина зла проявляется в акте, преобразующем категорию строгого суда в нечто самодовлеющее. Как уже отмечалось, Зогар не дает однозначного ответа на вопрос о причине этого преобразования: коренится ли оно в сущности теософского процесса или проистекает из человеческого греха. Два эти мотива переплетаются, но в общем автор, видимо, склоняется к первому. Зло обрушилось на мир не потому, что падение Адама выявило его потенциальное наличие, но потому, что так было предуказано, ибо зло обладает своей собственной реальностью. То же утверждают и последователи гностицизма: зло по самой своей природе не зависит от человека, оно вплетено в ткань мира или, вернее, в бытие Божье. Эта мысль побуждает автора Зогара трактовать зло как своего рода остатки или отходы органического процесса скрытой жизни. Эта оригинальная идея, являющаяся смелым выводом из теории, рассматривающей Бога в качестве живого организма, часто выражается во множестве сравнений. Как дерево не может существовать без коры или человеческое тело не спуская «дурной крови», так все бесовское уходит своими корнями в тайну Бога<sup>111</sup>. Несовместимость этих различных объяснений,

по-видимому, не беспокоила автора Зогара, не замечавшего противоречия в смешении образов из области метафизики с образами из мира физики или биологии. Один из этих образов вытеснил

111 Зогар, III, 192b. Зогар, II, 98, описывает зло как «горькую ветвь космического дерева». В аналогичном смысле часто употребляются такие образы, как «шлак золота», «осадок в вине», «мутная вода», «негодные осадки».

остальные в период поздней каббалы. Я имею в виду сравнение зла с *клипой*, «корой» космического древа<sup>112</sup>, или скорлупой ореха (орех как символ Меркавы был заимствован автором Зогира из писаний Элеазара из Вормса). Правда, некоторые каббалисты этой школы выдвинули другую теорию, согласно которой зло представляет собой незаконное вторжение в Божественную сферу света и становится злом только потому, что нечто, хорошее на своем месте, пытается завладеть местом, к которому оно не пригодно. Так считал Йосеф Джикатила, придававший большое значение этому вопросу<sup>113</sup>. Автор Зогира придерживается, однако, совершенно иного мнения. Полагая, что зло имеет predetermined ему место, он утверждал, что само по себе оно мертво и что его оживляет только луч света, струящийся из святости Божьей, каким бы слабым он ни был<sup>114</sup>, или же, будучи переваренным, оно обретает подобие жизни из человеческого греха<sup>115</sup>. Искра Божьей жизни горит даже в Самаэле<sup>116</sup>, олицетворении зла, «другой» или «левой стороны»<sup>117</sup>. Этот зловещий сатанинский мир зла, образующий темную сторону всего живущего и угрожающий ему изнутри, притягивает к себе с особой силой автора Зогира. Сравнение «Мидраш га-неелам», в котором этим идеям уделяется чрезвычайно слабое внимание, и позднейших частей Зогира, в которых они представлены в избытке, свидетельствует об их прогрессирующем влиянии на мировоззрение автора. Правда, эти философские и гностические спекуляции, в частности концепции зла как остатков предвечного мира до разрушения его Богом<sup>118</sup>, переплетаются с более простыми представлениями. Так, например, в Зогире утверждается, что зло отнюдь не коренится в теогоническом или космогоническом процессе, а существует лишь как средство расширения человеческих возможностей. Желая, чтобы человек был свободен, Бог predetermined существование зла в мире, дабы человек мог проявить свою моральную силу, преодолевая его<sup>119</sup>.

112 Зога, I, 19b; II, 69b; 108b; 184b; III, 185a.

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

внутри. ...Знай, что каждое деяние Божье, если на своем месте оно, в том, что уготовано и предопределено ему, – хорошо оно... Если же изменяет оно свое место и покидает его, то становится оно злом... И поэтому сказано (Ис. 45:7): «Делаю мир и произвожу зло».

114 Зогар, II, 69 а – б, 216а, 227а; III, 252а.

115 Зогар, II, 103а; I, 171а о «ногах» змея Самаэля который, согласно Быт. 3:14, остался без ног, но из-за грехов Израиля снабжен «ногами, на которых он прочно и прямо стоит».

116 Зогар, II, 34б.

117 *Ситра ахра* («другая сторона») и *ситра де-смола* («левая сторона») – очень часто встречающиеся метафоры для обозначения демонической силы.

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

119 Зогар, II, 63а.

120 Еврейский текст гимна напечатан в издании Michael Sachs, *Die religioese Posie der Juden in Spanien* (1901), р. 50–51.

121 См. Sachs, *ibid.*, р. 328–331. Я привел полный немецкий перевод в *Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5696* (1936), рр. 86–89.

средневековой философии. Первая проводила различия между растительной, животной и разумной душой: тремя стадиями, которые последователи Аристотеля считали различными способностями единой души, тогда как средневековые платоники склонялись к тому, чтобы видеть в них три различных души. Второе учение, которого обычно придерживались арабские философы и которое в еврейской среде популяризировал Маймонид, основывается на концепции «приобретенного разума». Согласно этому взгляду, способность разума, пребывающая в латентном состоянии в душе, актуализируется в процессе познания, и эта реализация разума служит единственным путем

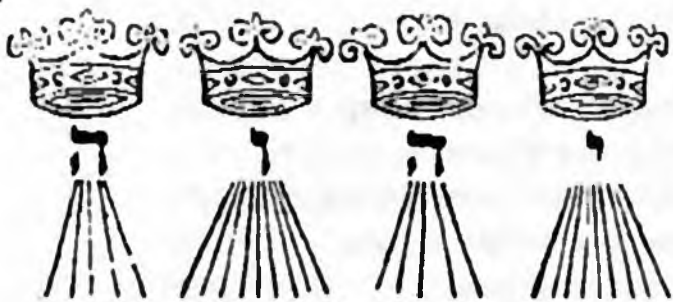
**10** Каббалистический взгляд на природу человека и сущность греха, разумеется, тесно связан с учением о душе, изложенным в Зогаре. Внутренняя связь между космогонией и психологией во всех гностических системах столь общеизвестна, что упоминание ее в Зогаре не является неожиданностью. В мистическом гимне Моше бен Нахман описал рождение души в глубине Божественных сфер, из которых струится ее жизнь. Ибо душа тоже есть искра Божественной жизни, и она несет в себе жизнь Божественных степеней, через которые она прошла. Приводим этот гимн Рамбана<sup>120</sup>:

От начала времени, чрез вечности  
Я был среди Его сокрытых сокровищ.  
Из Ничто вызвал Он меня, но в конце времени  
Востребует меня Царь назад.

Жизнь моя струится из глубины сфер,  
Дающих душе порядок и образ,  
Божественные силы ваяют и питают ее,  
Затем она хранится в чертогах Царя.  
Он излучал свет, дабы явить ее,  
Из потайных родников одесную и ошую,  
Душа нисходила по небесной лестнице,  
Из предвечного водоема Шилоамского  
к саду Царя<sup>121</sup>.

В психологическом плане в Зогаре отражается причудливое переплетение элементов двух учений, выдвинутых некоторыми школами





Тетраграмматон с коронами

к бессмертию<sup>122</sup>. Этому учению автор Зогара придает каббалистическую направленность. Он сохраняет различие между тремя духовными силами: *нефеш* (жизнью), *руах* (духом) и *нешама* (собственно душой), но отвергает идею, что они являют собой три аспекта души. Все три уже латентно представлены в первой, нефеше, и более высокие степени соответствуют новым и глубже залегающим силам, обретаемым душой благочестивого через изучение Торы и добрые дела.

В частности, *нешама*, «святая душа», может реализоваться только совершенным благочестивцем, которого автор Зогара отождествляет с каббалистом, и он обретает ее только посредством погружения в тайны Торы, то есть посредством мистической реализации своих познавательных способностей<sup>123</sup>. *Нешама* – глубочайшая интуитивная сила, ведущая к тайнам Бога и вселенной. Поэтому естественно, что *нешама* также мыслится как искра *Бины*, самого Божественного разума<sup>124</sup>. Обретая ее, каббалист реализует нечто Божественное в своей собственной природе.

Различные детализованные представления о функциях, происхождении и судьбах трех душ человека неясны и отчасти противоречивы, равно как и сумбурны, и

я не намерен анализировать их здесь.

Следует, однако, отметить, что в целом наш автор придерживается того взгляда, что только *нефеш*, естественная душа, сообщенная каждому человеку, способна грешить, тогда как *нешама*, Божественная сокровеннейшая искра души, пребывает вне греха. В своих сочинениях на иврите Моше де Леон ставит вопрос: возможно ли, чтобы душа страдала в преисподней, тогда как *нешама* в сущности есть то же самое, что Бог, и поэтому Бог как бы налагает наказание на Себя самого?<sup>125</sup> Его решение проблемы – которое обнаруживает со всей полнотой пантеизм, лежащий в основе его системы, – заключается в том, что грех побуждает *нешаму*, Божественный элемент, покинуть человека, и ее место занимает нечестивый дух «левой стороны», который обосновывается в душе и лишь один испытывает муки возмездия. Саму *нешаму* наказание не затрагивает, и если она нисходит в ад, то только затем, чтобы вывести не-

122 См. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (1918), p. XLVII.

123 Зогар, I, 206a; II, 141b; III, 70b. Оригинальные особенности этой психологии все еще можно проанализировать на примере *Мидраш га-неелам*, особенно главы *Берешит* (опубл. в различных изданиях *Зогар хадаш*).

124 *Бину* часто именуют «рекой, эманированной и исходящей из Изначального» (так в Дан. 7:10 названа огненная река Динур. – прим. перев.), а *нешама* происходит из потока света (Зогар связывает «поток, течение» נהל со «светом» אור). В части II, 174a, намечается на еще более высокое происхождение *нешамы* – из сфиры *Хохма*.

125 Моше де Леон ставит этот вопрос в 1290 году в книге *Сефер гамшикаль* («Книга равновесия») [Базель 1608], гл. 2, и в 1293 году в неопубликованной *Сефер мишкан гадут*. Решение, на которое ссылается основной текст, предложено в последнем труде.

которые страждущие души к свету. В Зогаре наказание души после смерти тоже ограничивается душой *нефеш* и в некоторых отрывках распространяется на *руах*, но никогда на *нешаму*<sup>126</sup>.

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

127 Теории Зогара находят следующее развитие в псевдоэпиграфическом «Завете рабби Элиэзера» (т.н. *Седеф Ган-Эден*, опубликованный Йеллинеком в *Бейт га-мидраш*, т. 3, с. 131–140); см. прим. 125.

мир, он сделал их сущими и они предстали пред Ним в своих различных образах на горных вершинах (все еще в мире *сфирот*), и только тогда поместил Он их в сокровищницу, что в верхнем Раю»<sup>128</sup>. Здесь души жи-

128 Зогар, III, 302b.

вут, облеченные в чистые небесные ризы, и наслаждаются благодатными видениями рая. Их переход из мира *сфирот* в райское царство, лежащее за пределами Божественного, трактуется как последствие мистического «брака Царя и

129 Там же, III, 68a–b.

Шхины»<sup>129</sup>. Но уже в этом предсуществовании

130 Там же, I, 233b; II, 161b.

имеются различия и градации в положении душ. Автор Зогара неоднократно упоминает об «аудиенции», дарованной душе Богом<sup>130</sup> до ее нисхождения в земную плоть, и об обете

131 Там же, I, 224a.

вершить свою миссию на земле посредством благих дел и мистического познания Бога. Из этих добрых дел, *мицвот*, вернее, из дней, когда она совершала добро, как гласит поэтическое описание, душа во время своего пребывания на земле тклет мистическое одеяние, которое ей суждено после смерти носить в нижнем раю<sup>131</sup>. Это представление о небесных ризах души обладает особой привлекательностью в глазах автора. Только души грешников «наги» или, во всяком

случае, одевание вечности, которое они ткнут во времени и вне времени, имеет «прорехи». После смерти различные души, завершившие свою миссию, возвращаются к своему первоначальному местопребыванию, но души грешников предстают пред судом и очищаются в «огненном потоке» *geenny* или, если они принадлежат самым гнусным грешникам, сжигаются<sup>132</sup>.

Здесь некоторую роль играет также учение о переселении душ, *гилгуль*. Впервые оно сформулировано в «Сефер га-багир»<sup>133</sup>. Если оно не восходит к литературным источникам этого произведения, то можно предположить, что каббалисты Прованса, написавшие или издавшие «Сефер га-багир», заимствовали его у катаров, являвшихся до 1220 года главной религиозной силой в Провансе. Катарская ересь, которая была выкорчевана только в результате кровавого крестового похода, представляла собой позднейшую и разбавленную другими элементами форму ма-

132 Там же, II, 209b – 212a.

133 См. мой немецкий перевод *Das Buch Babir*, §§ 86, 104, 126, 135. Термин «гилгуль» встречается только после появления книги *Babir*. Вообще неизвестно, был ли этот термин действительно заимствован каббалистами из философской литературы. Давид Кимхи использует его в комментариях к псалму 104, но данный отрывок появляется только в первом издании (Неаполь 1487). *גילגול* и его синоним *קליפה* оба представляют собой перевод арабского слова «переселение».

нихейства, и в качестве таковой она упорно придерживалась доктрины метемпсихоза, которую церковь осуждала как ересь<sup>134</sup>. Однако предста-

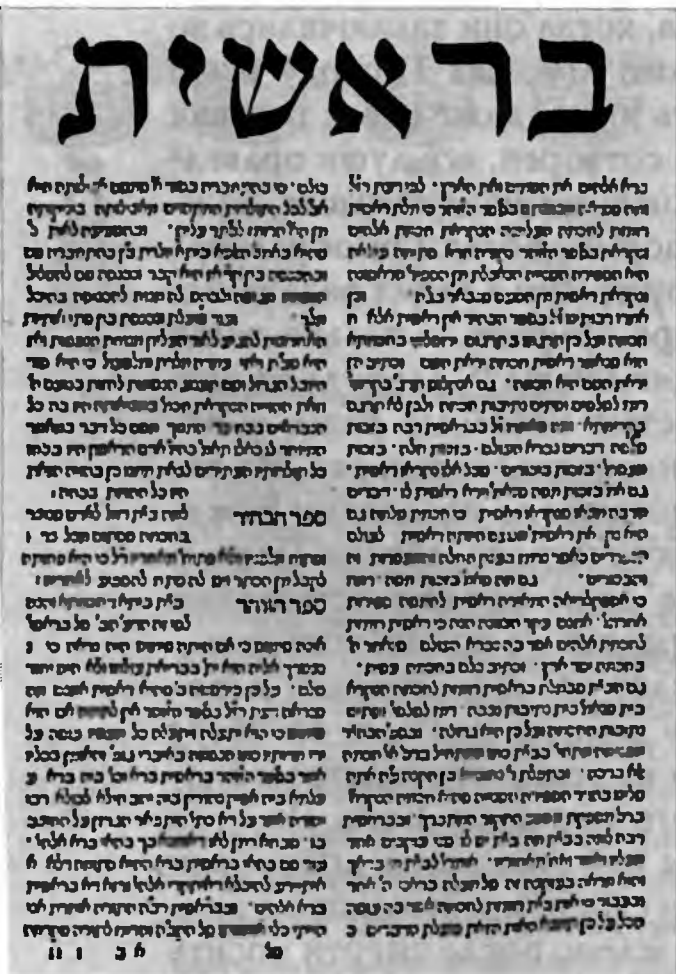
вители ранней каббалы считали переселение не общей участью душ, а, судя по Зогару, исключением, обусловленным прежде всего грехами против воспроизведения рода человеческого<sup>135</sup>.

Тот, кто не соблюдал первой заповеди Торы, обретает новое существование в новой телесной обители либо в качестве наказания, либо в качестве возможности нового испытания. Институт *левирата* объясняется теорией переселения. Если брат умершего женится на его вдове, он «тянет назад» душу ее умершего супруга. Он вновь отстраивает его душу, и она становится новым духом в новом теле<sup>136</sup>. Напротив, Моше де Леон, в отличие от дру-

134 О катарах см. *Jean Giraud, Histoire de l'Inquisition au Moyen Age, vol. 1 (1935): Cathares et Vaudois. О метемпсихозе p. 59 и далее.*

135 Зогар, I, 186b; III, 7a.

136 Там же, II, 99b; III, 177a.



Рабби М. Реканати, «Перуш аль га-Тора аль дерех га-эмет» (Комментарии к истинному толкованию Торы), Венеция, 1523

гих представителей ранней каббалы, отрицает идею переселения душ в нечеловеческие формы существования. Такое переселение расценивается как наказание за определенные грехи Менахемом Реканати (1300 год), который приводит несколько подробностей о нем из «современных каббалистов». Тем не менее метемпсихоз в качестве общей формы Божественного воздаяния за грехи известен и ранней каббалистической традиции<sup>137</sup>. Основное противоречие между идеями наказания в аду

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

и метемпсихозом – двумя формами воздаяния за грехи, которые в строгом смысле слова исключают одна другую, – в Зогаре теряет свою определенность вследствие сведения идеи наказания лишь к идее адских мук.

В общих чертах духовный мир Зогара можно по праву определить как смесь элементов теософской теологии, мифической космогонии и мистической психологии и антропологии. Бог, все-

ленная и душа не существуют обособленно друг от друга, каждый из них в своей собственной плоскости. Начальному акту творения не присуще такое четкое разграничение, которое, как мы видели, было космическим плодом человеческого греха. Тесная взаимосвязь этих трех сфер, проявившаяся в Зогаре, характерна для всей позднейшей каббалы. Ссылка на одну из них часто незаметно переходит в упоминание другой. Каббалисты позднейшего периода иногда пытались рассматривать их обособленно, но поскольку речь идет о Зогаре, его волшебная притягательность для ума в немалой мере связана с неповторимым соединением в нем трех элементов в яркое, хотя и довольно проблематичное целое.



Основные течения  
в еврейской мистике

---

# ИЦХАК ЛУРИЯ И ЕГО ШКОЛА

*Седьмая  
глава*



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

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

Каббалисты того времени составляли немногочисленную группу посвященных, не имевших желания распространять свои идеи<sup>1</sup> и менее всего стремившихся породить какое-либо движение с целью радикального изменения еврейского образа жизни или преобразования ее ритма. Только два одиноких мистика, авторы «Райя мегемна» и книги «Плия», мечтали о мистической революции в еврейской жизни, но их призыв не встретил отклика<sup>2</sup>. Занятие каббалой оставалось в основном привилегией избранных, следовавших путем все более глубокого погружения в тайны Бога.

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



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

Избавления можно достигнуть не рывком вперед в попытке ускорить наступление исторических кризисов и катастроф, но возвращением на тропу, ведущую к первоистокам творения и откровения, к точке, с которой мировой процесс (история вселенной и Бога) начали раз-

виваться в рамках системы законов. Тот, кто знал путь, каким шел, мог надеяться, что сумеет при случае вернуться к отправному пункту.

Так медитации каббалистов о теогонии и космогонии вызвали к жизни немессианскую и индивидуалистическую форму Избавления или Спасения. По утверждению некоего каббалиста XIV века<sup>3</sup>, избавление заключается в гармонии единства.

В этих рассуждениях история очищалась от присущего ей порока, ибо каббалисты пытались найти путь назад, к первоначальному единству, к мировому устройству, предшествовавшему первому обману Сатана, обману, который, по их мнению, предопределил дальнейший ход истории. При новом эмоциональном подходе к этому вопросу каббала могла вобрать в себя интенсивность мессианства и превратиться в мощный апокалиптический фактор, ибо прослеживание духовного процесса от самых первооснов бытия могло само по себе рассматриваться в качестве Избавления в том смысле, что мир таким образом возвра-

<sup>2</sup> См. выше главы «Зогар I», часть 6, «Зогар II» – 2.

<sup>3</sup> Сефер кне бина («Книга «Обрети разумение») [Прага 1610], 7а. Эта книга написана тем же автором, что и Плия.

Древо сфирот (из ашкеназской рукописи «Эц Хаим» р Хаима Виталья)



Основные течения  
в еврейской мистике

щался к единству и чистоте своих начал. Это возвращение к космогоническому отправному пункту в качестве главной цели каббалы не всегда должно было осуществляться в безмолвной и одинокой медитации индивидуума и в отрешенности от всего, что происходит во внешнем мире.

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

Хотя исчисления, идеи и видения мессианского века не были существенным элементом ранней каббалы, они были ей достаточно известны, и не следует делать вывода, что каббала совершенно игнорировала проблему Избавления «в наше время». Но если она и занималась этим вопросом, то в качестве чего-то необязательного, превышающего ее основные задачи. Типичным для катастрофических аспектов Избавления, вполне осознанных каббалистами, может служить тот зловещий факт, что именно 1492 год задолго до его наступления некоторые каббалисты провозгласили годом начала Избавления<sup>4</sup>. Однако этот

год принес не освобождение свыше, а жесточайшее изгнание на земле. Сознание того, что Избавление совмещает в себе понятия освобожде-

4 Этот эсхатологический расчет был основан на стихе Иов 38:7:  $\text{בְּרִן תִּבְּרִי בֹקֵר}$  («при общем ликовании утренних звезд»). Гематрия  $\text{בְּרִן}$  интерпретировалась как указание на 1490 или, точнее, 1492 год (числовое значение  $\text{בְּרִן}$  – 252, что означало 5252 год еврейского летоисчисления, соответствующий 1492 году – прим. перев.) См. Zunz, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 228. В рукописи MS Vatican 171, 96b, мы читаем, что в 1492 году начнется обновление мира,  $\text{בְּשָׁנָה זוֹ יִשְׁתַּלְּטוּ$



Рабби М. Кордоверо «Пардес Римо́ним» («Гранатовый сад») Краков, 1592

Глава седьмая /  
ИЦХАК ЛУРИЯ И ЕГО ШКОЛА

ния и катастрофы, настолько сильно в новом религиозном движении, что его можно определить как обратную сторону апокалиптического умонастроения, господствующего в еврейской жизни.

Конкретные результаты и последствия катастрофы 1492 года ощутили не только современники этого события. Действительно, исторический процесс, развязанный изгнанием из Испании, потребовал несколько поколений – почти целое столетие, – чтобы окончательно определиться. Лишь постепенно его огромные по значению последствия стали сказываться на все более глубоких сферах бытия. Этот процесс способствовал слиянию апокалиптических и мессианских элементов иудаизма с традиционными элементами каббалы. Последний век обрел такое же значение, как первый. В новых учениях акцент переместился с проблем зари истории или, скорее, ее метафизических предпосылок на конечные стадии космологического процесса. Новая каббала в ее классических литературных формах была проникнута пафосом мессианства, чего никогда не случалось с Зогаром. «Начало» сомкнулось с «концом».



Рабби Элеазар  
Азкари «Сефер га-  
харедим» («Книга  
трепещущих»), Ве-  
неция, 1601

«крушением» истории), начались с изгнания<sup>5</sup>.

Словно выгравированная, величественная фигура Авраама бен Элиэзера га-Леви из Иеру-

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

<sup>5</sup> Эта идея развита Авраамом га-Леви в его *Мишфа ктерин* («Настоящий благовоний») [Константинополь 1510] и других подобных трудах, в особенности см. рукопись *Сефер каф га-кторет* («Курильница»), где выражение עני במרח"ב יה (числовое значение слова במרח"ב – вновь 252) интерпретировалось как намек на 1492 год.

салима, неутомимого агитатора и толкователя событий, «чреватых» Избавлением, типична для поколения каббалистов, перед которым разверзлась апокалиптическая пропасть, не поглотившая, однако и не преобразовавшая – как это случилось позднее – традиционные категории мистической теологии<sup>6</sup>. Эмоциональная сила и красноречие проповед-

<sup>6</sup> См. мои статьи в *Кирьят сефер*, т. 2 (1925), с. 101–141, 269–273, и т. 7 (1930), с. 149–165, 440–456.

ника покаяния сочетались в нем со страстью к истолкованию исторического процесса и исторической теологии в апокалиптическом духе. Но сама

вера в близость Избавления помешала потрясениям изгнания, как бы живо их еще ни хранила память, превратиться в оформленные религиозные концепции. Лишь постепенно, по мере того как изгнание утрачивало свой искупительный характер и все более угрожающе проступал его катастрофический аспект, языки пламени, вырвавшиеся из апокалиптической бездны, проникали во все более глубокие сферы иудаизма, чтобы, наконец, перекинуться на мистическую теологию каббалы и переплавить ее. Новая каббала, возникшая в результате этого процесса трансформации и переплавки в Цфате, в «Общине благочестивых», носила непреходящие меты события, которому она обязана своим появлением на свет. Ибо коль скоро идея катастрофы была заронена,

<sup>7</sup> О *Сефер га-мешив* («Книга ответствующего») я привожу некоторые детали в моей книге *Китвей яд бе-каббала*, с. 85–89. Объемная *Сефер каф га-кторет* сохранилась в нескольких рукописях. Я использовал MS Paris, Biblioth. Nationale 845. Книга была известна мистикам Цфата, Виталь цитирует ее в своей неопубликованной книге по магии (MS Musajoff, 69a). Отрывки из других произведений этого же автора можно найти в рукописных фондах библиотеки Шокена в Иерусалиме.

словно плодоносное семя, в сердце новой каббалы, ее учения должны были привести к той новой катастрофе, которая со всей остротой разразилась во время саббатинского движения.

Умонастроение, господствовавшее в кругах каббалистов, воспламененных апокалиптической пропагандой, и в группах, подпавших под их влияние, проявляется с наибольшей определенностью в двух анонимных произведениях: «Сефер га-мешив» («Книга ответствующего») и «Каф га-кторет» («Курильница»), написанных приблизительно в 1500 году и дошедших до нас в рукопи-

сях<sup>7</sup>. Первая книга представляет собой комментарий к Торе, а вторая – комментарий к Псалмам. Оба автора пытались втиснуть апокалиптический смысл в каждое слово Священного Писания. Они утверждали, что Священное Писание имеет семьдесят «ликов» и что каждому поколению раскрывается новый лик, который по-новому взывает к нему. Их поколению каждое слово Библии предвещало Изгнание и Избавление. Все Писание они толковали как ряд символов событий, бедствий и невзгод, предшествующих Избавлению, которое они провидели в самых живых красках как катастрофу.

Автор «Каф га-кторет» отличался крайним радикализмом. Сполна используя все приемы той мистической точности, с какой каббалисты читали Библию, он вдохнул в слова псалмов дух необузданной

апокалиптики и обратил Псалтырь в своего рода руководство к тысячелетнему Царству Божьему и мессианской катастрофе. Он также разработал необычайно смелую теорию псалмов как апокалиптических гимнов и утешения, даруемого этими гимнами молящимся<sup>8</sup>. Тайное назначение истинных гимнов заключалось в том, чтобы служить магическим оружием в последней борьбе, оружием, наделенным неограниченной способностью очищать и истреблять, дабы поразить все силы зла. Понимаемые таким образом, слова псалмов представляли как «острые мечи в руке Израиля и смертоносное оружие»<sup>9</sup>, и сама Псалтырь обретала двойное назначение сборника воинственных гимнов и арсенала оружия для «последней войны». Но пока не развернулась последняя апокалиптическая борьба, непомерная апокалиптическая сила, дремлющая в словах псалмов, может проявиться в форме утешения, которое само по себе есть жар и тайное потрескивание апокалиптического пламени, сокрытые в глубинах. Утешение – классический символ отсрочки. Даже отсрочка конечного свершения, как она ни нежелательна, обладает врачующей силой. Утешение – это предвосхищение апокалиптической борьбы. Но в грядущем, когда абсолютная сила Божественных слов прорвет утешительную пелену медитации и обетования, «все силы преобразуются», как писал автор, пользуясь языком апокалиптической диалектики.

<sup>8</sup> Каф га-кторет, о Пс. 29.

<sup>9</sup> Там же: «Острый меч в руке Израиля, чтобы поразить и погубить всякого неприятеля и ненавистника и всякую чуждую силу».

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

Рабби М. Кордоверо. «Томер Двора»  
(«Пальма Дворы»), Мосад га-рав  
Кук, №775

Изгнание, по-видимому, воспринималось испанскими евреями с необычайной остротой как сатанинская реальность, этому убеждению

было предназначено развеять ту иллюзию, что в изгнании можно мирно жить под сенью Священного закона. Это сознание выразилось в энергичном подчеркивании момента разорванности еврейского существования и в мистических догмах и взглядах, долженствующих объяснить эту разорванность во всей ее парадоксальности и напряженности. Эти взгляды, получившие широкое признание в качестве социальных и духовных последствий движения, уходящего своими корнями либо в саму катастрофу 1492 года, либо в каббалистическо-апокалиптическую пропаганду, связанную с этим событием, все более давали о себе знать. Жизнь воспринималась как существование в изгнании со всей его внутренней противоречивостью, и страдания изгнания увязывались с ведущими каббалистическими учениями о Боге и человеке. Чувства, вызываемые этими страданиями, не смягчались и не умерялись, а возбуждались и растравлялись. Двусмысленность и противоречивость существования в «неискупленном» состоянии, отражавшиеся в медитациях о Торе и о природе молитвы, внушили этому поколению конечные ценности, отличные во многом от ценностей рационалистической теологии Средних веков. Это отличие заключается хотя бы в том, что новые религиозные идеалы не имели ничего общего со шкалой ценностей, основанной на интеллекте. Аристотель в еврейском понимании был воплощением сущности рационализма, однако его голос, продолжавший получать отклик даже в средневековой каббале, несмотря на то что он проходил через множество промежуточных пластов, теперь почти совсем затих в ушах, настроенных на новую каббалу. Книги еврейских философов стали «сатанинскими книгами»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Там же, 54б. Книги философов принадлежат дьяволу Самаэлю и его заместителю Амону из Но, которые виновны в продолжении Изгнания. Эти идеи известны нам из полемических сочинений Йосефа Ябеца о причинах катастрофы 1492 года.

Смерть, покаяние и воскресение были тремя великими событиями в человеческой жизни, посредством которых новая каббала пыталась привести человека к блаженному единению с Богом. Человечеству угрожала не только его собственная порча, но и порча всего мира, восходящая к первому разрыву в творении, когда впервые субъект отъединялся от объекта. Выделяя идеи смерти и воскресения (воскресения либо в смысле перевоплощения, либо посредством духовного процесса покаяния), каббалистическая пропаганда, с помощью которой новое мессианство пыталось проложить себе путь, обрела большую непосредственность воздействия и популярность. Эта пропаганда формировала новые общественные отношения и обычаи, начало которым было положено в Цфате, а также новые системы и теологические положения, на которых эти отношения и обычаи основывались. Существовало страстное желание устранить изгнание, усилив его мучения, осушив до дна чашу его горечи (вплоть до ночи изгнания самой Шхины) и пробудив непреодолимую силу покаяния всей общины. (Зогар обещал наступление Избавления, если хотя бы одна еврейская община покается от всего

сердца<sup>11</sup>. Сила веры в это обетование была доказана в Цфате, хотя сама попытка и оказалась безуспешной<sup>12</sup>.) Попытка сократить срок изгнания или завершить его посредством организованной мистической акции нередко принимала социальный или даже квазиполитический характер. Все эти тенденции, проявившиеся на самой сцене Избавления – в Эрец-Исраэль, четко отражают обстоятельства, при которых каббала стала подлинным гласом народа в период кризиса, вызванного изгнанием из Испании.

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

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

Эта новая каббала находится в полной гармонии с программой внедрения ее идей в жизнь общины и подготовки той к пришествию мессии<sup>13</sup>. На величественных вершинах спекулятивной мысли, питаемой глубинными источниками мистического созерцания, она никогда не провозглашала философии бегства от безумной толпы, не

11 *Мидраш га-неелам* в *Зогаф ха-даш* (1885), лист 23е: «Клянись твоей жизнью, если главы общин или даже одна-единственная община действительно покаются, то благодаря их заслуге все изгнанники будут возвращены».

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

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



Рабби Авраам га-Леви Горовиц. «Две скрижали завета», Амстердам, 1649

довольствовалась аристократическим отшельничеством нескольких избранников, но стремилась просвещать народ. И в этом она продолжительное время на диво преуспевала. Сравнение типичных нравоучительных и назидательных трактатов и сочинений, написанных до и после 1550 года, свидетельствует о том, что до и в течение первой половины XVI столетия этот жанр народной литературы был свободен от всякого влияния каббалы. После 1550 года авторы таких трактатов в своем большинстве распространяли каббалистические учения. В последующие века почти все значительные трактаты нравственно-назидательного характера были написаны мистиками, и, за исключением Моше Хаима Луцато в его «Месилат йешарим» («Тропе честных»), их авторы не пытались скрывать этого. «Томер Двора» Моше Кордоверо, «Решит хохма» Элиягу де Видаша, «Сефер га-харедим» Элизера Азикри<sup>14</sup>, «Шаарей кдуша» Хаима Виталья, «Шней лухот га-брит» Йешаягу Горовица, «Кав га-йашар» Цви Кайдановера, если ограничиться лишь несколькими примерами из длинного ряда сочинений, написанных между 1550 и 1750 годами, — все они несли религиозные ценности каббалы в каждый еврейский дом.

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

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

Как странно это ни покажется, религиозные идеи мистиков Цфата, имевшие такое огромное значение для развития иудаизма, по сей день не были надлежащим образом изучены<sup>15</sup>. Все ученые, последователи Грецца и Гейгера, склонялись к тому, чтобы выделить

лурианскую школу каббалы в качестве объекта для нападок и осмеяния. С их легкой руки в нашей исторической литературе сложилось мнение, что Ицхак Лурия нанес огромный вред иудаизму, хотя из

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



Рабби Хаим Виталь. «Шаарей кдуша» («Врата святости»), Зальцбах, 1758



нее довольно трудно вынести впечатление о его истинных взглядах. К его мистической системе, оказавшей не менее значительное влияние на еврейскую историю, чем «Путеводитель растерянных» Маймонида, рационалисты XIX столетия относились с подозрением как к явлению сомнительного достоинства. Теперь эта оценка изменилась. Прекрасным введением в тему является великолепная статья Шехтера «Цфат в XVI веке», где он дает общую оценку лурианского движения и в особенности некоторых его ведущих деятелей<sup>16</sup>. Однако Шехтер, который писал: «Я не претендую на то, чтобы быть посвященным в науку невидимого»<sup>17</sup>, – тщательно избегает более глубокого анализа мистических идей великих каббалистов и того нового, что заключалось в этих идеях. С последнего, собственно, и начинается наша задача.

Каббалисты Цфата оставили после себя многочисленные и подчас пространные сочинения, часть которых содержала описание законченных систем мистического познания. Наибольшей известностью пользовались системы Моше бен Якова

Кордоверо и Ицхака Лурии. Было бы большим соблазном сравнить и противопоставить биографии и взгляды этих двух столь же разных, сколь и родственных по духу личностей, взяв за образец знаменитые жизнеописания Плутарха. Я должен отложить такой анализ до более подходящего случая. Но уже теперь можно отметить следующее: Кордоверо – систематизатор по преимуществу; его цель заключается в том, чтобы дать новое толкование и систематизированное описание мистического наследия ранней каббалы, в особенности Зогара. Поэтому эта мысль, а не новая стадия мистического видения приводит его к новым идеям и формулам. Если характеризовать его, пользуясь классификацией Эвелин Андерхилл, он скорее мистический философ, чем мистик, хотя он отнюдь не страдал полным отсутствием мистического опыта<sup>18</sup>.

Из теоретиков еврейской мистики Кордоверо, несомненно, крупнейший. Он пер-

<sup>16</sup> См. работу Шехтера в *Studies in Judaism*, 2-nd ser. (1908), pp. 202–306

<sup>17</sup> Ibid., p. 258; ср. также замечание Штайншайдера в его *Hebrew Bibliography*, vol. 8, p. 147. Он находит лурианские сочинения «совершенно непонятными».

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



Рабби Моше Кордоверо. «Сефер гезерушин» («Книга развода»), Венеция, 1606 (первое издание)

вым предпринял попытку описать диалектический процесс развития сфирот и, прежде всего, то, как он протекает в каждой из них. Помимо того, он пытался истолковать различные стадии эманации в качестве стадий развертывания Божественного разума. Проблема отношения субстанции *Эйн-Соф* к «организму», к «инструментам» (*келим*, то есть к «сосудам» или «резервуарам»), посредством которых протекает ее жизнедеятельность, стоит в центре его внимания, и он возвращается к ней снова и снова. Внутренний конфликт между теистической и пантеистической тенденциями в мистической теологии каббалы нигде не выявляется четче, чем в его мысли, и его попытки разрешить это противоречие, примирив в синтезе обе тенденции, определяют его спекулятивные усилия, подчас столь же глубокие и смелые, сколь и проблематичные. Эти умозрения нашли свое обобщенное выражение – за сто лет до Спинозы и Мальбранша – в формуле: «Бог есть все сущее, но не все сущее есть Бог»<sup>19</sup>. С его точки зрения, *Эйн-Соф* можно также определить как мысль

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

(то есть мысль мира), «поскольку все сущее содержится в Его субстанции. Он обнимает все сущее, но не в форме его обособленного существования внизу, а в единой субстанции, ибо Он и существующие вещи при таком способе существования составляют единство, и не отдельное, не разнообразное, не зримое извне, но Его субстанция содержится в Его сфирот, и Он сам все, и ничто не существует вне Его»<sup>20</sup>.

20 *Шиур кома* (1883), § 40, с. 98.

Писательскую плодовитость Кордоверо можно сравнить только с писательской плодовитостью Бонавентуры или Фомы Аквинского; подобно последнему, он умер сравнительно молодым. Когда смерть унесла его в 1570 году, ему было только 48 лет. Основная масса его сочинений сохранилась, в их числе – обширнейший комментарий к Зогару, дошедший до нас в виде полной копии с оригинала<sup>21</sup>. Он обладал способностью превращать в литературу все, чего бы он ни касался; и в этом, как и во многих других отношениях, он был полной противоположностью

21 О трудах Кордоверо см. *EJ*, vol. 6, col. 663–664.

Ицхаку Лурии, в лице которого мы имеем выдающегося представителя поздней каббалы. Лурия был не только истинным цади́ком, или праведником, – судя по всему, что мы знаем о Кордоверо, тот тоже вел пра-



Рабби М. Кордоверо. «Элима рабати» («Великая сила»)

ведную жизнь<sup>22</sup>, – но и обладал творческой силой, что побуждало каждое последующее поколение видеть в нем вождя цфатского движения. Он был также первым каббалистом, личность которого произвела столь сильное впечатление на его учеников, что через тридцать с лишним лет после его смерти появилось своего рода житие святого, содержащее наряду с множеством легенд достоверное описание многих черт его характера. Это жизнеописание содержится в трех письмах некоего Шломо, более известного под именем Шломеля Дрезница, который, переселившись в 1602 году из Штрассница в Моравии в Цфат, распространял славу о Лурии среди своих друзей-каббалистов в Европе<sup>23</sup>.

Лурия обладал не меньшей ученостью, чем многие другие каббалисты. В годы учения в Египте он основательно познакомился с раввинистической литературой. Но хотя его язык – это символический язык старых каббалистов, в особенности тех из них, кто проявлял склонность к антропоморфизмам, он ищет средства для выражения новых и оригинальных мыслей. Он умер в 1572 году в возрасте 38 лет, не оставив, в отличие от Кордоверо, литературного наследия. По-видимому, у него совершенно отсутствовал литературный дар. Когда однажды один из его учеников, поклонявшийся ему, как высшему существу, спросил его, почему он не изложил своих идей и учения в книге, он, как утверждают, ответил: «Это невозможно, потому что все вещи взаимосвязаны. Стоит мне только открыть рот, чтобы говорить, как у меня появляется чувство, что море прорывает плотины и затопляет все. Как же мне выразить все то, что восприняла моя душа, и как я могу изложить это в книге?»<sup>24</sup>. Критический анализ многочисленных трактатов, циркулирующих под его именем, на которые каббалисты всегда почтительно ссылаются как на «Китвей га-Ари», «Писания святого льва», обнаруживает, что до или во время своего пребывания в Цфате, продолжавшегося лишь три года, Лурия предпринял попытку изложить свои мысли в дошедшей до нас книге, чья подлинность не вызывает сомнения. Это его комментарий к «Сифра ди-цниута» («Книге сокрытия»), одной из труднейших частей Зоги<sup>25</sup>. Но в этом комментарии мало что есть от самого Лурии. Помимо этого, до нас дошел ряд комментариев к некоторым разделам Зоги. Наконец, мы располагаем тремя его мистическими гимнами к субботней трапезе, принадлежащими к наиболее замечательным творениям каббалистической поэзии и включенными почти во все молитвенники восточного еврейства.

Напротив, все, что нам удалось узнать о его системе, основывается на его беседах с учениками, беседах, носящих крайне разбросанный

22 Об этике Кордоверо см. Schechter, op. cit., pp. 292–294.

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

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

25 Опубликован, например, Виталем в *Шаар маамарей Рашби* («Врата изречений р. Шимона бар Йохая») [Иерусалим 1898], 22а–30с. Подлинность этих комментариев не оставляет сомнений; см. мою статью о подлинных писаниях Ари в *Кирьят сефер*, т. 19 (1943), с. 184–199.

и беспорядочный характер. К счастью для нас, его ученики оставили нам различные компиляции его идей и изречений, в том числе и написанные независимо друг от друга, вследствие чего мы не связаны, как иногда утверждалось, единственным источником. Самый видный последователь Лурии Хаим Виталь (1543–1620) – автор нескольких описаний системы Лурии, обширнейшее из которых насчитывает пять томов инфолио и вышло под названием «Шмона шеарим» («Восемь врат»). Труд его жизни «Эц хаим» («Древо жизни») тоже состоит из восьми разделов<sup>26</sup>. Помимо этого, мы располагаем несколькими анонимными сочинениями, написанными последователями Лурии, равно как и более сжатым изложением теософской стороны его системы, выполненным рабби Йосефом ибн Табулом, самым авторитетным его учеником после Виталья<sup>27</sup>. Манускрипт книги Табула продолжительное время был погребен в различных библиотеках. Он не привлекал ничего внимания, даже после того, как был совершенно случайно опубликован в 1921 году<sup>28</sup>.

Авторство приписали пользовавшемуся большой известностью Виталю. Это была ирония судьбы, так как Виталь не питал большой симпатии к своему сопернику. То, что является общим для обеих версий, можно смело считать подлинной лурианской доктриной.

Что же касается личности Лурии, то, к счастью, Виталь тщательно набросал сотни мелких черт, носящих безошибочную мету подлинности<sup>29</sup>. Мы представляем себе личность Лурии в общем гораздо яснее, чем личность Кордоверо. Несмотря на то, что вскоре после смерти он превратился в леген-

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

27 О Йосефе ибн Табуле см. мою статью об учениках Лурии в *Цион*, т. 5, с. 133–160, особенно с. 148 и далее.

28 Книга Табула под названием *Сефер хафци ба* («Книга “Благоволение мое в нем”») была опубликована в начале *Симхат коген* («Радость священника») Масудом га-Когеном аль-Хададом (Иерусалим 1921).

29 Многие из них собраны в *Сефер орхот цадиким* («Книга стезей праведников»), напечатанной в *Ликутей шас* (Ливорно 1790), *Шаар га-гилгулим*, гл. 37, и у Якова Цемаха в *Сефер нагид у-мецаве* («Книга вождя и наставника») [1712].



Рабби Х. Виталь. «Шаар га-гилгулим» («Врата перевоплощений»), Иерусалим, 1903

дарную фигуру, сохранилось достаточно свидетельств, чтобы составить суждение о нем как о человеке. Прежде всего и важнее всего – он был визионером. По сути дела, мы в немалой степени обязаны ему знанием силы и границ мистического видения. Лабиринт скрытого мира мистики – ибо таким этот мир предстает в сочинениях его учеников – был столь же знаком ему, как улицы Цфата. Сам он неизменно пребывал в этом таинственном мире, и его визионерский взор улавливал проблески духовной жизни во всем, что окружало его. Он не делал различия между органической и неорганической жизнью, утверждая, что души вездесущи и что с ними возможно общение. У него было много сверхъестественных видений. Например, гуляя со своими учениками в окрестностях Цфата, он часто указывал им на могилы праведников, с душами которых он вступал в общение. Так как мир Зоги обладал в его глазах абсолютной реальностью, он довольно часто «открывал» гробницы людей, являвшихся лишь литературными призраками, вышедшими из мира романтических декораций, возведенных в этой замечательной книге<sup>30</sup>.

30 См. список священных могил, приведенный в *Шаар га-зилгулим*.



«Сефер лимудей ацилут» («Книги учения об эзаницист»), 1769

великих законоучителей периода Мишны<sup>31</sup>, периода, к которому он в своей бесхитростной вере относил героев великих каббалистических псевдоэпиграфов.

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

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

По склонности и складу ума Лурия был решительно консервативом. Это проявляется как в упорном стремлении подкрепить свои мысли древними авторитетами, в особенности авторитетом Зогара, так и в его отношении к мелочам. Он всегда был настроен в пользу сохранения того, что носило выраженный самобытный характер, и признавал за противоречивыми суждениями одинаковую мистическую ценность. Даже каждый тип еврейского письма, по его мнению, обладает своим собственным мистическим значением<sup>32</sup>. Точно так же он считал равноценными чи-

<sup>32</sup> *Шаар га-каванот*, 8d: «ибо у всех есть свой намек и тайна».

ны молитвы, принятые различными еврейскими общинами, ибо каждое из двенадцати колен Израилевых попадает на небо через свои собственные ворота, что соответствует определенной редакции молитвы. И так как никто не знает, к какому колену он принадлежит, пусть каждый придерживается традиций и обычаев своей географической группы: испанские евреи – своих обычаев, польские – своих и т. д.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Там же, 50d.

История постепенного распространения лурианской каббалы удивительна и, подобно истории создания Зогара, не лишена драматизма. Истинные ученики Лурии сделали сравнительно мало для популяризации его учения. Хотя Хаим Виталь начал приводить это учение в систему сразу же после смерти своего учителя, он ревниво следил за тем, чтобы никто, кроме него самого, не завладел ключом к тайне. В продолжение некоторого времени он читал другим ученикам Лурии лекции о новых доктринах, теософские принципы которых он дополнял множеством схоластических деталей. До нас дошел текст документа 1575 года, в котором почти все виднейшие ученики Лурии, поскольку они продолжали жить в Цфате, письменно признавали Виталья высшим авторитетом: «Мы будем изучать каббалу с ним и верно хранить все, что он поведаст нам, и не раскрывать никому тайн, кои мы узнаем от него или коим он учил нас в прошлом, даже того, чему он учил нас при жизни нашего учителя великого рабби Ицхака Лурии Ашкенази, разве только с его позволения»<sup>34</sup>. Впоследствии Виталь

<sup>34</sup> Ср. *Цион*, т. 5, с. 125, 241 и далее.

совершенно отошел от этой деятельности и очень неохотно знакомил других со своими каббалистическими сочинениями. До того, как он умер в 1620 году в Дамаске, ни одно из его сочинений не переписывалось и не распространялось с его согласия. Многие из них, однако, были тайно переписаны в Цфате в 1587 году, когда он тяжело заболел, – его брат получил за их передачу взятку в пятьдесят золотых – и затем циркулировали среди адептов в Эрец-Израэль. Второй выдающийся ученик Лурии, Йосеф ибн Табул, также не был ревностным пропагандистом, хотя он и проявлял большую, чем Виталь, активность в распространении взглядов своего учителя в самом Цфате. Он не подписывал упомянутого заявления, и известно, что он давал уроки людям, не изучавшим каббалу под руководством Лурии<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> См. статью, на которую я ссылаюсь в прим. 27.

В целом распространение лурианской каббалы было связано почти исключительно с деятельностью другого каббалиста, Исраэля Саруга, который в период между 1592 и 1598 годами активно пропагандировал новое учение среди каббалистов в Италии<sup>36</sup>. Он выдавал себя за одного из ведущих учеников Лурии, хотя несомненно, что у него не было права на этот титул и что все свое знание лурианской каббалы он почерпнул из похищенных копий сочинений Виталья, попавших ему в руки в Цфате. Человек довольно самобытного ума, он считал, что постиг тайны нового учения глубже, чем истинные ученики Лурии. Этим, вероятно, объясняется то, почему его миссионерское рвение побудило его притязать на авторитет, которым он в строгом смысле слова не обладал. Обман прошел незамеченным, и до наших дней он слышит и среди поклонников и среди противников каббалы истинным толкователем идей Лурии. В некоторых основных вопросах он придал совершенно новое направление мысли Лурии и обогатил ее своими собственными спекуляциями, которые я не могу рассматривать в этом контексте. По-

<sup>36</sup> О Саруге и его деятельности см. мою статью в *Цион*, т. 5, с. 214–241.



«*Маайан га-хохма*» ( «*Источник мудрости* » ), р. И. Саруга, Корец, 1784

следние изложены главным образом в его книге «Лимудей ацилут» («Изучение эманации»). Саруг пытался подвести под нефилософскую доктрину Лурии квазифилософскую основу, внося в нее элементы платонизма, и именно эти не подлинно лурианские элементы и обусловили исключительный успех его интерпретации учения Лурии.

Один из последователей самого Саруга довел эти тенденции до особенно радикального вывода и создал систему каббалы, представляющую собой причудливую эклектическую смесь из модного в Италии эпохи Ренессанса неоплатонизма и идей Лурии в их толковании Саругом. Это был Авраам Коген Эррера из Флоренции, умерший в Амстердаме в 1635 или 1639 году, отпрыск марранской семьи и единственный каббалист, писавший свои сочинения на испанском языке. Его книги были переведены с испанского языка, на котором они сохранились только в рукописи<sup>37</sup>, на иврит; и латинский компендиум, появившийся в 1677 году, сыграл

<sup>37</sup> Произведение Эрреры *Puerta del cielo* находится не только в Королевской библиотеке в Гааге, но также в Библиотеке Колумбийского университета в Нью-Йорке (X 86 – H 42Q).

<sup>38</sup> *Porta coelorum*, в конце 2-й части 1-го тома *Kabbala denudata* Кноппа. Это [имеется в виду текст Эрреры] было переведено (или, скорее, пересказано в сжатом виде) с еврейского издания, которое вышло в Амстердаме в 1655 году.

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

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

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

Я упомянул мистическое вдохновение Лурии. Но не следует предполагать, что его учение в готовом виде свалилось с неба. Правда, на первый взгляд его общее содержание и основные концепции кажутся совершенно отличными от доктрины цфатской школы раннего периода, в особенности от системы Кордоверо. Однако в результате тщательного сопоставления их выясняется, что немало положений в системе Лурии ос-

*Древо сфирот (из ашкеназской рукописи «Эц Хаим» р. Хаима Виталья)*

323



*Глава седьмая /*  
ИЦХАК ЛУРИЯ И ЕГО ШКОЛА



новывается на идеях Кордоверо, хотя те разработаны таким оригинальным образом, что ведут Лурию к совершенно иным и принципиально новым заключениям.

Между Кордоверо и Лурией не существует значительного различия в том, что касается практического применения каббалистической мысли, хотя некоторые современные авторы и пытались изо всех сил доказать, что на самом деле такое различие существовало. Совершенно ошибочно мнение, что Кордоверо – последователь теоретической, а Лурия – практической каббалы, или, другими словами, что Кордоверо – наследник испанской каббалы, а Лурия, ашкеназ, чьи родители, по-видимому, прибыли в Иерусалим незадолго до его рождения, олицетворяет собой завершение традиции еврейского аскетизма в средневековой Германии<sup>40</sup>. Каббала Лурии в такой же большой или в такой же малой степени «практическая», как каббала других цфатских мистиков. Все они так или иначе соприкасаются с «практической» каббалой и с теми идеями, которые ассоциируются у них с нею, но все они стремятся провести разграничение между

<sup>40</sup> Этот взгляд, который совершенно необоснован, приводится Городецким в некоторых его книгах и статьях. См. прим. 15.

своей практической мистикой и перерождением ее в магию. Что же касается аскетического образа жизни, пропагандируемого лурианской каббалой, то здесь Лурия не внес ничего своего. В целом аскетизм был внешним проявлением религиозной жизни в Цфате, какой она была до Лурии и какой осталась после него. Можно надеяться, что неудачный термин «практическая каббала», который уже проник в наши учебники истории для обозначения системы Лурии, будет изъят из них. Период гегемонии лурианской каббалы, порожденной цфатской школой, характеризуется преобладающей ролью практической мистики, но не следует видеть в этом отличие лурианской каббалы от непосредственно предшествующих ей систем.

Схема цимцума



Повторяю, Лурия развивает свои идеи, основываясь на идеях своих предшественников, в частности, не только Кордоверо, но и гораздо более ранних авторов. Некоторые существенные детали, заимствованные им у каббалистов более раннего периода, играли в сочинениях последних второстепенную роль, тогда как он превратил их в основу своего учения. Эти связи между Лурией и несколькими полузабытыми испанскими каббалистами еще ждут адекватного исторического анализа<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> С моей точки зрения, нет никакого сомнения в том, что Лурия читал и использовал трактат, написанный в 1480 году Йосефом Аль-Кастиелем в Хативе (около Валенсии), который содержится, в частности, в MS Oxford 1565. Некоторые специальные термины лурианской каббалы заимствованы из этой книги.

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

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

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

Лурия, для которого трактат<sup>42</sup> послужил источником, придал этой идее совершенно иной смысл, чем в Талмуде, и, полагая, что ставит ее на ноги, поставил на

голову. В неоднократно приводимых в Мидраше учениях законоучителей III века утверждается, что Бог сосредоточил Свою Шхину, Свое Божественное Присутствие, в Святой Святых, в обители

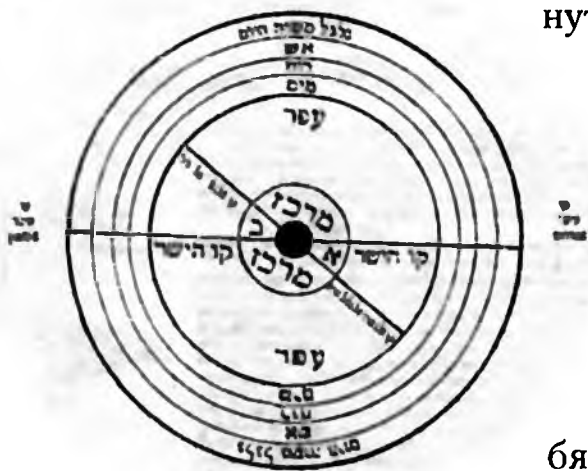
42 MS British Museum 711, 140b: «Такие слова обнаружил я в книгах каббалистов: Как породил и сотворил Бог мир? Подобно тому, как человек втягивает в себя воздух и сокращает себя, дабы малое объело большое, так и Бог сократил Свой свет в длани Своей, и мир остался тьмой. И в этом мраке прорубал Он камни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



«Мево шеарим» («Введение к вратам»), р. Хаим Виталь

херувимов, то есть как бы сосредоточил и сжал всю Свою силу в одной-единственной точке<sup>43</sup>. Таково происхождение термина «цимцум». Но его начальный смысл совершенно противоположен смыслу, вкладываемому в него каббалистом лурианского толка, для которого цимцум означает не сосредоточение Бога в одном месте, но, напротив, Его удаление от некоей точки.

Что это означает? Кратко выражаясь, это означает, что существование вселенной оказалось возможным в результате процесса сжатия в Боге. Лурия исходит из натуралистической и, если угодно, довольно грубой посылки. Как может существовать мир, если Бог вездесущ? Если Бог – «все во всем», как могут существовать вещи, которые не суть Бог? Как Бог может сотворить мир из ничего, если не существует этого ничто? В этом весь вопрос. Ответ на него, невзирая на грубую форму, в какой он был поставлен, обрел величайшее значение в истории развития позднейшей каббалистической мысли. Лурия утверждает, что для того, чтобы создать мир, Бог должен был как бы освободить в Себе самом место, покинув некую область, род мистического предвечного пространства, дабы вернуться назад в акте творения и откровения<sup>44</sup>. Поэто-



Каббалистическая схема (из книги р. Шабтая Ш. Горовица «Шефа таль» («Благо росы»))

му первый акт *Эйн-Соф*, бесконечного Бытия, есть не движение вовне, но движение в себя, движение вспять, откатывание назад или удаление в самое Себя.

Вместо эманации мы имеем ее противоположность – сокращение. Бог, раскрывающий Себя в четких контурах, заменялся Богом, погружающимся в глубины Своего собственного бытия, сосредотачивающимся в Себе самом<sup>45</sup> с самого начала творения. Разумеется, даже люди, теоретически формулировавшие эту концепцию, часто осознавали, что она граничит со святотатством. Однако она неожиданно всплывала снова и снова, лишь по видимости смягчаемая слабыми оговорками, вроде «как если бы» и «так сказать».

Возникает соблазн истолковать это удаление Бога в Свое собственное бытие с помощью таких выражений, как «изгнание», «ссылка Себя самого из Своей всеобщности в глубокое уединение». Идея цимцума, рассматриваемая в таком свете, служит глубочайшим символом изгнания, о котором только можно помыслить, даже более глубоким,

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

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

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

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

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

Другими словами, космический процесс становится двунаправленным. Каждая стадия процесса сотворения предполагает существование двойного напряжения, то есть света, возвращающегося к Богу и испускаемого Им. И без этого постоянного напряжения, без этого неизменно повторяющегося усилия, которым Бог сдерживает Себя, ничто в мире не существовало бы. В этой доктрине таится чарующая мощь и глубина. Этот парадокс *цимцума* – как утверждал Яков Эмден<sup>48</sup> – представляет собой единственную когда-либо

48 Яков Эмден, *Митпахат сфарим* (Лемберг 1870), с. 82.

предпринятую серьезную попытку облечь в плоть идею творения из ничего. То, что столь рациональная на первый взгляд мысль, как «творение из ничего», при ближайшем рассмотрении оказалась теософской тайной, свидетельствует о том, как обманчива мнимая простота основ религии.

Помимо того, что теория *цимцума* обладает сама по себе немалым значением, она вносит в мировосприятие Лурии элемент, с точки зрения некоторых ученых уравновешивающий пантеизм теории эманации<sup>49</sup>. В

49 По этой причине Йозель в своей «Религиозной философии Зоги» пытался показать, что Зогаг вообще не говорит об эманации.

каждом существе не только имеется остаток Божественного проявления, но в аспекте *цимцума* оно обретает свою собственную реальность, не дающую ему раствориться в неиндивидуальном бытии Божественного «все во всем». Сам Лурия был живым примером выраженного теистического мистика. Несмотря на пантеистическую тенденцию Зоги, Лурия трактовал его в строго теистическом духе. Поэтому вполне естественно, что пантеистические элементы, начавшие усиливаться в каббале, в особенности с эпохи европейского Ренессанса, вступили в противоречие с лурианской доктриной *цимцума* и что предпринимались попытки перетолковать эту доктрину таким образом, чтобы она лишилась своего значения. Вопрос о том, следует ли толковать ее в буквальном или переносном смысле, подчас служил отражением борьбы между теистической и пантеистической тенденциями в столь значительной степени, что в поздней каббале позиция, занимаемая тем или иным автором, отчасти определялась его отношением к учению о *цимцуме*<sup>50</sup>. Ибо

50 См. обсуждение значения *цимцума* у Йосефа Эргаса, *Шомер эзруним* (часть 2) и у Эмануэля Хай-Рикки, *Йошер левав* («Прямота сердца»), гл. 1.

если цимцум есть просто метафора, которой не соответствует никакой реальный акт или явление, какими бы загадочными и непонятными те ни были, то вопрос о том, как может существовать нечто, что не есть Бог, остается нерешенным. Если же цимцум – как пытались доказать некоторые представители позднейшей каббалы – есть лишь занавесь, отделяющая индивидуальное сознание от Бога таким образом, чтобы придать ему иллюзию самосознания, с помощью которой оно постигает свое отличие от Бога, тогда требуется лишь очень незаметный поворот, чтобы сердце восприняло единство Божественного содержания во всем сущем. Такое изменение непременно привело бы к подрыву концепции цимцума в качестве понятия, предназначенного объяснить существование чего-то иного, чем Бог.

Как я уже сказал, учение о цимцуме играло необычайно важную роль в развитии лурианской мысли, и попытки сформулировать его делались постоянно. История развития этой идеи от эпохи Лурии до наших дней явила бы увлекательную картину развития самобытной еврейской мистической мысли<sup>51</sup>. Здесь я ограничусь тем, что выделю еще один аспект, который сам Лурия считал очень существенным. В од-

ном тексте, чья подлинность не

вызывает сомнения<sup>52</sup>, Лурия

утверждает, что субстан-

ция Божественного Су-

щества до того как про-

изошел цимцум, за-

ключала в себе не

только качества Люб-

ви и Милосердия, но

и качество Божест-

венной Строгости,

Дин, или Суд, по опре-

делению каббалистов. Но Дин как таковой не-

возможно было распознать, ибо он как бы рас-

творился в великой стихии сострадания Бога,

словно щепотка соли в море, пользуясь сравнением

Йосефа ибн Табула. В акте цимцума, однако, Дин кри-

сталлизовался и обозначался со всей определенностью.

Ибо в той же мере, в какой цим-

цум означает акт отрицания и ограничения, он есть также акт суда<sup>53</sup>. Следует, однако, помнить, что, с точки зрения каббалиста, Суд – это проведение границ и правильное определение вещей. Ибо, пользуясь словами Кордоверо, качество Суда заложено во всякой вещи, поскольку все желает оставаться тем, что оно есть, то есть оставаться в своих границах<sup>54</sup>.



Схема цимцума – образование первичной точки

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

52 MS Jerusalem; см. *Kumbej yd be-kabbala*, с. 135. Текст опубликован в *Кифьят сефер*, т. 19, с. 197–199. Его подлинность не вызывает сомнений.

53 Этот момент выделяется во всех ранних текстах, посвященных доктрине цимцума.

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

Поэтому именно в существовании индивидуальных вещей мистическая категория Суда играет важную роль. Следовательно, если Мидраш утверждает, что в начале мир должен был основываться на качестве Строгого Суда, *Дин*, но, видя, что этого недостаточно для существования вселенной, Бог добавил качество Милосердия, то последователь Лурии истолковывает это таким образом: первый акт, акт цимцума, посредством которого Бог определяет и тем самым ограничивает Себя, — это акт *Дин*, выявляющий корни этого качества во всем сущем, эти «корни Божественного Суда», беспорядочно смешанные с остатком Божественного света, сохраняющимся после первоначального возвращения в предвечное пространство, созданное актом цимцума. Затем второй луч света из сущности *Эйн-Соф* вносит порядок в хаос и приводит в движение мировой процесс, отделяет скрытые элементы и придает им новую форму<sup>55</sup>. При этом устанавливается взаимодействие между отливом и приливом, между принципом расширения и принципом сужения, называемыми каббалистами *гитпаштут*, поступательным движением, и *гисталкут*, возвратным движением<sup>56</sup>. Как че-

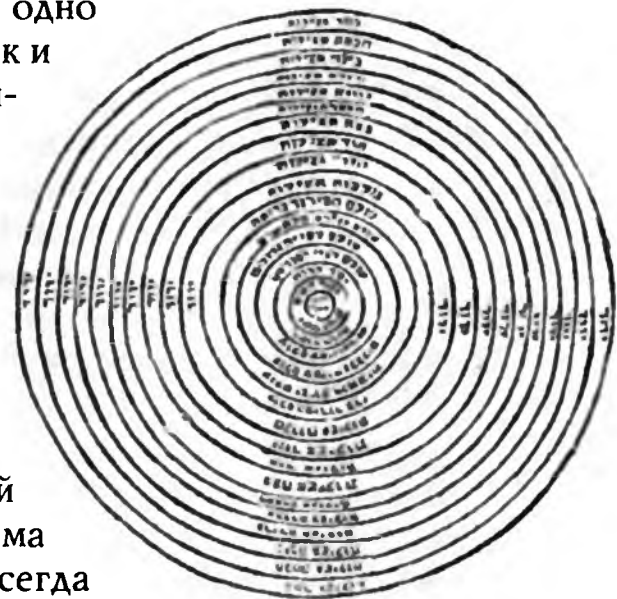
55 Эта идея четко выражается в вышеупомянутом отрывке, написанном самим Лурией, а также у Ибн Табула. В интерпретации Виталья она несколько смазана.

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

ловеческий организм поддерживает свою жизнь посредством двойного процесса вдыхания и выдыхания и как одно немислимо без другого, так и все творение образует гигантский процесс Божественного вдоха и выдоха. Поэтому, в сущности в более глубоком смысле, корень всего зла заключается уже латентно в акте цимцума.

В согласии с традицией Зогара, Лурия рассматривает космический процесс до определенного момента после цимцума в качестве процесса в самом Боге. Это учение всегда навлекало на своих последователей величайшие трудности. Такое предположение облегчалось для него его убеждением — уже мимолетно упомянутым — в том, что след или остаток Божественного света — *ршиму*, согласно его терминологии, — сохраняется в предвечном пространстве, созданном цимцумом, даже после удаления субстанции *Эйн-Соф*<sup>57</sup>. Он сравнивает *ршиму* с остатком масла или вина в бутылке, содержимое которой

вылито<sup>58</sup>. Эта концепция дает возможность попеременно акцентировать либо Божественную природу *ршиму*, либо то, что субстанция *Эйн-Соф* исчезла из него, другими словами, что то, что образуется в



Концентрическо-кольцевая модель соотношения духовных миров

57 У Виталья, очевидно, есть причины не упоминать теорию *קְרִיָּה* в том месте, где заходит речь об этом явлении, но сослаться на нее позже (*Эц хаим*, с. 55). Лурия же и Ибн Табул подчеркивают ее важность.

58 См. текст, упоминаемый в прим. 52.

результате этого процесса, пребывает вне Бога. Остается только добавить, что некоторые, еще более теистически настроенные каббалисты решили эту проблему вообще путем полного устранения идеи *ршиму* из своей системы.

Прежде чем продолжить наше изложение, следует подчеркнуть, что концепция *ршиму* очень близка системе гностика Василида, который пользовался большой популярностью около 125 года новой эры. В ней также содержится идея предвечного «благословенного пространства, о котором невозможно помыслить и которое невозможно выразить в речи, но которое не совсем покинуто Сыновством». Последний термин введен Василидом для обозначения самой возвышенной реализации универсальных потенций. Об отношении этого Сыновства к Святому Духу, или Пневме, Василид пишет, что, даже когда Пневма оставалась пустой и отделенной от Сыновства, она сохраняла аромат последнего, который пропитывал все вверху и внизу, даже бесформенную материю и нашу собственную форму бытия. Василид также использует образ чаши, в которой сохраняется тонкий аромат «нежнейшей пахучей мази», несмотря на то что чаша совершенно порожняя. Помимо этого, ранний прообраз цимцума приводится



Миры Адама  
Кадмона

в «Книге великого Логоса», одном из поразительных памятников гностической литературы, сохранившемся в коптских переводах. Автор этой книги утверждает, что все предвечные пространства и их «отцовства» возникли из «малой идеи» пространства, оставленного Богом как сияющий мир света при «Своем удалении в Себя самое». Эта идея удаления в Себя, предшествующего всякой эманации, подчеркивается неоднократно<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> О Василиде см. Ипполит «Философумены», VII, 22; Mead, *Fragments of a Faith Forgotten* (1931), p. 261; о коптской гностической книге *Яо* см. Mead, *op. cit.*, p. 543.

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

<sup>60</sup> Главы 2–8 *Эц хаим* (с. 29–78) включают детальное описание этого процесса.

Рассмотрим сначала первую доктрину. Божественный свет, льющийся в предвечное пространство, трехмерность которого явилась результатом последующего развития, разворачивается на различных стадиях и проявляется во множестве аспектов. Нет смысла вдаваться здесь в детали того, как протекает этот процесс; Лурия и его последо-

ватели склонны изображать его то в визионерском, то в схоластическом духе<sup>60</sup>. Он протекает в пределах сферы, которая, пользуясь гностицистическим термином, может быть названа сферой полноты (*илерома*) Божественного света. Решающее значение имеет то, что, согласно этому учению, первым существом, возникшим путем эманации из света, был *Адам кадмон*, «Предвечный человек».

*Адам кадмон* – не что иное, как первая конфигурация Божественного света, текущего из субстанции *Эйн-Соф* в предвечное пространство цимцума – не со всех сторон, но, подобно лучу, только в одном направлении. Поэтому он есть первая и высшая форма, в которой Божество начинает проявлять себя после цимцума. Потоки света извергаются из его глаз, уст, ушей и ноздрей. Вначале эти потоки соединяются в целое без различия между разными сфирот. В этом состоянии сфирот не нуждаются в чашах или сосудах, чтобы содержать их. Потоки света, струящиеся из глаз, однако, эманруют в «распыленном» виде, при котором каждая *сфира* образует обособленную точку. Этот «мир точечного света», *Олам га-некудот*, Лурия называет также *Олам га-тогу*, то есть миром хаоса и беспорядка<sup>61</sup>. Отвечая на вопрос о различии между его доктриной и доктриной

Кордоверо, Лурия высказался в том смысле, что его предшественник в целом рассматривал только события, происходящие в этой плоскости, и соответствующее им состояние мира<sup>62</sup>. Но так как Божественный план вещей предусматривал сотворение конечных существ или форм, каждой со своим собственным, отведенным ей местом в идеальной иерархии, то эти обособленные потоки света улавливались и

держались в особых «чашах», созданных – или, вернее, эманированных для этой особой цели. Сосуды, предназначенные для трех высочайших сфирот, принимали их свет, но когда пришла очередь нижних *сфирот*, свет хлынул с такой силой, что сосуды не выдержали и разбились вдребезги. То же самое, хотя и не совсем в той же степени, произошло и с сосудом последней *сфирры*<sup>63</sup>.

Учение о «разбиении сосудов» Лурии является в высшей степени оригинальным развитием мысли, содержащейся в Зогаре. В мидраше, на который я уже ссылался в первой главе, речь идет о разрушении миров до сотворения ныне существующего космоса<sup>64</sup>. Зогар трактует эту агаду в том смысле, что во время сотворения миров действовали исключительно силы *Гвурры* – *сфирры* Строгого Суда,

и поэтому они были разрушены избытком строгости. Это событие, в свою очередь, ставится в связь с родословием царей Эдома в главе 36 книги Бытие, о которых сообщается только то, что они построили город и умерли. «Вот цари, царствовавшие в земле Эдома» – под Эдомом подразумевается

61 *Эц хаим*, с. 9 (*Шаар га-клялим* [«Врата правил»]). Любимые термины Виталия *עֲתִירָה עֲלֵי וְעֲתִירָה עֲלֵי* основаны на игре слов, см. ивритский текст Быт. 30:39.

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

63 Этот процесс в деталях описан в главе 9 *Эц хаим*.

64 См. первую главу, прим. 30.





Рабби Х. Виталь.  
«При эц хаим» («Плод  
древа жизни»), Дуб-  
ровно, 1715

сфера Строгого Суда, не смягченного состраданием<sup>65</sup>. Но мир держится только благодаря гармонии между Милосердием и Строгим Судом, мужским и женским началами, гармонии, которую Зогар именует равновесием<sup>66</sup>. Смерть «працарей», о которых более обстоятельно повествуется в «Идра раба» и «Идра зута» в Зогаре, Лурия переосмысливает в своей системе как «разбиение сосудов».

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

Причина этого «разбиения сосудов», которое развязывает всю сложность космологической драмы и определяет место человека в ней,

рассматривается Лурией и Виталем в разных аспектах. Непосредственной причиной объявляются технические неполадки во внутренней структуре мира *сфирот*, которые необходимо должны были повести к аварии<sup>67</sup>. В более глубоком смысле, однако, это явление связано с тем, что я вместе с Тишби<sup>68</sup> предлагаю обозначить как катарсическую причину. С точки зрения Лурии, глубочайшие корни *клипот*, или «скорлуп», то есть сил зла, существовали еще до сокрушения сосудов и беспорядочно перемешивались с потоками света *сфирот* и упомянутым *ршиму*, или остатком *Эйн-Соф* в предвечном пространстве. Разрушение сосудов было вызвано необходимостью очищения элементов *сфирот* посредством удаления *клипот*, дабы зло обособилось, обрело свою индивидуальность и превратилось в реальность<sup>69</sup>. Зогар, как уже указывалось, определяет зло как побочный продукт жизнедеятельности *сфирот*

и в особенности *сфирот* Строгого Суда. Лурия полагает, что эти отбросы первоначально были смешаны с чистой субстанцией Строгости (*Дин*), и только после разрушения сосудов и последующего процесса разграничения зло и демонические силы обрели реальность и обособились в своей собственной сфере. Не из ос-

65 Зогар, III, 128a, 135a-b, 142a-b, 292a-b.

66 Там же, II, 176b. Этому соответствует арамейский термин *מלול* («весы»).

67 *Эц хаим*, с. 93, 103.

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

69 См. *Эц хаим*, с. 103; *Шаар маамрей Раишби* (1898), 22b (из подлинных трудов Ари!) и 33a; *Мево шеарим* (1904), 35d.

колков разбитых сосудов, а из «отбросов працарей» возникла *клина*. Более того, образ организма в Зогаре абсолютно отождествляется с человеческим телом. *Швира* сравнивается с «прорывом» рождения, жесточайшей судорогой организма, сопровождаемой тем, что иногда можно назвать выбросом отходов жизнедеятельности<sup>70</sup>. Таким образом, мистическая

70 *Сефер га-лихутим* («Книга выдержек») Витая (Иерусалим 1913), лист 21b.

«смерть працарей» трансформируется в гораздо более благовидный символ мистического «рождения» новых чистых сосудов.

Эта катарсическая интерпретация термина *швира* была принята всеми каббалистами лурианского толка. Для некоторых из них, однако, идея о том, что корни зла лежат в «мире точек», оставалась камнем преткновения, так как она дуалистична, то есть представляет собой одну из самых опасных ересей<sup>71</sup>. Поэтому они придерживались

71 Это, например, одно из возражений, приведенных Моше Хаимом Луцато в начале его *Сефер хокер у-мекубаль* («Книга исследователя и каббалиста»).

мнения, что силы зла возникли из рассеянных осколков сосудов, попавших в нижние слои предвечного пространства и образовавших здесь «глубину великой бездны» – местопребывание духа зла. Как все попытки отве-

тить на вопрос *unde malum?*, эта попытка найти рациональное объяснение существованию зла или, скорее, мифу о нем, не является вполне удовлетворительной. Гностический характер и этого учения совершенно очевиден. Мифология гностических систем также различает в плероме драматические процессы, вследствие которых частицы света эонов изгоняются и падают в пустоту. Таким же образом Лурия объясняет выпадение Божественных «искр света» из Божественной сферы в нижние слои бездны.

Представители поздней каббалы посвятили множество других спекуляций этому вопросу. В представлении некоторых из них, «разбиение сосудов» связано, подобно многим другим явлениям, с законом органической жизни в теософской вселенной. Как семя должно лопнуть, чтобы дать росток и цвет, так первые сосуды должны разбиться, дабы Божественный свет, так сказать, космический росток, мог выполнить свое назначение<sup>72</sup>. Во всяком случае, «разбиение

72 Менахем Азария Фано, *Гакдама бе-иньян га-тегиру* («Введение к вопросу о термине тегиру») в начале его *Йонат элем* («Безмолвная голубка») [1648]; *Эмек га-Мелех*, 24b.

сосудов», исчерпывающее описание которого мы

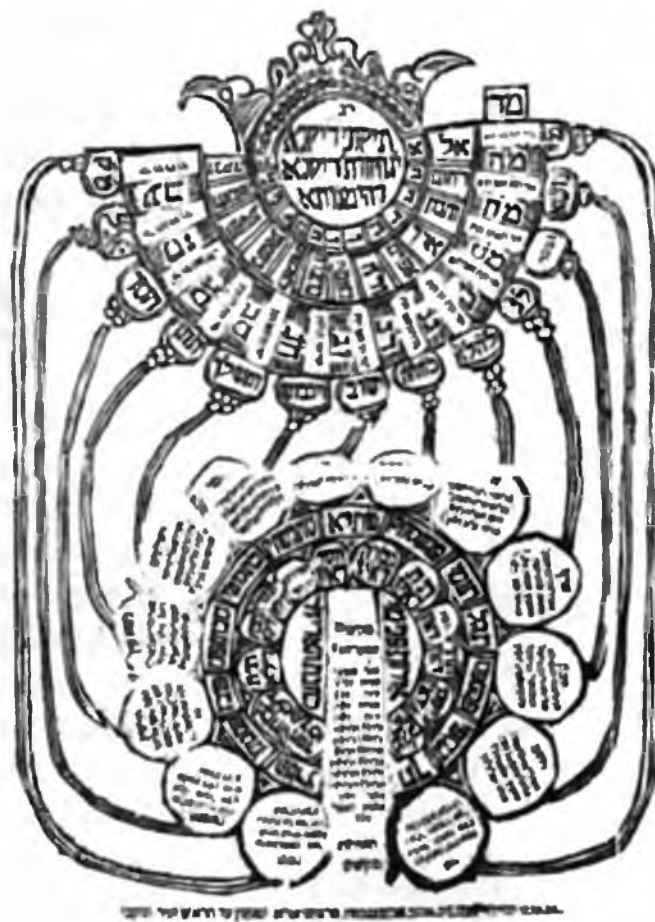


Схема парцуфим

находим в литературе лурианской каббалы, представляет собой решающий поворотный пункт в космологическом процессе. В целом это та причина внутренней ущербности, которая неотделима от всего сущего и сохраняется до тех пор, пока сосуды не будут восстановлены. Ибо когда чаши разбились, свет либо рассеялся, либо вернулся к своему источнику, либо устремился вниз. Сатанинские нижние миры зла, воздействие которых исподволь сказывалось на всех стадиях космологического процесса, возникли из осколков, заключавших в себе еще некоторое число искр Божественного света – по утверждению Лурии, таких искр было 288<sup>73</sup>. Так элементы добра – Божественного света – смешались с элементами зла и порока<sup>74</sup>. Наоборот, восстановление идеального порядка, составлявшее начальную цель творения, является также тайным назначением всего сущего. Спасение означает лишь восстановление изначального целого, или, пользуясь ивритским термином, тикун. Вполне естественно, что тайны тикунa занимали центральное положение в теософской системе Лурии, как в ее теоретическом, так

и в практическом аспекте. Ее детали, в особенности в теоретическом плане, весьма сложны, и я не намерен подробно описывать их здесь<sup>75</sup>.

Предмет нашего рассмотрения – несколько основных идей, нашедших свое выражение в теории *тикунa*.

73 Эц хаим, с. 170.

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

75 Большая часть глав 12–15 в Эц хаим Виталья посвящена теме *тикунa*.



Парцуфы Зеир  
антин и Малхут

его органического целого и не сложились в определенную характерную и личностную конфигурацию. После же разрушения сосудов новый поток света хлынул из начального источника *Эйн-Соф* и, устре-

мившись от чела *Адама кадмона*, придал новое направление беспорядочным элементам. Потоки света *сфирот*, исходящие от *Адама кадмона*, организуются в новые конфигурации, в каждой из которых *Адам кадмон* отражается в новых формах. Каждая *сфира* преобразуется из общего качества Бога в то, что каббалисты называют *парцуф*, «лик» Бога. Это означает, что все потенции, таящиеся в каждой *сфире*, оказываются подвластными закону формообразования<sup>76</sup> и что в каждой из

<sup>76</sup> Основное содержание этого лучше всего изложено в *Эц хаим*, с. 107.

них проявляется вся личность Бога, хотя и всегда в аспекте какой-либо отличительной черты. Бог, раскрывающий Себя в конце процесса, является чем-то гораздо большим, чем сокрытый *Эйн-Соф*. Он теперь живой Бог религии, которого и пыталась обрисовать каббала. Вся попытка лурианской каббалы описать теогонический процесс в Боге в символах человеческой жизни преследует цель выработки новой концепции личного Бога<sup>77</sup>, но единственным и высшим результатом этих усилий было

<sup>77</sup> Следующая цитата из немецкого философа Ф.В. Шеллинга воспринимается как описание *цимцума* и его значения для личности Бога: «Все сознание – это концентрация, это сосредоточение, собирание себя самого. Эта отрицающая, но обращающаяся на себя самая сила познания есть истинная сила личности, в нем сила самости» (*Schellings saemtliche Werke*, I, vol. 8, p. 74).

возникновение новой формы гностического мифа. Бесплезно пытаться уйти от этого факта. Лурия пытается затем описать, как в ходе процесса *тикуна* – возвращения рассеянных искр Божественного света на предназначенные им места – возникают один из другого различные *парцуфим*, число которых является строго определенным. Эта концепция носит уже совершенно личностный характер.

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

Имеются пять главных *парцуфим*, или конфигураций<sup>78</sup>. Их названия были заимствованы Лурией из символики Зогиара, в частности из «Идрот», но они обрели у него во многих отношениях совершенно иной смысл и назначение.

<sup>78</sup> Кордоверо в своем трактате *Элима рабати* уже упоминает «пять прообразов», или *тмунот* в том же смысле.

Там, где струящиеся потенции чистого милосердия и Божественной любви, содержащиеся в высшей *сфире*, сгущаются в персональный образ, согласно Зогару, возникает конфигурация *Арих антин*: название, иногда переводимое как «Долгий лик», но фактически означающее «Долготерпеливый», то есть что Бог долготерпелив и милосерд<sup>79</sup>. В Зога-

<sup>79</sup> Зогар, III, 128b.

ре *Арих* также называется *Атика кадиша*, то есть «Святой, ветхий днями». В понимании Лурии первое название в некоторой степени служит модификацией второго. Потенции сфирот Божественной Мудрости и Разума (*Хохма и Бина*) стали

парцуфим Отца и Матери (*Аба и Има*)<sup>80</sup>. Потенции нижних шести сфирот (за исключением *Шхины*), в которых Милосердие, Справедливость и Сострадание пребывают в гармоническом равновесии, упорядочены в единую конфигурацию, которую Лурия вслед за автором Зогиара называет *Зеир антин*. Опять-таки, правильный перевод термина будет не «Малый лик» (дословно – «короткий»), а «Нетерпеливый»<sup>81</sup>, в противоположность «Долготерпеливому». В этой конфигурации качество Строгого Суда, не содержащееся в образе «Святого, ветхого днями», играет существенную роль.

Как в представлении автора Зогиара шесть сфирот, соответствующие шести дням творения, играют главную роль в мировом процессе и через единство своего движения представляют Бога в качестве живого Владыки вселенной, так образ *Зеир антин* становится центральным в лурианской теософии, поскольку в ней рассматривается процесс *тикуна*. *Зеир антин* – это «Свя-

той, да будет Он благословен». То значение, какое «Святой, да будет Он благословен» и Шхина

имели в Зогааре, *Зеир антин* и *Рахель*, мистическая конфигурация, или *парцуф* Шхины

имеют для Лурии. Пока тикун не завершился, они образуют два *парцуфим*, хотя у

Лурии речь идет в основном об одной полностью развитой личности живого

Бога, который изваян из субстанции *Эйн-Соф* посредством невероятно сложного

процесса тикун. Доктрина *Зеира* и *Рахели*, следовательно, представляет собой

смысловой фокус теоретической базы тикун. Происхождение *Зеира антина* из

лона «Небесной праматери», его рождение и развитие, так же как законы, по которым в нем

организованы все «верхние» потенции, образуют предмет детального рассмотрения в системе, разработанной последователями Лурии<sup>82</sup>. Есть нечто при-

водящее в замешательство в

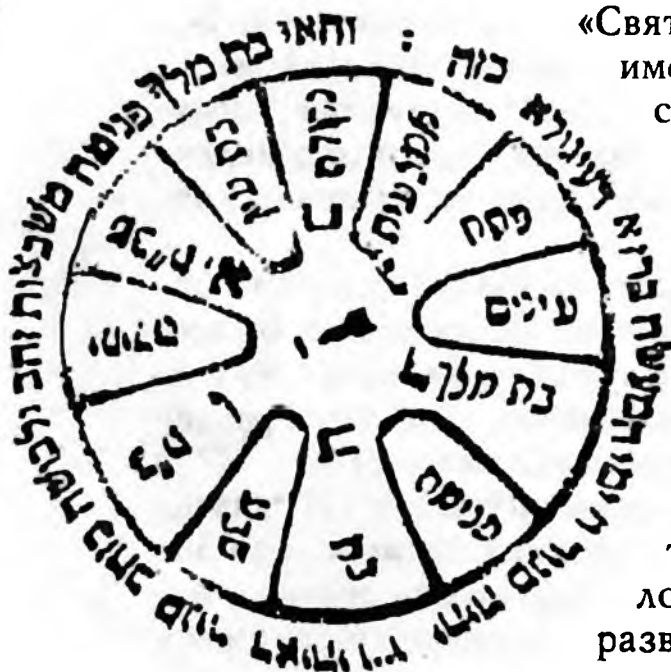
этом причудливом нагромождении деталей, ха-

рактерном для этого изложения: его архитектонику можно назвать своеобразным литературным барокко.

Лурия подводит к чему-то весьма напоминающему миф о Боге, порождающем Себя самого. Это поистине кажется мне фокусом всего этого сложного и часто весьма туманного и противоречивого описа-

<sup>80</sup> В *Идра зута*, III, 290 и далее, упоминается символика *аба* и *има* (после главы, посвященной *Атика кадиша*).

<sup>81</sup> Выражение *פַּחַד קָטָן* (дословно – «короткий ликом») взято из Прит. 14:17. Джикатила в *Шаарей ора* приводит его правильную интерпретацию.



Каббалистическая  
схема

<sup>82</sup> *Эц хаим*, главы 16–19.

ния. Развитие человека, проходящее стадии зачатия, утробной жизни, рождения и детства, до момента, когда развитая личность в полную меру пользуется своими умственными и нравственными способностями<sup>83</sup>, весь этот процесс представляется смелым символом тикун, в котором Бог развертывает Свою собственную личность.

Конфликт здесь носит латентный характер, но он неотвратим. Является ли *Эйн-Соф* личным Богом, Богом Израиля, и служат ли все парцуфим только Его проявлениями в различных аспектах или *Эйн-Соф* – безличная сущность, *deus absconditus*, становящийся личностью

<sup>83</sup> Этому соответствуют мистические стадии *Зефиранин*, именуемые «беременность», «рождение», «вскармливание», «детство» и «взросление».

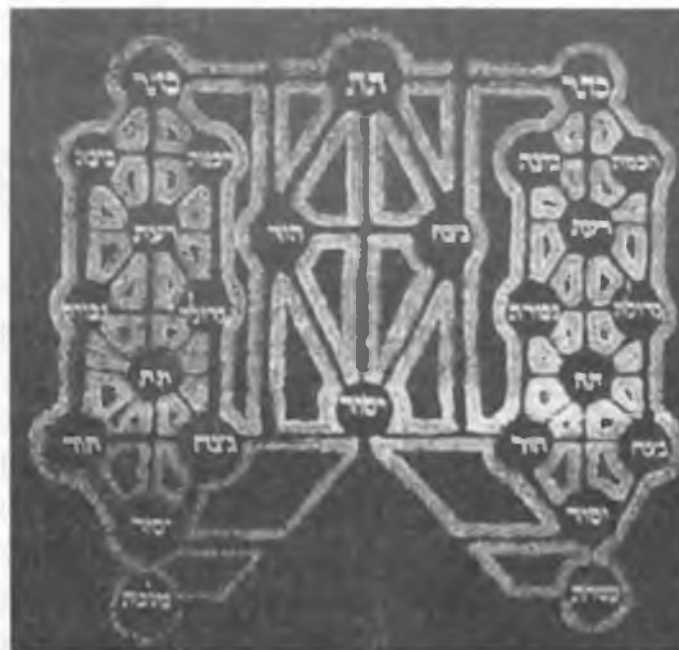
только в *парцуфим*? На это можно было легко дать ответ, пока вопрос ограничивался теологическим истолкованием доктрины Зогиара, предполагающей непосредственное отношение между

*Эйн-Соф* и сфирот, но это становится трудной проблемой при рассмотрении очень сложных процессов цимцума и швиры и длинной цепи событий, ведущих к развитию *Зеифа аннина*. Чем более драматичным становится процесс в Боге, тем неотвратимее вопрос: какое место во всей этой драме занимает Бог?

С точки зрения Кордоверо, только *Эйн-Соф* – истинный Бог, о котором говорит религия, и мир Божества со всеми его *сфирот* – есть не что иное, как организм, в котором Он образует Себя самого, дабы породить вселенную творения и действовать в ней. Читая подлинные произведения лурианской каббалы, часто испытываешь противоположное впечатление: *Эйн-Соф* не представлял большого религиозного интереса для Лурии. Его три гимна к субботним трапезам обращены к мистическим конфигурациям Бога: «Святому, ветхому днями», *Зеифу аннину* и Шхине, для обозначения которой он пользуется зогарическим символом «святого яблоневого сада»<sup>84</sup>. В этих гимнах чувствуется великолепный

<sup>84</sup> וְשִׁטְרָה וְחֵן וְקָלָה בְּזוֹגָר, III, 128b и во многих других местах; это основано на мистической интерпретации отрывка из Талмуда (Таанит, 29a).

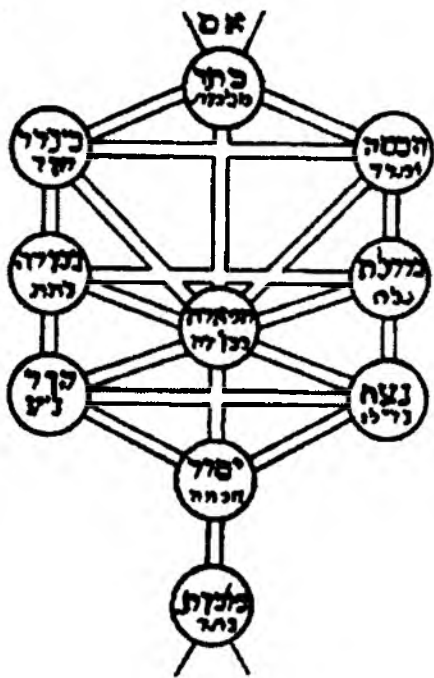
размах души, являющей себе мистический процесс, то описывая его, то вызывая и создавая его посредством этих самых слов. Их торжественность обладает огромной силой воздействия, в особенности третий гимн заслуживает той огромной популярности, которую он снискал, ибо он превосходно передает настроение, охватывающее душу, когда сгущающиеся сумерки



Каббалистическая схема взаимоотношения сфирот в динамике

возвещают конец субботы. В этих гимнах Лурия обращается к парцуфим как к отдельным личностям. Это – крайность. Всегда имелись каббалисты, которые отказывались заходить так далеко и, подобно Моше Хаиму Луцато, настаивали на личностном характере Эйн-Соф. Эти правоверные теисты из теософов неустанно переосмысливали учение о парцуфим так, чтобы освободить его от явных мифологических элементов. Особенно интересно проследить за проявлением этой тенденции у Луцато, чье учение о мире Божества было продуктом не чистой теории, но мистического видения. В остальных отношениях многочисленные противоречия и непоследовательности в сочинениях Виталья обеспечивали этих каббалистов достаточным количеством аргументов в пользу их собственной теистической экзегезы.

Согласно Лурии, эта эволюция личности Бога повторяется и как бы отражается в каждой стадии и в каждой сфере небесного и земного существования. Из более ранних источников каббалисты из Цфата, в частности, Кордоверо, переняли учение о четырех мирах, помещаемых между *Эйн-Соф* и нашим земным миром, учение, даже следа которого невозможно обнаружить в основной части Зогиара<sup>85</sup>. В



Древо сфирот  
в динамике

Цфате эта теория впервые была разработана более тщательно, и Лурия также принял ее, хотя и переиначив на свой собственный лад. Вот эти четыре мира: 1) *Ацилут*, мир эманации и Божества, который был предметом нашего изложения до этих пор; 2) *Брия*, мир творения, то есть мир Престола, Меркавы, и высших ангелов; 3) *Йецифа*, мир формообразования, главная сфера пребывания ангелов, и 4) *Асия*, мир становления (а не действия, как некоторые переводят это слово). Этот четвертый мир, подобно ипостаси природы Плотина, мыслится как духовный прообраз материального чувственного мира. В каждом из этих четырех миров мистическое видение, объясняющее их сокровеннейшее строение, воспринимает упомянутые конфигурации Божества, *парцуфим*, хотя они и облечены во все утолщающееся обличие, как это описано в последней части книги Виталья «Древо жизни»<sup>86</sup>.

С точки зрения Лурии и его последователей, не существует разрыва в этом безостановочном процессе развития. Это делает вдвойне острой проблему теизма Лурии, ибо пантеистические выводы, вытекающие из этой доктрины, слишком очевидны, чтобы их надо было подчеркивать. Решение этого вопроса Лурией сводится к тонкому различию между миром *Ацилут* и тремя другими сфера-

<sup>85</sup> О развитии этой теории см. мою статью *Гитпатхут торат га-оламот* («Развитие учения о мирах») в *Тарбиц*, т. 2, с. 415–442; т. 3, с. 33–66. Важность этой теории была подчеркнута Кордоверо, см. *Парфес римоним*, гл. 16.

<sup>86</sup> *Эц хаим*, гл. 11 и далее.

ми: первый, или, во всяком случае, существенная часть его, отождествляется в его субстанции с Божеством и *Эйн-Соф*, однако затем Лурия стремится провести четкое разграничение между ними. Между миром *Ацилут* и миром *Брия* и, подобным же образом, между каждым из последующих миров он постулирует наличие занавеса или перегородки, имеющей двойное назначение. Во-первых, это побуждает саму Божественную субстанцию течь вверх, где свет *Эйн-Соф* преломляется. Во-вторых, энергия, эмануруемая субстанцией, если не сама субстанция, проходит через фильтр «занавеси». Эта энергия затем трансформируется в субстанцию следующего мира, из которой снова только энергия проникает в третью сферу, и так во всех четырех сферах. «Не сам *Эйн-Соф* рассеян в нижних мирах, а только излучение (отличное от его субстанции) *геафа*, которая эманурует из него»<sup>87</sup>. Таким образом, тот элемент нижних миров, который как бы обволакивает и скрывает *парцуфим* в них, принимает характер творения в более строгом смысле. Эти «одеяния Божества» больше не составляют, в сущности, единства с Богом. Правда, нет недостатка в умозрительных рассуждениях в совершенно иной связи, рассчитанных на то, что-

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

бы вызвать сомнение в правильности такого решения проблемы<sup>88</sup>, и действительно способствовавших

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

различным переосмыслениям лурианской системы в духе пантеизма. Радикальные теисты, наподобие Моше Хаима Луцато, пытались избежать этой опасности, отрицая вообще непрерыв-

89 См. *Кунтрас клалей гатхалат га-хохма* («Сборник правил о началах мудрости») [1893] и *Хокер у-мекуваль* (1840), с. 15–18.

90 Эта точка зрения поддерживается Эмануэлем Хай-Рикки в *Йошер левав*.

ность процесса в четырех мирах и предполагая, что Божество, проявив Себя во всей Своей славе в мире *Ацилут*, приступает к созданию трех других миров посредством акта «сотворения из ничего», более не понимаемого только как метафора<sup>89</sup>. Авторы других текстов шли еще дальше и предполагали, что даже луч *Эйн-Соф*, чье проникновение в предвечное пространство развязало все процессы после цимцума, не состоит из той же субстанции, что *Эйн-соф*, но был создан *ex nihilo*<sup>90</sup>. Все эти интерпретации должны, однако, расцениваться как отклонения от подлинного учения Лурии.

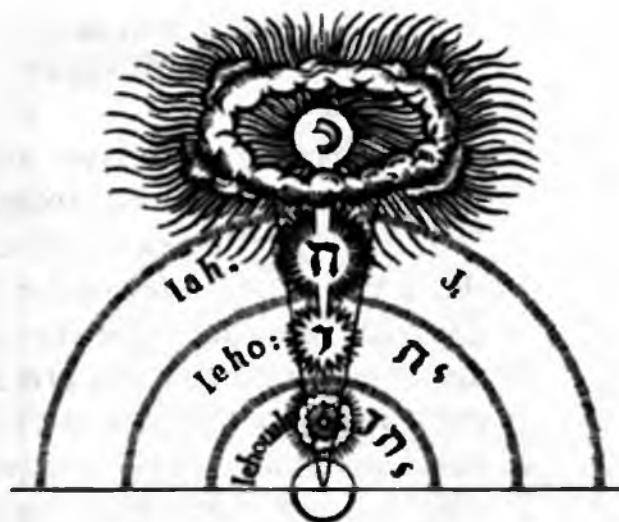


Схема эманации в соотношении с буквами Тетраграмматона (рецепция христианской каббалы)



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

Из этого следует, что в представлении Лурии пришествие мессии есть завершение непрерывного процесса восстановления, или тикунa<sup>91</sup>. Поэтому истинная природа Избавления мистична, а его исторический и национальный аспекты

---

<sup>91</sup> *Эц хаим*, гл. 39.

служат лишь вспомогательными симптомами этого процесса, образующими зримый символ его завершения. Избавлением Израиля завершается Избавление всего сущего, ибо разве оно не означает, что всякая вещь возвращена на надлежащее место, что устранен порок? Поэтому мир тикунa – это мир messiанского действия. Пришествие мессии означает, что этот мир тикунa принял свою окончательную форму.

В этом пункте сливаются мистический и messiанский элементы учения Лурии. тикун, путь, ведущий к концу всех вещей, вместе с тем есть путь, ведущий к их началу. Теософская космология, учение о возникновении всех вещей из Бога, превращается в свою противоположность, в учение о спасении души как возвращении всех вещей к их первоначальному единению с Богом. Всякое человеческое деяние сказывается где-нибудь и как-нибудь на сложном процессе тикунa. Каждое явление и каждая сфера бытия одновременно обращены вовнутрь и вовне. Поэтому Лурия утверждает, что все внешние формы миров определяются религиозным действием, исполнением заповедей и совершением благих дел. Но все внутреннее в этих мирах зависит в его глазах от духовных деяний, существеннейшим из которых является молитва<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> *При эц хаим*, 1:1 (Дубровно 1804), 5а.

Поэтому в некотором смысле мы не только хозяева своей собственной судьбы и, в сущности, сами ответственные за продолжение галута, но и выполняем миссию, выходящую далеко за пределы этого.

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

Рабби Х. Виталь. «Сефер га-каванот» («Книга интенции»), Корец, 1651

В эпоху, когда историческое изгнание народа было страшной и фундаментальной реальностью жизни, старая идея изгнания Шхины обрела гораздо большее значение, чем когда-либо прежде. Вопреки всем настоятельным утверждениям каббалистов, что изгнание Шхины – это лишь метафора, из их писаний следует, что в душе они видели в нем нечто другое. Изгнание Шхины – не метафора, а истинный символ расстроенного положения вещей в сфере Божественных потенций. Шхина пала как последняя *сфира*, когда сосуды разбились. С началом тикун и преобразованием последней *сфир* в *Рахель* – Небесную невесту, Шхина исполнилась новой силы и достигла было почти полного соединения с *Зефиром анпином*, но затем в результате акта, известного под названием «убывание месяца», она вторично лишилась части своей субстанции<sup>93</sup>.

После сотворения земного

Адама *тикун* вновь в основном завершился, миры почти достигли состояния, к которому они предназначались, и если



93 Эц хаим, гл. 36.

бы на шестой день Адам не впал в грех, в субботу осуществилось бы конечное Избавление посредством его молитв и духовных свершений<sup>94</sup>. Наступила бы вечная суббота и «все вернулось бы к своему начальному корню»<sup>95</sup>. Однако падение Адама вновь нарушило гармонию, низвергло все миры с их подножий<sup>96</sup> и вторично удалило Шхину в изгнание. Вернуть Шхину ее Повелителю, воссоединить ее с Ним – таково в той или иной форме назначение Торы. Эта мистическая функция человеческого действия придает Торе особое достоинство. Исполнение всякого предписания должно было сопровождаться формулой, провозглашающей, что это делается «во имя воссоединения Святого, да будет Он благословен, и Его Шхины, из страха и любви»<sup>97</sup>.

Но учение о *каване*, в особенности *каване* молитвы, не исчерпывается этим. В понимании Лурии, наследника всей духовной традиции классической каббалы, молитва означает нечто большее, чем свободное излияние религиозного чувства. Она не является также только вознесением религиозной общиной в установленной форме благодарения Богу и славословием Его как Творца и Царя, выраженными в нормативных молитвах еврейской литургии. Молитва индивидуума, как и коллективная молитва, но в особенности последняя, служит в определенных условиях также средством мистического восхождения души к Богу<sup>98</sup>. Слова молитвы, в особенности традиционной литургической молитвы с ее фиксированным текстом, становятся шелковой струной, с помощью которой мистическая интенция души ощупью пробирается опасным путем через тьму к Богу. Цель, преследуемая мистической медитацией в акте молитвы и в размышлении об этом акте, заключается в раскрытии различных этапов этого восхождения, которое, разумеется, может быть также названо и нисхождением в глубочайшие тайники души. Молитва в представлении Лурии – это символический образ теогонического и космического процесса. Тот, кто истово молится в духе мистической медитации, проходит через все ступени этого процесса, от самой внешней до самой внутренней<sup>99</sup>. Более того, молитва – это мистическое действие, оказывающее влияние на другие сферы, через которые мистик проходит в своей *каване*. Она – элемент великого мистического процесса тикун. Так как *кавана* носит духовный характер, она может в какой-то мере воздействовать на духовный мир. Она может стать могуществен-

94 См. отрывок, приведенный в прим. 91. О грехе Адама см. также объемистый отрывок в *Сефер га-ликутим* (1913), 56d и *Друш хет Адим га-ришон* («Толкование греха первого человека») в *Шаар га-псухим* («Врата стихов») [1912], 1e–4b.

95 *Шаар маамарей Раишби* (1898), 37c–d.

96 См. *Сефер га-гилгулим*, гл. 1–3; *Шаар маамарей Раишби*, 37c–d.

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

98 См. мою статью *Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala*, *MGWJ*, vol. 78 (1934), pp. 492–518.

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

нейшим фактором, если ею движим подходящий человек на подходящем месте. Как мы видели, процесс возвращения всех вещей на предуказанное им место, требует не только импульса, исходящего от Бога, но и импульса, исходящего от Его творения в его религиозном действовании. Истинная жизнь и подлинное устранение последствий первородного греха становятся возможны в результате взаимодействия и сочетания обоих импульсов, Божественного и человеческого.

Короче, истинно верующий обладает огромной властью над внутренними мирами и в силу этого несет большую ответственность за выполнение своей мессианской задачи. Жизнь каждого мира и каждой сферы протекает в непрерывном движении и развитии. Каждый момент есть новый этап в ее развитии<sup>100</sup>. В каждое мгновение этот мир стремится

<sup>100</sup> Эц хаим, гл. 1, § 5, с. 29.

принять естественную форму, дабы выделиться из хаоса. И поэтому в конечном счете для каждого нового момента имеется новая *кавана*. Ни одна мистическая молитва не повторяет полностью другой. Истинная молитва строится согласно ритму часа, от имени которого и в продолжение которого она глаголет<sup>101</sup>. Так как каждый вносит свою инди-

<sup>101</sup> Все это изложено Виталем в очень интересном примечании, напечатанном в начале так называемого «Молитвенника Ари», *Седеф га-Тфилот аль-дерех га-сод* («Кабалистическое устройство молитв») [Жолкиев 1781], 5 с-d.

видуальную лепту в осуществление тikuна в соответствии с особым местом, занимаемым его душой в иерар-

хии, всякая мистическая медитация носит индивидуальный характер. Лурия верил, что нашел общие принципы, определяющие направление такой медитации, принципы, которые каждый может применить по своему усмотрению к нормативным молитвам литургии, а его последователи подробно разработали эти принципы. Они представляют собой применение теории медитации Абулафии к новой кабале. Акцентирование строго индивидуального характера молитвы, играющее большую роль в теории каваны Хаима Витая, тем более существенно, что речь идет о той сфере мистики, где опасность вырождения ее в механическую магию и теургию наиболее велика.

Учение Лурии о мистической молитве отражает процесс соприкосновения и взаимопроникновения мистики и магии. Каждая молитва,



Сидур с каванот

представляющая собой нечто большее, чем простое признание Царства Божьего, фактически каждая молитва, которая в более или менее явном смысле связана с надеждой на то, что она будет услышана, заключает в себе вечный парадокс. Он состоит в надежде человека оказать действие на неисповедимые пути и вечные решения Провидения. Этот парадокс, в бездонных глубинах которого таится религиозное чувство, неотвратимо ведет к вопросу о магической природе молитвы. То поверхностное различие между магией и так называемой истинной мистикой, которое мы обнаруживаем в трудах некоторых современных ученых (и с которыми мы сталкиваемся также в описании Абулафией своей собственной системы), с их абстрактным определением термина «мистика», не играло сколько-нибудь значительной роли в исторической действительности и в жизни многих мистиков. То, что магия и мистика в основе своей представляют различные категории, не исключает того, что они могут сталкиваться, развиваться и взаимодействовать в одной и той же душе. Исторический опыт свидетельствует о том, что те мистические тенденции, которые не носят чисто пантеистического характера и не ведут к

стиранию грани между Богом и Природой, являются смесью мистического и магического сознания. Это верно в отношении многих форм индийской, греческой, католической и также еврейской мистики.

То, что учение о каване в молитве можно было истолковать как разновидность магии, кажется мне ясным; то, что оно связано с проблемой магических действий, не вызывает никакого сомнения. Однако число каббалистов, поддавшихся этому соблазну, удивительно невелико. Мне довелось встречать в Иерусалиме людей, которые по сей день предаются мистической медитации в молитве, руководствуясь учением Лурии. Ибо из 80 тысяч евреев Иерусалима все еще можно было найти тридцать или сорок знатоков мистической молитвы, на духовную подготовку к которой они потратили много лет<sup>102</sup>. Должен отметить, что в боль-

<sup>102</sup> Молитвенник, которым они пользуются, был опубликован в Иерусалиме в 1911–1916 годах. Это так называемый «Молитвенник Рашаша (рабби Шломо Шарابي)», о котором см. в гл. 9, ч. 1.



*Сидур с каванот. Кадиш*

шинстве случаев достаточно одного взгляда, чтобы распознать мистический характер их набожности. Никто из них не стал бы отрицать того, что внут-

рения кавана молитвы легко может материализоваться в магию, но они разработали или, вернее, унаследовали такую систему духовного воспитания, в основе которой лежит мистическая интроспекция, а не магия. Кавана служит для них также путем к *двейкту*, мистическому общению с Богом, являющемуся, как мы видели в предыдущей главе, типичной формой *unio mystica* в каббале. Экстаз возможен при этом только в границах, которые устанавливает кавана. Это экстаз безмолвной медитации<sup>103</sup>, нисхождения человеческой воли для встречи с Божьей волей, молитва, служащая своего рода перилами, на которые опирается мистик, чтобы не погрузиться внезапно и без подготовки в экстаз и чтобы святы воды не затопили его сознания.

103 Паулюс Бергер в *Cabalismus Judeo-Christianus detectus* (1707), р. 118, говорит, что обнаружил у каббалистов следующее название каваны: «субботствование в священнобезмолвии». Мне еще не удалось установить точный источник этого определения, которое кажется взятым из кнорровской *Kabbala denudata*.

Доктрина и практика мистической молитвы является эзотерической областью лурианской каббалы, областью, доступной лишь избранным. Но, наряду с этим учением, мы встречаем идеи другого рода. Учение о практическом осуществлении тикунa, сочетающееся не только с рассмотренным ранее представлением о задаче верующего, но и с учением о метемпсихозе, обеспечили всем этим трем элементам сильнейшее влияние на широкие круги еврейства. Задача человека была определена Лурией простым, но эффективным образом как восстановление его духовного прообраза или формы (Gestalt)<sup>104</sup>. Это задача каждого из нас, ибо в каждой душе заключены потенции этого прообраза, расстроенные и обесцененные грехопадением Адама, чья душа содержала в себе все души<sup>105</sup>. Из этой души всех душ искры

## 8

рассеялись во всех направлениях и проникли в материю. Проблема заключается в собирании их, возвращении их на их истинное место и в восстановлении духовной природы человека в ее первозданном сиянии, в котором она была замыслена Господом. В

доступной лишь избранным. Но, наряду с этим учением, мы встречаем идеи другого рода. Учение о практическом осуществлении тикунa, сочетающееся не только с рассмотренным ранее представлением о задаче верующего, но и с учением о метемпсихозе, обеспечили всем этим трем элементам сильнейшее влияние на широкие круги еврейства. Задача человека была определена Лурией простым, но эффективным образом как восстановление его духовного прообраза или формы (Gestalt)<sup>104</sup>. Это задача

каждого из нас, ибо в каждой душе заключены потенции этого прообраза, расстроенные и обесцененные грехопадением Адама, чья душа содержала в себе все души<sup>105</sup>. Из этой души всех душ искры

рассеялись во всех направлениях и проникли в материю. Проблема заключается в собирании их, возвращении их на их истинное место и в восстановлении духовной природы человека в ее первозданном сиянии, в котором она была замыслена Господом. В



Записная книжка учащегося йешивы каббалистов в Бейт-Эле

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

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

представлении Лурии смысл действий, предписываемых или запрещае-  
мых Торой, есть не что иное, как осуществление индивидуумом и в ин-  
дивидууме этого процесса восстановления духовной природы человека.  
Уже в Таргуме проводилась параллель между содержащимися в Торе  
613 предписаниями и запрещениями и предполагаемыми 613 частями  
человеческого тела<sup>106</sup>.

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

Эта взаимосвязь всех людей, осуществляемая посредством души  
Адама, уже была объектом мистических спекуляций Кордоверо. По его  
словам: «В каждом имеется нечто от ближнего его. Поэтому всякий чело-  
век, который грешит, наносит вред не только самому себе, но и той части

106 «248 членов тела и 365 жил» –  
ср. Таргум Ионатана бен Узиэля к  
Быт 1:27 и Зогар, I, 170b.

своего существа, которая принадлежит  
другому». И это, по мнению Кордоверо,  
есть истинная причина, по которой Тора  
(Лев. 19:18) предписывает: «Люби ближ-  
него твоего, как самого себя», – ибо этот  
ближний на самом деле ты сам<sup>107</sup>.

Здесь я хо-  
тел бы сделать од-  
но замечание. Гно-  
стический характер этой психологии и  
антропологии очевиден. Строй антропо-  
логии Лурии соответствует в общих чер-  
тах строю его теологии и космологии, с  
той лишь разницей, что рассуждения о  
мистическом свете Божественной эмана-  
ции и его манифестациях переносятся на  
душу и ее «искры». Человек, каким он был  
до своего падения, мыслится как косми-  
ческая сущность, заключающая в себе це-  
лый мир и занимающая более высокое по-  
ложение, чем сам Метатрон, первый из  
ангелов<sup>108</sup>. Адам га-

107 Кордоверо, *Томер Двора*  
(«Пальма Дворы») (Иерусалим  
1928), с. 5.

108 См. *Шаур га-псуким* («Врата  
стихов»), За; *Сефер га-гилгулим*  
(«Книга перевоплощений»), гл. 18.



Рабби Видадь Куинка. Сидур с кабино́т

лии, соответствует в антропологической плоскости  
онтологическому предвечному человеку *Адаму кадмону*. Очевидно, что  
земной человек и мистический человек находятся в тесной взаимосвязи,

их строение одинаково, и, выражаясь словами самого Виталья, один служит одеянием и покрывалом для другого. В этом заключается также объяснение связи, существующей между грехопадением человека и космическим процессом, между нравственностью и физикой. Так как Адам действительно, а не только в переносном смысле был всеобъемлющ, он в своем падении должен был увлечь за собой и затронуть все в совершенно реальном смысле. Драма, которую пережил *Адам кадмон* в теософском плане, повторяется и воспроизводится в драме, которую переживает *Адам га-ришон*. Вселенная переживает падение с падением Адама, происходит всеобщее расстройство, и все вступает, пользуясь выражением Лурии, в «стадию убывания». Первородный грех повторяет «разбиение сосудов» на соответственно более низком уровне<sup>109</sup>. В результате снова ничего не

109 *Сефер га-ликутим*, 3б.

110 *Сефер га-гилгулим*, гл. 15–18, также *Шаар мамафей Рашби*, 36б и далее.

остается там, где ему надлежало быть, и таким, каким ему надлежало быть. Поэтому ничто с той поры не занимает своего истинного места<sup>110</sup>. Все пребывает в изгнании. Духовный свет Шхины был ввержен во мглу бесовского мира зла. Следствием было смешение добра и зла, которые должны быть отделены друг от друга посредством восстановления элемента света в его прежнем положении<sup>111</sup>. Адам был духовным существом, предназначенным пребывать в мире *Асия*<sup>112</sup>, который, как мы видели, был также духовным измерением. Когда он

111 *Сефер га-гилгулим*, гл. 11.

112 *Эц хаим*, гл. 26, § 1. В других отрывках сказано, что его тело было взято из более высокого мира *йецифа*.

впал в грех, тогда и только тогда этот мир сорвался со своего прежнего места и смешался с областью *клипот*, первоначально помещенной ниже его<sup>113</sup>. Таким образом возник не только

113 *Сефер га-гилгулим*, гл. 16 и 18.

114 *Сефер га-гилгулим*, гл. 18, и *Сефер га-ликутим*, 8с.

материальный мир, в котором мы живем, но и человек как существо, состоящее из материи и духа<sup>114</sup>. Впадая в грех, мы всякий раз воспроизводим этот процесс смешения святого с нечистым, «падения» Шхины и ее изгнания. «Искры Шхины» рассеяны по всем мирам, и «нет сферы существования, в частности, одушевленной и неодушевленной природы, которая не изобиловала бы святыми искрами, смешанными с *клипот* и долженствующими отделиться от них и вознестись ввысь».

Историку религии сразу же становится очевидным родство этих идей с религиозными представлениями манихеев. Мы имеем здесь некоторые гностические элементы – в частности, теорию рассеян-



Парцуфим и сфирот



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

9 Но вернемся к нашему исходному пункту. Исполнение миссии, к которой человек предназначен в этом мире, Лурия, как и другие представители цфатской каббалы, связывает с доктриной метемпсихоза или переселения душ. В позднейшем развитии цфатской школы эта замечательная доктрина была разработана в мельчайших деталях, и «Сефер га-гилгулим» («Книга реинкарнаций») Хаима Виталя, в которой излагается в систематизированной форме учение Лурии о метемпсихозе, является конечным продуктом длительного и важного развития в каббалистической мысли<sup>115</sup>. Я не намерен распространяться на эту тему, ограничусь лишь замечанием, что имеется существенное различие между старой и новой каббалой в подходе к этой идее, подходе, как уже отмечалось, нашедшем классическое выражение в учении Лурии и Виталя. Мотивы, по которым как ранняя, так и поздняя каббала приняла учение о переселении душ, по-видимому, не отличались сначала от тех, что всегда побуждали верить в него: они вырастают из потребности объяснить чувствительным душам страдания невинных детей, торжество зла и другие подобные явления, требующие естественного объяснения, чтобы не подорвать веру в Божественную справедливость, которая царит в сфере природы. Ибо следует признать, что преодоление этих очевидных противоречий с помощью концепции Божественного воздаяния и вообще эсхатологических надежд во все времена вызывало неудовлетворение у многих верующих. Различие состоит в том, что большинство представителей ранней каббалы верило в то, что *гилгуль*, как называется на иврите переселение душ, связан лишь с некоторыми видами прегрешений, главным образом сексуальных. Как уже отмечалось в предыдущей главе, им был совершенно неведом универсальный закон переселения душ в качестве системы моральной причинности, то есть системы моральных причин и физических последствий, известной в санскрите под названием *карма*. Это подтверждается также тем, что вся доктрина, на первых порах, по-видимому, вызвавшая сильное противодействие, рассматривалась как сокро-

<sup>115</sup> Важнейшим произведением, предшествующим появлению книги Виталя, было объемное сочинение *Галей разайя*, написанное в 1552 году.

веннейшая тайна и не стала достоянием широких кругов. Такой мистик XIII века, как Ицхак ибн Латиф, с презрением отвергал ее<sup>116</sup>.

116 См. мое замечание к этому вопросу в *Gaster Anniversary Volume* (1936), p. 504.

Совсем иначе относится к ней каббала XVI века. За это время, как я уже отмечал в начале главы, учение о *гилгуле* стало выражать новым и убе-

дительным образом реальность изгнания. Его назначением было как бы поднять переживания еврея в *галуте*, изгнания и странствия тела, на более высокий уровень, превратив их в символ изгнания души<sup>117</sup>.

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

Это внутреннее изгнание тоже вызвано грехопадением. Если Адам заключал в себе душу всего человечества, которая теперь рассеяна среди всего рода человеческого в неисчислимых разветвлениях и индивидуальных образованиях, то все переселения душ

были в сущности лишь перемещением одной души, чье изгнание служит искуплением за ее падение. Помимо этого, каждый индивидуум подает своим поведением бесчисленные поводы для постоянного возобновления изгнания.

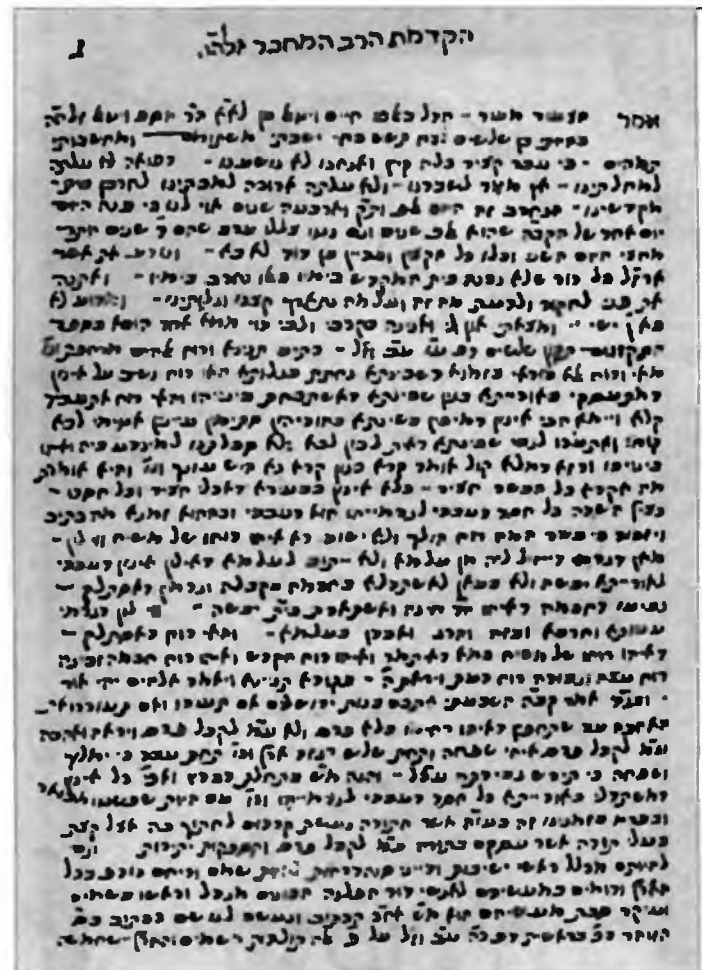
В общем, *гилгуль* выступает здесь как всеобъемлющий закон вселенной, а идея воздаяния посредством наказания в аду отодвигается на самый задний план. Очевидно, что радикальная теория воздаяния в процессе переселения душ не оставляет совершенно места для идеи наказания в аду, и поэтому неудивительно, что предпринимались попытки представить идею ада как аллегорию, лишив ее буквального значения<sup>118</sup>.

118 См. *EJ*, vol. 9, col. 708; *Festschrift fuer Aron Freimann* (1935), p. 60.

В общем, происходит взаимопроникновение обеих идей,

и цфатская школа особо склонялась к тому, чтобы отвести определенное место в своей схеме стадий переселения «вышедшему из моды» аду. Две идеи переплетаются, но акцент ставится, несомненно, на идее переселения душ.

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



Рабби Хаим Виталь. Предисловия к книге «Шаар га-гакдамот», рукопись

Души, которые выполняли заповеди, будь то заповеди всего человечества – «сынов Ноя», будь то, как у евреев, 613 предписаний Торы, изымаются из-под действия закона переселения и ожидают, каждая на своем благословенном месте, своего включения в душу Адама, когда состоится восстановление всех вещей. Но пока душа не выполнила этой задачи, она остается подвластной закону переселения. Таким образом, переселение – уже не только воздаяние, но и предоставление душе возможности выполнить заповеди, возможности, которой у нее до того не было, и тем самым продолжить труд самоосвобождения. Идея переселения душ в другие сферы природы – животных, растений и камней – носит характер чистого воздаяния. Это изгнание в темницу чуждых форм существования – в диких зверей, в растения и камни – считается особенно ужасным видом изгнания. Как можно освободить души из такого изгнания? Отвечая на этот вопрос, Лурия исходит из идеи сродства некоторых душ,

Рабби Х. Виталь. «Шаар руах га-кодеш» («Врата духа Святости»), Иерусалим, 1874

сродства, определяемого местом, первоначально занимаемым ими в нераздельной душе Адама, отца рода человеческого. Лурия утверждает, что имеется сродство душ и даже семейства душ, которые взаимодействуют и в некотором смысле образуют динамическое целое<sup>119</sup>. Эти души обладают способностью помогать одна другой и дополнять действия друг друга, а

<sup>119</sup> Сефер га-гилгулим, гл. 5.

также посредством своего благочестия поднимать тех членов своей группы или семейства, которые низверглись в нижнюю сферу, и содействовать их возвращению к более высоким формам существования. Эта таинственная связь душ, в представлении Лурии, служит объяснением многих библейских рассказов. Истинная история мира представлялась как история переселений и взаимосвязей душ. Именно так Хаим Виталь и пытался описать ее в последних частях своей «Сефер га-гилгулим». Это и другие подобные сочинения обнаруживают своеобразное и причудливое переплетение чисто мистических элементов, характерологических интуиций (некоторые из них чрезвычайно глубоки) и чисто гомилетических мыслей и ассоциаций идей.



Основные течения в еврейской мистике

Суммирую сказанное: *гилгуль* – это часть процесса восстановления, тикунa. Вследствие того, что над человечеством властвует зло, этот процесс длится непомерно долго, но – и это положение в доктрине Лурии обладает большой притягательной силой для индивидуального сознания – он может быть сокращен посредством определенных религиозных деяний, то есть обрядов, покаянных упражнений и медитаций<sup>120</sup>. Каждый человек несет тайный след переселения своей души в линиях лба и рук<sup>121</sup> и в ауре, излучаемой его телом<sup>122</sup>. И тот, кому дано расшифровать эти письмена души, может помочь ей в ее скитании. Правда, Кордоверо и Лурия наделяют этой способностью только великих мистиков<sup>123</sup>.

Очень интересно и важно то, что эта каббалистическая доктрина переселения душ, влияние которой на первых порах ограничивалось очень узким кругом людей, после 1550 года распространяется с поразительной быстротой. Первая пространная книга, основывающаяся на наиболее разработанной системе

*гилгуля*, «Галей разайя» («Раскрытые тайны») была написана в 1552 году неизвестным автором<sup>124</sup>. Вскоре эта доктрина стала интегральной частью еврейской народной веры и еврейского фольклора. Это тем более примечательно, что речь идет о доктрине, которая в отличие от многих других элементов еврейской народ-

ной веры не была общепризнанной в той социальной и культурной среде, в которой жили евреи. Я уже отмечал, что, с моей точки зрения, успех этой доктрины объясняется как особой исторической ситуацией, в которой жили евреи этой эпохи, так и общей предрасположеннос-

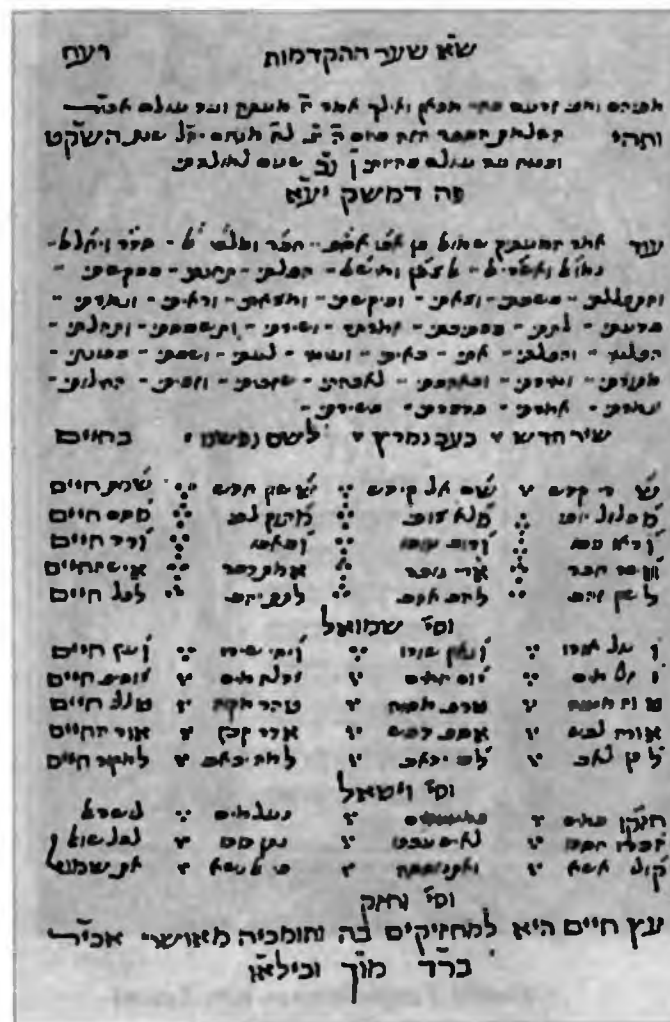
120 Там же, гл. 8; Виталь в *Шаарей тикуней га-авонот* («Врата исправления грехов») в *Шаар га-йихудим* («Врата единений») [Корец 1783], 30-39; *Шаар тикуней тишва* («Врата исправления раскаяния») в *Эмек га-Мелех* (1648), 15-21; *Тикуней тишва в конце Решит хохма га-кацаф* («Краткое изложение начатков мудрости») и (лучше) – конец книги Менахема Азарии из Фано *Меа кишита* («Сотня монет») [1892], 58-69.

121 Шем Тов бен Шем Тов, *Сефер змунот* («Книга верований») [Феррара 1556], 78а.

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

123 См. Кордоверо, *Шиур кома*, 83d; Виталь, *Шаар руах га-кодеш* («Врата Святого духа») [Иерусалим 1912], 3а-5b; *Мидраш тальпийот* (1860), 108а.

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



Рабби Хаим Виталь, «Шаар га-гакдамот»

тью народа к анимизму. Народная вера носит анимистический характер в том смысле, что она склонна рассматривать все вещи как одушевленные, действующие существа. И доктрина *гилгуля* не только представляла привлекательность для этого слоя примитивной мысли, но также объясняла, преображала и прославляла глубочайшее и трагичнейшее переживание евреев в галуте таким образом, что оно взывало с наибольшей силой и непосредственностью к воображению. Ибо понятие «галут» обретает здесь новый смысл. До этого галут воспринимался либо как наказание за грехи Израиля, либо как испытание веры Израиля. Оставаясь всем этим, он раскрывает теперь внутреннюю природу своей миссии: она в том, чтобы собирать отовсюду упавшие искры. «И в этом тайна, почему Израилю суждено быть в рабстве у всех народов мира: чтобы он мог собрать эти искры, которые попали также и к ним... И посему было необходимо рассеять Израиль на все четыре стороны, дабы все собрать и возвысить его»<sup>125</sup>.

125 *Сефер га-ликутим*, 89b.



Рабби Хаим Виталь «Эц Хаим»  
(ишкеназский список)

## 10 Влияние лурианской каббалы, которая приблизительно с 1630 года стала

чем-то наподобие *theologia mystica* иудаизма, трудно переоценить. Она проповедовала доктрину иудаизма, даже в своих наиболее популярных аспектах не утратившую ничего из своего мессианского пафоса. Доктрина тикунa вознесла неслыханным дотоле образом каждого еврея до уровня протагониста в великом процессе восстановления. Представляется, что сам Лурия верил в приближение «конца» и «таил надежду, что 1575 год станет годом Избавления», надежду, которую разделяли с ним многие другие каббалисты его поколения<sup>126</sup>. Для таких учений, по-видимому, характерно, что напряжение, находящее в них свое выражение, требует внезапной и драматической разрядки. С проникновением учения о тикуне в сознание широких

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

кругов еврейского народа должно было нарастать эсхатологическое настроение; едва ли могло быть иначе. Но даже после того, как мессианский элемент новой мистики стал грозить разжечь пламя апокалиптического пожара в сердце иудаизма, ее основные умозрительные идеи и практические выводы сохраняли свою силу.

Не только идеи, но и многие обычаи и обряды, распространяемые из мистических соображений каббалистами Цфата – отнюдь не одними последователями Лурии, – прививались во всех общинах. В немалой степени появление этих обрядов и обычаев было связано с возрастающим влиянием аскетических принципов в жизни общины. Примерами этого могут служить пост первенца за день до Песаха, ночное бдение перед Шавуотом или Гошана раба, превращение последнего дня (седьмого дня праздника Суккот) из веселого праздника в день покаяния, заключающий День Всепрощения, превращение последнего дня перед всяким новолунием в так называемый Малый Йом-Кипур и многие другие обычаи<sup>127</sup>. Вместе с покаянными обрядами, установленных немецкими хасидами, мы обнаруживаем теперь предписания Лурии для кающихся<sup>128</sup>. Новый дух и стрем-

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

128 См. литературу в прим. 120.

ление мистически переосмыслить старые принципы чрезмерно пропитывают некоторые сферы еврейской жизни. Я бы упомянул в этой связи три сферы: субботу и другие праздники, половую жизнь и умножение рода человеческого и, с другой стороны, все, что относится к смерти и загробной жизни. Многие из нововведений приобрели огромную популярность, например, обычай изучения Мишны в память об умершем (потому что слово *Мишна* состоит из тех же согласных, что и слово *нешама*, «душа»). Но в особенности литургия, во все времена являвшаяся самым верным отражением религиозного чувства, испытала глубокое влияние мистиков. Множество новых молитв, как для индивидуума, так и для общины, постепенно проникло сначала в молитвенники частных молитвенных собраний, а потом и в общепринятые формы молитвы<sup>129</sup>. В частности, мистики способствовали тому,

переосмыслить старые принципы чрезмерно пропитывают некоторые сферы еврейской жизни. Я бы упомянул в этой связи

מזרחי' כפוני'

דרומית מזרחית



מערבי' כפוני'

מערבית דרומית

Каббалистическая схема расположения хал на субботнем столе

что знаменитый гимн *Леха доди ликрат кала* Шломо Алькабеца из Цфата был включен в литургию кануна субботы. Прекраснейшее и подробнейшее описание праведной жизни каббалиста на протяжении целого года, каббалиста, следующего принципам лурианской каббалы, содержится в сочинении «Хемдат ямим» («Украшение дней») <sup>130</sup> неизвестного последователя умеренного саббатанства, оставшегося верным раввинистической традиции (от устаревшего предположения, что ее автором был сам саббатанский пророк Натан из Газы, следует отказаться). Написанная в Иерусалиме в конце XVII столетия <sup>131</sup>, эта объемистая книга остается, с моей точки зрения, несмотря на всю ее причудливость, одним из самых прекрасных и волнующих произведений еврейской литературы.

Лурианская каббала была последним религиозным движением в иудаизме, чье влияние преобладало во всех слоях еврейского народа и во

всех, без исключения, странах диаспоры. Это было

последнее движение в истории раввинистического иудаизма, которое дало выражение миру религиозной реальности, воспринимаемому всем народом. Исследователю, занимающемуся философией еврейской истории, может показаться удивительным, что учение, давшее такие результаты, было тесно связано с гностицизмом; но такова диалектика истории.

Резюмируя, каббалу Ицхака Лурии можно определить как мистическое истолкование Изгнания и Избавления или даже как великий миф Изгнания. Ее сущность отражает глубочайшие религиозные чувства евреев той эпохи. В их представлении Изгнание и Избавление были в строжайшем смысле слова вели-

кими мистическими символами, указывающими на нечто в Божественном Существо. Это новое учение о Боге и о вселенной соответствует новой нравственной идее человечества, которую распространяет лурианская каббала: идеалу аскета, преследующего цель мессианского преобразования, устранения порока в мире, восстановления всех вещей в

129 См. А. Berliner, *Randbemerkungen zum taeglichen gebetbuche*, vol. 1 (1909), p. 30–47; Abr. I. Schechter, *Lectures on Jewish Liturgy* (1933), p. 39–60. Этот важный предмет требует более тщательного исследования.

130 *חמדת ימים* впервые опубликована в Измире в 1731 году.

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



Боге,— человека духовного действия, который посредством тikuна кладет конец Изгнанию, историческому изгнанию Общины Израиля и тому внутреннему изгнанию, в котором стенает все сущее.







Основные течения  
в еврейской мистике

## САББАТИАНСТВО И МИСТИЧЕСКАЯ ЕРЕСЬ

Восьмая  
глава



**1** Еврейская мистика со времени исхода евреев из Испании развивалась как необычайно однородное движение, свободное от каких бы то ни было уклонов. Наблюдается только одна главная линия развития. Катастрофические события этого периода непосредственно привели к возникновению новой цфатской школы, чьи идеи, как мы в этом могли убедиться, были направлены на разрешение некоторых проблем, созданных этим великим катаклизмом или проявившихся благодаря ему. Мы также видели, что, сталкиваясь с этими проблемами, цфатская школа выработала совершенно новую доктрину. Мне кажется, что эта доктрина в том виде, в каком ее сформулировал Лурия и в каком она впоследствии была перенята еврейской теологией, представляет собой особенно точное выражение мировосприятия, ставшего господствующим в еврействе после 1500 года. В этих новых идеях сочетаются мистическое истолкование факта изгнания с не менее мистической теорией о пути к Избавлению. Старый дух мистического созерцания обогащается новым элементом мессианского экстаза, апокалиптической мечтой о завершении периода страдания и упадка. Распространение лурианской каббалы с ее доктриной тикунa, то есть восстановления космической гармонии через земное посредничество мистически трактуемого иудаизма, могло привести только к извержению всех тех подспудных сил, которым она обязана своим возникновением и своим успехом. Если каббала действительно явилась выражением умонастроения, преобладавшего в эпоху, то вполне естественно, что должно было установиться строжайшее соответствие между историческими условиями, в которых формировалась судьба ев-

рейского народа в эту эпоху расцвета каббалы, и внутренним развитием еврейской религиозной мысли, включая все ее новые формы. Народу, страдавшему от всех невзгод, какие только могли вызвать изгнание и преследование, народу, выработавшему в себе в то же время чрезвычайно тонкое чутье жизни, протекавшей между полюсами Изгнания и Избавления, требовалось немного, чтобы сделать последний шаг в сторону мессианства. Появление Шабтая (Саббатая) Цви и Натана из Газы ускорило наступление этого момента, высвободив латентную энергию и потенциалы, копившиеся несколькими предыдущими поколениями. Извержение вулкана, когда оно произошло, было ужасным.

Я не намерен изображать здесь стремительный взлет и неожиданный крах саббатинского движения в 1665 и 1666 годах, начавшегося с провозглашения Шабтаем Цви своего мессианского избранничества и завершившегося его отречением от еврейства и принятием им ислама, когда его доставили к турецкому султану.

Биографии мессии и его пророка Натана из Газы и детали развития огромного религиозного массового движения, распространяющегося подобно лесному пожару по всей диаспоре, внутренне уже подготовленной к такому ходу событий влиянием новой каббалы, — все это не составляет главного предмета моего интереса. Достаточно отметить, что огромное число евреев, увлеченных потоком энтузиазма, наложило на себя самые экстравагантные формы покаяния, «подобных которым, по словам современников, никто не видел и никогда не увидит, пока не наступит истинное Избавление»<sup>1</sup>. Но народ охватило не только покаянное

настроение, но и безграничное ликование и восторг, ибо, наконец, появилось, казалось, зримое доказательство того, что страдания шестнадцати веков не были напрасны. Еще до действительного наступления Избавления многие почувствовали, что оно стало реальностью. Эмоциональный переворот огромной силы произошел в народных массах, и в

<sup>1</sup> Яков бен Авраам де-Боттон в своих респонсах *Эдут бо Яаков* («Свидетельство тому — Иаков») [1720], 42а, переизданных Розансом (том 4, с. 473).



*Шабтай Цви и Натан из Газы, Амстердам, 1666*

продолжение целого года люди жили новой жизнью, которая на много лет осталась для них первым проблеском глубокой духовной реальности.

Характер, который приняли события, описывается в любом учебнике еврейской истории, хотя многие детали этого процесса еще ждут критического пересмотра. В этой работе я стремлюсь осветить те аспекты саббатанского движения, которые полностью или частично игнорировались в исторической литературе и которые, то ли из-за непонимания их значения, то ли по каким-либо другим причинам, оставались в непроницаемом мраке. Без правильной оценки этих аспектов вопроса невозможно понять истинную природу этой грандиозной, хотя и безуспешной попытки революционизировать иудаизм изнутри, ее значение для истории иудаизма и еврейской мистики в частности.

**2** Эту задачу, однако, невозможно выполнить, не уделив нескольких слов личностям двух основоположников движения и той роли, которую они сыграли в его возникновении и дальнейшем развитии. В этом имеется тем большая необходимость, что в этом вопросе, как и во многих других вопросах, рассматриваемых в этой работе, я вынужден придерживаться точки зрения, в немалой степени расходящейся с общепринятой. Какова же была главная черта Шабтая Цви как личности и как можно расценивать индивидуальный вклад, внесенный им в развитие движения? В частности, как следует интерпретировать отношения между ним и Натаном из Газы, ставшим со временем его пророком? Основываясь исключительно на документах, издававшихся до последнего времени, на эти вопросы нельзя дать определенного ответа. Те из этих документов, которые проливают наиболее яркий свет на предмет, еще не опубликованы, и по этой причине часто невозможно составить правильное представление даже об изданных сочинениях. При таких обстоятельствах неоправданно большое значение придавалось свидетельству лиц, которые не были близко знакомы с вождями движения. Поэтому неудивительно, что то, в чем преуспели ученые, пытались довести до конца поэты, драматурги и прочие художники, призвав на помощь свое воображение. Однако мы располагаем немалым числом в высшей степени ценных документов как личного, так и теологического характера, исходящих от ближайшего круга последователей Шабтая Цви, документов, проливающих совершенно неожиданный свет на все эти проблемы. Анализ всех доступных мне источников приводит меня к следующим основным выводам.

Не Шабтаю Цви удалось в результате своего выступления и неустанной многолетней пропаганды, вопреки всем преследованиям, основать движение, носящее его имя. Разумеется, без него оно не существовало бы в такой форме, но его личная инициатива никогда не привела бы к возникновению движения. Лишь пробуждение Натана из Газы к своей пророческой миссии развязало целую цепь событий. Роль, которую

играл этот блестящий и пылкий юноша, достигший в момент зарождения движения только двадцати лет, оценивалась совершенно неверно и предстает теперь в совершенно ином свете.

Разумеется, даже до 1665 года, решающей даты в истории движения, Шабтай Цви (1625–1676) временами считал себя мессией и подчас упоминал об этом. Но никто, буквально никто, включая его почитателей в Смирне, не обнаружил ни в малейшей мере в период между 1648 годом, когда с его именем, по-видимому, впервые был связан небольшой скандал, и 1665 годом, что им что-либо известно о существовании личности истинного посланца Божьего. Объяснение этого факта очень простое, и оно служит ключом для понимания этого трагического мессии: Шабтай Цви был психически больным человеком. Некоторые подозрения на этот счет существовали и прежде. Говорили о паранойе или истерии<sup>2</sup>. Но масса документальных данных, имеющих в настоящее время, свидетельствует о том, что его недуг был несколько иного рода: он страдал маниакально-депрессивным психозом, то есть был человеком, чья душевная неуравновешенность проявляется в чередовании приступов глубочайшей подавленности с необузданным возбуждением и взрывами веселья. Периоды глубокой депрессии и меланхолии отделялись от приступов маниакальной экзальтации, взрывов восторга и эйфории интервалами более нормального душевного состояния. То, что известно о его характере, не дает ни малейшего основания предположить заболевание паранойей, но у него едва ли отсутствует хотя бы один симптом маниакально-депрессивного психоза, как он описывается в стандартных учебниках психиатрии<sup>3</sup>. Свидетельства его биографов позволяют заключить,

<sup>2</sup> Ш. Тривуш в русском ежемесячнике «Восход» (1900), № 7, с. 99.

<sup>3</sup> Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, p. 321; см. работу Ланга в *Handbuch der Geisteskrankheiten*, vol. 6 (1928), p. 93.

<sup>4</sup> Thomas Coenen, *Ydele Verwachtinge der Joden getoont in den Persoon van Sabethai Zevi* (Amsterdam 1669), p. 9.

что первые признаки этого душевного недуга проявились у него между шестнадцатым и двадцатым годами<sup>4</sup>. Для понимания характера этого душевного заболевания особое значение имеет та черта, что в отличие от других видов психоза оно не



Шабтай Цви,  
Амстердам, 1669

ведет к распаду и разрушению человеческой личности и, в частности, не влияет на рассудок. Фактически слово «болезнь» встречается только в одном, очень содержательном документе, написанном одним из его наиболее видных последователей, сохранившим до конца веру в него, – Шмуэлем Гандором, который летом 1665 года был послан из Египта в Газу, чтобы расследовать происшедшие там события. Этот восторженный последователь Шабтая Цви и спутник Натана оставил следующее описание своего учителя<sup>5</sup>: «О Шабтае Цви ходит слух, что в продолжение пятнадцати лет его угнетает такой недуг: его преследует чувство подавленности, он не знает ни минуты покоя и даже не может читать. Он, однако, неспособен сказать, какова природа этой тоски. Она терзает его, пока его дух не освобождается от нее, и тогда он возвращается с великой радостью к своим ученым занятиям. В течение многих лет он уже страдает этим недугом, и ни один лекарь не нашел средства против этого, ибо это одно из тех страданий, что ниспосылается Небом». Это письмо содержит также описание такого приступа глубокой тоски, неожиданно овладевшей Шабтаем Цви в канун праздника Шавуот в 1665 году<sup>6</sup>. Имеется столь

же ясное и неопровержимое доказательство того, что эти приступы депрессии сменялись состояниями маниакальной возбужденности. Саббатиане в дальнейшем не ссылаются на эти меняющиеся настроения как на последствия заболевания. В их глазах они представляют собой определенные душевные состояния, вызванные небесной силой, для обозначения которых они употребляют теологические термины – в частности, и новые, своего собственного изобретения – в точнейшем соответствии с терминологией, принятой для обозначения депрессии и экзальтации. В их сочинениях описываются переходы от «озаренности» к «падению» или «покинутости»<sup>7</sup>, от восторженного «пребывания на высочайших ступенях» к крайней ду-

жет его, пока его дух не освобождается от нее, и тогда он возвращается с великой радостью к своим ученым занятиям. В течение многих лет он уже страдает этим недугом, и ни один лекарь не нашел средства против этого, ибо это одно из тех страданий, что ниспосылается Небом». Это письмо содержит также описание такого приступа глубокой тоски, неожиданно овладевшей Шабтаем Цви в канун праздника Шавуот в 1665 году<sup>6</sup>. Имеется столь

же ясное и неопровержимое доказательство того, что эти приступы депрессии сменялись состояниями маниакальной возбужденности. Саббатиане в дальнейшем не ссылаются на эти меняющиеся настроения как на последствия заболевания. В их глазах они представляют собой определенные душевные состояния, вызванные небесной силой, для обозначения которых они употребляют теологические термины – в частности, и новые, своего собственного изобретения – в точнейшем соответствии с терминологией, принятой для обозначения депрессии и экзальтации. В их сочинениях описываются переходы от «озаренности» к «падению» или «покинутости»<sup>7</sup>, от восторженного «пребывания на высочайших ступенях» к крайней ду-

жет его, пока его дух не освобождается от нее, и тогда он возвращается с великой радостью к своим ученым занятиям. В течение многих лет он уже страдает этим недугом, и ни один лекарь не нашел средства против этого, ибо это одно из тех страданий, что ниспосылается Небом». Это письмо содержит также описание такого приступа глубокой тоски, неожиданно овладевшей Шабтаем Цви в канун праздника Шавуот в 1665 году<sup>6</sup>. Имеется столь же ясное и неопровержимое доказательство того, что эти приступы депрессии сменялись состояниями маниакальной возбужденности. Саббатиане в дальнейшем не ссылаются на эти меняющиеся настроения как на последствия заболевания. В их глазах они представляют собой определенные душевные состояния, вызванные небесной силой, для обозначения которых они употребляют теологические термины – в частности, и новые, своего собственного изобретения – в точнейшем соответствии с терминологией, принятой для обозначения депрессии и экзальтации. В их сочинениях описываются переходы от «озаренности» к «падению» или «покинутости»<sup>7</sup>, от восторженного «пребывания на высочайших ступенях» к крайней ду-

жет его, пока его дух не освобождается от нее, и тогда он возвращается с великой радостью к своим ученым занятиям. В течение многих лет он уже страдает этим недугом, и ни один лекарь не нашел средства против этого, ибо это одно из тех страданий, что ниспосылается Небом». Это письмо содержит также описание такого приступа глубокой тоски, неожиданно овладевшей Шабтаем Цви в канун праздника Шавуот в 1665 году<sup>6</sup>. Имеется столь же ясное и неопровержимое доказательство того, что эти приступы депрессии сменялись состояниями маниакальной возбужденности. Саббатиане в дальнейшем не ссылаются на эти меняющиеся настроения как на последствия заболевания. В их глазах они представляют собой определенные душевные состояния, вызванные небесной силой, для обозначения которых они употребляют теологические термины – в частности, и новые, своего собственного изобретения – в точнейшем соответствии с терминологией, принятой для обозначения депрессии и экзальтации. В их сочинениях описываются переходы от «озаренности» к «падению» или «покинутости»<sup>7</sup>, от восторженного «пребывания на высочайших ступенях» к крайней ду-

<sup>5</sup> Это свидетельство было опубликовано А. М. Габерманом в *Ковец аль-яд*, нов. сер., т. 3 (1940), с. 209.

<sup>6</sup> Там же, с. 208.

<sup>7</sup> חזקת פנים ופילת והרהב в описании Баруха из Арецо (*Иньяней Шабтай Цви*, изд. Фраймана [Берлин, 1913], с. 64, 67); והרהב ופילת в письме Натана, опубликованном в *REJ*, vol. 104 (1938), p. 120, где он использует игру слов с именем мессии בר פלי (Сангерин, 966).

<sup>8</sup> Натан из Газы пишет в *Сефер га-брия* («Книга о творении») в MS Berlin Or. Oct. 3075, 6b: «И есть еще более детальный пример из области святой веры господина и царя нашего, да превознесется величие его (т.е.



Натан из Газы,  
Амстердам, 1669



ховной «бедности и нищете»<sup>8</sup>. Описания маниакальной фазы, из которых самое ценное исходит от самого Шабтая Цви, дают ключ к пониманию роли, какую душевный недуг играл в формировании его характера, ибо они раскрывают понятийное содержание его мании. Истина, обнаруживаемая ими, довольно странна, и ее значение для судеб саббатинского движения едва ли можно переоценить: Шабтай Цви, каббалистический аскет и фанатик, испытывает побуждение в состоянии маниакального энтузиазма совершать поступки, противоречащие религиозному Закону. Скрытый антиномизм обнаруживается в этих поступках – довольно безобидных вначале<sup>9</sup>, – обозначаемых саббатинцами не приметным, но исполненным смысла термином маасим зарим, «чуждые (или парадоксальные) поступки».

О причинах этой неодолимой склонности совершать странные и нарушающие Галаху действия можно лишь смутно догадываться. Некоторый свет проливает на этот вопрос свидетельство, данное много лет спустя Моше Пинеиро, одним из соучеников Шабтая Цви в Смирне, относительно того, какие каббалистические книги Шабтай Цви изучал в то время. Пинеиро, которого трудно обвинить в полном искажении фактов, утверждает, что Шабтай Цви читал в молодости только Зогар и книгу «Кана»<sup>10</sup>. Как я уже указывал в предыдущей главе, в книге «Кана»<sup>11</sup>, написанной в XIV веке, наблюдается то же странное смешение фанатического благочестия и мистического благоговения перед Галахой с завуалированной, но иногда очень острой критикой ее предписаний, смешение, нашедшее впоследствии свое воплощение в личности Шабтая Цви. После отступничества мессии начался открытый конфликт между этими противоречивыми тенденциями в саббатинском движении. Возможно, что в период, когда недуг впервые начал овладевать им, он находился под влиянием этой книги и она наложила отпечаток на понятийное содержание его мании. Доктриной лурианской школы он, по-видимому, занялся в более поздний период, хотя из всего, что нам известно, представляется, что в своем образе жизни он руководствовался аскетическими принципами каббалистов Цфата.

Шломо бен Авраам Ланиадо из Алеппо, оставшийся восторженным почитателем мессии даже после его отступничества, приводит в письме в Курдистан слова, сказанные ему лично Шабтаем Цви, который остановился проездом в Алеппо в конце лета 1665 года<sup>12</sup>:

Шабтая Цви), что иногда стоит он на высочайших ступенях, а иногда в последней скудости и низости». И в Друш га-тниним («Толкование о драконах»), MS Halberstamm 40, 92a, Натан пишет: «Вводил его Святой, да будет Он благословен, в великие испытания несколько раз, так что однажды, когда стоял он на вершине высот небесных, пал он в глубину великой бездны, и соблазняли его драконы, вопрошая: «Где же твой Бог великих творений?» – так, что здравый рассудок не мог вынести этого».

<sup>9</sup> Ср. интересное сообщение о нем у Товии Когена (*Maase Toviv* [«Деяние Товии»], I, § 6): «Вопреки всей своей учености и занятиям, он имел обыкновение с молодости совершать ребяческие поступки, и о нем шла молва, что иногда на него находил дух сумасбродства и он вел себя по образу глупцов, пока люди не стали злословить о нем и величать его глупцом и безумцем».

<sup>10</sup> *Иньяней Шабтай Цви*, с. 95.

<sup>11</sup> См. выше, с. 207–208.

<sup>12</sup> Ивритский текст находится в рукописи MS 2223 Enelow Memorial Collection, JThS New York, 228: «Когда перебрался он отсюда в Арам Цову (Алеппо), рассказал нам обо всем, что происходило с

ним, ибо в 1648 году снизошел на него дух Господень. Однажды, когда он в уединении и отстранении от всего сущего прогуливался ночью часа два за городом в отдаленном от поселения месте, услышал он глас Божий, который говорил ему: «Ты – спаситель Израиля, мессия сын Давидов (*машиах бен Давид*), мессия Бога Иакова, и суждено тебе избавить Израиль, и собрать рассеянных с четырех концов света, и привести всех сынов Израиля в Иерусалим. И клянусь Я своею десницею и мышцею крепкою, что ты – избавитель истинный, и нет избавителя, кроме тебя». И с этого мгновения объял его Святой дух и озарение великое, и произносил он Великое четырехбуквенное Имя, и совершал парадоксальные поступки, согласно тому, что явлено было ему указание их совершить в силу обстоятельств и ради исправлений, которые должен был он произвести. И взирающие на это, не понимали его, и выгладел он в глазах их лжецом, и несколько раз терпел наказания от учителей Земли Израиля за проступки свои, чрезмерно далекие от здравого смысла, пока не пришлось ему отдалиться от общества и уйти в пустыню. И каждый раз появляясь, все более приумножал он видение того, что уста не способны и вымолвить. Иногда впадал он в величайшее уныние, а иногда наслаждался сиянием Шхины. Неоднократно Господь подвергал его великим испытаниям, что тяжелее смерти, и выстоял он во всех, пока в 1665 году в бытность его в Египте, не послал ему Святой, да будет Он благословен, особо тяжкое испытание, да восхвален пребудет Боже благословенный. Он и в этом выстоял, после чего вознес заклания в нескольких молитвах покаянных, чтобы не было у него больше испытаний. И в тот же час, когда произнес он эти заклания, покинул его всякий дух святости и озарение, и стал он подобен людям из народа, и начал сожалеть о странных деяниях, свершенных им до этого, ибо не видел в них более ничего, что было открыто ему в час их свершения».

13 Из важной саббатанской рукописи MS Kaufmann 255 (Hungarian Academy, Budapest), 30а, мы знаем, что это нарушение практиковалось им в в период маниакальной экзальтации: «Ведал я, что господин и царь наш, да превознесется вели-

«С 1648 года святой дух и великое “озарение” сошли на него; он имел обыкновение произносить звуки, составляющие Имя Божье<sup>13</sup>, и совершать различные странные действия, потому что ему казалось, что так поступать надлежало по многим причинам и ради актов тикунa, который он намеревался осуществить. Но видевшие его не понимали этих вещей, и он казался им глупцом<sup>14</sup>. И наши учителя в святой стране часто наказывали его за его нечестивые поступки, лишённые здравого смысла, вследствие чего он был вынужден оставить общество и уединиться в пустыне... И иногда им овладевала страшная тоска, но в другие времена ему являлась Слава Шхины. Часто Бог также испытывал его великими искушениями, и он все их преодолел».

Ланиадо даже утверждает, что когда «озарение» покидало его, «он вел себя как нормальный человек и сожалел о странных поступках, совершенных им, ибо он переставал понимать их причину, как он понимал ее, совершая их».

Итак, здесь дается ясное описание душевного состояния Шабтая Цви. Об искушениях, которым он подвергался во время припадков депрессии, сказано немало, в особенности в сочинениях Натана из Газы, и мы узнаем, что они носили демонический и эротический характер<sup>15</sup>. Одним словом, речь идет о человеке, чувствовавшем, что его преследуют демоны в периоды меланхолической депрессии, что подвергало его жестокому телесному и душевному напряжению и делало его прежде всего беззащитной жертвой этих сил<sup>16</sup>. С другой стороны, подобно другим представителям того же самого психического типа, которые были, как и он, людьми высокого морального или интеллектуального уровня, он обладал даром внушения. Этот личный магнетизм, однако, исходил от него лишь в моменты экзальтации. Его интеллектуальные способности, хотя они и были развиты в полной мере, не выходили за пределы заурядного. Он не оставил после себя сочинений, и – что еще существеннее – ему не приписывается ни одного запоминающегося высказывания, меткого

слова или речи. Как каббалист и ученый он не возвышался над уровнем посредственности. Эмоциональная сторона его характера была развита более полно: он был необычайно музыкален, любил петь и слушать пение. Во время своего заключения в Галлиполийской крепости, летом 1666 года, он почти всегда был в обществе музыкантов<sup>17</sup>, и пение псалмов, доставлявшее ему особое удовольствие, легко приводило его в глубокое волнение. Но его истинно самобытная сущность проявляется, несомненно, в специфичности его мании, заключающейся в совершении поступков антиномического характера, которые в состоянии экзальтации он, очевидно, расценивал как сакраментальные действия. Это его особенность, и в этом состоял особый вклад, внесенный им в саббатрианское движение, в котором он играл в целом



Соотношение стихий, качеств, металлов и сторон света

довольно пассивную роль. Именно это своеобразие и придало особую форму движению с того момента, когда Шабтая Цви впервые признали религиозным авторитетом. Закон, царивший в этом движении, был законом его собственной личности, хотя открыл и четко сформулировал этот закон Натан из Газы. В состоянии озарения он был живым воплощением парадокса святого грешника, и вполне возможно, хотя он и не мог выразить этого, что в моменты экзальтации ему являлось видение акта *тикуна*, совершаемого через нарушение Святого Закона. Только это и составляет истинное наследие Шабтая Цви: квазисакраментальный характер антиномических поступков, которые всегда принимали форму ритуала, остался тайным паролем движения в целом и в его наиболее радикальных проявлениях. В своем «нормальном» состоянии саббатриан чужд антиномизму. Совершение поступков антиномического характера – это обряд, торжественное действие индивидуума или целой группы, нечто необычное, нечто, вносящее полное замешательство и порожденное глубоким возбуждением эмоциональных сил.

чие его, до того как дошли вести о владычестве его, когда снисходило на него озарение, произносил Великое Имя Божье в благословениях своих».

14 См. прим. 9.

15 Апокалипсис Натана из Газы о Шабтае Цви, как было доказано Розанесом, совершенно безосновательно приписываемый современными историками Аврааму Яхину, упоминает об этих искушениях весной 1665 года: «К нему присоединились блудодеи, дети Наамы, которые его всегда преследуют и ищут его, чтобы ввести в заблуждение». Ср. *Иньяней Шабтай Цви*, с. 99. Выражение «дети Наамы» означает, согласно Зогар, I, 19b; III, 76b, демонов, порожденных похотью.

16 См. *Друш га-тниним* Натана MS Halberstamm 40, 90b: «Все мучения, о которых говорится в книге Иова, являются тяжкими муками, вызванными разными видами *клипот* и падшими на него». Л. 102b: «и поэтому должен был господин и царь наш, да вознесется величие его, пребывать семь лет в узилище клипот и выносить муки тяжкие и великие».

17 *Relation de la veritable imposture du faux Messie des juifs nomme Sabbatay Sevi* (Avignon 1667), p. 37.

3 Так Шабтай Цви многие годы странствовал по свету без друзей или истинных последователей, не предпринимая ничего для осуществления мессианских устремлений, во власти которых он пребывал в редкие мгновения высокой экзальтации. Если бы не Натан из Газы, он остался бы одним из многих неизвестных энтузиастов своего поколения, которые, пережив великую катастрофу преследования евреев Хмельницким в 1648 году, лелеяли смутные надежды на свое мессианское призвание, не привлекая, однако, к себе ничего внимания. Переломным моментом в его жизни явилось его поселение в Иерусалиме в 1662 году. В продолжение первых двух лет его пребывания здесь Натан из Газы (1644–1680), в то время еще совсем молодой талмудист, не мог не видеть довольно часто уже приближавшегося к сорокалетнему возрасту Шабтая Цви, который, бесспорно, подавал повод к нескончаемым пересудам в малочисленной еврейской общине города. Даже при отсутствии тесных личных отношений между ними, доказательств которых не имеется, личность Шабтая Цви должна была произвести глубокое впечатление на чуткого и восприимчивого юношу, которому было семнадцать или девятнадцать лет.

Без какого-либо влияния Шабтая Цви, пребывавшего в то время с поручением иерусалимской общины в Египте, произошло окончательное обращение Натана из Газы в пророка. Он сам пишет об этом в еще не опубликованном письме, датированном 1667 годом, из которого я привожу отрывок<sup>18</sup>:

«Я изучал Тору в непорочности, пока не достиг двадцатилетнего возраста, и я выполнял большой *тикун*, предписываемый Ицхаком Лурией всякому, кто повинен в тяжких прегрешениях. Хотя я, слава Богу, не совершил умышленно каких-либо грехов, я предпринял *тикун*, потому что моя душа оставалась запятнанной с ранних стадий своего странствия. Когда мне исполнилось двадцать лет, я начал изучать книгу Зогар и некоторые из

18 Оригинальный текст содержится в записной книжке саббатянина, которая хранится в библиотеке Колумбийского университета в Нью-Йорке (X893 – Z8, I, № 20, 16b–17a). Полный текст отрывка гласит: «Тот, кто знает меня, может засвидетельствовать, что с младенчества по сей день не было во мне даже следа порока и что я держался Торы с того времени и читал ее денно и нощно, слава Богу, и никогда не следовал телесным вожелениям, и каждый из дней жизни своей налагал на себя новые запреты и наказания при каждом своем усилии, и не получал удовольствия ни от какого плотского наслаждения... И я учил Тору в чистоте, пока не достиг двадцати лет, и свершил я общий *тикун*, который Ари, да благословенна его память, предписывает свершать всякому, кто много грешил, хотя, хвала Богу, я не совершил греха по



Портрет Натана из Газы

писаний Лурии. Но тот, кто приступает к самоочищению, получает помощь Небес, и Он послал ко мне Своих святых ангелов и благословенных духов и открыл мне многие тайны Торы. В том же самом году, когда мою силу возбудили видения ангелов и благословенных душ, я совершил большой пост, длившийся неделю, после праздника Пурим. Когда я заперся в отдельной комнате в святости и чистоте и, заливаясь слезами, завершил утреннюю молитву, на меня снизошел дух, волосы мои вздыбились, колени пронзила дрожь, я узрел Меркаву, мне являлись видения Бога весь день и всю ночь, и я удостоился дара истинного пророчества, как любой другой пророк. Раздался голос, произнесший слова: «Так глаголет Господь». И с необычайной ясностью сердце мое восприняло, к кому относилось мое пророчество (то есть к Шабтаю Цви). До того дня никогда не посещало меня столь великое видение, но оно оставалось сокрытым в моем сердце, пока в Газе не объявился Избавитель и не провозгласил себя мессией. Только тогда ангел позволил мне раскрыть всем то, что я узрел»<sup>19</sup>.

Как же Шабтай Цви пришел к тому, чтобы провозгласить себя мессией в Газе? Ответ столь же прост, сколь и поразителен. Когда Шабтай Цви, находившийся тогда в Египте, узнал из письма Шмуэля Гандора, что в Газе появился некий человек, претендующий на обладание особым даром свыше, который раскрывает каждому тайный корень его души и указывает, какой ей нужен тикун, он «прервал свою миссию и также отправился в Газу, дабы обрести *тикун* и мир для своей души»<sup>20</sup>. Я думаю, что это самая интересная фраза в истории Шабтая Цви. Таким образом, когда распространилась молва об озарении, нашедшем на Натана, он пришел к нему не как мессия или по какой-либо тайной договоренности, но «дабы обрести ...мир для своей души». Выражаясь недвусмысленно, он пришел к нему как пациент к врачу-души. Из письма Ланиадо нам известно, что именно в это время в Египте он переживал один из нормальных периодов, и его беспокоили прегрешения, совершенные им в болезненном состоянии. Он стремился излечиться от своего психоза, и только

злему умыслу, а только что разве душа моя, быть может, загрязнилась в предшествующем воплощении ее, сохрани меня Бог. И на двадцатом году я начал учить книгу Зогар и немного из писаний Ари, да будет благословенна память его, и затем очищаться с Его помощью, посланной с неба, и Он послал Своих святых ангелов и чистые души, которые раскрыли мне многие тайны Торы. И в т. же году, после того, как пробудились мои силы от созерцания ангелов и святых душ, я прервал свое занятие недельным разделом *Ва-якгель*, и заперся в своей комнате в святости и чистоте, прочитал тихо молитву и залился слезами. Когда я возносил покаянные моления, пронесся дух, волосы на теле моем вздыбились и колени задрожали; я узрел Меркаву, имел видения Бога весь день и всю ночь, и тогда я изрек совершенное пророчество, словно один из пророков: «Так говорит Господь...». И высечено было на скрижалях моего сердца в полной ясности, о ком было пророчество... И больше не видел я зрелища столь великого, как это, по сей день, и хранилась тайна в сердце моем, пока не объявился избавитель в Газе и не провозгласил себя мессией, и тогда я получил разрешение от ангела Завета огласить то, что я увидел и узнал в истине своей».

<sup>19</sup> Это автобиографическое свидетельство подтверждается рассказом Натана о своем экстазе, адресованном им Моше Пинеиро в Ливорно; ср. *Иньяней Шабтай Цви*, с. 95, где текст испорчен, тогда как исходный текст в MS JThS гласит: «И видел я все вещи, как они были расположены, и Меркаву, и лик Господина нашего и Царя, да провознесется Его величие».

<sup>20</sup> В письме, опубликованном Габберманом (см. прим. 5), с. 208: «отложил свое посланничество, в котором пребывал, и отправился в Газу, чтобы обрести *тикун* и душевный покой».

тогда Натан убедил его – посредством своего пророческого видения, в котором, как он сообщает в другом контексте<sup>21</sup>, ему являлся также образ Шабтая Цви, – в истинности его мессианского посланничества. Натан рассеял его сомнения и уговорил его, после того, как они несколько недель странствовали по святым местам Эрец-Исраэль, провозгласить себя мессией.

Характер Натана являет собой сочетание самых противоречивых черт. Эта, бесспорно, весьма замечательная личность, если позволено так выразиться, совмещала в себе Иоанна Крестителя и Павла нового мессии. Он обладал всеми качествами, отсутствовавшими у Шабтая Цви: неутомимой энергией, самобытностью теологической мысли, избыточной литературной производительностью и писательским талантом. Он провозглашает приход мессии и прокладывает ему путь, и наряду с этим он, несомненно, самый влиятельный теолог движения. Он и его преемник, бывший марран Авраам Мигель Кардозо, были великими теологами классического саббатанства, то есть различного еретического движения в рамках еврейской мистики. Натан не сам совершает поступки антиномического характера – он истолковывает их. Он возводит неопределенное состояние экзальтации с ее эйфорией, выражающееся в нелепых, прихотливых и святотатственных поступках, на уровень «священного действия», в котором проявляется очищенная реальность – состояние нового «мира *тикуна*». Саббатанское движение возникло в результате встречи этих двух личностей. Могучая историческая сила этого нового мессианства родилась в тот день, когда Натан открыл, что Шабтай Цви, этот странный грешник, аскет и святой, который иногда мечтал о своем мессианском посланничестве, действительно является мессией, и, придя к этому выводу, превратил его в символ нового движения, а сам стал его знаменосцем.

Так с самого начала, задолго до отступничества мессии, сущность теологии саббатанства была уже обусловлена необходимостью мистической интерпретации личных особенностей и странных и парадоксальных черт в характере и образе действий Шабтая Цви. Его мании и приступы депрессии интерпретируются в духе каббалы, в частности, образ Иова с самого начала трактуется Натаном как прототип личности его мессии. Сохранилось несколько рукописей в высшей степени замечательной небольшой книги Натана под названием «Друш га-тниним» («Трактат о крокодилах [или драконах]»). Это комментарий к отрывку из Зоги о тайне большого крокодила, который лежит между рек Египта (Иез. 29:3)<sup>22</sup>. Этот трактат, написанный во время заключения

Шабтая Цви в Галлиполи<sup>23</sup>, когда никому не могло даже прийти в голову, что мессия станет отступником, еще почти не содержит мыслей явно еретического характера. Автор излагает свои

21 См. прим. 19.

22 MS Halberstamm 40; British Museum 856, 1; Beth Ha-Midrash in London 123, 3; Vadhab 83 Jerusalem (ошибочно приписываемая Ицхаку Лурии).

23 Натан говорит о 1667 годе, как бы о будущем, но он упоминает заключение Шабтая Цви.

идеи в форме, не допускающей никаких отклонений от основных положений традиционной религии или принципов лурианской каббалы. Но уже в этой книге он развивает новые мысли, формулируя свою доктрину о мессии, мысли, не встречающиеся ни в агадической гомилетике, ни в учении Лурии и его последователей. Лурия полагает, что появление мессии знаменует собой завершение тикунa, но в его теории не отводится особого места вопросу о корне души мессии<sup>24</sup>. Он не затрагивает вопроса о предыстории его души до того, как она появляется на свет и выполняет свое назначение. Новый момент, внесенный Натаном, заключается в согласовании этого пункта с традиционными идеями лурианской каббалы.

24 Виталь пишет в *Сефер га-гилгулим*, гл. 19, о душе мессии: «Знай, что душа высшей сияющей души (какой была душа Первого человека) еще не обрела подходящего тела в мире, и только Царь Мессия удостоится обладания ею». Натан этот отрывок не использует.

С точки зрения Натана, существует определенная связь между мессией и протеканием всех тех внутренних процессов, о которых шла речь в предыдущей главе: *цимцум*, *швира* и *тикун*. В начале космического процесса *Эйн-Соф* втянул Свой свет в Себя самого, и возникло то

первичное пространство в центре *Эйн-Соф*, в котором рождаются все миры. Это пространство заполнено бесформенными, протоматериальными силами, *клипот*. Мировой процесс заключается в придании формы этим силам, в превращении их в нечто. До тех пор, пока этого не произошло, первичное пространство, и в особенности его нижняя область, служит оплотом тьмы и зла. Эти демонические силы пребывают в «глубине великой бездны». Когда же после «разбиения сосудов» некоторые искры Божественного света, испускаемого *Эйн-Соф*, чтобы творить формы и образы в первичном пространстве, низвергаются в бездну, в нее низвергается и душа мессии, которая была вплетена в этот первоначальный Божественный свет. С начала творения эта душа таилась в глубине великой бездны, содержалась в темнице *клипот*, царстве тьмы. Эта самая святая душа живет на дне бездны в обществе «змеев», которые преследуют и пытаются соблазнить ее. Этим змеям предан «святой змей», который есть мессия: ивритское слово, обозначающее змея, *нахаш* ( נחש ), имеет то же численное значение, что и слово мессия, *Машиах* ( משיח ). Только в той мере, в какой процесс *тикунa* всех миров ведет к обособлению добра от зла, в глубине первичного пространства, душа мессии освобождается от своего рабства. Когда процесс совершенствования, над которым эта душа тру-



Рабби Х. Виталь.  
«При эц хаим»  
(«Плод древа жизни»), Корец, 1786

дится в своей «темнице» и ради которого она борется со «змеями» или «крокодилами», подойдет к концу – чего, однако, не случится до всеобщего завершения *тикуна*, – душа мессии покинет свою темницу и явится миру в своем земном воплощении. Таков взгляд Натана из Газы. Величайший интерес представляет то обстоятельство, что в сочинениях юноши из иерусалимской общины XVII столетия воспроизводится древний гностический миф об участии души Избавителя, миф, составленный из каббалистических идей, но, тем не менее, явно стремящийся найти оправдание патологическому состоянию души Шабтая Цви. Если бы не тот факт, что мысли, послужившие материалом для построения этой каббалистической доктрины, встречаются в Зогаре и в сочинениях Лурии, то можно было бы допустить существование внутренней – хотя для нас и непонятной – связи между первым саббатинским мифом и мифом древнего гностического течения так называемых офитов, или наасеев, положивших мистическую символику змея в основу своего гнозиса<sup>25</sup>

<sup>25</sup> О символике змея см. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, 3d ed. (1931), p. 182.

Натан совершенно откровенно говорит о практическом использовании этой новой теории и неоднократно возвращается

к этой теме. Он пишет: «Все эти вещи мы описали только для того, чтобы провозгласить величие нашего учителя, Царя-мессии, как он сокрушит силу змея, корни коего глубоки и сильны. Ибо эти змеи всегда стремились соблазнить его, и всякий раз, когда он трудился, дабы извлечь великую святость из *клипот*, они могли завладеть им, когда озарение отлетало от него. Тогда они показывали ему, что и они обладают той же самой силой, что и сфера Красоты, в которой, по его (Шабтая Цви) разумению, представлен истинный Бог, так что фараон, который есть великий крокодил, символ *клипот*, вопрошал: кто Бог? Но когда на него нисходило озарение, он обычно сокрушал его (змея или крокодила, мучившего его в состоянии депрессии). И об этом наши учителя уже говорили (Бава Батра 15:2): “Больше то, что написано об Иове, чем то, что написано об Аврааме. Ибо об Аврааме сказано только то, что он боялся Бога, а об Иове, что он боялся Бога и удалялся от зла”. Ибо я уже объяснял ранее, что в Священном Писании Избавитель зовется Иовом, потому что он подпал под власть клипот. И это относится к дням тьмы, то есть дням его подавленности. Но когда озарение нисходило на него, в



Круг с названиями десяти сфирот



дни покоя и ликования, тогда он был в состоянии, о котором сказано: «И удалялся от зла», – ибо тогда он восставал из сферы *клипот*, в которую он погружался в дни тьмы»<sup>26</sup>.

При таком толковании метафизическое и психологическое начало тесно переплетаются или, точнее, составляют единство. Метафизическая предыстория души мессии является также историей тех психических состояний, которые в глазах Натана служат доказательством его Божественной миссии. И легко понять, что гностическая идея заточения мессии в сфере зла и нечестия, покамест свободная от еретического оттенка, могла без труда претерпеть такое изменение после отступничества мессии. Кажется почти сверхъестественным, что позднейшее еретическое учение Натана и других саббатриан о посланничестве мессии и в особенности его отступничестве как о посланничестве, содержится *in писе*\* в этом удивительном документе раннего саббатрианства<sup>27</sup>.

**4** Мне представляется, что факты, бегло очерченные мною в этой главе, позволяют в значительной мере по-новому взглянуть на проблему происхождения и развития саббатрианского движения. Теперь я намерен уделить особое внимание религиозному движению, возникшему в результате трагического отступничества нового мессии и прямо или косвенно приведшему к усугублению парадоксальности этого акта<sup>28</sup>. Я считаю также существенным проследить развитие этого движения, хотя бы потому, что роль, которую оно играло в духовной жизни еврейства позднейших поколений, обычно недооценивалась. Саббатрианство представляет собой первый после средних веков серьезный бунт в иудаизме. Это был первый случай, когда мистические идеи вели непосредственно к распаду ортодоксального иудаизма «верующих». Эта мистическая ересь вызвала взрыв более или менее завуалированных нигилистических тенденций среди некоторых ее приверженцев. Наконец, она усилила настроение религиозного анархизма на мистической основе, которое, когда этому способство-

26 MS Halberstamm 40, 99b. Полный текст отрывка следующий: «Все события эти произошли не иначе, как чтобы возвестить о величии господина нашего, да превознесется величие его, и о том, что устранил он силу змея, которая произрастает из корней высоких и сильных, что всегда стремились соблазнить его. И когда он бился, чтобы вывести святость из-под ига *клипот*, они могли схватить его так, что скрывали озарение его. Так являли ему, что есть у них власть, и что сила веры его, происходящей из *Тифферет*, одинакова с их силой. И есть у них так же Меркава, как у него, ибо спрашивал фараон: кто Господь? И когда было у него озарение, вновь одолевал он его (“змея”-фараона). На все это намекали наши мудрецы, благословенна их память, говоря: «Превосходит то, что сказано об Иове, сказанное об Аврааме, ибо об Аврааме сказано только: “боится Бога”, а об Иове: “боится Бога и удаляется от зла”». И как я сказал уже, говорит Писание, что имя того, кто погружен в *клипот* – Иов. И так было и в дни тьмы, которые дни были днями угнетения его, и когда пребывал он в озарении. То были дни покоя и радости, и об этом сказано: “И был человек этот непорочен, справедлив и богобоязнен, и удалялся от зла” (Иов 1:1). Ибо “и был” означает “радость”, и так “удалялся от зла” – выходя из-под ига *клипот*. Однако в дни тьмы был поглощен *клипот*, но все же есть у него преимущество перед Авраамом, ибо хотя и были у него муки великие, и погружался он в них, но оставался человеком непорочным. Но не так Авраам, который, выйдя из *клипот*, больше в них не вернулся».

\* «в зародыше» (лат.) – *прим перевод*

27 Это основной момент, по которому мнение данной работы расходится с моей точкой зрения на этот предмет, представленной в статье *Мицва га-баа бе-авера* («Заповедь, достигающая греха»), опубликованной в *Кнесет*, т. 2 (1937), с. 346–392.

28 Не исключена возможность того, что само его отступничество было вызвано этой болезнью, ибо представляется, что во время бо-

лезни он снова пребывал в состоянии депрессии и крайней пассивности; см. мое примечание в *Конец гоцаат Шокен ле-диврей сифрут* («Сборник издательства Шокен по литературе»), с. 165–166.

вали внешние условия, играло очень важную роль в создании моральной и интеллектуальной атмосферы, благоприятствующей возникновению реформистского движения в XIX веке.

\* «Без гнева и пристрастия» (лат.)  
– прим. перев.

Но объективное, *sine ira et studi*\*, рассмотрение истории саббатанства на его различных стадиях было невозможным, пока два совершенно различных, но равно значительных эмоциональных фактора совместно препятствовали написанию этой самой трагической главы поздней еврейской религиозной истории. Одним из них было вполне понятное отвращение, испытываемое ортодоксами к антиномическим тенденциям, нашедшим свое отражение в саббатанстве, а другим – опасение, испытываемое рационалистами и реформаторами, в особенности в XIX столетии, что их духовная родословная будет вестись от этой презренной секты, всеми расцениваемой как воплощение всевозможных искажений и извращений. Разумеется, они некритически восприняли эти опасения от своих отцов. В XVIII веке получить прозвище саббатанина по существу было равносильно, в представлении среднего сословия, причислению к анархистам или нигилистам во второй половине XIX века. Я мог бы дополнить сказанное, упомянув о тех трудностях, с которыми столкнулся я сам, пытаюсь проникнуть в этот потерянный мир, трудностях, вызванных не столько туманностью и непонятностью саббатанской доктрины, носящей в значительной мере характер мифа, сколько тем фактом, что если не все, то большинство теологических и исторических документов, способных внести некоторую ясность в вопрос, несомненно, были уничтожены. Это так же понятно с психологической точки зрения, как и прискорбно для историка. Сторонников Шабтая Цви, упорствовавших в поклонении ему как мессии, преследовали в XVIII веке всеми средствами, какие в то время были в распоряжении еврейских общин. С точки зрения ортодоксии, эти преследования были вполне оправданы. От ее представителей невозможно было ожидать другого отношения к революционной секте, которая зажгла пламя истребительного пожара и иногда, хотя туманно и невнятно, провозглашала новую концепцию иудаизма. Повсюду, где это было возможно, мистическая литература саббатанства уничтожалась, и, когда движение было искоренено, делалось все, чтобы преуменьшить его значение. Стало правилом изображать его как дело очень незначительного меньшинства и утверждать, что с момента его возникновения существовало резкое разделение между ортодоксами и еретиками.

Но на самом деле положение было иным. Например, имелись различные умеренные формы саббатанства, в которых ортодоксальное благочестие уживалось с саббатанской верой, и число более или менее видных раввинов, тайных приверженцев новой мистической сек-



Каббалистическая  
схема квадрат —  
круг

ты, было гораздо большим, чем это когда-либо готовы были признать апологеты ортодоксии. То, что возникла такая путаница в отношении степени ее влияния, отчасти объясняется тем, что саббатрианство в целом длительное время отождествлялось со своими крайними, антиномическими и нигилистическими аспектами, вследствие чего стремились скрыть, что тот или иной ученый или известная семья имели какое-либо отношение к нему. После такого клейма стало нелегко признаться в том, что в роду у кого-нибудь были предки-саббатриане, и только очень немногие люди высокого положения и незапятнанной репутации осмеливались поступать так. На протяжении длительного периода, и в особенности в XIX столетии, происхождение от саббатрианских предков считалось в широких еврейских кругах позором, о котором ни при каких обстоятельствах не следовало упоминать публично. Еще в середине этого столетия Леопольд Лёв, основоположник еврейского реформистского движения в Моравии, писал, что в их кругах было много сделано для пропаганды и распространения нового рационалистического движения<sup>29</sup>. Однако во всей еврейской историчес-

кой литературе вы не найдете ни одного упоминания об этой

в высшей степени важной связи между мистиками-еретиками и представителями нового рационализма. Создается впечатление, что это духовное и зачастую даже кровное родство считалось чем-то постыдным. В некоторых славных еврейских общинах, в которых саббатрианские группы играли важную роль вплоть до начала XIX столетия, позаботились уничтожить все документы, содержавшие имена сектантов, чьи дети или внуки достигли влиятельного положения — нередко благодаря своей ранней причастности новому миру эмансипации.

Большая роль, которую играли религиозные и мистические движения в развитии рационализма XVIII века, является ныне общепризнанным фактом, если речь идет о христианстве; и в особенности в Англии и Германии проделана большая работа с целью вскрыть эти подспудные связи. Например, общеизвестно, что радикальные пиетисты, анабаптисты и квакеры представляли такие мистические движения, которые, хотя и руководствовались чистейшими религиозными мотивами, создавали атмосферу, в которой рационалистическое движение, вопреки своим совершенно другим корням, могло расти и развиваться. В конце концов рационализм и эти движения стали действовать в одном и том же направлении. *Mutatis mutandis*\* то же справедливо и в отношении иудаизма. Не то, чтобы саббатриане представляли собой род квакеров: мно-

<sup>29</sup> Leopold Loew, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 171; vol. 4, p. 449.

\* «С необходимыми изменениями» (лат.) — прим. ред.

гие из них были кем угодно, только не ими. Однако здесь снова предпринимается попытка меньшинства сохранить перед лицом преследования и злобных нападков некоторые новые духовные ценности, отвечавшие новому религиозному опыту, попытка, облегчавшая переход к новому миру иудаизма в период эмансипации. Некоторые авторы полагали, что хасидское движение XVIII века проложило путь современному эмансипированному еврейству XIX века. Ш. Гурвиц был первым, кто решительнейшим образом отверг это романтическое переосмысление и подчеркнул, что такая характеристика с гораздо большим основанием применима к саббатрианству<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Ш. Гурвиц, *Меайн у-леан* (Берлин 1914), с.181–285.

Я уже указывал на то, что лурианская каббала стала в XVII веке ведущим религиозным движением во всей диаспоре. Поэтому неудивительно, что взрыв саббатрианских тенденций, находящийся в связи с преобладающим влиянием учения Лурии, затронул довольно широкие круги еврейства, хотя саббатрианству никогда не удавалось стать массовым движением. Если число участников движения было сравнительно очень ограниченным, то его воздействие на многих его приверженцев было глубоким и устойчивым. Но даже его численную силу не надо недооценивать. Непосредственно после отступничества Шабтая Цви возникли крупные группы, в особенности среди сефардов, которые проявили восприимчивость к пропаганде отступничества как мистерии. В Марокко эта тенденция была особенно выраженной, но она наблюдалась и во многих общинах Турции, в частности на Балканах, находившихся тогда под турецким владычеством.

Вначале пропаганда в пользу мессии-отступника проводилась совершенно открыто. Лишь по истечении нескольких лет, когда не сбылись надежды на триумфальное возвращение Шабтая Цви из сфер нечистоты, саббатрианство изменило свой характер. Из народного движения оно превратилось в движение сектантское, которое вело свою пропаганду тайно. Для этого превращения не потребовалось много лет. Сравнительно скоро саббатрианство приняло форму организованной не слишком строго секты, приверженцы которой встречались на тайных собраниях и во избежание преследования стремились хранить свои идеи и действия в совершенной тайне от внешнего мира. Это происходило вопреки появлению новых пророков, полагавших, что пришло время открыть тайну мессианского посланничества Шабтая Цви ввиду близящегося перевоплощения его в мессию. С годами новая каббала, притязавшая на соответствие новой мессианской эпохе и стремившаяся заменить лурианскую доктрину, начала занимать в саббатрианской мысли более видное место, чем доктрина возвращения мессии. Во многих сочинениях, чья принадлежность к теологической литературе саббатрианства не вызывает сомнения, эта тема не затрагивается вообще:

отчасти из предосторожности и отчасти потому, что другие проблемы выдвинулись на передний план. Несмотря на все это сознательное или бессознательное утаивание, сочинения саббатянцев легко узнать по употреблению в них определенных терминов и вариаций этих терминов, как, например, *эмуна* («вера»), *сод га-Элокут* («тайна Бога») и *Элокей Исраэль* («Бог Израиля»).

Вернемся, однако, к вопросу о пределах распространения движения. Его первые могучие твердыни, помимо Балкан, возникли в Италии и Литве. Интересно, что в Литве саббатянство никогда не пускало прочных корней и бесследно исчезло, в отличие от других стран, населенных ашкеназами. В Литве среди вождей движения преобладали лица, претендовавшие на то, что они удостоились «озарения», в их числе были убежденные сторонники религиозного «возрождения», как Хешел Цореф из Вильны<sup>31</sup> и пророк Цадок бен Шмариягу из Гродно. Напротив, в Италии, люди, тайно поддерживавшие связь с движением, были образованными раввинами-каббалистами, прежде всего учениками Моше Закуто: Бенъямин Коген из Реджо и Авраам Ро-

31 См. работу У. Рабиновича в *Цион*, т. 5, с. 127–132.

виго из Модены<sup>32</sup>. В общем же среди саббатян Италии преобладало влияние умеренных, тогда как в еврейских общинах на Балканах вскоре начали усиливаться радикальные и даже нигилистические тенденции. Главным образом благодаря деятельности одного человека, Хаима бен Шломо, известного под именем Хаима Малаха<sup>33</sup>, вначале находившегося под влиянием итальянских и впоследствии турецких «верующих»<sup>34</sup>, секта обрела новых приверженцев в южных провинциях Польши, большая часть которых была в это время под властью турок. Рассадником саббатянства стали, однако, Восточная Галиция и Подолье, и оно господствовало здесь сравнительно продолжительное время. Помимо того, секта в разные периоды в продолжение XVIII ве-

32 См. Шодем, *Халомотав шель га-шабтай рабби Мордехай Ашкенази* («Сатурнианские сны р. Мордехая Ашкенази») [1938] и *Цион*, т. 6, с. 94–96.

33 Его полное имя упоминается в документе, опубликованном Израэлем Гальпериным в журнале *Га-олам* («Мир»), № 36 (1930). Это опровергает предложения Розанеса (указ. соч., т. 4, с. 478).

34 *Маафарим ле-зикарон р. Цви Перец Хайот* («Статьи памяти р. Цви Переца Хайота») [Вена 1933], с. 333.



Рабби М. Закуто.  
«Изрот Рамаз»  
(собрание сочинений)

ка утвердилась во многих немецких общинах, в частности в Берлине, Гамбурге, Мангейме, Фюрте и Дрездене, но прежде всего – в Богемии и Моравии. По-видимому, в этих двух областях она имела особенно много сторонников и пользовалась поддержкой как в раввинских кругах, так и среди крупных и мелких торговцев и промышленников. Некоторые евреи Богемии и Моравии, пользовавшиеся в царствование Марии-Терезии и ее преемников наибольшим влиянием, были тайными адептами саббатрианства. Дважды саббатрианство принимало форму организованного отступничества крупных групп, члены которых полагали, что такое повторение марранского опыта является истинным путем к Избавлению. В первый раз – в Салониках, где в 1683<sup>35</sup> году возникла секта *дёнме*, что означает на турецком

35 Точную дату сообщает Кордозо в своем отчете об этом событии, см. статью Бернхаймера в *JQR* (1927), р. 102, и мою статью в *Цион*, т. 7, с. 12.

языке «отступники», члены которой формально исповедовали ислам, и во второй раз – в Восточной Галиции, где последователи зловещего пророка Якова Франка перешли в 1759 году в своей массе в католичество. Члены обеих групп продолжали называть се-

бя *мааминим* («верующими» в миссию Шабтая Цви), как именовали сами себя все саббатриане. Члены обеих групп сохраняли тесную связь с экстремистским крылом саббатрианства даже после своего формального отступничества, которое они, разумеется, расценивали как чисто внешний акт. Это относится, прежде всего, к последователям Франка, большинство которых оставалось евреями: в Богемии и Моравии почти все, а в Венгрии и Румынии – большинство. Эти элементы, не порвавшие открыто с раввинистическим иудаизмом, после французской революции сыграли немаловажную роль в развитии движения, провозгласившего идеи реформы, либерализма и «просвещения», движения, пользовавшегося широкой поддержкой в еврейском обществе.

В 1850 году еще сохранилось живое воспоминание о существовании связи между саббатрианством и реформой. Из кругов, близких к умеренному реформистскому движению, исходила замечательная и несомненно достоверная традиция, согласно которой Арон Хорин, основоположник реформированного иудаизма в Венгрии, был в молодости членом саббатрианской группы в Праге<sup>36</sup>.

Просниц и Гамбург – в XVIII столетии центры саббатрианской пропаганды и арена жестокой борьбы между ортодоксами и еретиками или их почитателями – стали главными оплотами реформистского дви-

36 Leopold Loew, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, р. 255, и письмо Адольфа Йеллинека (указ. соч., т. 5, с. 193), где содержится характерное высказывание: «У меня есть один свидетель, который приводит удивительные доказательства о саббатриане Хорине, однако остается вопрос, разумно ли обсуждать сейчас эту точку зрения».



Каббалистическая схема круг – квадрат как элементы мира

жения в начале XIX столетия. Сыновья франкистов в Праге, которые еще в 1800 году совершали паломничества а Оффенбах, около Франкфурта-на-Майне, резиденцию преемников Франка, и воспитывали своих детей в духе этой мистической секты, возглавили в 1832 году первую «реформистскую» организацию в Праге. Сочинения самого Ионы Вейля, духовного руководителя этих пражских мистиков в начале XIX века, уже обнаруживают удивительную смесь мистики и рационализма. Из его многочисленных сочинений сохранился в рукописи необычайно интересный комментарий к талмудическим *агадот*<sup>37</sup>, свидетельствующий о том, что в глазах автора Моше Мендельсон и Иммануил Кант пользовались таким же авторитетом, как Шабтай Цви и Ицхак Лурия<sup>38</sup>. И уже в 1864 году его племянник в своем завещании, написанном в Нью-Йорке, восхваляет своих саббатских и франкистских предков как знаменосцев «истинной еврейской веры», то есть более глубокого духовного понимания иудаизма<sup>39</sup>.

**5** Но как и почему случилось, что каббалисты, примкнувшие к саббатскому движению, стали носителями идей, приведших их к более или менее открытому конфликту с раввинистическим иудаизмом? Повторяю здесь то, что я писал в предыдущей главе относительно доктрины Избавления посредством *тикуна*. Мистическая концепция и интерпретация идеи Изгнания и Избавления, разумеется, на первых порах основывались на действительном опыте изгнания и на народных представлениях о путях осуществления Избавления. Сама концепция Избавления несет дополнительный практический и исторический смысл: освобождение от ига, обретение новой свободы – таковы были невероятно могучие движущие силы идеи мессианства, нашедшие свое отражение в доктрине каббалистов из Цфата. В их интерпретации народное представление о пришествии мессии и национальном воскресении превратилось в драму космического значения.

Избавление – это уже не освобождение прежде всего от ига рабства в изгнании, а преобразование сущности всего творения. Оно мыслится как процесс, протекающий во всех зримых и скрытых мирах, оно не что иное, как *тикун*, восстановление великой гармонии, расстроенной в результате «разбиения сосудов» и грехопадения Адама. Избавление предусматривает радикальное изменение в структуре вселенной. Его значение, как полагают, заключается не столько в прекращении изгнания, начавшегося с разрушения Храма, сколько в прекращении вну-

37 *Перуш ле-эйн Яаков* («Толкование на Источник Иакова»), содержится в рукописи в Библиотеке Шокена в Иерусалиме.

38 См. также мою статью *Мицва га-баа бе-авера* в *Кнесет*, т. 2 (1937), с. 392. Очень интересная информация о связи саббатства и «просвещения» приводится в документах, опубликованных Зачеком (Zasek) в *Jahrbuch fuer Geschichte der Juden in der Czechoslovakischen Republik*, vol. 9 (1938), pp. 343–410.

39 Я очень признателен г-же Полине Гольдмарк из Нью-Йорка, которая любезно подарила мне копию этого ценнейшего документа, составленного ее дедом Готлибом Вайле.

тренного изгнания всех созданий, начавшегося с изгнания прародителя рода человеческого из рая. Каббалист уделял гораздо большее внимание духовному характеру Избавления, чем его историческим и политическим аспектам. Он не отрицал и не игнорировал эти аспекты, однако они во все большей степени обнаруживали тенденцию к превращению в символы мистического и духовного процесса, о котором шла речь выше. «Когда, наконец, разделятся добро и зло, явится мессия», – так сформулировал эту мысль Виталь. Историческое избавление служит как бы естественным побочным продуктом космического Избавления, и каббалисты никогда не приходили к мысли о возможности возникновения противоречия между символом и реальностью, которую, как предполагали, этот символ выражал. Никто не мог предвидеть опасности, вызванной таким смещением акцента на сферу внутренней реальности, пока мессианская идея не подверглась испытанию в решающий момент истории. Во всяком случае, главной целью лурианской каббалы в ее первоначальной форме является подготовка человеческих сердец к тому возрождению, ареной которого служит человеческая душа. Она придавала обновлению внутренней жизни гораздо большее значение, чем восстановлению нации в качестве политической реальности. Вместе с тем представители этого направления были убеждены в том, что осуществление первого является существенной предпосылкой второго. Нравственное усовершенствование должно было привести к избавлению народа от изгнания.

Выступление Шабтая Цви и возмущенный прием, оказанный ему народными массами, обратили это переживание внутренней свободы, чистого мира, которое до того времени ведали только каббалисты в редкие мгновения экзальтации, в достояние многих. Естественно, что они также ожидали полного осуществления мессианского обетования и в его внешнем, историческом аспекте. Они вскоре обманулись в своих ожиданиях, но то, что произошло в коротком, но исчерпывающем опыте мессианского подъема, нельзя было перечеркнуть. Для многих этот опыт, называемый каббалистами

Рабби Х. Виталь. «Шаар га-гакдамот» («Врата предисловий»), Иерусалим, 1651





«вознесением Шхины из праха»<sup>40</sup>, превратился в непреходящий и неизгладимый элемент сознания.

Саббатианство как мистическая ересь восходит к моменту, когда в результате отступничества Шабтая Цви – события совершенно непредвиденного – разверзлась пропасть между двумя сферами в драме Избавления: внутренней сферой души и сферой истории. Внутренний и внешний опыт, внутренняя и внешняя сторона Избавления и Спасения, *Геулы*, неожиданно и драматически разъялись. Этот конфликт, к которому никто не был подготовлен, о возможности возникновения которого никто никогда не помышлял, затронул сокровеннейшие глубины бытия. Необходимо было сделать выбор. Каждый должен был спросить себя, в чем обретается истина Избавления: в мучительном процессе истории или во внутренней реальности, раскрывающей себя в глубинах души. Саббатианство как ересь возникло, когда широкие круги еврейского населения, сначала сефардского, а затем и ашкеназского, отказались подчинить веление своей души суду истории. Утверждали, что Бог, не поставивший камня преткновения даже на пути «твари праведного»<sup>41</sup>, не мог ввести в заблуждение Свой народ и обмануть его призраком Избавления<sup>42</sup>. Появились доктрины, которые объединяло лишь одно: они пытались сомкнуть края бездны, разделяющей внутренний опыт и внешнюю реальность, переставшую быть символом этого опыта. Неожиданное проявление противоречия между внешним и внутренним аспектами жизни навязало новой доктрине задачу рационализации этого конфликта, чтобы сделать жизнь в новых условиях сносной. Никогда прежде каббале не навязывали этой задачи, ибо она всегда усматривала, как мы знаем, свое назначение в том, чтобы представить внешний мир в качестве символа внутренней жизни. Саббатианство появилось из сознания внутреннего противоречия, из парадокса, и закон его рождения предопределил его последующее развитие. Оно основывается на трагическом парадоксе Спасителя-отступника, и развивается через парадоксы, из которых один влечет за собой другой.

Закономерно, что имеется далеко идущее и в высшей степени поучительное сходство между религиозными представлениями и развитием саббатианства, с одной стороны, и христианства – с другой. В обоих случаях старый еврейский парадокс страданий слуги Божьего доводится до крайности. В обоих случаях определенное мистическое направление кристаллизуется вокруг некоего исторического события, которое обретает свое значение из самого факта своей парадоксальности. Оба движения характеризуются первоначальным напряженным ожиданием *парусии*, пришествия или возвращения Спасителя – либо с неба, либо из царства нечистоты. В обоих случаях разрушение старых

40 *קָרָעוּת מְלִיצוּת מְרַחֵם* – см. большое изыскание Магида, одной святой души, обращенное к Мордехаю Ашкенази, в моей работе *Хиломотав шель га-шабтай р Мордехий Ашкенази*, с. 79–100.

41 Хулин, 7а.

42 См. вышеупомянутую работу, с. 80.

ценностей в катаклизме Избавления ведет к взрыву антиномических тенденций, отчасти умеренных и завуалированных, отчасти радикальных и насильственных. В обоих случаях возникает новая концепция «веры» как реализации нового мира Спасения и эта «вера» подразумевает скрытую полярность еще более поразительных парадоксов. Наконец, в обоих случаях в результате развития движений возникает теология своего рода Троиинства и воплощения Бога в личности Спасителя.

Разумеется, не следует недооценивать прямого или косвенного влияния христианских идей на саббатрианство. Это влияние осуществляется через различные каналы, и об одном из них, имеющем величайшее значение для понимания саббатрианства, – марранах – мне еще представится случай высказаться. Однако совершенно ошибочна мысль, что сродство, о котором шла речь, возникло исключительно вследствие внешнего влияния или подражания христианским образцам. Кризис в иудаизме возник изнутри, и он едва ли привел бы к другим результатам, если бы отсутствовало христианское влияние. Более того, не следует упускать из виду наличия существенных исторических, моральных и религиозных различий между саббатрианством и христианством.

Саббатрианское движение представляет собой бунт против гетто, но бунт, который никогда не приводит к полному освобождению от господства того, против чего он поднят. К этому надо добавить, что как личность Шабтай Цви слабее Иисуса. Правда, эта слабость в каком-то смысле гармонирует с определенной тенденцией в позднем еврейском мессианстве. Еврейская концепция личности месии поразительно бесцветна, можно даже сказать – анонимна, в особенности если сравнить ее влияние с силой воздействия личности Иисуса на христианскую душу. Портрет месии, нарисованный двумя великими кодификаторами раввинистического мессианства, Ицхаком Абарбанелем, представляющим сефардов, и Йегудой Ливой бен Бецалелем из Праги, по прозвищу «возвышенный

рабби Лива»<sup>43</sup>, совершенно лишен каких-либо личных черт. О классическом лурианстве можно сказать, что его вообще не интересовала личность месии. Поэтому вполне естественно, что когда появился мессия, которому удалось завоевать всеобщее признание, отсутствие у него сколько-нибудь осязаемого личного магнетизма, не говоря уже о его психических особенностях, не воспринималось как недостаток. Как уже упоминалось, Шабтай Цви не оставил после себя незабываемых «слов учительских», «логий», и никто не ожидал их от него. Лишь на исходе саббатрианского движения в лице Якова Франка, можно обнаружить сильную личность, сами слова которой источают сильное, хотя и зловещее очарование. Но этот единственный мессия, который был ярко выраженной личностью, был также самой отвратительной и жуткой фигурой во всей истории еврейского мессианства.

<sup>43</sup> Недостаточное внимание уделяется в литературе о мессианстве его крупному произведению *Нецах Израэль* («Вечность Израиля») [Прага 1599].

Вернемся к нашему сравнению. Судьбы мессий совершенно различны, и совершенно различны религиозные парадоксы этих судеб. Парадокс распятия и парадокс отступничества, помимо всего прочего, находятся на двух совершенно различных уровнях. Второй ведет прямо в бездонную пропасть: сама его идея допускает почти все. Потрясение, которое надо было преодолеть в обоих случаях, в саббатянстве было большим. Верующий вынужден тратить здесь больше эмоциональной энергии, чтобы преодолеть ужасный парадокс Спасителя-отступника. Смерть и отступничество не могут вызвать тех же или сходных чувств, хотя бы потому, что идея предательства заключает в себе еще меньше позитивного, чем идея смерти. В отличие от смерти Иисуса, решающее деяние или, скорее, страдание Шабтая Цви не ведет к возникновению нового революционного кодекса ценностей. Поэтому становится понятным, почему источающая сильное очарование концепция беспомощного мессии, отдающего себя во власть демонов, будучи доведена до совершенной крайности, ведет прямо к нигилизму.

Как мы видели, саббатянство исходит из попытки оправдать миссию Шабтая Цви. Едва ли можно представить себе что-либо парадоксальнее прославления самого гнусного акта, какой когда-либо был известен еврею, — предательства и отступничества. Этот факт служит свидетельством вулканической природы духовного переворота, который позволяет людям придерживаться такой позиции.

Трудно поверить в то, что движение, которое зиждется на таких основах, могло увлечь такое большое число людей. Однако надо принять во внимание наличие внешнего фактора решающего значения: роли, какую играли в движении сефардские общины. Поколения марранов, жившие на Пиренейском полуострове, потомки тех евреев, которые, спасаясь от преследований в период с 1391 года по 1498 год, были вынуждены вести как бы двойную жизнь. Религия, исповедуемая ими формально, была не той, какую они исповедовали в самом деле. Этот дуализм мог только поставить под угрозу единство еврейского чувства и мысли, если не внести полный разлад, и даже те, кто возвращался в лоно иудаизма, после того как они или их дети, главным образом в XVII столетии, бежали из Испании, сохранили нечто от своего специфического духовного склада. Идея мессии-апостата могла быть представлена им как религиозное прославление того самого акта, совершение которого продолжало мучить их совесть. Были марраны, пытавшиеся найти оправ-



«Шивхей Ари»  
 («Прославления  
 р. Ицхака Лурии»),  
 Константинополь,  
 1766

дание своему отступничеству, и знаменательно, что все аргументы, которыми они имели обыкновение оперировать, доказывая, что они втайне исповедовали иудаизм, повторяются впоследствии в идеологии саббатрианства. Это нашло свое выражение прежде всего в частом обращении к имени царицы Эстер, которой приписывали своего рода марранский образ жизни при дворе царя Ахашвероша, ибо «не сказывала Эстер ни о народе своем, ни о родстве своем» (Есф. 2:10), оставаясь, однако, верной религии

44 См. Cecil Roth, *The Religion of the Marranos*, *JQR*, n.s., vol. 22 (1931), p. 26.

своих отцов<sup>44</sup>.

То, что мессия по самой природе своего посланничества неизбежно должен был пережить трагедию отступничества, было доктриной, идеально отвечавшей потребности марранов смягчить муки совести. Я сомневаюсь в том, что без наличия этой духовной тенденции в некоторых сефардских общинах новая доктрина смогла бы вызвать такой широкий резонанс и сыграть существенную роль в расколе еврейского общества. Сходство судьбы марранов и судьбы мессии-отступника заметили только по истечении некоторого времени после отступничества Шабтая Цви, и не случайно, что ведущий пропагандист этой школы, Авраам Мигель Кардозо (умерший в 1706 году), по происхождению был марраном и изучал в молодости христианскую теологию<sup>45</sup>. Кардозо и новый

45 *Маамарим ле-зикафон р. Цви Перец Хайот* (1933), с. 344.

пророк Натан из Газы возглавляют список великих каббалистов-еретиков, чьи доктрины объ-

единяются парадоксальным и оскорбительным для неискушенного ума характером их основных принципов. Оба они были людьми кипучей литературной и пропагандистской энергии и оба предприняли большие усилия, чтобы разработать свои новые идеи во всех деталях. *Magnit ofus* Натана «Сефер га-брия» («Книга о творении») был написан в 1670 году, тогда как Кардозо создал в последующие десятилетия целую литературу о новой саббатрианской доктрине Бога.

**6** Принимая за отправной пункт вопрос о судьбе мессии и об Избавлении в целом, эти доктрины постепенно распространялись и на другие сферы религиозной мысли, пока, наконец, не пропитали всю теологию и этику. Так, например, Кардозо учил, что вследствие грехов, совершенных Израилем, всем нам сначала было

46 Ср. выдающееся послание Кардозо в *Иньяней Шабтай Цви* (1913), с. 87–92, особенно 88 и 90.

суждено стать марранами<sup>46</sup>, но от ужасной участи жить как бы в постоянном отрицании своего собственного внутреннего знания и веры Божья милость избавила нас, возложив эту высшую жертву на мессию. Ибо только душа мессии обладает достаточной силой, чтобы вынести такую



Концентрическая схема расположения сфирот



Натан из Газы

участь и не потерпеть никакого ущерба. Само собой разумеется, что эта концепция мессии представляла большую привлекательность для марранской души, мучившейся своей раздвоенностью. Она в некоторых отношениях также близка идее совершенно иного исторического происхождения, а именно лурианскому учению о восстановлении всех вещей посредством «собираания упавших искр», о чем шла речь в предыдущей главе. В природе этой лурианской доктрины таилась возможность развития ее в направлении, о котором никто не помышлял до отступничества Шабтая Цви; но вскоре после этого события новое толкование получило чрезвычайное распространение. В своей общепризнанной, ортодоксальной интерпретации эта доктрина предполагает, что Израиль был рассеян среди народов мира, чтобы собирать отовсюду искры душ и Божественного света, которые сами были рассеяны и распылены по всему свету, и посредством благих дел и молитв «вознести их» из их темниц. После более или менее полного завершения этого процесса должен прийти мессия и собрать последние искры, тем самым лишив зло способности действовать. Сферы добра и зла, чистого и не-

чистого с того момента разделяются навеки. Еретический вариант этой доктрины, с немалым успехом изложенный Натаном из Газы<sup>47</sup>, отличается от ортодоксального главным образом своими выводами:

праведность не всегда достаточно привлекательна, чтобы высвободить искры из темниц или оболочек (*клипот*). Есть

стадии великого процесса *тикуна*, а именно точнее, последние и наиболее трудные стадии его, когда для освобождения из плена сокрытых искр или, прибегая к другому выражению, для того, чтобы распахнуть ворота темницы изнутри, сам мессия должен спуститься в царство зла. Как Шхина должна сойти в Египет – символ всего темного и сатанинского, дабы собрать упавшие искры, так и мессия в конце времен отправляется в свой страстный путь в царство тьмы, чтобы завершить свою миссию. Пока он не достигнет конца своего странствия, зло не исчезнет и внешний, зримый мир не будет искуплен.

Можно легко представить себе, как удовлетворяла эта доктрина того, кто считал, что пережил свое собственное спасение и спасение мира в своем внутреннем сознании, и поэтому требовал снятия противоречия между своим опытом и продолжением Изгнания. Отступничество мессии – это исполнение самой трудной части его посланничества, ибо Избавление подразумевает парадокс, становящийся зримым

<sup>47</sup> См. статью Х. Виршубского о саббатских взглядах на отступничество мессии в *Цион*, т. 3 (1938), с. 215–245.

лишь в конце, в своем реальном проявлении. Это не безостановочный, беспрепятственный процесс, каким его рисует Лурия, но трагедия, делающая высший смысл жертвы мессии непостижимым для других. Чтобы выполнить свое посланничество, мессия должен навлечь на себя осуждение своими собственными действиями. Потребовалось необытное религиозное чувство, чтобы развить этот опасный парадокс и дать верующим сполна испробовать его горечь<sup>48</sup>.

К этому надо добавить еще кое-что. То, что саббатиане называют

48 Существует обширная саббатианская литература о причинах отступничества мессии. До нас дошли некоторые послания Натана из Газы на эту тему, *Игерет маген Авраам* (Послание «Щит Авраама») его ученика Авраама Переца и рукопись MS David Kaufmann 255 (Budapest), автор которой истолковывает многие псалмы как предвосхищающие судьбу нового мессии.

«странными действиями мессии», имеет не только негативный аспект, с точки зрения старого порядка вещей, но и позитивную сторону, поскольку мессия поступает в согласии с законом нового мира. Если структура мира внутренне меняется в результате завершения процесса *тикуна*, то и Тора, истинный, универсальный Закон всего сущего, должна с того момента обратиться другой стороной. В своем новом значении Тора отражает пред-

вечное состояние мира, ныне восстановленное, тогда как пока длится Изгнание, лик, который она являет верующему, естественно, соответствует особому состоянию вещей, которое зовется галутом. мессия стоит на перекрестке двух путей. Он реализует в своей мессианской свободе новый закон, закон, с точки зрения старого порядка вещей, чисто деструктивный. Этот закон подрывает старый порядок, и поэтому все действия, соответствующие ему, находятся в явном противоречии с традиционными ценностями. Другими словами, Избавление подразумевает устранение тех аспектов Торы, которые служат лишь отражением галута. Сама Тора в своей сущности остается неизменной, другим становится лишь характер ее восприятия. Открываются новые горизонты, новый мессианский иудаизм сменяет иудаизм галута. Многочисленные примеры радикальной фразеологии и намеков на положение вещей в грядущем мире, когда возникнет новый закон, примеры, которыми особенно изобилует «Райя мегемна» в Зогаре, могли использоваться саббатианами для оправдания своей революционной доктрины. Идеи одинокого еврейского «спиритуала» начала XIV века нашли, наконец, свое место и начали воздействовать на более широкие круги<sup>49</sup>.

Удивительно, с какой определенностью эти мысли были выраже-

49 См. с. 175–177 книг *Тмуна* и *Райя мегемна*.

50 Я опубликовал текст этого трактата *Игерет маген Авраам* в *Ковец аль-яд*, нов. сер., т. 2 (1938), с. 121–155. Ошибочным образом я тогда предположил, что автор — Кардозо. Настоящий автор упоминается в MS Guenzburg 517, 4. См. *Виршубский* (примечание 47), с. 235–245, о доктрине этой книги.

ны уже через год или два после смерти Шабтая Цви. В трактате, написанном в 1668 году, Авраам Перец, один из салоникских учеников Натана, формулирует то, что нельзя определить иначе как теорию антиномизма<sup>50</sup>: того, кто сохранил в новом мире верность Устному учению, то есть раввинистической традиции, или, выражаясь с предельной

ясностью, реально существующему иудаизму галута, следует безусловно рассматривать как грешника<sup>51</sup>. Провозглашается новое понимание в сущности своей неизменной Горы, то есть новый иудаизм вместо старого. И автор обнаруживает четкое осознание выводов и последствий, вытекающих из этой идеи. Правда, он принял меры предосторожности против опасности впадения в чистый антиномизм: позитивный закон нового мира становится зримым, по его утверждению, только с полным и окончательным Избавлением, то есть после того, как мессия завершит свое триумфальное шествие по миру зла и уничтожит или преобразует его силу изнутри. Но пока не наступит эта новая эра, в предрассветном мраке которой мы живем, древний закон сохраняет свое действие. Таким образом, сохраняется фасад ортодоксии, хотя не может быть сомнения в том, что эмоциональная связь верующих с ее устоями и ценностями претерпела полное изменение.

Такие теории, в которых тенденции антиномического характера содержатся лишь в скрытом виде, выдвигались в различных формах представителями умеренных течений в саббатрианстве. Немало саббатриан явили чудо парадоксального сочетания в жизни постоянного ревностного исполнения закона с верой в неминуемое приближение новой эры, когда исполнение его лишится смысла. Мы знаем о таких восторженных саббатрианах, чья ревностная привязанность к традиционным устоям их веры в рамках раввинистического иудаизма отражается в документах интимнейшего характера, в которых они раскрывали без оглядки на что-либо свои сердца. Самый удивительный и трогательный из этих документов – это дневник двух саббатриан из Модены (Северная Италия), о чем я подробно пишу в другой своей работе<sup>52</sup>. Существование такого умеренного крыла саббатриан, в особенности до 1715 года, имеет большое значение для понимания движения, а игнорирование этого факта могло только затемнить общую картину.

По этой причине предпринимались частые и безуспешные попытки опровергнуть то, что это крыло тоже было частью саббатрианского движения, ибо в саббатрианах видели лишь нечестивцев и мятежников, выступивших против раввинистического иудаизма с откровенным стремлением совершать проступки и грехи в теории и на практике. Эта картина отнюдь не отражает истины во всей ее полноте.

С другой стороны, следует признать, что умонастроению, нашедшему свое выражение в идеях, подобных тем, что были сформулированы Авраамом Перецем, противостояли взрывы истинного антиномизма. Впервые за всю историю средневекового еврейства в его эмоциональной и интеллектуальной жизни, заключенной в жесткие рамки безраздельного и длительного господства закона Моисея и раввинистического закона, пробилось новое умонастроение. Позитивное влияние традиционного образа

<sup>51</sup> *Иггерет магген Авраам*, с.135.

<sup>52</sup> Ср. мою работу *Халомотав шель га-шабтай рабби Мордехай Ашкенази* (1938).

жизни на еврейскую душу было столь велико, что столетиями никакое движение, и, конечно, никакое организованное движение, не выступало против ценностей, лежащих в основе практического исполнения Закона. Это тем более замечательно, что ортодоксальный иудаизм по самой своей природе таил в себе гораздо большие возможности вызывать взрывы антиномизма, чем христианство или ислам, в рамках которых, однако, гораздо чаще имели место явления такого рода. Причину этого явного противоречия следует искать в таких внешних исторических факторах, как сильный инстинкт самосохранения в еврействе, распознававший подрывной характер антиномических тенденций. Историческое положение еврейства было таково, что делало эту угрозу чрезвычайно реальной. Надо принять во внимание и то обстоятельство, что для одиночек, поднимавших бунт против Закона, естественным было решение выйти из еврейской общины и вступить в лоно другой религии. Только интерпретация фундаментальных категорий закона и Избавления в мистическом духе могла подготовить почву для антиномических тенденций, которые оставались бы в общих рамках иудаизма. Тем более неистов стал антиномический мятеж, который захватил значительную часть саббатриан, радикальное крыло движения, если употребить современный термин.

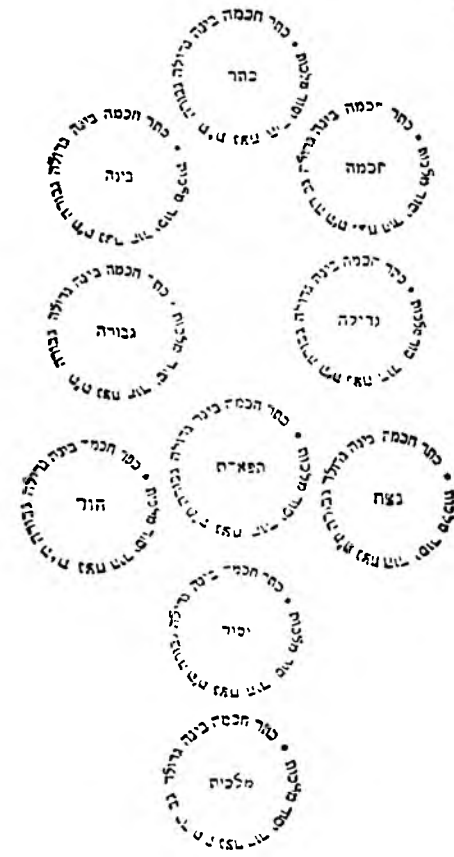
Мотивы, обозначившиеся на поверхности в процессе развития крайнего антиномизма, были двух родов. Первый был связан с личностью мессии и ее парадоксом, второй заключался в сознании и индивидуальном переживании верующего. Водоразделом между умеренным и крайним саббатрианством служил ответ на вопрос, следует ли верующему видеть в деяниях мессии пример для подражания или нет<sup>53</sup>. Умеренные считали, что не следует. Они полагали, что парадокс

новой религиозной жизни должен ограничиваться только личностью мессии. Только мессия достиг рубежа нового мира, в котором старые обязанности утрачивают свою силу, и только он должен отправиться в утоми-

тельное странствие по миру зла, предусмотренное его посланничеством. Его действия не являются примером, которому надо следовать.

Напротив, по самой своей природе они предназначены вызывать возмущение. Уже в 1667 году Натан из Газы утверждал, что именно «странные действия» Шабтая Цви служат доказательством достоверности его мессианского посланничества: «Ибо если бы он не был

53 Автор рукописи MS David Kaufmann 255 (фотокопия которой имеется в библиотеке Шокена в Иерусалиме) упоминает с большим негодованием, что некоторые ученые из числа «верующих» отказались перейти в ислам, когда их призвал к этому Шабтай Цви.



Миры «Сфирот в сфирот»



Избавителем, он не знал бы этих отклонений. Когда Богу благоугодно засветить над ним Свой свет, он совершает многие странные и чудные в глазах света поступки, и это доказательство его истинности»<sup>54</sup>.

Истинные акты Избавления суть вместе с тем поступки, вызывающие страшнейший скандал. В жизни верующих не может быть места для нигилизма, пока завершение тикунa не преобразовало внешнего мира и Израиль остается в изгнании. Парадокс мессии – это вопрос одной веры: если он проявляется в жизни индивидуума, то это происходит лишь в сферах, лежащих вне пределов практики. В особенности Кардозо изо всех сил старался защитить такой взгляд на мистическое отступничество.

<sup>54</sup> Цион, т. 3, с. 228.

**7** Именно этот вопрос сделал раскол неизбежным. Радикалам казалась невыносимой мысль о том, чтобы довольствоваться пассивной верой в парадокс посланничества мессии, ибо они полагали, что с приближением конца света этот парадокс необходимо принимает универсальный характер. Действия мессии служат образцом, и следовать ему – долг. Выводы, вытекающие из этих религиозных идей, были чисто нигилистическими. Прежде всего, нигилистической была концепция добровольного марранства с его девизом: «Все мы должны сойти в царство зла, дабы победить зло изнутри». Апостолы нигилизма проповедовали в различных теоретических вариациях учение о существовании сфер, в которых тикун больше не может происходить с помощью благочестивых поступков: со злом надлежит бороться злом<sup>55</sup>. Таким образом, мы под-

водимся постепенно к точке зрения, которая, как о том свидетельствует история религии, повторяется со своего рода трагической необходимостью при каждом большом кризисе религиозного сознания. Я имею в виду роковое, но вместе с тем чрезвычайно привлекательное учение о святости греха, учение, удивительным образом отражающее два совершенно различных элемента: мир нравственного упадка и другую, более

<sup>55</sup> Ср. Моше Хагиз, *Ахишат сараф* («Шепот серафима») [Ганау 1726], 26: «При сих словах Шхина уже вознеслась и восстановилась, и у клипот осталась лишь власть над обратной стороной *Зеир антин*, ибо невозможно исправить *Зеир* со стороны святости, но лишь посредством окольных путей». Ср. об этом учении мои замечания в *Цион*, т. 6 (1941), с. 136–141.

388



*Рабби Яков Саспортас*  
(Амстердам, прибл. 1680–1696)

примитивную сферу сознания, в которой издавна дремлющие силы обладают способностью внезапно пробуждаться. О том, что религиозный нигилизм саббатрианства, представлявший в XVIII столетии огромную опасность для драгоценнейшего достояния иудаизма, его моральной субстанции, сформировался под воздействием этих двух факторов, лучше всего свидетельствует трагическая история его последней фазы, франкистского движения.

Постулируемая Торой связь между первородным грехом и возникновением чувства стыда столкнула каббалистов, размышляющих о тикуне, об изживании клейма греха, со щекотливым вопросом об исчезновении стыда в новом мессианском состоянии<sup>56</sup>. Обратный путь к достижению Избавления посредством «попирания стыда», повторяя

56 См. Псевдо-Нахманид, *Игерет га-кодеш* («Святое послание»), гл. 2; И. Горовиц в *Шней лухот га-брит* («Две скрижали завета») [1698], 293а; Нехемия Хаюн в *Оз ле-Элоким* («Сила – Богу») [1713], 20d; *Игерет маген Авраам*, с. 150.

57 Первоначально этот оборот, который Климент Александрийский (*Строматы*, III, 13, 92) приводит из «Евангелия от египтян», имел радикально аскетический смысл.

58 Мишна, Брахот IX, 5.

выражение, приписываемое некоторыми гностиками Иисусу<sup>57</sup>, был открыто провозглашен среди радикальных саббатриан Яковом Франком. Старая и очень глубокая мысль Мишны о том, что можно любить Бога и «злым побуждением»<sup>58</sup>, ныне обрела значение, о котором автор даже не помышлял. Моше Хагиз различает две формы саббатрианской ереси: «Одна секта следовала путем почитания всякого нечестивца, пятнающего себя легкими или тяжкими прегрешениями, за святого. Они утверждают, что пища, которую те вкушают у нас на глазах в дни поста, не физическая, а духовная пища, и что когда они оскверняют себя перед всеми, это не осквернение, но действие, посредством коего они приобщаются к духу святости. И о всяком дурном поступке, который, как мы видим, они совершают не только в мысли, но и в действительности, они говорят, что так и надлежит поступать и что в этом заключается тайна и *тикун* и извлечение святости из *клипот*. И таким образом они согласны в том, что всякий, кто совершает грех и зло, хорош и честен пред Господом. Но другая их секта обращает ересь в другую сторону. Они обычно утверждают, что с пришествием Шабтая Цви грех Адама уже был исправлен и добро выделено из зла и из «отходов». С того времени, по их разумению, новая Тора стала законом, позволяющим всякого рода вещи, ранее запрещенные, не в последнюю очередь запрещенные до того виды совокупления. Ибо если все чисто, то нет греха или вреда в совершении таких поступков. И если в нашем присутствии они тем не менее хранят верность еврейскому Закону, то они поступают так только потому, что сказано: «Не оставляй Торы, матери твоей»<sup>59</sup>.

Подобные утверждения такого гонителя ереси, как Хагиз, безусловная достоверность которых, казалось бы,

59 *Шевф пошим* («Сокрушение преступников») [Лондон 1714], 33b (книга без нумерации страниц).

должна была внушать сомнение, подтверждают

ся, однако, многочисленными документами о развитии саббатизма в период между 1700 и 1760 годами. Доктрина, описанная и подвергнутая критике Хагизом в 1714 году, практиковалась в различных формах и в самых различных местностях до конца столетия. В истории гностицизма этот еретический и нигилистический гнозис нашел своих видных представителей среди карпократиан<sup>60</sup>. Но все, что известно о них, не идет ни в какое сравнение с той решительностью, с какой Яков Франк проповедовал в двух тысячах с лишним тезисах своим ученикам свое евангелие антиномизма. Идеи, приводимые им для обоснования своего учения, являются не столько теорией, сколько настоящим религиозным мифом нигилизма<sup>61</sup>.

В общем, сама природа нигилистических доктрин такова, что они не провозглашаются публично и не проповедаются без всяких ограничений, даже в письменных сочинениях. Но поскольку речь идет о Франке, безграничный энтузиазм и преданность его последователей побудили их сохранить этот уникальный документ. С их точки зрения, Франк был воплощением Бога и его слово – боговдохновенным словом. Ибо что бы мы ни думали о характере и личности Якова Франка, несомненно, что его последователи, в числе которых были авторы двух дошедших до нас самостоятельных сочинений<sup>62</sup>, были, как правило, людьми чистого сердца. Глубокое и истинно религиозное чувство звучит в их словах, и ясно, что они должны были найти в темных речениях своего пророка о «бездне, в которую мы все должны сойти», и о «бремени молчания», которое мы должны нести, освобождение, в котором им отказывала раввинистическая Тора. Им мы обязаны тем, что располагаем двумя или тремя рукописями «Книги слов Господних» (*Kniega slow panskich*) на польском языке<sup>63</sup>. В этом сборнике речений, притч, пояснений и «слов Торы» – если последние можно так обозначать – на нас оказывает необычайно сильное действие характерное сочетание первобытной дикости и разлагающейся морали. Следует только добавить, что этому сочинению, быть может, самому удивительному «святому писанию», какое когда-либо было создано, нельзя отказать в мощи стиля и порыве мысли.

Некоторые более или менее парадоксальные выражения из Талмуда и других источников, так же как некоторые мистические символы, переосмысливались, превратившись после 1700 года в девизы рели-

60 См. Eugene de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme* (1925), p. 413–428; L. Fendt, *Gnostische Mysterien* (1922); Н. Liboron, *Die karpokratinsche Gnosis* (1938).

61 Я сделал детальное описание мифологии нигилизма в *Кнеспет*, т. 2 (1937), с. 381–387. См. также ценную статью Йосефа Кляйнмана «Мораль и поэзия франкизма» в *Еврейском альманахе* (Петроград 1923), с. 195–227, о которой я узнал только после того, как упомянутая статья увидела свет.

62 Эти два сочинения суть: «переложение» книги Исаии в духе франкизма, очень любопытный документ, отрывки из которого опубликовал А. Краусхар в своей книге *Frank i Frankisci Polscy*, т. 2, 1895, с. 183–218, и во-вторых, комментарий к книге *Эйн Яков*, содержащийся в рукописи Шокена в Иерусалиме.

63 Большая часть ее вошла в разрозненном виде в издание Краусхара (см. предыдущее примечание), и особенно в *Приложения*, т. 1, с. 378–429; т. 2, с. 304–392.

гиозного нигилизма, в которых идейное содержание искаженной мистики вступает в открытый конфликт со всеми устоями традиционной религии. Такие речения из Талмуда или из источников, близких к Талмуду, как «велик грех, совершенный ради собственной сути»<sup>64</sup>, или

64 Назир, 23b: «Превосходит нарушение, совершенное ради собственной сути, заповедь, пренебрегающую своей сутью».

65 «Ниспровержение Торы и есть ее исполнение». Это изречение приводится в в трактате Мнахот, 99б, с той лишь разницей, что «исполнение» заменено «основой ее». Эта саббатанская формула имеет тот же вид в издании Вистинецкого, *Сефер хасидим*, § 1313.

66 *Лхишат сараф* (1726), 2а – б.

процесс Спасения связан с тем, что дела человеческие, по крайней мере,

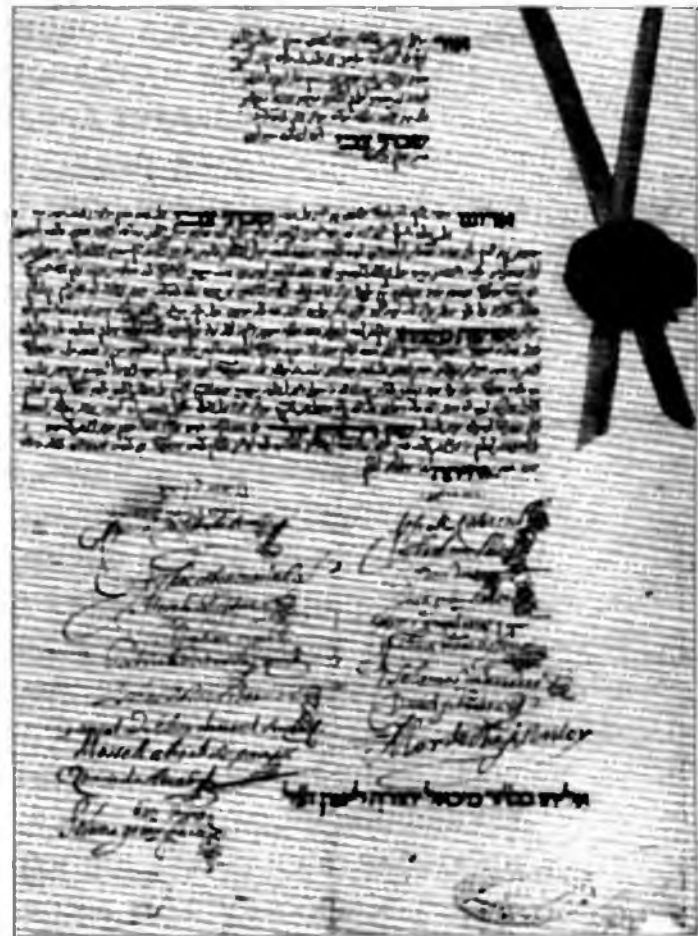
в некоторых отношениях и в некоторые времена, темны и как бы гнилы. В Талмуде сказано: «Сын Давидов придет только в такой век, который будет или совсем порочным или совсем невинным»<sup>67</sup>. Из этого речения многие сабба-

67 Сангедрин, 98а.

тиане делали вывод: так как мы все не можем быть святыми, то станем грешниками.

На самом деле, однако, в этом учении о святости греха перемешаны различные мысли. Наряду с убеждением, что некоторые действия, в действительности чистые и святые, должны выглядеть как грех, мы находим также мысль, что действительное, истинное зло, совершенное как бы с религиозным рвением, преобразуется изнутри. Эти концепции находились в полном противоречии со всем, что на протяжении веков составляло сущность моральных учений и умозрений в иудаизме. Слово в мире Закона произошло анархистское восстание. Реакция зашла так далеко, что в некоторых молитвенных собраниях крайних саббатан совершались

«ниспровержение Торы может стать ее истинным исполнением»<sup>65</sup> – выражения, чье значение первоначально отнюдь не было антиномическим или нигилистическим, но которые могли пониматься таким образом, совершенно переосмысливались. Тора, как любил утверждать радикальные саббатане<sup>66</sup>, есть семенное зерно Спасения, подобно тому, как зерно должно гнить в земле, чтобы прорасти и дать плод, так Тора должна быть ниспровергнута, дабы восстать в своей истинной мессинской славе. Закон органического развития, царящий во всех сферах бытия, предполагает, что



Письмо учащихся йешивы «Иешуот Мишон» с упоминанием Шабтая Цви (Амстердам, Библиотека Розенталиана)

действия и обряды, целью которых было вызвать моральную деградацию человеческой личности, ибо тот, кто опускался на самое дно, может скорее, чем кто-либо другой, увидеть свет. В перепевании этого тезиса на все лады апостолы радикалов, явившиеся из Салоник, и прежде всего Яков Франк, поистине не знали устали.

Однако простое осуждение этой доктрины ни к чему нас не ведет. Следует обратить внимание и на ее положительную сторону. Религиозный и в некоторых случаях нравственный нигилизм радикалов по своему характеру является только искаженным и ошибочным выражением их тяги к восстановлению еврейской жизни в ее основах, тяги, которая в исторических условиях тех времен не могла найти нормальной формы выражения. Чувство истинного освобождения, охватившее «верующих» в дни великого переворота 1666 года, пыталось выразить себя на моральном и религиозном уровне, когда ему было отказано в исторической и политической реализации. Вместо того, чтобы революционизировать внешние условия еврейской жизни, что оказалось невозможным после отступничества мессии, это чувство обратилось в себя самое и способствовало возникновению умонастроения, которое скоро приспособилось к новому духу Просвещения и реформы, когда начал блекнуть миф о странствии мессии к вратам нечестивости.

К этому следует добавить еще один мотив, также часто повторяющийся в истории религии, и в особенности в истории мистических сект, мотив, который почти неизменно сопутствует доктрине о святости греха. Это идея, что избранные в самой своей сущности отличны от толпы и что их нельзя мерить общим мерилom. Подвластные новому духовному закону и представляя как бы новый тип реальности, они стоят по ту сторону добра и зла. Общеизвестно, к каким опасным выводам приходили в древности и в новое время христианские секты, руководствовавшиеся убеждением, что рожденный заново в истине неспособен совершить грех, и потому все, что он делает, должно рассматриваться под более высоким углом зрения. Подобные мысли появились вскоре после распространения саббатизма, в частности в Салониках. Предполагалось, что внутренняя действительность Избавления, которая уже существует в скрытом мире, должна была продиктовать тем, кто живет в ней, более высокий закон поведения.

Я не намерен рассматривать различные конкретные выводы, вытекающие из этого тезиса. Положения: «Похвально грешить, чтобы преодолеть силу зла изнутри» и «Невозможно грешить тому, кто уже живет в мессианском мире *тикуна*, потому что в отношении них зло потеряло свой смысл», — эти положения, я сказал бы, противоречат друг другу, но, с практической точки зрения, ведут к одному и тому же результату. В обоих проявляется тенденция придать видимость нереальности любому внешнему действию и поведению и противопоставить им

внутреннее тайное действие, отождествляемое с истинной верой. Радикальные саббатиане, нигилисты, были едины в мнении, что, подобно тому, как Избавление обретает внутреннюю реальность, оставаясь, однако, незримым, так истинную веру следует исповедовать только втайне, тогда как внешнее поведение надо соотносить с силой зла, царящей в мире галута. Поэтому формально исповедуемая вера по самой своей природе не может оставаться верой, исповедуемой в действительности. Каждый должен в какой-то мере разделить судьбу марранов, сердце и уста человека не могут быть в согласии<sup>68</sup>. Так можно было поступать, не покидая орбиты иудаизма, и, действительно, даже ра-

68 Это саббатианское учение о «бремени молчания», сформулированное в сотнях изречений Франка, упомянуто открыто, однако, еще в 1713 году в книге *Диврей Нехемия* («Слова Нехемии»), 81 и далее, Нехемии Гаюна, который излагает это учение (в полемических целях), привлекая другие символы.

дикальные саббатиане в своем подавляющем большинстве оставались евреями. Здесь внешний мир, обесцениваемый незримыми и тайными обрядами, был миром раввинистического иудаизма. Скрытой заменой этого мира стал мессианский иудаизм антиномизма, иудаизм, в котором тайное ниспровержение Торы расценивалось как ее истинное исполнение. Но этот внешний мир мог

быть также мусульманством, если бы кто-нибудь вздумал последовать примеру Шабтая Цви, или католицизмом, если образцом служил Франк<sup>69</sup>. В кощунственном благословении: «Хвала Тебе, Господи, кото-

69 Следует принять во внимание, что только незначительная часть приверженцев Франка действительно перешла в католичество.

70 Эта формула подтверждается несколькими авторами, занимавшимися творениями антиномистов в Салониках, которые обычно приписывали ее самому Шабтаю Цви. Она основывается на игре слов: «позволяющий запрещенное» вместо «освобождающий заключенных» (מתיר אסור - מתיר אסור); ср. *Мидраш Тегиллим*, изд. Бубера, 268, и примечания Бубера.

71 См. *Кнесет*, т. 2, с. 370–371.

рый позволяет запретное», — эти радикалы усматривали истинное выражение своего чувства<sup>70</sup>. Ибо целью было не отрицание авторитета Торы, но противопоставление «Торы высшего мира», *Тора де-ацилут*, единственной истинной Торы, Торе в ее современной чувственной форме, *Тора де-Брия*<sup>71</sup>. Для анархического религиозного чувства этих новых евреев все три великие положительные религии больше не представляли абсолютной ценности. Эта революция еврейского сознания постепенно осуществлялась теми группами, которые, как и большая часть саббатиан в Германии и в странах Габсбургской монархии, оставались в стенах гетто, продолжали исповедовать раввинистический иудаизм, полагая в душе, что переросли его. Когда разразившаяся Французская революция вновь придала политический характер их идеям, они внутренне почти окончательно созрели для того, чтобы стать апостолами безудержного политического апокалипсиса. Стремление революционизировать все существующее больше не должно было искать своего выражения в доведенных до абсурда теориях, наподобие теории о святости греха, но приобрело сугубо практическую форму задачи возвещения новой эры.



Шабтай Цви

Человек, которого после смерти Франка в 1791 году прочили в его преемники в качестве руководителя секты в Оффенбахе, взошел в 1794 году на гильотину вместе с Дантоном под именем Юниуса Фрея<sup>72</sup>. Однако это были исключения. В целом же движение не преступало рамок еврейских общин. В высшей степени характерно свидетельство Моше Поргеса из Праги о том, как его отец в 1794 году изображал франкизм: «Помимо Торы имеется священная книга Зогар, раскрывшая нам тайны, которые только смутно обозначены в Торе. Она призывает людей трудиться над своим духовным совершенствованием и показывает путь для достижения этой цели. Есть много благородных душ, посвятивших себя новому учению. Их цель, их намерение заключается в освобождении от духовного и политического угнетения. Бог раскрыл Себя в последние дни, как Он раскрывал Себя издревле. Ты, сын мой, должен все узнать об этом»<sup>73</sup>.

72 См. Зачек в своей статье, упомянутой в примечании 38, с. 404. Необходимость в монографии о Моше Добрушке – Томасе Эдлере фон Шенфельде – Юниусе Фрее очевидна по сей день. Без сомнения, он был одним из лидеров франкизма.

**8** В этом критическом преобразовании иудаизма в сознании как умеренного, так и радикального саббатрианства традиционные формы каббалы не могли не стать проблематичными. В теоретическом плане саббатрианство явилось результатом чрезмерного акцентирования некоторых аспектов лурианства. Поэтому неудивительно, что с тех пор возникло множество новых теорий вследствие попыток довести до логического конца идеи Лурии или же, если авторы их начинали на пустом месте, вследствие развития их собственных идей. В истории каббалы возникновение новых идей и систем почти неизменно сопровождалось верой в приближение последних времен. В каббалистических документах повторяется утверждение, что глубочайшие и истиннейшие тайны Божества, незримые в период изгнания, раскроют свой истинный смысл в канун последнего века. Смелость, потребовавшаяся, чтобы порвать с доктринами раннего периода и заменить старые идеи новыми, черпалась из таких взглядов, хотя и сохранялась видимость «традиции». Абулафия, авторы Зогара и книги «Плия», каббалистические систематизаторы Цфата – все они, так же как саббатриане и франкисты, ссылались на приближение конца света для оправдания того, что было новым в их идеях. В то время как некоторые саббатриане, наподобие Натана из Га-

73 «Воспоминания Моше Поргеса» (מזכרון משה פורגס), опубликованные в *Historischen Schriften des jiddischen wissenschaftlichen Instituts*, т. 1 (1929), столб. 266. Оригинальный немецкий текст (только перевод которого был опубликован д-ром Н. Гельбером) гласит: «освобождение от духовного и политического гнета есть их цель, их задача».

зы, просто переосмысливали в новом духе лурианские идеи, не отказываясь от них, другие более или менее радикально порывали с ними. Саббатрианские каббалисты, главным образом в течение пятидесяти или шестидесяти лет после отступничества Шабтая Цви, немало размышляли об этом<sup>74</sup>. Авраам Кардозо, Шмуэль Пинто, Авраам Ровиго и его ученик Мордехай

74 Некоторые из них, такие как Израэль Яффе в *Ор Исраэль* («Свет Израиля») [1702] и Цви Хоч, представляют лурианское направление в саббатрианстве. Неслучайно, что автором, впервые предпринявшим попытку популяризировать некоторые разделы Зоги на языке идиш, был саббатриан Цви Хоч в 1711 году в *Нахалат Цви* («Удел Цви»). Но интереснейшим представителем этой группы является несомненно Яков Копл Лифшиц, автор, изложивший каббалистическую доктрину в трактате *Шаарей Ган-Эден* («Врата Рая»), имевшем большой успех в позднем хасидизме. И. Тишби бесспорно доказал, что он был связан с этой ересью; *Кнесет*, т. 9 (1945), с. 238–268.

75 Идеи Шмуэля Примо, принадлежавшего к саббатрианским авторитетам, стали известны лишь из пространных полемических выпадов против них, содержащихся в сочинениях Кардозо. Наиболее крупные трактаты о саббатрианской теологии написаны Кардозо. До нас дошло несколько томов рукописей Кардозо.

76 Мое исследование об этом руководителе саббатриан было опубликовано в *Ционе*, т. 6 (1941), с. 119–147, 181–201.

77 См. «Апологию» Эйбешюца у Мортимера Когена в его книге *Jacob Emden, a Man of Controversy* (1937) и мои критические замечания к ней в *Кирьят сефер*, т. 16 (1939), с. 320–338. Сейчас этот вопрос получил переосмысление в толковом анализе каббалистических сочинений Эйбешюца, проделанном М. А. Перельмуттером. В нем не остается сомнений в его саббатрианских взглядах, см. книгу последнего *Рав Йонатан Эйбешюц ве-яхасо эль шабтаут* («Р. И. Эйбешюц и его отношение к саббатрианству») [Иерусалим 1946].

Ашкенази, Нехемия Хаюн, Яков Копл Лифшиц и, наконец, Йонатан Эйбешюц являются выдающимися представителями саббатрианской каббалы, носящей более или менее выраженный еретический характер. Их сочинения и взгляды в наше время довольно хорошо известны<sup>75</sup>, тогда как детали теорий более выраженного нигилистического толка не совсем выяснены. В частности, мы знаем о взглядах ведущего теоретика наиболее радикальной группы среди дёнме в Салониках, Баруха Кунио, более известного как Берахия или Барохия<sup>76</sup>, лишь от других авторов. Несомненно, что Франк заимствовал у него основные положения своей «теории»; по-видимому, существенные элементы своих эзотерических сочинений заимствовал у него молодой Йонатан Эйбешюц (1690/1695–1764), один из последних великих представителей раввинистического иудаизма, чье тайное сродство с саббатрианством поэтому оспаривалось и оспаривается с особым жаром вплоть до наших дней<sup>77</sup>. Хотя Эйбешюц отрицал свое авторство, когда тридцать лет спустя в Гамбурге разразился скандал по поводу его саббатрианства, оно может быть установлено с помощью лингвистического анализа.

В целом можно утверждать, что саббатрианские концепции Бога ни на йоту не менее парадоксальны, чем главная доктрина саббатрианства о том, что отступничество Шабтая Цви было священной тайной. Кроме того, они исходили из того, что истинная «Тайна Божества», *Сод га-Элокут*, несомненно была раскрыта саббатрианам самим Шабтаем Цви в канун ожидаемой Субботы мира, тогда как в период



Портрет р Йонатана Эйбешюца



Изгнания она оставалась скрытой от ученых и теологов, философов и каббалистов. Последние мудрецы начала галута, Шимон бар Йохай и его друзья, знали эту тайну, и свидетельства их знания рассеяны по всем страницам книги Зогар и талмудической Агады. Но эти свидетельства и вехи на пути к истинному знанию оставались неразрешимыми загадками до тех пор, пока длился *галут*<sup>78</sup>. На них лежит покрывало, которое даже каббалисты не могли приподнять. Разгадка этой темной тайны саббатянами, их представление о том, что есть истинная тайна Бога, и идея, в которой они видели теологическое содержание иудаизма, возрожденного в результате откровения мессии, столь поразительны, что сравнимы только с парадоксом необходимого отступничества мессии. Это новая форма гностического дуализма сокрытого Бога и Бога как Творца вселенной. К этому сводился истинный смысл монотеизма. Формы, в которых провозглашались эти мысли, весьма сильно варьировали. Их объединяла основная концепция, которую я хотел

78 См. описание этих идей Кардозо, опубликованное Бернхаймером в *JQR*, n.s., vol. 18 (1927), p. 122. В своих нескольких неопубликованных трактатах он еще больше высказывается по поводу этой «философии еврейской истории». См. также трактат Кардозо *Михтав бе-сод га-Элохут* («Письмо о тайне Божества»), опубликованный в *Бейт га-мидраш Вайса* (1864), с. 66–71, 100–103, 139–142.

бы обрисовать в общих чертах.

Древние гностики II–III веков проводили различие между сокрытым и благоволящим Богом, Богом того, кто удостоился озарения, и познание которого они называли «гнозисом», и Творцом, Законодателем, которого они зовут также еврейским Богом и приписывают Ему создание Ветхого Завета. Выражение «еврейский Бог» или «Бог Израиля» оскорбительно, и оскорбительно умышленно. Гностики считают смешение этих двух понятий Бога, высшего, любящего, и низшего, только справедливого, несчастьем для религии. В этих идеях нашел свое выраже-

ние и продолжает выражать себя метафизический антисемитизм в своей глубочайшей и действенной форме. Тот же самый дуализм можно обнаружить в саббатянской теологии, но с одним существенным отличием. Саббатяне проводят различие между сокрытым Богом, которого они именуют «Первопричиной» и явленным Богом, «Богом Израиля». Существование Первопричины, с их точки зрения, очевидно для каждого разумного существа, и знание ее образует элементарную часть нашего сознания. Каждый младенец, умеющий пользоваться своим разумом, не может не понимать необходимости существования Первопричины всего сущего. Но это знание, получаемое нами посредством логического рассуждения, лишено религиозного значения. Религии нет никакого дела до Первопричины.



Каббалистическая схема  
Тетраграмматона

Сущность религии следует скорее искать в откровении чего-то, что ум сам по себе не может постигнуть. Первопричина не имеет никакого отношения к миру и творению, ей не дано осуществлять ни промышленение, ни воздаяние. По словам Кардозо, Богу философов, Богу Аристотеля, поклонялись даже Нимрод, фараон и язычники. Напротив, Бог религии, — это Бог Синайского откровения. Тора — документальное свидетельство откровения — ничего не говорит о сокрытом корне всего бытия, и о нем мы не знаем ничего, кроме того, что он существует и никогда и нигде не раскрывается. Только откровение имеет право вещать и вещает об этом «Бог Израиля», *Элокей Исраэль*, который есть Творец всего, но в то же время сам является Первоследствием Первопричины.

В том, в чем гностики древности умаляли Бога Израиля, саббатиане умаляли невидимого Бога. Как они полагали, ошибка, совершенная Израилем в изгнании, заключается в смешении Первопричины и Первоследствия, Бога разума и Бога откровения. Кардозо и Хаюн не уклонились от того ужасного вывода, что в мученичестве изгнания Израиль утратил способность к истинному и чистому познанию Бога. Философы, пытавшиеся проложить нам путь к приятию Бога Аристотеля в качестве Бога религии, когда-нибудь должны будут оправдываться, и у Израиля нет основания гордиться ими.

Объектом религии, целью наших молитв может быть только «Бог Израиля» и Его единство или союз с Его Шхиной. Этот первоначальный дуализм некоторые саббатиане обратили в триединство неведомого Бога, Бога Израиля и Шхины, и не потребовалось много времени для развития той мысли, что завершение Избавления зависит от явления мессии в каждом из этих трех аспектов триединства, венчаемого женщиной-мессией! Представления саббатиан об этом новом триединстве, одна версия которого была изложена подробно в книге «Оз ле-Элоким» («Сила Божья») Нехемии Хаюна — единственном печатном документе саббатианской каббалы за всю ее

79 *Оз ле-Элоким* (Берлин 1713). Эта книга в свое время вызвала жестокую и длительную полемику; ср. Graetz, vol. 10 (1897), pp. 468–495; статьи Давида Кауфмана в *REJ*, vol. 36 (1897), pp. 256–282; vol. 37, p. 274–283, и Г. Леви в *Rivista Israelitica*, vol. 8 (1911), pp. 169–185; vol. 9, pp. 5–29, и статью Й. Зонне в *Ковец аль-яд*, нов. сер., т. 2 (1938), с. 157–196. Интерпретация Грецем учения Хаюна неправильна, поскольку он совершенно безосновательно приписывает ему доктрину о воплощении Бога в мессию, которое было принято самым радикальным крылом саббатианского движения, но многими саббатианами отвергалось. О действительном развитии саббатианских идей в их связи с судьбой Шабтая Цви и об их превращении в теологию воплощения см. главу 5 моей статьи о Барухии в *Цион*, т. 6 (1941), с. 181–191.

историю<sup>79</sup>, — как бы интересны они ни были — не играют в этом смысле большой роли. Существеннее то, что даже умеренные саббатиане пытались разработать концепцию Бога, которая противоречила устоям иудаизма. Есть нечто странное и тревожное в том неукротимом упорстве, с каким они провозглашали нечто производное высшим объектом религии. Яростная реакция ортодоксии, а также ортодоксальной каббалы, на эту попытку оторвать Бога разума от Бога откровения вполне понятна.

Для саббатиан вся действительность стала диалектически нереальной и противоречивой. Их собственный опыт привел их к идее существования в постоянном противоречии с самим собой, и неудивительно, что их Бог, так же как и их мессия, несет печать внутреннего противостояния и разрушения.



בניטוי תפלות

עם

השמטות מכת"י



תפלות ותחנונים



תקוץ הכללי

יצא לאור בהידור רב ע"י

הר"ר נחמן ישראל בורשטיין

ועל ידי הרה"ח ר' אברהם אליעזר טשינגל

פעיה"ק ירושלים תיכב"א

שנת תשמ"ג לפ"ק

צ"ק ע"ג





Основные течения  
в еврейской мистике

---

**ХАСИДИЗМ.  
ПОЗДНЕЙШАЯ  
ФАЗА**

*Девятая  
глава*



**1** Ни одна фаза в развитии еврейской мистики не была столь досконально описана в литературе, как ее последняя фаза – хасидское движение. Как уже отмечалось в конце третьей главы, этот польский и украинский хасидизм XVIII и XIX веков не имеет ничего общего со средневековым хасидизмом в Германии. Новое движение основал в конце первой половины XVIII века прославленный праведник и мистик Израэль Баал-Шем («Владелец Святого имени»), умерший в 1760 году. Неохасидизм обязан своим возникновением личности Баал-Шема, так же как и саббатрианство было бы невозможно без Шабтая Цви. Широкие круги русского и польского еврейства втягивались в орбиту движения, в особенности до середины XIX века, но за пределами России и славянских стран эта форма мистики нигде не утвердилась.

В особенности за последние три десятилетия литература о хасидизме невероятно разрослась. Нет недостатка во вдумчивых и ученых авторах, пишущих на эту тему. Сочинения М. Бубера, Ш. Дубнова, Ш. Городецкого, Я. Минкина и других<sup>1</sup> позволили нам проникнуть в



Титульный лист «Шивхей га-Бешт», Копысь, 1815

<sup>1</sup> См. Библиографию.



«Шивхей га-Бешт» («Восхваления Бешты»), идиш, Корец-Острого, 1816

сущность хасидизма глубже, чем мы проникли в настоящее время в сущность какого-нибудь другого более раннего течения. История хасидизма, конфликты, в которые он вступал со своими противниками, фигуры великих святых и вождей, выдвинутых им, даже его упадок и превращение в политическое орудие реакционных сил – все это довольно хорошо известно сегодня. То, что научная критика еврейской мистики избрала своим отправным пунктом эту последнюю фазу и от нее перешла к предыдущим, представляется естественным, если вспомнить, что хасидизм еще жив в наши дни. Несмотря на переживаемый им упадок, хасидизм все еще остается активной силой в жизни широчайших масс нашего народа. Более того, некоторые непредубежденные умы, не обязательно так называемые ученые, показали нам посредством своих исследований, что под причудливым внешним покровом хасидской жизни залегает слой позитивных ценностей, которые без всяких на то оснований игнорировались в ходе яростной борьбы между рационалистическим «просвещением» и мистикой в XIX веке.

Общеизвестно, что эмоциональный мир хасидизма влек к себе с неодолимой силой людей, видевших свою главную цель в духовном возрождении иудаизма. Они вскоре поняли, что в

сочинениях хасидов заключалось больше плодотворных и самобытных мыслей, чем в сочинениях их рационалистических противников, *маскилим*, и что возрожденная еврейская культура могла найти немало ценного в наследии хасидизма. Даже такой далекий от хасидизма мыслитель, как Ахад га-Ам, писал в 1900 году в критическом очерке о современной литературе на иврите<sup>2</sup>: «К стыду своему, мы должны при-

знаться, что если сегодня мы хотим обнаружить хотя

<sup>2</sup> Ахад га-Ам, *Тхият га-руах* («Воскрешение духа») в *Аль парашат драхим*, т. 2, с. 129.

бы тень самобытной литературы на иврите, мы должны обратиться к литературе хасидизма: здесь скорее, чем в литературе *Гаскалы*, можно подчас встретить, наряду со всевозможными бреднями, истинную глубину мысли, отмеченную печатью самобытного еврейского гения».

Имеются два главных фактора, делающие хасидские сочинения более доступными для мирян, чем более ранняя каббалистическая литература. Во-первых, это сравнительно современный язык видных хасидских авторов, и во-вторых, их склонность к сентенциям и афоризмам. Имея дело с большинством старых каббалистических авторов, чи-

татель должен предпринять усилие, чтобы переселиться в мир странной символики, ум его должен приспособиться к сложному и подчас темному словарю, но даже и после этого они часто с трудом поддаются пониманию. Хасидизм служит исключением. Несмотря на явные погрешности против грамматики иврита, немалая и немаловажная часть хасидских трактатов написана чарующим языком. В общем, хотя было бы ошибочным называть его совершенным, стиль хасидских авторов отличается большей легкостью и большей ясностью, чем стиль более ранних произведений каббалистической литературы. Несмотря на его мистичность, в нем чувствуется дыхание современности. Мы узнали бы больше о старой каббале, если бы в числе ее представителей были такие мастера острого религиозного афоризма, как рабби Пинхас из Кореца, рабби Нахман из Брацлава, рабби Мендель из Коцка и другие вожди хасидизма.

Но хотя, как я отмечал, на всех языках имеются книги, среди которых некоторые мастерски трактуют эту тему, еще остается место для истолкования хасидизма, в особенности в его отношении к еврейской мистике в целом. Я не имею желаний состязаться с авторами превосходных сборников хасидских авторов и изречений, пользующихся в наши дни огромным успехом. Не следует ожидать, что я внесу свою лепту в сокровищницу хасидских рассказов и поучений, содержащихся, к примеру, в сочинениях Мартина Бубера или в обширной «Хасидской

<sup>3</sup> См. Библиографию.

антологии», составленной Льюисом Ньюменом<sup>3</sup>.

В этой работе я хотел бы ограничиться освещением нескольких вопросов, имеющих более прямое отношение к рассматриваемой теме.

В течение некоторого времени предпринималось немало попыток

<sup>4</sup> Эта точка зрения поддерживается в изданиях М. Loehr, *Beitraege zur Geschichte des Hasidismus*, I (Leipzig 1925); Lazar Gulkowitsch, *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht* (1927), p. 68.

отрицать мистический характер хасидизма<sup>4</sup>. Я не согласен с этими взглядами, но мне кажется, что надо кое-что сказать и в их пользу. Более того, их ценность состоит именно в том, что они показывают нам, что речь идет о проблеме. В моем представлении, эта проблема сводится к популяризации каббалистической мысли или, другими словами, мы должны рассмотреть в этой

главе проблему социального назначения мистических идей. Но прежде чем продолжить наше изложение, вспомним содержание двух последних глав. Лурианская каббала, саббатрианство и хасидизм в сущности – три стадии одного и того же процесса. Как мы видели, уже лурианская каббала содержала в себе тенденцию к прозелитизму. Ее отличительной чертой было то, что важную роль в ней играл мессианский элемент. Лурианство, как уже указывалось, привлекало массы, потому что выражало их страстное стремление к Избавлению, подчеркивая контраст между расстроенным и несовершенным состоянием нашего существования и тем совершенством, кото-



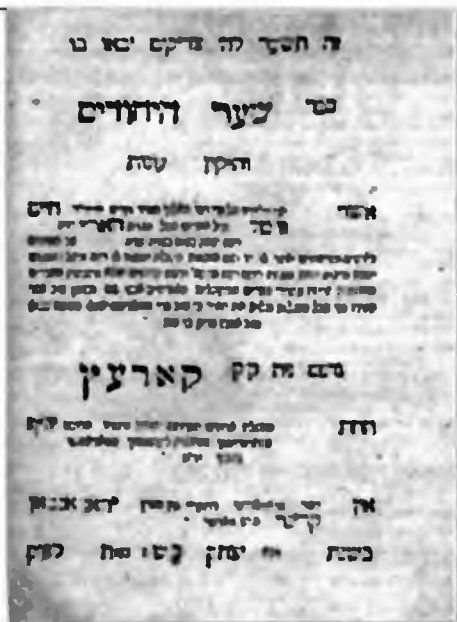
рого оно должно достигнуть в процессе *тикуна*. В саббатинском движении это стремление к Избавлению «в наше время» стало причиной отхода от истинного пути. Но несмотря на все влияние, которым оно пользовалось, саббатинство не смогло превратиться в миссионерское движение. Его непомерная парадоксальность, являющаяся результатом доведения до крайности парадокса, лежащего в основе любой формы мистики, могла быть принята лишь сравнительно немногочисленными группами. Хасидизм, напротив, если судить о нем в общих чертах, представляет собой попытку преобразовать или переосмыслить мир каббалы таким образом, чтобы сделать его доступным для народных масс, и в этом за некоторое время он необычайно преуспел.

Можно утверждать, что после подъема и крушения саббатинства перед каббалой открывались лишь три возможности дальнейшего развития, если не считать ведущего в тупик пути новых «верующих» и приверженцев Шабтая Цви. Первая возможность – притвориться, будто ничего особенного не произошло. Именно так и старались поступать многие ортодоксальные каббалисты. Они продолжали идти старым путем, не слишком

беспокоясь о новых идеях. Но это была пустая видимость: произошел взрыв мессианского элемента, заключавшегося в лурианской каббале, и этот факт невозможно было отрицать.

Другой путь сводился к отказу от всех попыток создать массовое движение, дабы избежать повторения пагубных последствий, вызванных позднейшей из этих попыток. Такой была позиция наиболее видных представителей позднейшей каббалы, которые отвергали все популярные аспекты лурианства и пытались увести каббалу с базарной площади в уединение полумонашеской кельи мистика. В Польше, особенно в тех ее областях, где саббатинство и хасидизм утвердили свое господство, снова возник в середине XVIII столетия духовный центр, который приобрел большой авторитет, особенно между 1750 и 1800 годами, в Галиции. Здесь переживала расцвет и нашла своих восторженных приверженцев ортодоксальная антисаббатинская каббала. Это был великий век *клойза*, «затвора», в Бродах. *Клойз* – это не приют отшельника, что, казалось, означает это слово, но маленькая комната (примыкающая к большой синагоге), где каббалисты занимались учением и молились. «Бродский затвор», по словам Аарона Маркуса, был своего рода «райской теплицей, в которой цвело и плодоносило “древо жизни” (как назывался *magnum opus* Лурии)».

Рабби Х. Виталь,  
«Шаар га-йихудим»  
(«Врата единений»),  
Корец, 1783



Своего классического представителя эта тенденция обрела в лице рабби Шалома Шараби, йемен-

<sup>5</sup> Verus (т. е. Аарон Маркус), *Der Chassidismus* (1901), p. 286.

ского каббалиста, который жил в Иерусалиме в середине XVIII века и основал школу каббалистов, существующую по сей день<sup>6</sup>. Это Бейт-Эль, ны-

<sup>6</sup> См. Ариэль Бенцион, *Саф Шалом Шараби*.

не затерянное место в Старом городе, где даже в наше время люди, совершенно «современные» по своему образу мыслей, могут испытать глубокое чувство, наблюдая, чем может быть еврейская молитва в своей чистейшей форме. Ибо здесь существенным, и более существенным, чем когда бы то ни было, считается отправление избранным мистической молитвы, мистическое созерцание. «Бейт-Эль, — замечает Ариэль Бенцион, сын одного из его членов, — был общиной, решившей жить в согласии и святости. От тех, кто намеревался войти в его ворота, он требовал знаний ученого и самоотверженности аскета. Туда не допускались массы»<sup>7</sup>. Мы располагаем

<sup>7</sup> Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (1932), p. 242.

документами XVIII столетия, в которых двенадцать членов этой группы торжественно обещают, скрепляя свое обещание подписями, построить посредством совместной жизни мистическое тело Израиля и принести себя в жертву друг другу «не только в сей жизни, но и во всех грядущих жизнях»<sup>8</sup>. Каббала становится на последнем этапе своего

<sup>8</sup> Некоторые из этих документов были обнародованы в ранее упомянутой книге Бенциона (с. 89–90). См. прежде всего статью Чериковера «Коммуна иерусалимских каббалистов *Агават шалом* в середине XVIII века» во втором томе *Studies in History YIVO* (1937), pp. 115–139.

\* «Грубую толпу» (лат.) — прим ред

<sup>9</sup> Члены этой каббалистической группы вербовались прежде всего в Северной Африке, Турции, балканских странах, Ираке, Иране и Йемене.

развития тем же, чем она была вначале — истинным эзотерическим учением, родом тайной религии, стремящейся держать *profanum vulgus*\* на почтительном расстоянии. Из сочинений сефардских каббалистов этой школы, оказавшей немалое влияние на восточное еврейство<sup>9</sup>, едва ли найдется одно, понятное непосвященным.

Наконец, существовал третий путь, и его придерживались хасиды, главным образом в классический период своей истории. Здесь каббала не отказывалась от миссии прозелитизма, напротив, хасидизм — это типичное движение за возрождение первоначальных основ веры. Его основатель не был отягощен грузом высшей раввинистической учености, и с момента своего возникновения хасидизм стремился распространиться как можно шире. Впоследствии я вернусь к вопросу о том, каким путем хасидизм достигал этой цели и какую цену он заплатил за это. Но сначала уясним себе, что отличает это движение от предшествующих ему мистических движений; это также послужит нам отправным пунктом, чтобы решить, что их объединяет.



Автограф рабби Шалома Шараби

С моей точки зрения, хасидизм представляет собой попытку сохранить те элементы каббалы, которые могли вызвать отклик в народе, лишив их, однако, мессианского оттенка, которому они были обязаны своим воздействием на массы в предыдущий период. Это кажется мне главным. Хасидизм пытался устранить элемент мессианства – с его сочетанием мистики и апокалиптики, проявляющим себя как далеко проникающая, но в высшей степени опасная сила, – сохранив вместе с тем привлекательность поздней каббалы в глазах народа. Быть может, более подходит выражение «нейтрализация» мессианского элемента. Надеюсь, я не буду превратно понят. Я далек от того, чтобы предположить, что надежда на пришествие мессии и вера в Избавление исчезли из хасидских сердец. Это было бы совершенно неверно; как мы увидим в дальнейшем, нет ни одного позитивного элемента еврейской религии, который бы совершенно отсутствовал в хасидизме. Но одно дело – принять идею Избавления наряду с другими идеями, и совсем другое – сделать ее со всеми выводами, вытекающими из нее, центром религиозной жизни и мысли. Это было справедливо в отношении теории *тикуна*

в системе лурианства и равно справедливо в отношении парадоксального мессианства саббатянизма. Нет сомнения в том, какая идея глубоко волновала их, двигала ими, была причиной их успеха. И это именно то, чем мессианство перестало быть для хасидов, несмотря на то, что некоторые группы и два или три их руководителя и переселились в 1777 году в Эрец-Исраэль<sup>10</sup>. Для этого нового отношения к мессианству характерна неоднократно высказывавшаяся рабби Бером из Межерича, учеником Баал-Шем-Това и учителем упомянутых выше руководителей, поразительнейшая мысль, что служить Богу в галуте легче и потому более достижимо для благочестивого человека, чем служить Ему в Эрец-Исраэль. Подобным же образом, старая лурианская доктрина о «собрании священных искр» лишилась своего внутреннего мессианского смысла благодаря различию двух аспектов мессианства. Полагали, что один аспект есть индивидуальное искупление или, вернее, вечное блаженство души, а второй – истинно мессианское Избавление, которое, разумеется, является

10 О «палестинском движении» в раннем хасидизме существует обширная современная литература, которая в большинстве случаев стремится затемнить действительное отношение хасидизма к мессианству; ср., например, *Га-хасидут ве-Эрец-Исраэль* («Хасидизм и земля Израиля») Ицхака Верфеля (Иерусалим 1940). Историческое исследование этих аспектов движения в менее романтических красках представил Исраэль Гальперин в своей монографии *Га-алийот га-ришонот шель га-хасидим ла-Эрец Исраэль* («Первые переселения хасидов в землю Израиля») [Иерусалим 1946].



«Цваат Рибаш» («Завещание р Исраэля Бешта»), первое издание, Жолкиев, 1794

феноменом, относящимся к общине Израиля в целом, а не к индивидуальной душе. Собрание искр, как предполагал уже первый теоретик хасидизма, рабби Яков Йосеф из Полонного, постепенно подготавливает лишь первый аспект Избавления, в отличие от мессианского Избавления, которое может сотворить только Бог, а не человек своим деянием. Это обращение мессианской доктрины каббалы к своим докаббалистическим формам в ранней хасидской литературе не было принято во внимание некоторыми современными авторами трудов о хасидизма.

**2** Едва ли можно считать случайностью, что хасидское движение зародилось в областях, в которых саббатрианство пустило наиболее глубокие корни: в Подолии и на Волыни. Исраэль Баал-Шем, основоположник движения, выступил в то время, когда в саббатрианстве, неустанно преследуемом раввинистической ортодоксией, все более усиливались нигилистические тенденции. К концу его жизни в саббатрианстве произошел тот страшный взрыв антиномизма, который нашел свое выражение в франкистском движении. Поэтому основатель хасидизма и его первые ученики, должно быть, вполне сознавали то, какой огромной разрушительной силой обладало крайнее мистическое мессианство; и из этого опыта, они, несомненно, извлекли некоторые выводы. Их деятельность протекала среди тех самых людей, которых саббатриане пытались, и отчасти небезуспешно, обратить в свою веру; и вполне понятно, что на первых порах некоторые евреи переходили из одного движения в другое. Группы польских евреев, еще до и во время выступления Баал-Шема именовавшие себя хасидами<sup>11</sup>, на-



«Кетер Шем Тоб» («Корона доброго имени»), первое издание, ч. 2, Жолков, 1795

<sup>11</sup> Даже сборник легенд *Шивхей га-Беиш* («Восхваления Баал-Шем-Това») хранит память о таких хасидах, и мы узнаем, что к их числу принадлежат два первейших ученика Баал-Шема, см. *Шивхей га-Беиш*, изд. Ш. Городецкого (1922), с. 25.

считывали в своих рядах много саббатриан, если это вообще не были по своему характеру группы тайных саббатриан. Потребовалось также некоторое время, прежде чем различие

между новыми хасидами Баал-Шема и старыми хасидами было осознано всеми. Этот промежуточный период был достаточно продолжителен, чтобы каждое из этих двух движений навело порядок у себя. То, что Шломо Маймон сообщает об одном из этих «дохасидских» хасидов Йоселе из Калицка<sup>12</sup>, определенно свидетельствует о том, что не существовало принципиального различия между

«хасидами» его толка и хасидами группы рабби Йегуды Хасида, организовавшего в 1699–1700 го-

<sup>12</sup> *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*, ed. Fromer (1911), p. 170.

дах мистический «крестовый поход» в Святую землю. У нас имеется полное основание считать, что большинство членов этой последней группы действительно были саббатянами<sup>13</sup>.

Более того, неожиданная находка позволила нам по-новому взглянуть на связи между этими двумя формами хасидизма и, следовательно, на связи между хасидизмом и саббатянизмом. В общих чертах вопрос предстает в таком виде. В легендах о жизни Баал-Шем-Това, записанных по истечении длительного периода после его смерти, часто упоминается некий таинственный святой, рабби Адам Баал-Шем, чьи мистические сочинения, по слухам, очень высоко ценил основатель хасидизма, который, однако, не был лично знаком с автором. Имя «рабби Адам», совершенно необычное для евреев этого периода, казалось, свидетельствовало о том, что так называемый рабби был на самом деле легендарной фигурой, и я лично склоняюсь к мнению, что вся история его литературного наследия была чистым вымыслом. Однако лишь недавно нам довелось узнать об одном очень любопытном факте.

Известно, что многие последователи последователей Баал-Шема, ученики его учеников, стали родоначальниками хасидских династий, в которых руководство мелкими или крупными группами хасидов переходило и продолжает переходить более или менее автоматически от отца к сыну. Одна из наиболее значительных этих династий, чьим основателем был рабби Шломо из Карлина<sup>14</sup>, располагала множеством хасидских рукописей и других документов, перешедших в конце XVIII века во владение основоположника династии и его сына. При сравнении с беззастенчивыми подделками, публиковавшимися во множестве в последние годы, эти документы обладают, по крайней мере, тем неоценимым преимуществом, что они подлинные. Правда, они содержат менее сенсационные откровения, чем великое обилие фабрикаций, которые в недалеком прошлом были предложены легковерной публике в качестве писем Исраэля Баал-Шема или самого мистического рабби Адама Баал-Шема<sup>15</sup>. Архив цадииков Карлина содержит менее удивительные, но более достоверные документы. Однако они явились для меня в известном отношении сюрпризом. К великому своему удивлению, я узнал, что в их числе имеется объемистая рукопись под названием «Сефер га-Цореф», написанный Хешелом Цорефом из Вильны, который умер в 1700 году, то есть в год рождения Баал-Шем-Това<sup>16</sup>. Рукопись в тысячу четыреста с лишним страниц рассматривает главным образом каббалистические

<sup>13</sup> Племянник Йегуды Хасида, который впоследствии перешел в лютеранство, сообщает, что он и его спутники предприняли путешествие в Иерусалим «из-за лжемессии»; ср. A. Fuerst, *Christen und Juden* (1892), p. 260.

<sup>14</sup> См. Wolf Rabinowitsch, *Der Karliner Chassidismus* (1935).

<sup>15</sup> Самая полная коллекция этих фальшивок появилась в ежеквартальном журнале хасидов Хабада *Га-тамим* («Непорочный») за 1935–1938 годы. Мотив, которым руководствовались авторы, заключался, очевидно, в доказательстве историчности всего того, что утверждалось в *Шивхей га-Бешт*.

<sup>16</sup> См. тексты, ныне опубликованные Вольфом Рабиновичем в *Цион*, т. 5 (1940), с. 126–131.

тайны, связанные с молитвой *Шма Исраэль*. Переписчик рукописи сообщает в подробностях ее историю, и у нас нет причины не верить ему. Мы узнаем, в частности, что одна из рукописей попала после смерти рабби Хешела в руки Баал-Шема, хранившего ее как драгоценнейшее мистическое сокровище. Должно быть, он был весьма наслышан о Хешеле Цорефе, который последние годы своей жизни провел в праведническом затворничестве в своей комнатке в краковском *бейт га-мидраш*. Баал-Шем намеревался отдать переписать обширный и местами зашифрованный манускрипт одному из своих друзей, знаменитому каббалисту, рабби Шабтаю из Рашки. Из этого плана, однако, ничего не вышло, и копия была снята лишь тогда, когда рукопись перешла к внуку Баал-Шема, Аарону из Тутиева. Копия, дошедшая до нас, основывается на этой первой копии, ставшей собственностью другого известного хасидского руководителя, рабби Мордехая из Чернобыля. До этого момента мы не сталкиваемся ни с какими проблемами, и комментарий переписчика в колофоне, в котором восхваляется этот глубокий каббалистический труд, очень интересен. Однако переписчик не знал того несомненного факта, что автор был одним из выдающихся пророков умеренного саббатрианства. Я упоминал его имя в предыдущей главе<sup>17</sup>. Подобно

17 См. подробности о его личности в статье, приведенной в предыдущей сноске.

многим другим, он, по-видимому, в поздние годы своей жизни скрывал свою веру, однако нам известно от надежных свидетелей, что вера в Шабтая Цви нашла символическое выражение в его книге<sup>18</sup>, о которой ряд современников ему авторов отзывается с глубочайшим почтением.

18 См. *Цион*, т. 6 (1941), с. 80–84.

Все это приводит к тому общему заключению, что основоположник хасидизма хранил литературное наследие ведущего тайного саббатрианца и оценивал это наследие чрезвычайно высоко. Мы явно находим здесь фактическую основу легенды о рабби Адаме Баал-Шеме. Реальный рабби Хешель Цореф, имевший, действительно, некоторое сходство с Баал-Шемом, был превращен в мифическую фигуру, когда, к вящему стыду хасидов, выяснилось, что он «подозревался» в саббатрианстве<sup>19</sup>. Мне кажется весьма многозначительным тот факт, что между новыми хасидами и хасидами старыми, к которым принадлежал рабби Хешель Цореф, существовала связь, пусть даже бессознательная – если предположить, что саббатрианские убеждения рабби Хешела были столь же мало известны Баал-Шему, как и его последовате-

19 См. мое замечание по этому вопросу в *Цион*, т. 6, с. 89–93.



Автограф Бешта

лям, одному из которых даже приписывали неудачную попытку опубликовать этот труд.

Хешель Цореф, однако, был не единственным саббатанским авторитетом, к которому новые хасиды питали большое доверие. К таким авторитетам принадлежал также рабби Яков Копл-Лифшиц, прославленный мистик того времени и автор очень интересного введения к труду, выдаваемому за лурианскую каббалу. Эта книга была напечатана спустя шестьдесят лет после его смерти учениками рабби Бера из Межерича, местечка, где автор также провел последние годы своей жизни и где он умер. Хотя ортодоксальные каббалисты вне хасидского лагеря относились к этой книге с некоторой подозрительностью, она пользовалась большой славой у хасидов. Только в недалеком прошлом Тишби привел решающее доказательство того, что автор был видным саббатанином и его доктрина в немалой мере опирается на саббатанские сочинения Натана из Газы. Согласно старой хасидской традиции, Баал-Шем восторженно отозвался и о его сочинениях, с которыми он познакомился, посетив Межерич через несколько лет после смерти автора.

410

Имеется еще один очень существенный пункт, в котором и саббатанство, и хасидизм отклоняются от раввинской шкалы ценностей, а именно их концепция идеального типа человека, которому они приписывают функцию вождя. В представлении приверженцев раввинистического иудаизма, в особенности в эти столетия, идеальным типом, признанным в качестве духовного вождя общины, служит ученый раввин, знаток Торы. От него требуется не способность к духовному пробуждению, но лишь глубокое знание источников Священного Закона, чтобы он мог указать истинный путь общине и истолковать ей вечное и неизменное слово Господне. Вместо этих законоучителей новое движение породило новый тип вождя, вдохновенного свыше, чье сердце коснулся Бог и преобразил его, одним словом, пророка. Оба движения также имели в своих рядах ученых, и парадоксальным образом среди саббатан числилось больше выдающихся умов, чем среди хасидов – во всяком случае, в период расцвета хасидского движения. Хасиды ценили не ученость и знания, а некое иррациональное качество, харизму, драгоценный дар пробуждения. Начиная с 1666 года, когда сердца были глубоко взволнованы и забились тайные родники чувства, среди проповедников саббатанского учения неизменно числилось немало необразованных людей. Разве не им принадлежала ведущая роль в борьбе за то, чтобы поставить в шкале ценностей веру над знанием в тот момент, когда возникла необходимость в защите внутренней реальности, которая в перспективе разума и знания должна была показаться абсурдной и парадоксальной? Саббатанское движение возглавляли вдохновенные проповедники, мужи святого духа, пророки, – одним словом, те, кого в истории религии обозначают термином «пневмати-

ки», — а не раввины, хотя многие из них были участниками движения. Соединение обоих типов вождя в одном лице считалось желательным, но не обязательным. Такой идеал руководителя-«пневматика» хасидизм, который, как и саббатрианство, был порожден глубоким и стихийным религиозным импульсом, перенял у саббатриан, хотя и подверг его грандиозному преобразованию.

**3** Однако вернемся к нашему исходному пункту. Известно, что некоторые ученики виднейшего последователя Баал-Шема, рабби Бера по прозвищу Магид (народный проповедник) из Межерича, вели себя необычно с точки зрения современников и, казалось, оправдывали подозрение в том, что они были сторонниками новой формы саббатрианского антиномизма. Авраам из Калиска возглавлял группу хасидов, которые имели обыкновение — пользуясь выражением одного из его хасидских друзей, решительно осуждавшего такое поведение, — «глумиться над изучающими Тору и учеными, высмеивая и позоря их на все лады, кувыркаясь на улицах и базарных площадях Калиска и Лиозны и совершая публично всякого рода проделки и дурачества»<sup>20</sup>. И все же имеется

20 Ср. Ш. Дубнов, *Тольдот га-хасидут* («История хасидизма») [1930], с. 112.

крайне важное различие даже между этими радикальными группами и саббатрианами: их побудительные мотивы совершенно различны. Мотив мессианства перестал быть для последователей великого Магида фактором, непосредственно воздействующим на чувства. Умонастроение, вдохновлявшее их и скандализовавшее их противников, было примитивным энтузиазмом мистических «друзей Божьих». Я уже отмечал, что хасидизму при его зарождении были присущи многие черты движения за религиозное возрождение. Его основоположник развил новую форму религиозного сознания, в котором раввинистическая ученость, как бы высоко ни оценивалось ее значение, не играла существенной роли. В поисках основ своего непосредственного опыта он обратился к каббалистическим книгам, которые по-

содержат



Рабби Дов-Бер, Великий Магид из Межерича. «Магид Дварав ле-Яаков» ("Изрекающий слова Свои Яакову"), первое издание, Корец, 1781



могли ему найти форму для выражения его восторженного чувства. Он руководствовался идеями *цимцума* Божества, собирания упавших искр, концепцией *двейкута* как высочайшей религиозной ценности и другими уже упоминавшимися понятиями. Ибо воспарению души из миров, сотворенных в акте *цимцума*, нет предела. «Тот, кто служит Господу “великим путем”, собирает всю свою внутреннюю силу, возносится ввысь в своих помышлениях и прорывается через все небосводы в едином действии, поднимаясь выше ангелов, серафимов и престолов. Это и есть совершенная молитва». И: «в молитве и в предписании, исполняемом человеком, имеется великий и малый путь... но великий путь – это путь правильной подготовки и энтузиазма, посредством коих он соединяется с высшими мирами»<sup>21</sup>.

Яснее всего этот восторг ощущается в хасидской молитве, воспринимаемой как почти полная антитеза той форме мистической молитвы, которая была разработана приблизительно в то же самое время в Иерусалиме сефардскими каббалистами Бейт-Эля. Вторая – сама сдержанность, первая – само движение. Можно было бы

21 *Цваит га-Рибаиш* («Завещание р. Йегошуа Хешеля бен Шора») [1913], с. 27, 30.

говорить о контрасте между состоянием погруженности и состоянием экстаза в буквальном значении термина: «экстатический» – «тот, кто вышел из себя», если бы не оказывалось, что эти крайности всегда составляют две стороны одного и того же понятия. С хасидской точки зрения, *двейкут* и *кавана* были прежде всего эмоциональными ценностями – значение, которое они отнюдь не всегда имели до того. «Сущность *двейкута* заключается в том, что, когда человек исполняет заповеди или изучает Тору, его тело становится престолом души... а душа – престолом света Шхины, что над его головой, и свет струится, как бы окутывая его, а он восседает среди света и ликует в трепете»<sup>22</sup>.

Этот дух энтузиазма, который проявляет и вместе с тем оправдывает себя, подчеркивая старую идею имманентности Бога всему существу, характеризует первые пятьдесят лет истории хасидизма после смерти его основоположника (1760–1810), ее истинно героический период. Но это отнюдь не мессианский энтузиазм. Его источником не были хилиастические ожидания. Этим объясняется что, когда он вступил в конфликт, по-видимому неизбежный, с трезвой и в какой-то мере бескрылой раввинистической ортодоксией, принявшей наиболее характерную форму в Литве,

22 *Ор га-гануз* («Сокрытый свет») [Жолкиев 1800], раздел *Берешит*.



Дов-Бер, Великий Магида из Межерича. «Ор Тора» («Свет Торы»), Корец, 1804.

он не только отстаивал свое право на жизнь. Мы видели, как саббатанство поставило во главу угла надежду на мистическое Избавление. В этом вопросе компромисс был невозможен и даже невыносим. После удаления мессианского элемента не исключалась возможность достижения взаимопонимания между раввинистическим и мистическим иудаизмом. Из возможности такое взаимопонимание превратилось в реальность после того, как хасидское движение переросло свой первый бурный период и от активного «возрожденчества» перешло к религиозной организации, хотя все еще на «пневматической» и мистической основе. Временами тот или иной индивидуум становился носителем мессианских надежд, но движение в целом примирилось с галутом.

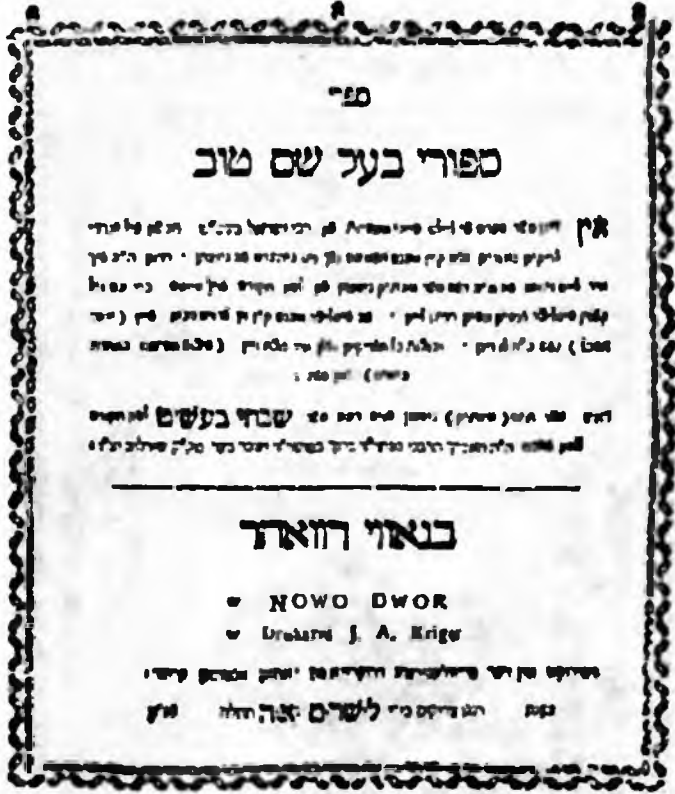
Однако именно этот позднейший период хасидизма, период цадиков и их династий, в некоторых существенных отношениях ближе к саббатанству, чем более ранние стадии движения. Это сходство особенно сказывается в эпизоде франкизма. Саббатанство, как мы знаем, погибло не в ореоле славы, но в трагедии франкистского движения, основоположник которого воплощает все отталкивающие потенции порочного, деспотического мессианства. Яков Франк (1762–1791) – это мессия, алчущий власти; властолюбие поистине владело им в такой мере, что исключало какой-либо иной мотив его действий. Именно это и делает его личность столь увлекательной и вместе с тем столь низменной. Этому человеку присуще демоническое величие. Ему приписывают следующее замечание, которое характеризует его отличие от Шабтая Цви: «Если Шабтай Цви вкусил от всякой вещи в сем мире, то почему не вкусил он от сладости власти?»<sup>23</sup> Это почти похотливое

23 Kraushar, *Frank i Frankisci Polscy*, vol.1 (1895), p. 30.

властолюбие, которое владело всем существом

Франка, – позорное клеймо нигилизма. Для Франка величавый жест повелителя превыше всего.

Здесь следует отметить, что цадикизм после того, как хасидизм стал религиозной организацией широчайших масс, развивался в том же направлении. Правда, неограниченная власть и авторитет, которыми пользовался цадик в глазах своих последователей, не были приобретены ценой таких разрушительных парадоксов, как те, которые должен был защи-



«Сипурей Баал-Шем-Тов» («Истории Баал-Шем-Това»), Новодвор, 1816

щать Франк. Цадикизм мог достичь своей цели, не вступая в открытый конфликт с основными принципами традиционного иудаизма. Но это обстоятельство не должно заслонять от нас того, что заложено в его учении. Жажда власти является важным фактором даже в понимании тех глубоких умов хасидизма, которые развили доктрину цадика – святого и духовного вождя хасидской общины – как немессианского мессии и характерным образом довели ее до крайности. Такой гениальный человек, как рабби Нахман из Брацлава, поражает нас своими экстравагантными высказываниями о власти цадика, хотя причину этого следует искать в его озабоченности духовными аспектами цадикизма. У многих других, однако, эта духовность выражена лишь слабо или не выражена совсем, и крупнейшая и внушительнейшая фигура классического цадикизма, Исраэль из Ружина, прозванный Седегорским ребе, – это, говоря откровенно, просто второй Яков Франк, который чудом остался ортодоксальным евреем. Все тайны Торы исчезали, или, скорее, затмевались и поглощались величественным жестом прирожденного повелителя. Он еще остроумен и находчив в своих ответах, но секрет его власти кроется в тайне магнетической и подчиняющей себе личности, а не увлекательного учителя.



Рабби Х. Виталь. «Хемдат ямим» («Милость дней»), Венеция, 1763

**4** Но я обгоняю собственные мысли. Вернемся на мгновение к вопросу о том, чем является хасидизм, и чем он не является. В этом движении особенно примечательны две черты. Одна – это тот факт, что в пределах ограниченного географического пространства и за поразительно короткий срок гетто породило целое созвездие святых-мистиков, каждый из которых обладал яркой индивидуальностью. Невероятная интенсивность, с которой проявлялось в хасидизме творческое религиозное чувство в период между 1750 и 1800 годами, вызвала к жизни такое обилие истинно самобытных религиозных типов, что, насколько мы можем судить, оно превзошло в своем богатстве даже жатву классического периода Цфата. Должно было произойти нечто вроде возмущения религиозной энергии против омертвелых религиозных ценностей.

Не менее удивительно, однако, то, что этот взрыв мистической энергии

не привел к появлению новых религиозных *идей*, не говоря уже о теориях мистического познания. Могут спросить: какое новое учение выдвинули эти мистики, чей опыт был непосредственным опытом в большей мере, чем у многих их предшественников? Какие новые принципы и идеи выдвинули они? Я не знаю, как ответить на эти вопросы. В каждой из предыдущих глав мы могли познакомиться с определенным, очень своеобразным миром идей отдельных течений в их поперечном разрезе и провести между этими течениями более или менее четкую разграничительную черту. С хасидизмом, несомненно творческим религиозным движением, мы не можем поступить так, не повторяясь без конца.

Именно это особенно затрудняет для нас интерпретацию хасидизма. Правда, не всегда можно провести границу между революционными и консервативными тенденциями в хасидизме. Другими словами, хасидизм в целом представляет собой как попытку сохранить мир ранней мистики, так и попытку реформировать его. Если угодно, можно сказать, что все зависит от точки зрения. Хасиды сами сознавали это. В их представлении, даже такое явление, как возникновение цадикизма и его доктрины, несмотря на всю его новизну, не противоречило каббалистической традиции. Поэтому ясно, что последователи этих хасидов становились истинными сторонниками религиозного возрождения. Рабби Исраэль из Козниц, типичный каббалист среди цадики, часто повторял, что прежде чем прийти к своему учителю, Великому Магиду из Межерича, он прочел восемьсот каббалистических книг, но ничего из них не вынес. Если, однако, вы прочтете его книги, то не обнаружите в них ни малейшего различия между его учениями и учениями его предшественников, презрение к которым он симулировал. Поэтому новый элемент лежал не в теоретической и литературной плоскости, а в опыте внутреннего «возрождения», в спонтанности чувства, вызываемого в восприимчивых душах столкновением с живыми воплощениями мистики.

Большое значение для выяснения отношения хасидов или их великих учителей к каббале как к целому имеет свидетельство Шломо из Луцка, издав-



Рабби Яков Копп Лившиц из Межерича. «Шаарей Ган Эден» («Врата Ган-Эдена»), Люблин, 1597

шего сочинения Магида из Межерича<sup>24</sup>. Он порицает представителей поздней каббалы за высокомерие, с каким они относились к более ранним документам каббалы, но вместе с тем он считает сочинения рабби Бера из Межерича чисто каббалистическими, не усматривая в них какого-либо уклона. После чтения хасидских авторов остается общее впечатление, что они действительно сохраняют преемственность каббалистической мысли.

Было бы также совершенно ложным видеть оригинальный и новый вклад хасидизма в религию в популяризации им каббалистических идей мистической жизни с Богом и в Боге. Хотя, действительно, эта тенденция достигла своего величайшего триумфа в хасидском движении и хасидской литературе, она отнюдь не нова. Упускают из виду то, что популяризация определенных мистических идей началась задолго до зарождения хасидизма и что перед его возникновением она уже нашла свое великолепнейшее литературное воплощение. Я имею в виду ныне почти забытые произведения Йегуды Ливы бен Бецалея из Праги (около 1520–1609), «Возвышенного рабби Ливы», легенды о Големе. Можно сказать,

что в некотором смысле он был первым хасидским автором. Конечно, неслучайно многие хасидские праведники питали столь сильное пристрастие к его книгам. Некоторые из его крупных произведений, например объемистая книга «Гвурот га-Шем» («Великие дела Господни»)<sup>25</sup>, казалось, преследовали единственную цель: выразить каббалистические идеи, не пользуясь слишком часто каббалистической терминологией<sup>26</sup>. В этом он столь преуспел, что многим современным исследователям не удалось распознать каббалистического характера его трудов. Некоторые из них даже отрицали то, что он вообще занимался каббалой.

Сами хасиды не заходили так далеко в своей популяризации каббалистической мысли, как Возвышенный рабби Лива, который, видимо, отказался от каббалистической терминологии лишь для того, чтобы познакомить с каббалой как можно более широкие круги народа. Они также иногда отступают от классической терминологии каббалы, в особенности в том случае, если она приняла застывшую форму. В их сочинениях проявляется утонченность и мно-

24 См. его предисловие к сочинению своего учителя *Сефер ликутей амирам* («Книга собраний высказываний») [1781].

25 *Сефер гвурот га-Шем* (досл. «Книга строгостей Господних») [Краков, 1592].

26 См. А. Готтесдинер, *Га-Ари ше-ве-хахамей Праг* («Лев среди мудрецов Праги») [1938], с. 38–52 (*Га-Магараль бе-тор мекуваль* – «Магараль в роли каббалиста»). Автор собрал некоторый каббалистический материал из его сочинений, но не предпринял и малейшей попытки сделать его анализ.



Рабби Яков Йосеф Коген. «Тольдот Яков Йосеф» («Родословная Якова – Йосеф»), первое изд., Корец, 1780

гозначение, которые невозможно обнаружить у более ранних авторов, но в целом они довольно строго придерживаются старых формул. Стоит только раскрыть сочинения рабби Бера из Межерича, виднейшего последователя Баал-Шема и фактического организатора движения, как тотчас же бросается в глаза, что старые идеи и концепции, все встречающиеся в его писаниях, утратили свою неподвижность и прониклись новой жизненной силой, пройдя через огненный поток истинно мистического духа. Но даже эта популяризация каббалистической терминологии является специфическим продуктом не хасидского движения, а направления, восходящего к литературе так называемых книг по этике (*мусар*), в частности тех из них, что были написаны за столетие до возникновения хасидизма. Это произведения и памфлеты о нравственном поведении и еврейской этике, рассчитанные на широкую публику. Я уже отмечал, что начиная с цфатского периода, этот род литературы в основном создавался людьми, подверженными влиянию каббалистов, чьи произведения пропагандировали доктрины и ценности, характерные для каббалы. Так как хасиды почерпнули из этих книг гораздо больше, чем из метафизических и теософских трактатов каббалистов, невозможно анализировать хасидские доктрины, не распространяя этого анализа и на них. К сожалению, еще не была предпринята ни одна серьезная попытка установить, какое отношение существовало между традиционными и новыми элементами в хасидской мысли: единственная попытка, известная мне<sup>27</sup>, окончи-

27 Torsten Ysander, *Studien zum Besch' schtn Hassidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart* (Uppsala 1933).

лась полной неудачей. За отсутствием компетентного ученого труда по этому

вопросу, мы вынуждены ограничиться несколькими сомнительными обобщениями, основывающимися на более или менее туманных впечатлениях и случайных интуитивных восприятиях ситуации. Складывается впечатление, что любой элемент хасидской мысли существовал до хасидизма и что в то же время все как-то подверглось преобразованию; одни идеи подчеркиваются сильнее, а другие отодвигаются на задний план. Эти изменения отражают определенный последовательный подход, и мы должны задаться вопросом, в чем состоит этот подход.



Рабби Элиягу де Видаш. «Решит хохма» («Начала мудрости»), Амстердам, 1708

Хасидизм не внес чего-либо истинно оригинального в каббалистическую мысль, если не принять во внимание одиночной попытки осуществить новую религиозную ориентацию, предпринятой рабби Шнеуром Залманом из Ляд и его группой, так называемым хасидизмом *хабад*. Тем не менее, эта интересная попытка достигнуть чего-то наподобие синтеза учений Ицхака Лурии и Магида из Межерича, хотя и была единственной, поистине служит лучшим отправным пунктом для нашего исследования. В этом синтезе выдвигается психологическая сторона в ущерб теософскому аспекту – факт, который следует считать имеющим величайшее значение. Если сформулировать эту мысль как можно короче, новая школа отличается той особенностью, что тайны Божественной сферы предстают в облики мистической психологии. Погружаясь в глубины своего собственного Я, человек проходит через все измерения мира, в своем Я он сносит перегородки, отделяющие одну сферу от другой<sup>28</sup>; наконец, он прерывает границу естественного существования, и в конце своего пути, не выходя, так сказать, ни на шаг за пределы своего Я, он открывает, что Бог есть «все

28 См. *Аводат га-Леви* («Служение Леви») рабби Аарона Галеви из Староселья, т. 2 (Лемберг 1962), 62d.

во всем» и что нет «ничего, кроме Него». В то время как на каждой из бесконечных стадий теософского мира он открывал состояние, в котором может оказаться человеческая душа, следовательно, как бы экспериментально постижимое состояние, каббала для него становилась инструментом психологического анализа и самопознания, инструментом, точность которого довольно часто совершенно изумительна. То, что придает сочинениям хабадского направления их отличительный характер, это – удивительное сочетание экстатического поклонения Богу и пантеистического, или, скорее, акосмического, истолкования вселенной с интенсивной погруженностью в размышления о человеческой душе и ее интимнейших движениях.

Нечто в этом отношении является общим для всего хасидского движения, несмотря на то, что большинство его последователей отвергало настроение религиозного опьянения, присущее мистикам хабада, чьи теоретические воззрения поражали их своей схоластичностью и некоторой натянутостью. Можно прийти к следующему выводу: в хасид-



Рабби Дов-Бер, Великий Магид из Межерича. «Ликутей Якарим», Лемберг, 1782

хабада, чьи теоретические воззрения поражали их своей схоластичностью и некоторой натянутостью. Можно прийти к следующему выводу: в хасид-

ском движении каббала не выступает больше в теософской форме или, точнее, теософия со всеми ее сложными теориями, если она даже и не окончательно отброшена, перестает быть фокусом религиозного сознания. Там, где она продолжает играть важную роль, как, например, в кругу рабби Цви Гирша из Жидачева (умершего в 1830 году), это сопряжено с запоздалым частным преобразованием старой каббалы, происходящим в рамках хасидизма. Действительно важным становится лишь путь, мистика личностной жизни. Хасидизм – это практическая мистика, достигшая своего зенита. Почти все каббалистические идеи теперь поставлены в связь с ценностями, специфическими для индивидуальной жизни, а те, которые не связаны с ними, остаются бессодержательными и бесполезными. Особенно выделяются идеи и концепции относительно связи индивидуума с Богом. Среди них центральное место занимает концепция, обозначаемая каббалистами как *двейкут*, смысл которой я пытался объяснить в предыдущих главах. Сравнительно немногие термины религиозного языка, созданные хасидизмом, как то *гитлагавут* («энтузиазм» или «экстаз»), и *гитхазкут* («самоутверждение»), относятся к этой сфере.

Очень метко замечание Бубера, содержащееся в первой из его хасидских книг, о том, что хасидизм представляет собой «каббалу, ставшую этосом», но для того, чтобы сделать хасидизм тем, чем он был, требовался еще один ингредиент. Этическая каббала нашла свое выражение также в назидательной и пропагандистской литературе лурианства, о которой речь шла ранее, однако назвать ее хасидской значило бы слишком расширить значение этого термина. Для хасидизма характерно прежде всего учреждение религиозной общины, в основе которой лежит парадокс, общий, как засвидетельствовала социология религиозных течений, для всех подобных движений. Одним словом, самобытность хасидизма обусловлена тем фактором, что мистики, достигшие своей религиозной цели, – выражаясь на языке каббалистов, познавшие тайну истинного *двейкута*, – обратились к народу со своим мистическим знанием, своей «каббалой, ставшей этосом», и вместо того, чтобы лелеять, как тайну, самое личное из всех переживаний, взялись учить ему всех желающих.



Портрет р. Менахема Менделя  
(Цемах Цедека) из Любавичей



Нет ничего более далекого от истины, чем воззрение, признающее цадикизм, то есть неограниченный религиозный авторитет индивидуума в общине верующих, чуждым природе хасидизма явлением, и предполагающее, что следует отличать «чистый» хасидизм Баал-Шема от «извращенного» цадикизма его учеников и учеников его учеников. Такого неподдельного хасидизма никогда не существовало, потому что влияние чего-то, подобного ему, ограничивалось бы только несколькими людьми. На самом же деле тенденция к превращению цадикизма в доминирующий фактор движения была заложена в хасидизме еще в период его возникновения. Как только мистик почувствовал побуждение увековечить свой личный и единичный опыт в жизни общины, к которой он обращался не на своем собственном, а на ее языке, появился новый фактор, вокруг которого могло кристаллизоваться и кристаллизовалось мистическое движение в качестве социального феномена. Верующему больше не нужна была каббала: он реализовал ее тайны, сосредоточившись на тех ее сторонах, которые святой или цадик, чьему примеру он стремился следовать, сделал центральными в своем отношении к Богу.

420



Рабби Шнеур  
Залман из Ляд,  
«Тания», («Книга  
среднего»),  
Славута, 1796

Всякий, как гласило учение хасидизма, должен был попытаться стать воплощением определенного этического качества. Такие понятия, как благочестие, служение Богу, любовь, набожность, смирение, милосердие, доверие, даже величие и господство, наполнялись таким образом невероятно реальным и социально значимым содержанием. Уже в средневековой еврейской литературе, как мы видели в третьей главе, радикальная или доведенная до крайности практика доброго дела (*мицвы*) упоминается в качестве характерной черты *хасиду́та*. Современный хасид, бесспорно, доказывает, что он достоин своего названия. Некоторые религиозные ценности доведены до такой крайности и стали символами такого великого религиозного рвения и благочестия, что их реализации было бы достаточно, чтобы человек обрел мистический опыт *двейку́та*.

Все это обусловило, начиная с первого и в особенности в течение наиболее творческого зрелого периода движения, появление цадика или святого в качестве действительного доказательства возможности дорасти до идеала. Вся энергия и вся утонченность чувства и мысли, которые у ортодоксального каббалиста уходят на исследование теософских тайн, были обращены на поиски истинной субстанции этико-религиозных концепций и на их мистическое преображение. Истинная самобыт-

ность хасидской мысли сказывается в этом и только в этом. В качестве моралистов мистического толка хасиды нашли путь к социальной организации. В этом вновь проявляется старый парадокс одиночества и общности. Тот, кто достиг высочайшей ступени духовного одиночества, кто способен пребывать наедине с Богом, есть истинный центр общины, потому что он дошел до стадии, на которой становится возможной истинная общность. Хасидизм породил обилие поразительных и оригинальных формулировок этого парадокса, формул, несущих печать беспредельной искренности, которые, однако, с упадком движения легко превратились в завесу для чреватых большой опасностью возможностей, присущих святому существованию. Жить среди заурядных людей и все же быть наедине с Богом, говорить на языке мирян и все же черпать силу жизни из первоисточника всего сущего, из «верхнего корня» души<sup>29</sup>, – таков парадокс, который

<sup>29</sup> Все писания Магида из Межерича и его учеников изобилуют указаниями на этот главный парадокс цадикизма.

только истово верующий мистик способен реализовать в своей жизни и который превращает его в средоточие человеческой общности.

**5** Если резюмировать сказанное, то для характеристики хасидского движения существенное значение имеют следующие моменты:

1. Взрыв стихийного религиозного энтузиазма в движении за религиозное возрождение, которое черпало свою силу в народе.

2. Отношение лица, удостоившегося истинного озарения, ставшего народным вождем и средоточием общины, к верующим, чья жизнь сосредоточивается вокруг его личности. Это парадоксальное отношение привело к цадикизму.

3. Мистическая идеология движения заимствуется из каббалистического наследия, но его идеи популяризируются, неизбежным следствием чего является тенденция к неточному употреблению терминов.

4. Самобытный вклад хасидизма в религиозную мысль связан с трактовкой им ценностей личного, индивидуального существования. Общие идеи становятся индивидуальными этическими ценностями.

Все это развитие протекает вокруг личности хасидского праведника, и это нечто совершенно новое. Личность занимает место доктрины, то, что в результате этого изменения теряется в рациональности, выигрывается в эффективности. Взгляды, проповедуемые возвышенной личностью, не столь существенны, как ее характер, и чистая ученость, знание Торы, отныне не занимает главного места в шкале религиозных ценностей. Передают



*Рабби Симха Буним  
из Пешисхи*

следующее высказывание некоего прославленного праведника: «Я не для того пошел к Магиду из Межерича, чтобы учиться у него Торе, но чтобы посмотреть, как он завязывает шнурки на своих башмаках»<sup>30</sup>. Это четкое и несколько утрированное изречение, которое, разумеется, не надо понимать буквально, во всяком случае, свидетельствует о совершенной иррациональности религиозных ценностей, установившихся с культом великой религиозной личности. Новый идеал религиозного вождя, цадика, отличается от традиционного идеала раввинистического иудаизма, *талмид-хахам*, или знатока Торы, тем, что цадик сам «стал Торой». Отныне не его знание, а его жизнь сообщает религиозную ценность его личности. Он – живое воплощение Торы. Первоначальное мистическое представление о бездонных глубинах Торы вскоре стало переноситься на личность праведника, и вследствие этого вскоре оказалось, что различные группы хасидов развивают различные характерные особенности, сообразуясь с типом праведника, у которого они ищут руководства. Установить единый тип, общий для всех течений, – отнюдь не легкая задача. В развитии хасидизма встречаются

30 См. *Сефер га-дорот ге-хадаш* («Новый порядок поколений»), с. 35.

абсолютные противоположности, и различия между литовским, польским, галицийским и южнороссийским еврейством отражались в личностях праведников, вокруг которых они группировались. Все это не означает, что между цадиком и его окружением всегда существовала полнейшая гармония.

Это извержение необузданного религиозного чувства парадоксальным образом повело к рационализму. Такие парадоксы, кстати, встречались довольно часто. Волны этого чувства вздымались так высоко, что наступила реакция. Неожиданно начинался спад. Такие цадики, как рабби Мендель из Коцка, виднейшая в этой группе и вообще одна из замечательнейших личностей в истории еврейской религии, – не «святой», а настоящий духовный руководитель, стали обличать чрезмерную сентиментальность, порождаемую культом религиозного чувства, особенно у польских евреев. Внезапно становится фетишем строга рациональная дисциплина. Рабби из Коцка не питал симпатии к хасидской общине, бремя ко-



Рабби Калонимус Кальман га-Леви Эпштейн. «Маор ва-Шемеш», первое издание, 6 м, 1842

торой он нес с величайшей неохотой. Он ненавидел чувствительность. Когда его спросили, какой путь приведет скорее всего к Богу, он, как утверждают, ответил откровенно и лаконично словами Писания (Числ. 31:53): «Воины грабили каждый для себя»<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Verus, *Der Chassidismus* (1901), p. 308.

После столетнего перерыва, в продолжение которого хасидизм в целом, помимо одинокой фигуры рабби Шнеура Залмана из Ляд, развивался независимо от раввинской традиции, произошло возрождение раввинистической учености, главным образом под влиянием рабби из Коцка. Появляются цадики, писавшие раввинистические респонсы и труды *пилпуля*, то есть занимавшиеся казуистическим копанием в мелочах. Но как ни существенны эти аспекты позднейшего хасидизма, несомненно, что не они представляют то новое и самобытное, что имелось в движении. На первых порах этот вид знания не играл значительной роли. Все было тайной, хотя и не совсем тайной в каббалистическом смысле, ибо при сравнении со своеобразным мотивом хасидской эмоциональности даже каббалистическая тайна рационалистична. Теперь эта тайна растворилась в личности и в результате этого преобразования обрела новую интенсивность. Самое чудесное в этом то, что хасидизм не вступил в гораздо более острый конфликт с раввинистическим иудаизмом, чем это было на самом деле, тогда как, казалось, весь ход развития делал неизбежной смертельную борьбу. Личность цадика, истолкование ее хасидскими авторами, утверждение цадика в качестве высшего религиозного авторитета, возвышение его до уровня источника канонического вдохновения, посредника откровения – все это неотвратимо вело к столкновению хасидизма с признанным религиозным авторитетом раввинистического иудаизма.

Во многих местностях такие столкновения действительно происходили. «Гаон» Элиягу из Вильны, выдающийся руководитель литовского еврейства, превосходно сочетавший глубочайшую раввинистическую ученость со строго теистической, ортодоксальной каббалой, возглавил в 1772 году организованное преследование нового движения. В этой борьбе ортодоксы не отличались разборчивостью в сред-



Рабби Шнеур Залман из Ляд. «Ликутей Тора» (собрание поучений), Житомир, 1848

ствах. Уже в 1800 году фанатичные противники хасидизма пытались склонить русское правительство к действиям, направленным против него. История этих организованных преследований и хасидского сопротивления им со всей полнотой изложена Ш. Дубновым. Нет сомнения в том, что хасиды чувствовали моральное превосходство над своими современниками, что нашло свое выражение в сочинениях известнейших хасидских авторов. Легко можно составить сборник хасидских сентенций, проникнутых духом, родственным духу саббатанства. Хасидский цадик тоже подчас вынужден спускаться в нижнюю или более опасную сферу, чтобы собрать рассеянные искры света, ибо «всякое нисхождение цадика означает восхождение Божественного света»<sup>32</sup>. И все же хасидизм не пошел путем саббатанства. Его вожди были слишком тесно связаны с жизнью общины, чтобы не устоять перед опасностью впадения в сектантство. Недостатка в возможностях такого развития не было. Однако эти люди, чьи высказывания довольно часто проливают больше света на парадоксальную природу мистического сознания, чем что-либо другое до них, стали – величайший парадокс! – адвокатами бесхитростной, незамутненной веры простого человека, и эта простота даже прославлялась ими как высшая религиозная ценность. Такой глубокий ум, как рабби Нахман из Брацлава, которому каббалистическая терминология служила для того, чтобы скрыть почти сверхсовременный по чувствительности подход к проблемам, видел свою задачу в том, чтобы со всей энергией защищать простейшее в вере.

32 Ср. S. Horodezky, *Religiose Strömungen im Judentum* (1920), p. 95.



Рабби Элиягу, Гаон из Вильны.  
Комментарии на раздел «Хейхалот»  
в Зогафе

Дело в том, что с самого начала основоположник хасидизма Баал-Шем и его последователи старались сохранить связь с жизнью общины, и этому контакту они приписывали особое значение. Парадокс, который они должны были защищать, парадокс мистика среди человеческой общности, был иного рода, чем парадокс, на котором основывалось саббатанство и который неизбежно придавал деструктивный характер всем их усилиям: парадокс спа-

сения посредством предательства. Величайшие хасидские праведники, сам Баал-Шем, Леви Ицхак из Бердичева, Яков-Ицхак по прозвищу «Провидец из Люблина», Моше Лейб из Сасова и другие были также наиболее популярными фигурами в хасидизме. Они любили евреев и преобразование этой любви в мистическом духе не ослабляло, а усиливало социальную эффективность их влияния. Не удивительно, что эти люди сделали все, что было в их силах, чтобы избежать конфликта с иудаизмом, который они намеревались реформировать изнутри, и, если избежать конфликта было невозможно, то хотя бы притупить его остроту. Хасидизм фактически решил проблему, во всяком случае, поскольку это касается иудаизма, установления тесной связи между «пневматиком», то есть человеком, чувствующим себя вдохновенным в каждом действии трансцендентной силой, Пневмой или Духом, и религиозной общиной так, чтобы неизбежно возникающее при этом напряжение между ними помогало обогатить религиозную жизнь общины, а не разрушало ее. То, что обладание этими высшими способностями, этот «пневматический» характер, превратился в позднейший период цадикизма, когда догорел священный огонь, в учреждение, было просто обратной стороной этой важной функции хасидизма. Если бы типичный цадик был сектантом или отшельником, а не центром общины, кем он был на самом деле, то такое учреждение никогда не могло бы возникнуть и обеспечить определенную форму религиозной жизни, даже после того, как дух отлетел или, еще хуже, коммерциализировался.

В этом контексте следует коснуться еще одного вопроса. Классический хасидизм был плодом не той или иной теории, и даже не каббалистической доктрины, но непосредственного, спонтанного религиозного опыта. Так как люди, сталкивавшиеся с этим особым опытом, в своем большинстве были простыми и неискушенными, то форма, в которую они облекли свои мысли и чувства, была более примитивной по сравнению с формой старой каббалы, отражавшей усложненную двусмысленность своего содержания. Поэтому в формулировках идей



Рабби Нахман из Брацлава.  
«Ликутей моаран», Острог, 1808



Рабби Нахман из Брацлава.  
«Ликутей тфилот» («Собрание  
молитв»), Иерусалим, 1983

первых хасидских мыслителей мы находим гораздо более выраженную пантеистическую окраску, чем у всех их предшественников. Вероятно, на этом основании Шломо Шехтер определил доктрину имманентности Бога всем вещам не только как корень и сущность хасидизма, но и как его отличительное свойство<sup>33</sup>. В последнем, однако, позволительно усомниться: как было показано в предыдущих главах, доктрина имманентности была выдвинута задолго до хасидов некоторыми великими еврейскими мистиками и каббалистами. Мне кажется новой не доктрина, но примитивный энтузиазм, с которым она воспринималась, и истинно пантеистическое ликование, вызванное верой в то, что Бог «объемлет все и проникает все». Именно этот пантеизм и возмутил глубоко Гаона из Вильны, несмотря на то, что он сам был ревностным каббалистом. Хасиды же, со своей стороны, обвинили его в том, что он не понял доктрины *цимцума*, и, толкуя ее буквально, пришел к ложному выводу об абсолютной трансцендентности Бога, о существовании действительной пропасти между Богом и творением<sup>34</sup>. В глазах хасида, по

<sup>33</sup> См. статью Шехтера в *Studies in Judaism*, т. 1 (1896), pp. 19–21.

крайней мере, в ранний период развития движения, *цимцум* служит в гораздо большей степени символом нашего естественного Я, чем реальным процессом в Боге. Другими словами, в нем нет ничего реального. Луч Божественной субстанции присутствует и воспринимается повсюду и в любой момент.

<sup>34</sup> См. М. Тейтельбаум, *Га-рав ми-Ляды у-мифлегет Хабад* («Рабби из Ляд и партия Хабад»), т. 1 (1913), с. 87.

Правда, постепенно, по мере того как движение росло и развивалось, и в той степени, в какой оно отдалялось от примитивной среды в Подолии и к нему присоединились более ученые и искусные умы, хасидизм начал утрачивать свой прежний радикальный характер. Искали и находили компромиссы, и постепенно хасидизм научился говорить на языке, не шокирующем ортодоксов. В остальном хасиды, для которых то, что Тора есть закон еврейского народа и космический закон вселенной, было аксиомой, никогда в сво-

их действиях не выходили за рамки ортодоксального иудаизма, по крайней мере, в принципиальных вопросах. Такая явная ересь, как отмена установленных часов молитвы и тому подобные акты, вызванные безудержным воодушевлением некоторых цадииков, противоречили некоторым положениям кодексов религиозного закона, но они никогда не приводили к настоящему конфликту между «Торой в сердце» и писанной Торой. Хасидизм представляет собой во всех отношениях любопытную смесь старых и новых элементов. Его отношение к традиции в какой-то мере диалектично. Поэтому, когда одного великого цадиика спросили, почему он не последовал примеру своего учителя и не ведет такой же жизни, как тот, он ответил: «Напротив, я следую его примеру: как он покинул своего учителя, так и я покинул его». Традиция порывать с традицией порождала такие любопытные парадоксы.

**6** Наконец, надо коснуться еще одного вопроса. Я имею в виду наличие тесной связи между мистикой и магией на протяжении всей истории хасидского движения. Личность Исраэля Баал-Шем-Това как будто была создана с единственной целью приводить в замешательство теоретиков мистики. В его лице мы имеем мистика, чьи подлинные высказывания не оставляют сомнения в отношении мистической природы его религиозного опыта и чьи ученики неуклонно следовали тем же путем. И однако он также истинный «Баал-Шем», то есть владетель великого Имени Бога, мастер практической каббалы, маг. Непокколебимая вера в силу святых имен преодолевает в его сознании разрыв между притязанием мага вершить чудеса своим амулетом или посредством других магических действий и мистическим восторгом, устремленным на одного Бога. В конце длительной истории еврейской мистики эти две тенденции столь же неразрывно переплелись, как и в начале, и во многих промежуточных состояниях ее развития.

Расцвет нового мифа в мире хасидизма – факт, на который уже указывали многие авто-



*Рабби Шнеур Залман из Ляд*





*Мидраш Плия, Петрохов, 1889*

ры, и в их числе Мартин Бубер, – вызван в немалой мере наличием связи между двумя способностями в его героях: магической и мистической. После того, как все сказано и сделано, этот миф сам по себе служит великолепнейшим творческим выражением сущности хасидизма. Вместо теоретического изыскания или, по крайней мере, наряду с ним, вам предлагается хасидский рассказ. Биографии великих цадииков, выражавшие нечто иррациональное, начинали обрастать легендами еще при их жизни. Тривиальность и глубина, традиционные и заимствованные идеи и истинная оригинальность нерасторжимо слились в этом несметном богатстве историй, выполняющих важную функцию в социальной жизни хасидов. Поведать историю деяний праведников стало новой религиозной ценностью, и в этом заключалось нечто от отправления религиозного обряда<sup>35</sup>. Немало великих цадииков, прежде всего, рабби Исраэль из Ружина, основоположник восточно-галицийской династии хасидов, вкладывали все богатство своих идей в такие истории. Их Тора приняла форму неисчерпаемого родника рассказов. Ничто не оставалось теорией, все превращалось в рассказ. И поэтому да будет мне позволено также заключить эту книгу рассказом, предмет которого, если вам угодно, составляет историю самого хасидизма. Вот он, каким я слышал его из уст великого еврейского повествователя Ш.-Й. Агнона<sup>36</sup>:

Когда Баал-Шем должен был свершить трудное деяние, он отправлялся в некое место

в лесу, разводил костер и погружался в молитву... и то, что он намеревался свершить, свершалось. Когда в следующем поколении Магид из Межерича сталкивался с той же самой задачей, он отправлялся в то же место в лесу и рек:

«Мы не можем больше разжечь огонь, но мы можем читать молитвы» ... и то, что он хотел осуществить, осуществлялось. По прошествии еще одного поколения рабби Моше Лейб из Сасова должен был свершить

<sup>35</sup> Ср. радикальную формулировку в *Шивхей га-Бешт* (1815), 28а: «Кто рассказывает истории во славу цадииков, подобен тем, кто занимается Меркавой». Рабби Нахман из Брацлава даже утверждает, что повествование о деяниях цадииков вносит в мир свет мессии и изгоняет тьму. Ср. его *Сефер га-мидот*, раздел *Цадик*.

<sup>36</sup> Основное содержание этой истории встречается уже у р. Исраэля из Ружина в его хасидском собрании *Кнесет Исраэль* (Варшава 1906), с. 23.

такое же деяние. Он также отправлялся в лес и молвил: «Мы не можем больше разжечь огонь, мы не знаем тайных медитаций, оживляющих молитву, но мы знаем место в лесу, где все это происходит... и этого должно быть достаточно». И этого было достаточно. Но когда минуло еще одно поколение и рабби Исраэль из Ружина должен был свершить это деяние, он сел в свое золотое кресло в своем замке и сказал: «Мы не можем разжечь огонь, мы не можем прочесть молитв, мы не знаем больше места, но мы можем поведать историю о том, как это делалось». И, добавляет рассказчик, история, рассказанная им, оказывала то же действие, что и деяния трех других.

Вы можете сказать, если вам угодно, что эта краткая история, исполненная глубокого смысла, символизирует собой упадок великого движения. Вы можете также утверждать, что она отражает преобразование всех его ценностей, преобразование столь глубокое, что в конце концов единственным, оставшимся от тайны, оказался рассказ. Таково положение, в котором мы оказались ныне или в котором оказалась еврейская мистика. Рассказ не окончен, он еще 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. Я стремлюсь в этом труде рассказать вам об основных тенденциях еврейской мистики в том виде, в каком они известны мне. Предугадать же мистическую переменную, которая была уготована нам судьбой в великой катастрофе, потрясшей устои самого исторического существования еврейского народа и не имеющей себе подобных за всю историю Изгнания, – а я, со своей стороны, верю, что такая переменная ожидает нас, – дело пророков, а не профессоров.

# מגילת

הדיברת שני רוס וכו

א  
ב  
ג  
ד  
ה  
ו  
ז  
ח  
ט  
י  
יא  
יב  
יג  
יד  
טו  
טז  
יז  
יח  
יט  
כ  
כא  
כב  
כג  
כד  
כה  
כו  
כז  
כח  
כט  
ל  
לא  
לב  
לג  
לד  
לה  
לו  
לז  
לח  
לט  
מ  
מא  
מב  
מג  
מד  
מה  
מו  
מז  
מח  
מט  
נ  
נא  
נב  
נג  
נד  
נה  
נו  
נז  
נח  
נט  
ס  
סא  
סב  
סג  
סד  
סה  
סו  
סז  
סח  
סט  
ע  
עא  
עב  
עג  
עד  
עה  
עו  
עז  
עח  
עט  
פ  
פא  
פב  
פג  
פד  
פה  
פו  
פז  
פח  
פט  
צ  
צא  
צב  
צג  
צד  
צה  
צו  
צז  
צח  
צט  
ק  
קא  
קב  
קג  
קד  
קה  
קו  
קז  
קח  
קט  
ר  
רא  
רב  
רג  
רד  
רה  
רו  
רז  
רח  
רט  
ש  
שא  
שב  
שג  
שד  
שה  
שו  
שז  
שח  
שט  
ת  
תא  
תב  
תג  
תד  
תה  
תו  
תז  
תח  
תט

מגילת  
הדיברת  
שני רוס  
וכו



א  
ב  
ג  
ד  
ה  
ו  
ז  
ח  
ט  
י  
יא  
יב  
יג  
יד  
טו  
טז  
יז  
יח  
יט  
כ  
כא  
כב  
כג  
כד  
כה  
כו  
כז  
כח  
כט  
ל  
לא  
לב  
לג  
לד  
לה  
לו  
לז  
לח  
לט  
מ  
מא  
מב  
מג  
מד  
מה  
מו  
מז  
מח  
מט  
נ  
נא  
נב  
נג  
נד  
נה  
נו  
נז  
נח  
נט  
ס  
סא  
סב  
סג  
סד  
סה  
סו  
סז  
סח  
סט  
ע  
עא  
עב  
עג  
עד  
עה  
עו  
עז  
עח  
עט  
פ  
פא  
פב  
פג  
פד  
פה  
פו  
פז  
פח  
פט  
צ  
צא  
צב  
צג  
צד  
צה  
צו  
צז  
צח  
צט  
ק  
קא  
קב  
קג  
קד  
קה  
קו  
קז  
קח  
קט  
ר  
רא  
רב  
רג  
רד  
רה  
רו  
רז  
רח  
רט  
ש  
שא  
שב  
שג  
שד  
שה  
שו  
שז  
שח  
שט  
ת  
תא  
תב  
תג  
תד  
תה  
תו  
תז  
תח  
תט

## *Библиография*





**Библиография к главе 1****а) Общие работы по мистике:**

- Charles A. Bennett, *A Philosophical Study of Mysticism*. New Haven 1931.
- Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*. Jena 1909.
- Henri Delacroix, *Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme*. Paris 1908.
- Friedrich von Huelgel, *The Mystical Element of Religion*, в особенности: vol. 2, Critical Studies. London 1908.
- William Ralph Inge, *Christian Mysticism, Considered in Eight Lectures*, 2nd ed. London 1912.
- Rufus M. Jones, *Studies in Mystical Religion*. London 1909.
- Rudolf Otto, *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*. New York 1932.
- E. Recejac, *Essay on the Bases of the Mystic Knowledge*. London 1899.
- Evelyn Underhill, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. London 1926.
- б) Общие работы по еврейской мистике:**
- Franz Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte oder ueber die Tradition*. Vol.

1–4. Muenster 1827–1857.

- G. Scholem, *Bibliographia Kabbalistica*. Leipzig 1927.
- Idem, Kabbala, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 9 (1932), col. 630–732.
- J. Abelson, *Jewish Mysticism*. London 1913.
- Arthur Edward Waite, *The Holy Kabbalah, A Study of the Secret Tradition in Israel*. London 1929.

**Дополнительная библиография:**

- Яков Агус, *Ле-хекеф гегьон га-каббала в Се-фер га-шана ли-йегудей Америка*, тома 8–9 (1946), с. 254–279.
- Ernst Benz, *Die christliche Kabbala, ein Stiefkind der Theologie*. Zuerich 1958.
- R. Edelmann, *Jodisk mystik*. Kopenhagen 1954.
- Louis Gardet, *Themes et textes mystiques; recherche de criteres en mystique comparee*. Paris 1958.
- Christian D. Ginsburg, *The Essenes, Their History and Doctrines. The Kabbalah, its Doctrines, Development and Literature*. New York 1956 (репринт с издания 1863 года).
- Abraham J. Heschel, *The Mystical Element in Judaism, The Jews*, ed. Louis Finkelstein. New York 1949. Vol. 2, ch. 13.

- Jean René Legrand, *Méditations cabbalistiques sur des symboles traditionels*. Paris 1955.
- Solange Lemaitre, ed., *Textes mystiques d'Orient et d'Occident. Préface de Louis Massignon*. Paris 1955.
- G. Scholem, Kabbala und Mythos, *Eranos Jahrbuch* 17 (1949), pp. 287–334.
- Idem, Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schechinah, *Eranos Jahrbuch* 21 (1952), pp. 45–107.
- Он же. Заметки по библиографии каббалы [на иврите] в *Курьят сефер*, том 30 (1954–1955), с. 412–416.
- Idem, *Zehn unhistorische Saetze ueber Kabbala*. Zuerich 1958 (репринт с Geist und Werk... Zum 75. Geburtstag von Daniel Brody. Zurich 1958).
- Idem, *Die Lehre vom "Gerechten" in der jüdischen Mystik* (репринт с Eranos Jahrbuch 27. Zuerich 1959).
- Georges Vajda, Recherches recents sur l'esoterisme juive (1947–1953), *Revue de l'Histoire des Religions*, 1955.
- Библиография к главе 2**
- а) О гностицизме в целом:**
- Wilhelm Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*. Leipzig 1897.
- Ernesto Buonaiuti, *Gnostic Fragments*. London 1924.
- F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*. Cambridge 1932.
- Eugène de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, 2nd ed. Paris 1925.
- A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Leipzig 1884.
- Hans Jonas, *Gnosis und spaetantiker Geist*. Goettingen 1934.
- G. R. S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, 3d ed. London 1931.
- Carl Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften*. Erster Band. Leipzig 1905.
- (б) О мистике Меркавы и связанных с ней вопросах:**
- J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*. London 1912.
- Авидор Аптовицер, בית המקדש שלמעלה על פי האגדה, *Тарбиц*, т. 2 (1931), с. 137–153, 257–287.
- L. Blau, *Altjuedisches Zauberwesen*. Budapest 1898.
- Philipp Bloch, Die יורדי מרכבה, die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluss auf die Liturgie, *MGWJ*, vol. 37 (1893), pp. 18–25, 69–74, 257–266, 305–311.
- Idem, *Geschichte der Entwicklung der Kabbala und der Juedischen Religionsphilosophie kurz zusammengefasst*. Trier 1894, pp. 5–36.
- Moritz Friedlaender, *Der vorchristliche juedische Gnosticismus*. Goettingen 1898.
- H. Graetz, *Gnosticismus und Judenthum*. Krotoschin 1846.
- Idem, Die mystische Literatur in der gaonaeischen Epoche, *MGWJ*, vol. 8 (1859), pp. 67–78, 103–118, 140–152.
- D. H. Joel, *Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben*. Fascicle 1–2. Breslau 1881–83.
- Й. Леви, שרידי משפטים ושמות יוניים בס' היכלות רבתי *Тарбуц*, т. 12 (1941), с. 163–167.
- Hugo Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, ed. and transl., with introduction, commentary and critical notes. Cambridge 1928.
- G. Scholem, Zur Frage der Entstehung der Kabbala, *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gruendung und Erhaltung einer Akademie fuer die Wissenschaft des Judentums* 9 (1928), pp. 4–26.
- Idem, Ueber eine Formel in den koptisch-gnostischen Schriften und ihren juedischen Ursprung, *Zeitschrift fuer Neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 30 (1931), pp. 170–176.
- в) Источники:**
- אותיות דרבי עקיבא השלם, изд. С.Вертхаймера. Иерусалим 1914.
- היכלות רבתי, изд. Йеллинека, בית המדרש, т. 3 (1855), с. 83–108,

161–163.  
 חרבא דמשה, изд. М.Гастера. Лондон 1896.  
 מסכת היכלות, изд. Йеллинека,  
 в בית המדרש, т. 2 (1853), с. 40–17;  
 изд. Вертхаймера, в בתי מדרשות, т. 2  
 (1894), с. 15–22  
 מרכבה שלמה, изд. С.Мусайоф. Иерусалим  
 1922.  
 סדר רבה דבראשית, изд. Вертхаймера, в  
 בתי מדרשות, т. 1 (1893), с. 1–31.  
 פרקי היכלות רבתי,  
 Иерусалим 1889.  
 ראיות יחזקאל, изд. Я.Манна,  
 в הצופה לחכמת ישראל, т. 5 (1921),  
 с. 256–264.

г) «Сефер йецира»:

ספר יצירה המיוחס לאברהם אבינו  
 1562; Варшава 1884.  
 Йегуда бен Барзилай из Барселоны,  
 פירוש ספר יצירה, изд. С.Хальберштама.  
 Берлин 1885.  
 David Castelli, *Il Commento di Sabbatai  
 Donnolo sul Libro della Creazione*.  
 Firenze 1880.  
 Переводы «Сефер йецира»:  
 Isidor Kalish, *A Book on Creation*, New  
 York 1877.  
 Lazarus Goldschmidt, *Das Buch der  
 Schoepfung*. Frankfurt am Main 1894.  
 Knut Stenring, *The Book of Formation*.  
 London 1923.  
 О ней:  
 Leo Baeck, Zum Sepher Jezira, *MGWJ*, vol.  
 70 (1926), pp. 371–376.  
 Idem, Die Zehn Sephiroth im Sepher Jezira,  
*MGWJ*, vol. 78 (1934), pp. 448–455.  
 Abraham Epstein, *Recherches sur le Séfer  
 Yezira*. Versailles 1894.  
 Louis Ginzberg, Book Yezirah, *Jewish  
 Encyclopedia*, vol. 12, col. 606–612

Дополнительная библиография:

Alexander Altmann, *Shirei Kedushah be-  
 Sifrut ha-Hekhaloth ha-Kedumah,  
 Melilah: A Volume of Studies*. Vol. 2.  
 Manchester 1946.

Robert Ambelain, *La notion gnostique du  
 demiurge dans les Ecritures et les  
 traditions judéo-chrétiennes*. Paris 1959.

Jean Doresse, *Les livres secrets des  
 gnostiques d'Egypte*. Paris 1958.

G. Scholem, Magische und tellurische  
 Elemente in der Vorstellung vom Golem,  
*Eranos Jahrbuch* 22 (1953), pp. 235–289.

Idem, *Jewish Gnosticism, Merkabah  
 Mysticism, and Talmudic Tradition*.  
 New York 1960.

Он же, Гакарат паним ве-сидрей  
 сиртутин, *Сефер га-йовель лихвод  
 С.Асаф*. Иерусалим 1943, с. 459–495.

Он же. Комментарий Ицхака из Акко на  
 первую главу «Книги творения» (на  
 иврите) в *Кирьят сефер*, т. 31 (1955-  
 1956), с. 379-396.

Он же, *Решит га-каббала*.

Иерусалим–Тель-Авив 1948.

Georges Vajda, Le Commentaire Kairouanais  
 sur le «Livre de la Création», *REJ*, vol. 7,  
 pp. 97-156; vol. 10 (1949–1950), pp. 67-92;  
 vol. 12 (1953), pp. 5-33.

Idem, Nouveaux fragments arabes du  
 commentaire de Dunash b. Tamim sur  
 «Livre de la Création», *REJ*, vol. 13  
 (1954), pp. 37-61.

Idem, Une citation kabbalistique de  
 Juda ben Nissim, *REJ*, vol. 16/1  
 (1957), pp. 89-92.

Idem, Saadya commentateur du «Livre de la  
 Creation», *Annuaire Ecole Pratique des  
 Hautes Etudes, Section de Sciences  
 Religieuses* (1959-60).

Библиография к главе 3

а) Источники:

ספר חסידים, изд. Вистинецкого. Берлин  
 1891.

ספר חסידים, Львов 1926.

Элеазар из Вормса, ספר חכמת הנפש.  
 Львов 1876.

Он же, שיערי הסוד והיחוד והאמונה, изд.  
 Йеллинека, в כוכבי יצחק, т. 27 (1867),  
 с. 7–15.

Он же, סודי רו"א, изд. Камельхара.



- Билгорай 1936.  
 Он же, הלכות חסידות ו הלכות תשובה, в  
 ספר הרוקח его.  
 ספר רזיאל, Амстердам 1701.  
 Моше Таку, כתב תמים, изд. Р.Кирхейма, в  
 אוצר נחמד, т. 3, с. pp. 54–99.  
 Авраам бен Азриэль, ערוגת הבשם, изд.  
 Э.Урбаха. Том 1. Иерусалим 1939.  
 Нафтали Тревес,  
 תפלה מכל השנה עם פירוש ע"ד הקבלה.  
 Тинген 1560.
- б) Исследования:  
 Авигдор Аптовицер, מבוא לספר ראבו"ה.  
 Иерусалим 1938, с. 316–318; 343–350.  
 Ицхак Бэр, המגמה הדתית-חברתית של  
 ס' חסידים в *Цион*, т. 3 (1938), с. 1–50.  
 Исраэль Камельхар, רבינו אלעזר מגרמיזא,  
 בעל ה"רוקח". 1930.  
 Йекутиэль Камельхар, חסידים הראשונים,  
 1917.  
 И.Н.Симхони, החסידות האשכנזית בימי  
 הבינים, в הצפירה (1917).  
 Яаков Фрейман, מבוא לספר החסידים,  
 Франкфурт-на-Майне 1924.  
 Авраам Эпштейн, לקורות הקבלה האשכנזית,  
 החוקר, т. 11 (1892), с. 1–11; 37–48.  
 Он же, ר' שמואל החסיד, הגורן, т. 4 (1904),  
 с. 81–101.  
 A. Berliner, *Der Einheitsgesang*  
 (שיר היחוד) eine literar-historische  
 Studie. Berlin 1910.  
 M. Gaster, *The Maaseb Book*, translated.  
 2 vols. Philadelphia 1934.  
 M. Guedemann, *Geschichte des*  
*Erziehungswesens und der Kultur der*  
*Juden in Frankreich und Deutschland*,  
 vol. 1. Vienna 1880. Ch. 5-8.  
 Adolf Neubauer, About Ahron le  
 Babylonien, *REJ*, vol. 23 (1891),  
 pp. 256–264.  
 Beate Rosenfeld, *Die Golemsage*. Breslau  
 1934.  
 G. Scholem, Reste neuplatonischer  
 Spekulation bei den Deutschen  
 Chassidim, *MGWJ*, vol. 75 (1931),  
 pp. 172–191.  
 Idem, Golem, *EJ*, vol. 7, col. 501–507.

Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and  
 Superstition*. New York 1939.

#### Библиография к главе 4

- Шимон Бернфельд, בני עליה, Тель-Авив  
 1931, с. 68–90; [sic!] אברהם אבולעפיה.  
 И. Генциг, המקובל ר' אברהם אבולעפיה,  
 в *Га-Эшколь*, т. 5 (1904), с. 85–112.  
 Йосеф Джикатила, גנת אגוז. Ганай 1614.  
 Дов-Бер бен Шнеур Залман,  
 קונטרס ההתפעלות, лучшее издание –  
 Варшава 1868, под заголовком  
 ספר ליקוטי ביאורים.  
 Адольф Йеллинек, גנזי חכמת הקבלה.  
 Заглавие немецкой части: *Auswahl*  
*kabbalistischer Mystik*. Leipzig 1853.  
 Он же, *Beim ga-mudraim*, т. 3 (1855), с.  
 XL–XLIII во Вступлении.  
 Idem, *Philosophie und Kabbala*, Erstes Heft,  
 enthaelt Abraham Abulafia's  
 Sendschreiben ueber Philosophie und  
 Kabbala. Leipzig 1854.  
 Idem, *Sefer Ha-Oth*, Apokalypse des  
 Pseudo-Propheten und Pseudo-  
 Messias Abraham Abulafia, *Jubelschrift*  
*zum siebzigsten Geburtstage des Prof.*  
*Dr. H. Graetz*. Breslau 1887, pp. 65–88  
 (ивритская часть).  
 M. H. Landauer, Vorlaeufiger Bericht in  
 Ansehung des Sohar, *Literatur-blatt des*  
*Orient*, vol. 6 (1845), в 12 выпусках [об  
 Абулафии как авторе Зоара].  
 Г.Шолем, כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית  
 הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.  
 Иерусалим 1930, с. 24–30, 89–91,  
 225–236.  
 Он же, שערי צדק" מאמר בקבלה מאסכולת,  
 ר' אברהם אבולעפיה, в *Кирьят сефер*,  
 т. 1 (1924), с. 127–139.  
 Он же, פרקים מספר סולם העליה לר' יהודה,  
 אלבוטוני, в *Кирьят сефер*, т. 22 (1945),  
 с. 161–171.  
 Idem, Eine kabbalistische Deutung der  
 Prophetic als Selbstbegegnung, *JWJ*, vol.  
 74 (1930), pp. 285–290.  
 Moritz Steinschneider, *Die Hebraeischen*  
*Handschriften der Hof- und*

*Staatsbibliothek in Muenchen*. 1895, pp. 142–146 [о профетических сочинениях Абулафии].

По теории медитации о Святых именах: Псевдо-Авраам из Гранады, ברית מנוחה, Амстердам 1648.

Моше Кордоверо, פרדס רמונים, Краков, 1592, главы 20, 21, 30.

## Библиография к главам 5–6

### а) Источники:

הזוהר, в 3 тома. Вильна 1882.

זוהר חדש, Варшава 1885.

זהר, Тикוני זהר, Мантуя 1558; Амстердам 1718.

הזוהר, тома 1-2 (Бытие и Исход) с раввинистическими параллелями ר' רעувена Маргулиса. Иерусалим 1940–1944.

ס' ארחות חיים הנקרא צוואת ר' אליעזר הגדול с комментарием Авраама Верниковского. Варшава 1888.

Моше де Леон, הנפש החכמה, Базель 1608.

Он же, שקל הקדש, Лондон 1911.

Йосеф Джикатила, שערי אורה, Оффенбах 1715.

Меир ибн Габай, דרך אמונה, Берлин 1850.

Перец [?], מערכת האלהות, Мантуя 1558.

Авраам Азулай, אור החמה, в 4 томах. Пржемысл 1896–98.

Шимон ибн Лаби, כתם פז, в 2 томах. Ливорно 1795.

[Последние две книги на данный момент являются наиболее ценными комментариями на Зогар. Полный список этих комментариев см. в моей *Bibliographia Kabbalistica*, pp. 183–210]

Менахем Реканати, פירוש על התורה, על דרך האמת, Венеция 1523.

הזוהר הפליאה, ספר הקנה, Корец 1784.

הזוהר הקנה, ספר הקנה, Порицк 1786.

הזוהר התמונה, ספר התמונה, Лемберг 1892.

*The Zohar*. Translated by Harry Sperling and Maurice Simon. 5 vols. London 1931–34.

*Der Sohar*. Das heilige Buch der Kabbala. Nach dem Urtext herausgegeben von Ernst Mueller. Vienna 1932.

*Die Geheimnisse der Schoepfung*. Ein Kapitel aus dem Sohar von G. Scholem. Berlin 1935.

*Das Buch Bahir*, ins Deutsche uebersetzt und kommentiert von G. Scholem. Leipzig 1923.

### б) Исследования:

V. Bacher, L'exégèse biblique dans le Zohar, *REJ*, vol. 22 (1891), pp. 33–46, 219–229.

И.Бэр, הרקע ההיסטורי של ה"רעיא מהימנא" в *Цион*, т. 5 (1940), с. 1–44.

Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain*. London 1932.

Jacob Emden, מטפחת ספרים, Альтона 1768.

A. Franck, *The Kabbalah or the Religious Philosophy of the Hebrews*, enlarged translation by Dr. I. Sossnitz. New York 1926.

M. Gaster, *Zohar, Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 12 (1921), pp. 452–469.

H. Graetz, *Geschichte der Juden*, vol. 7, note 12: Autorschaft des Sohar.

A. Jellinek, *Moses de Leon und sein Verhaeltnis zum Sohar*. Leipzig 1851.

Idem, *Beitraege zur Geschichte der Kabbala*, vols. 1–2. Leipzig 1852.

D. H. Joel, *Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhaeltnis zur allgemeinen juedischen Theologie*. Leipzig 1849.

S. Karppe, *Etude sur les origines et la nature du Zohar*. Paris 1901.

Моше Куниц, ספר בר יוחאי, Вена 1815.

M. D. G. Langer, *Die Erotik der Kabbala*. Prague 1923.

Давид Лурия, מאמר קדמות ספר הזוהר, Варшава 1887.

Isaac Myer, *Qabbalah. The Philosophical Writings of Solomon Ibn Gabirol... and their connection with the Hebrew Qabbalah and Sepher ha-Zohar*. Philadelphia 1888.

Давид Ноймарк, תולדות הפילוסופיה בישראל, על פי סדר המחקרים, т. 1. Нью-

Йорк–Варшава 1921, pp. 166–354.

Karl Preis, *Die Medizin im Sohar*, *MGWJ*,

- vol. 72 (1928), pp. 7–184.
- S. Rubin, *Heidenthum und Kabbala*. Vienna 1893.
- G. Scholem, *Alchemie und Kabbala*, *MGWJ*, vol. 69 (1925), pp. 13–30, 95–110, 371–374.
- Он же, האם חבר ר' משה די לאון את ספר הזהר, в מדעי היהדות (1926), с. 16–29.
- Он же, שאלות בבקורת הזהר מתוך ידיעותיו, על ארץ-ישראל, с комментарием Шмуэля Кляйна, в *Цион*, т. 1 (1925), с. 40–56.
- Он же, פרקים לתולדות ספרות הקבלה, главы 1, 2, 6, 8, в *Кирьят сефер*, т. 4 (1928), с. 286–327; т. 6 (1930), с. 109–118, 385–419.
- Idem, פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר, *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (New York 1946), [ивритская часть] pp. 425–446.
- Он же, קבלת ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן, в מדעי היהדות (1927), с. 163–293.
- Он же, לחקר קבלת ר' יצחק הכהן, в *Тарбуц*, тома 2–5 (1931–1934).
- Он же, עקבותיו של גבירול בקבלה, в מאסף סופרי ארץ ישראל (1940), с. 160–178.
- Idem, Eine unbekannte mystische Schrift des Mose de Leon, *MGWJ*, vol. 71 (1927), pp. 109–123.
- Idem, Vulliauds Uebersetzung des Sifra de-Zeniutha aus dem Sohar, *MGWJ*, vol. 75 (1931), pp. 347–362.
- Ignaz Stern, Versuch einer umstaendlichen Analyse des Sohar, Ben Chananja, vols. 1–5 (1858–1862).
- A. E. Waite, *The Secret Doctrine in Israel. A Study of the Zohar and its Connections*. London 1913.
- Гилель Цейтлин, "הזהר" לספר, в התקופה, т. 6 (1920), с. 314–334; том 7, с. 353–368; т. 9 (1921), с. 265–330.
- Й.А.Злотник, מאמרים מספר מדרש המליצות העברית. חלק אמרי חכמה, Иерусалим 1939.
- Дополнительная библиография:**
- Alexander Altmann, A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation, *Journal of Jewish Studies*, vol. 7 (1956), pp. 195–206.
- Idem, The Motif of the "Shells" (Qelipoth) in Azriel of Gerona, *Ibid.*, vol. 9 (1958), pp. 73–80.
- Он же, Га-эсхатология шель р. Моше де Леон бе-Сефер мишкан га-эдут, в *Оцаф йегудей Сфарад*, т. 2. Иерусалим, 1959.
- Реувен Маргалиот, *Малахей элион*. Иерусалим 1947.
- Менахем Цви Кадари. Первый список Зога [на иврите], в *Тарбуц*, т. 27 (1957–1958), с. 265–277.
- Francois Secret, *Le Zohar chez les kabbalists chretiens de la Renaissance*. Paris 1958.
- Gershom G. Scholem [ed.], *Zohar: the Book of Splendor*. New York 1949.
- Idem, Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schechinah, *Eranos Jahrbuch*, vol. 21 (1952), pp. 45–107.
- Йешаягу Тишби, *Мишнат га-Зогаф*. Том 1, Иерусалим 1949.
- Georges Vajda, «La conciliation de la philosophic et de la loi religieuse» de Joseph b. Abraham ibn Waqar, *Sefarad*, vols. 9–10 (1950).
- Z. Werblowsky, Philo and the Zohar I, *Journal of Jewish Studies*, vol. 10 (1959), pp. 25–44.
- Библиография к главе 7**
- а) Источники:**
- Элия де Видаш, ס' ראשית חכמה, Венеция 1593.
- Хаим Виталь, ס' עץ חיים, Варшава 1891.
- Он же, ס' פרי עץ חיים. Дубровно 1804.
- Он же, שער הקדמות I: שמונה שערים, Иерусалим 1850 (лучше издание 1909 года);
- II/III שער מאמרי רשב"י ו שער מאמרי ר"ל, Иерусалим 1898; IV שער הפסוקים, Иерусалим 1864; V שער המצוות,

- ירוסללים 1872; VI שער הכוונות ,  
 ירוסללים 1873; VII שער רוח הקודש ,  
 ירוסללים 1874; VIII שער הגלגולים ,  
 ירוסללים 1863.  
 Он же, ספר הגלגולים , полное издание.  
 Пржемысл 1875.  
 Он же, מבוא שערים . ירוסללים 1904.  
 Он же, שערי קדושה . ירוסללים 1926.  
 Эмануэль Хай-Рикки, ס' יושר לבב .  
 Амстердам 1737.  
 Авраам Галеви Брухим [?] , גלי רוזיין ,  
 Могилев 1812.  
 Авраам Геррера, ס' בית אלהים ושער השמים  
 Амстердам 1655.  
 Ишайя Горовиц, ס' שני לוחות הברית,  
 Амстердам 1648.  
 Шломель Дрезниц, ס' שבחי האר"י ,  
 Ливорно 1790.  
 Моше Кордоверо, ס' פרדס רמונים , Краков  
 1592; Мункач 1906.  
 Он же, ס' שיעור קומה , Варшава 1883.  
 Он же, ס' אלימה רבתי , Броды 1881.  
 Он же, ס' תומר דבורה , ירוסללים 1928.  
 Моше Хаим Луцато, קל"ח פתחי חכמה,  
 Корец 1785.  
 Исраэль Сарук, למודי אצילות , Мункач 1897  
 [ошибочно приписывалась Виталю].  
 ס' חמדת ימים в 4 томах. Венеция 1763.  
 Йосеф ибн Табул, ס' שמחת כהן , в חפצי בה,  
 ירוסללים 1921 [ошибочно  
 приписывалась Виталю].  
 Шломо Эльясов, ס' לשם שבו ואחלמה  
 в 5 томах. 1911–1935.  
 Нафтали бен Яков Эльханан Бахарах,  
 ס' עמק המלך . Амстердам 1648.  
 Йосеф Эргас, ס' שומר אמונים . Амстердам  
 1736.  
 Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala  
 Denudata*. Sulzbach 1677–1684  
 [обширные латинские переводы из  
 лурианских сочинений].
- б) Исследования:**  
 Ph. Bloch, *Die Kabbala auf ihrem Hohepunkt  
 und ihre Meister*. Pressburg 1905.  
 A. Berliner, *Randbemerkungen zum  
 taeglichen Gebetbuch (Siddur)*, vol. 1,  
 Berlin 1909.
- III. Городецкий, תורת הקבלה של ר' משה  
 קורדובירו . Берлин 1924.  
 Он же, מאזנים , в האר"י , 1934, с. 277–293.  
 Он же, תורת האר"י , כנסת , т. 3 (1938),  
 с. 378–415.  
 Он же, מאה שנים של פרישות ומוסר  
 в התקופה , т. 22 (1924), с. 290– 823;  
 т. 24 (1928), с. 389–415.  
 Он же, ר' משה חיים לוצאטו כמקובל,  
 в כנסת , т. 5 (1940), с. 303–328.  
 Isaac Misses, *Darstellung und  
 kritische Beleuchtung der juedischen  
 Geheimlehre*. 2 fascicles, Cracow  
 1862/63.  
 Abraham Schechter, *Lectures on Jewish  
 Liturgy*. Philadelphia 1933.  
 Solomon Schechter, Safed in the sixteenth  
 century, *Studies in Judaism*, 2nd ser.  
 (Philadelphia 1908), pp. 202–306,  
 317–328.
- Г. Шодем, שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י,  
 в *Цион*, т. 5 (1940), с. 133–160.  
 Он же, ישראל סרוק - תלמיד האר"י?  
 в *Цион*, т. 5 (1940), с. 214–243.  
 Он же, כתביו האמיתיים של האר"י בקבלה,  
 в *Кирьят сефер*, т. 19 (1943), с.  
 184–199.  
 Он же, המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי  
 в *Кирьят сефер*, т. 2 (1925),  
 с. 101–141, 269–273; т. 7 (1931),  
 с. 149–165, 440–456.  
 Idem, *Lyrik der Kabbala?*, *Der Jude*, vol. 6  
 (1921), pp. 55–69.  
 Idem, *Der Begriff der Kawwanah in der alten  
 Kabbala*, *MGWJ*, vol. 78 (1934),  
 pp. 492–518.  
 М. Тейтельбаум, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד ,  
 т. 2 (1913), с. 3–94 [о доктрине  
 цимцума].  
 Й. Тишби, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י,  
 ירוסללים 1942.  
 J. G. Wachter, *Der Spinozismus im  
 Juedenthumb oder die von dem heutigen  
 Juedenthumb und dessen geheimen  
 Kabbala vergoetterte Welt*. Amsterdam  
 1699.  
 M. Wiener, *Die Lyrik der Kabbalah*.  
 Wien–Leipzig 1920.

## Дополнительная библиография:

- Moses Cordovero, *The Palm Tree of Deborah*. Transl. by Louis Jacobs. London 1960.
- H. L. Gordon, *The Maggid of Caro*. New York 1949.
- S. A. Horodetzky, *Torath Ha-Kabbalah shel R. Moshe Cordovero* (new ed.). Jerusalem 1950.
- Idem, *Torath Ha-Kabbalah shel R. Yizhak Luria*. Tel Aviv 1947.
- Яэль Надав. Послание каббалиста р. Ицхака Мар Хаима о доктрине «Высших светов» [на иврите], в *Тарбиц*, т. 26 (1956–1957), с. 440–458.
- G. Scholem, Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten, *Eranos Jahrbuch* 19 (1950), pp. 121–180.
- Он же, Друш аль га-Геула ле-рабби Шломо ле-бейт Туриэль, в *Сфунот*, т. 1 (1956), с. 62–79.
- Он же, *Мкоротаб шель Маасе Гадизель га-Тинок бе-сифрут га-каббала*. Репринт с Ле-Агнон Шай. Иерусалим 1958.
- Он же. Новые сведения к биографии р. Йосефа Ашкенази из Цфата [на иврите], в *Тарбиц*, т. 28 (1958–1959), с. 59–89.
- Давид Тамар. Цфатское собрание [на иврите], в *Тарбиц*, т. 27 (1957–1958), с. 105–118.
- Й. Тишби, *Торат га-ра вега-клипа бе-каббалат га-Ари*. Иерусалим 1952.
- Idem, Gnostic Doctrines in Sixteenth Century Jewish Mysticism, *Journal of Jewish Studies*, vol. 6 (1955), pp. 146–152.
- Он же. Источники «Хемдат ямим» [на иврите], в *Тарбиц*, т. 24 (1954–1955), с. 441–455, и т. 25 (1955–1956), с. 66–92.
- Он же. Источники начала XVIII века по «Хемдат ямим» [на иврите], в *Тарбиц*, т. 25 (1955–1956), pp. 202–230.
- Р. Й. Цви Вербловский. Характер «Магида» р. Йосефа Каро [на иврите], в *Тарбиц*, т. 27 (1957–1958), с. 310–321.

## Библиография к главе 8

## а) Источники:

- Йегуда Лива бен Бецалель, נצח ישראל, Прага 1599.
- А. М. Габерман [ред.], לתולדות הפולמוס נגד, השבתאות, в קובץ על יד, нов. сер., т. 3, Иерусалим 1940, с. 187–215.
- Нехемия Хаюн, עוז לאלהים. Берлин 1713.
- Он же, הצד צבי, Амстердам 1714.
- Ш. Гинцбург [ред.], ר' משה חיים לוצאטו, в 2 томах. Тель-Авив 1937.
- Авраам Мигель Кардозо, מכתב בסוד האלהות, под ред. Брюля, в בית המדרש, изд. И.Вайса, т. 1 (1865), с. 63–71, 100–103, 139–142.
- Моше Хагиз, שבר פושעים. Лондон 1714.
- Он же, לחישת שרף, Ганау 1726.
- Натан из Газы, בעקבות משיח, под ред. Г.Шолема. Иерусалим 1944 [собрание некоторых его трактатов по саббатрианской теологии].
- Авраам Перец, אגרת מגן אברהם, под ред. Г.Шолема, в קובץ על יד, нов. сер., т. 2, Иерусалим 1938, с. 123–155 [где это послание ошибочно приписывается Кардозо].
- Moses Porges, די זכרוחת פון מאזעס פארגעט, ed. N. Gelber, *Historische Schriften, published by the Yiddish Scientific Institute*, vol. I (1929), col. 253–296.
- Яков Саспортас, קצור ציצת נובל צבי, Альтона 1757; Одесса 1867.
- Арон Фрейман [ред.], ענייני שבת צבי, Берлин 1913.
- Йонатан Эйбешюц, שם עולם, изд. Вайсмана. Вена 1891.
- Яков Эмден, תורת הקנאות. Альтона 1752; Львов 1877.
- Он же, התאבקות, Альтона 1769; Львов 1877.
- (б) Исследования:
- М. Балабан, לתולדות התנועה הפראנקית, тома 1–2. Тель-Авив 1934–35.
- C. Bernheimer, Some new contributions to Abraham Cardoso's Biography, *JQR* n. s., vol. 18 (1927), pp. 97–129.

- Х. Виршубский, האידיאולוגיה השבתאית, של המרת המשיח, в *Цион*, т. 3 (1938), с. 215–245.
- Он же, התיאולוגיה השבתאית של נתן, העזתי, в *Кנסת*, т. 8 (1944), с. 210–246.
- Он же, השבתאי ר' משה דוד מפודהייץ, в *Цион*, т. 7, с. 73–93.
- Mortimer Cohen, Jacob Emden, *A Man of Controversy*. Philadelphia 1937.
- H. Graetz, *Geschichte der Juden*, vol. 10.
- Ш. Гурвиц, מאין ולאן. Берлин 1914, с. 259–286.
- Давид Кагана, תולדות המקובלים השבתאים, והחסידיים, в 2 томах. Одесса 1913/14.
- Йосеф Клейман. Мораль и поэзия франкизма, в *Еврейский альманах*, Петроград 1923, с. 195–227 [по-русски].
- A. Kraushar, *Frank i Frankisci Polscy*, 2 vols. Cracow 1895.
- G. Levi, La lotta contro N. Ch. Chajjun a Firenze, *Rivista Israelitica*, vol. 8 (1911), pp. 169–185; vol. 9 (1912), pp. 5–29.
- D. Kaufmann, La lutte de Rabbi Naftali Cohen contre Hayyoun, *REJ*, vol. 36 (1897), pp. 250–282; vol. 37 (1898), pp. 274–283.
- М. Перельмуттер, ר' יונתן אייבשיץ, ויחסו אל השבתאות. ירוסלים 1947.
- У. Рабинович, מן הגניזה הסטולינאית, в *Цион*, т. 5 (1940), с. 126–132; על ספר הצורך, в *Цион*, т. 6 (1941), с. 80–84.
- С. Розанес, דברי ימי ישראל בתוגרמה, т. 4. София 1935.
- И. Сон, לתולדות השבתאות באיטליה, в *ספר היובל לכבוד אלכסנדר מרכס*, Нью-Йорк 1943, с. 89–104.
- Г. Шолем, מצוה הבאה בעברה, в *Кנסת*, т. 2 (1937), с. 437–392.
- Он же, חלומותיו של חשבתאי ר' מדכי אשכנזי, Тель-Авив 1938.
- Он же, חדשות לידיעת אברהם קארדושו, в *מאמרים לזכרון ר' צבי פרץ חיות*, Вена 1933, с. 323–350.
- Он же, שבתאי צבי ונתן העזתי, в *קובץ הוצאת שוקן לדברי ספרות*, Тель-Авив 1940, с. 150–166.
- Он же, פרשיות בחקר התנועה השבתאית, в *Цион*, т. 6 (1941), с. 85–100.
- Он же, ברוכה ראש השבתאים בשאלוניקי, там же, с. 119–147, 181–201.
- Он же, Рецензия на М. Cohen, Jacob Emden, в *Кирьят сефер*, т. 16 (1939), с. 320–338.
- Он же, לקט מרגליות (להערכת הסגוריה, (החדשה על ר' יונתן אייבשיץ). Тель-Авив 1941.
- Он же, לידיעת השבתאות מתוך כתבי, קארדושו, в *Цион*, т. 7 (1942), с. 12–28.
- Он же, תעודות שבתאיות חדשות מס' תועי רוח, в *Цион*, т. 7, с. 172–193.
- Он же, "סדר תפלות של ה"דוגמה", в *Кирьят сефер*, т. 18 (1941–1942), с. 298–312, 394–408; т. 19, с. 58–64.
- Й. Тишבי, כנסת בין שבתאות לחסידות, том 9 (1945), с. 238–268.
- V. Zacek, Zwei Beitrage zur Geschichte des Frankismus in den boehmischen Landern, *Jahrbuch fuer Geschichte der Juden in der Czechoslovakischen Republik*, vol. 9 (1938), pp. 343–410.

#### Дополнительная библиография:

- Й. Бен-Цви. Могила Шабтая Цви в саббатианская община в Албании [на иврите], в *Цион*, т. 17 (1952), с. 75–78, 174.
- Ben Zion Bokser, *From the World of the Cabbalah: the Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*. New York 1954.
- Мордехай Виленский. Четыре английских памфлета о саббатианском движении, опубликованные в 1665-1666 годах [на иврите], в *Цион*, т. 17 (1952), с. 157–172.
- К. Вильгельм и Г. Шолем. Прокламации против саббатианской секты [на иврите], в *Кирьят сефер*, т. 30 (1954–1955), с. 99–104.
- Ш. Д. Гойтейн. В какой день умер Шабтай Цви? [на иврите], в *Тарбуц*, т. 27 (1957–1958).
- У. Гейд. Турецкий документ о Шабтае Цви [на иврите], в *Тарбуц*, т. 25

- (1955–1956), с. 337–339.
- Jacob Leveen, An Autograph Letter of the Pseudo-Messiah Mordecai ben Hayyim of Eisenstadt, *Ignace Goldziber Memorial Volume*. Budapest 1948. Part I, pp. 393–399.
- Яков Саспортас, *Сефер цвицат новель Цви*, под ред. Й. Тишби. Иерусалим 1954.
- Гершом Шодем. Об отношении еврейских раввинов к саббатианству [на иврите], в *Цион*, тома 13–14 (1948–49), с. 47–62.
- Idem, A Poem by Israel Najara as a Sabbatian Hymn, *Ignace Goldziber Memorial Volume*. Budapest 1948. Part I, pp. 41–44.
- Idem, A Sabbatian Will from New York, *Miscellanies of the Jewish Historical Society of England*. Part V (1948), pp. 193–211.
- Он же. *Р. Элия га-Коген га-Итамари и саббатианство* [на иврите], в ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס. Нью-Йорк 1950. Ивритская часть, с. 451–470.
- Он же. Где умер Шабтай Цви? [на иврите], в *Цион*, т. 17 (1952), с. 79–83.
- Он же, Перуш мизморей тегилим ми-хуго шель Шабтай Цви бе-Адрианополь, в *Алей айн: Сефер га-йовель лихвод Залман Шокен*. Иерусалим 1953.
- Idem, Le mouvement sabbataiste en Pologne, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 163 (1953), pp. 30–90, 209–232; vol. 164 (1953), pp. 42–47.
- Он же. Письмо Авраама Кардозо раввинам Смирны [на иврите], в *Цион*, т. 19 (1954), с. 1–22.
- Он же, *Парашат га-шабтаут*. Иерусалим 1955 [отпечатано на мимеографе].
- Он же, *Шабтай Цви ве га-тнуа га-шабтаут бимей га-хайяв*. В 2 томах. Тель-Авив 1956–57.
- Он же. Новый документ о начале саббатианского движения [на иврите], в *Кирьят сефер*, т. 32 (1957–1958), с. 532–540.
- Й. Тишби, Теудот аль Натан га-газати..., в *Сфунот*, т. 1 (1956), с. 80 и далее.
- Он же. Первый саббатианский «магид» в Бейт-мидраше р. Авраама Ровиго [на иврите], в *Цион*, т. 22 (1957), с. 21–55.
- Он же. Отношение Моше Хаима Луцато к саббатианским доктринам [на иврите], в *Тарбиц*, т. 27 (1957–1958), с. 334–357.
- Он же. О взглядах Гершома Шолема в области саббатианских исследований [на иврите], в *Тарбиц*, т. 28 (1958–1959), с. 101–133.
- Авраам Яари, *Таалумат сефер (аль Сефер Хемдат ямим)*. Иерусалим 1954.
- А. Эсколи, «Итон» фландри аль одот тнуат Шабтай Цви, в *Сефер Динабург*. Иерусалим 1949. С. 215–236.
- Solomon Zeitlin, The Sabbatians and the Plague of Mysticism, *JQR*, vol. 49, pp. 145–155.

## Библиография к главе 9

### а) Источники:

- ס' צוואת הריב"ש, Варшава 1913.
- ס' כתר שם טוב, Подгорже 1898.
- ס' בעל שם טוב [Собрание всех высказываний Исраэля Баал-Шема, цитируемых в хасидской литературе], тома 1–2. Лодзь 1938.
- שבחי הבעש"ט, изд. Городецкого. Берлин 1922.
- Дов Бер, Магид из Межерича, ס' מגיד ליקוטי אמרים или דבריו ליעקב. Корец 1781.
- Яков Йосеф из Полонного, ס' תולדות יעקב יוסף. Корец 1780.
- Элимелех из Лизенска. נועם אלימלך. Львов 1788.
- Пинхас Шапира из Кореца, מדרש פנחס לופת צופים. Петроков 1911; תורת רבינו פנחס מקארץ; изд. М. Гутмана. Билгорай 1931.
- Нахман из Брацлава, ליקוטי מוהר"ן. 1808–1811.
- Он же, ספר המדות. Львов 1872.
- Натан из Немирова, ליקוטי תפילות. Жолкиев 1872.

- Он же, ס' שבחי הר"ן ושיחות הר"ן. Львов 1864.
- Шнеур Залман из Ляд, ס' תניא или ליקוטי אמרים. Вильна 1912.
- Г. Бунин, ס' משנה חבד. Варшава 1936.
- Аарон Галеви из Староселья, ס' עבודת הלוי, 1862–1866.
- Израэль Аратен, ס' אמת ואמונה [Собрание высказываний р. Менделя из Коцка]. Иерусалим 1940.
- דוּר חסידים и לשון חסידים [Две очень ценных антологии хасидской литературы]. Львов 1876.
- б) Исследования:**
- A. Z. Aeshcoli-Weintraub, *Le Hassidisme: essai critique*. Paris 1928.
- Martin Buber, *Die chassidischen Buecher*. Hellerau 1928.
- Idem, *Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott*. Berlin 1827.
- Idem, *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem*. London 1931.
- Idem, *Deutung des Chassidismus*. Berlin 1935.
- Он же, מפרדס החסידות, Иерусалим 1945.
- Г. Бунин, החסידות החב"דית, в השלח, т. 28 (1913), с. 250–258, 348–359; т. 29 (1913), с. 217–227; т. 31 (1914/15), с. 44–52, 242–252.
- ראשיתה של החסידות, Бенцион Динабург, ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים, в Цион, т. 8 (1934), с. 107–115, 117–134, 179–200; т. 9, с. 39–45, 89–108, 186–197; т. 10 (1945), с. 67–77, 149–196.
- Шимон Дубнов, תולדות החסידות. Тель-Авив 1930–32.
- Idem, *Geschichte des Chassidismus*, 2 vols. Berlin 1931.
- Lazar Gulkowitsch, *Der Hassidismus, religionswissenschaftlich untersucht*. Leipzig 1927.
- Idem, *Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals*. Tartu 1938.
- Idem, *Das kulturhistorische Bild des Chassidismus*. Tartu 1938.
- Ш. Городецкий, החסידות והחסידים. В 4-х томах. Берлин 1922.
- Idem, *Leaders of Hassidism*. London 1928.
- A. Marcus [Verus], *Der Chassidismus*. Pleschen 1901.
- Jacob S. Minkin, *The Romance of Hassidism*. New York 1935.
- Мордехай бен Йехезкель, למהות החסידות, в השלח, т. 17 (1907), с. 219–230; том 20 (1909), с. 38–46, 161–171; т. 22 (1910), с. 251–261, 339–350; т. 25 (1912), с. 434–452.
- Louis Newman, *The Hasidic Anthology. Tales and Teachings of the Hasidim*. Translated from the Hebrew, Yiddish and German. New York 1934.
- Wolf Rabinowitsch, *Der Karliner Chassidismus, seine Geschichte und Lebre*. Tel Aviv 1935.
- S. Schechter, *The Chassidim, Studies in Judaism*, vol. 1. Philadelphia 1896, pp. 1–46.
- Г. Шолем, ר' אדם בעל שם, в Цион, т. 6 (1941), с. 89–93.
- М. Тейтельбаум, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, в 2-х томах. Варшава 1910/13.
- Й. Тишби, כנסת בין שבתאות לחסידות, том 9 (1945), с. 238–268.
- Ицхак Верфель, החסידות וארץ ישראל. Иерусалим 1940.
- Torsten Ysander, *Studien zum Bescht'schen Hassidismus*. Upsala 1933.
- Е. Цвейфель, שלום על ישראל... והוא ציור כללי ומושג הקפי מענין הבעש"ט ותלמידיו. В 4-х томах. Житомир 1868–1873.
- Дополнительная библиография:**
- Ицхак Альфаси, *Толдот га-хасидות*. Тель-Авив 1958.
- Мартин Бубер, *Op ga-ganuz*. Иерусалим–Тель-Авив 1947.
- Idem, *Tales of the Hasidim*. 2 vols. New York 1947–48.
- Idem, *Hasidism*. New York 1948.
- Idem, *Die chassidische Botschaft*. Heidelberg 1952.
- Idem, *The Way of Man According to the Teachings of the Hasidim*. London 1950, Chicago 1951.



- Idem, *For the Sake of Heaven: A chronicle*. New York 1953.
- Idem, *Christus, Chassidismus und Gnosis*, *Merkur*, Munich, October 1954.
- Idem, *The Legend of the Baal-Shem*. Transl. by M. Friedman. New York 1955.
- Idem, *Hasidism and Modern Man*. Ed. M. Friedman. New York 1958.
- Idem, *The Origin and Meaning of Hasidism*. Ed. M. Friedman. New York 1960.
- Samuel H. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik According to the Writings of R. Yaakov Yosef of Polnoy*. London–New York–Toronto 1960.
- Йосеф Вайс. Истоки хасидизма [на иврите], в *Цион*, т. 16 (1951), с. 46–105.
- Он же. Некоторые аспекты аллегорической самоинтерпретации р. Нахмана из Брацлава [на иврите], в *Тарбиц*, т. 27 (1957–1958), с. 358–371.
- Idem, R. Abraham Kalisker's Concept of Communion with God and Men, *Journal of Jewish Studies*, vol. 6 (1955), pp. 87–99.
- Idem, A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism, *Journal of Jewish Studies*, vol. 8 (1957), pp. 199–213.
- А. М. Габерман, *Шаарей Хабад, в Алей айн: Сефер га-йовель лихвод Залман Шокен*. Иерусалим 1953. С. 293–370.
- И. Гальперин, *Га-алийот га-ришонот шель га-хасидим ле-Эрец Исраэль*. Иерусалим–Тель-Авив 1946.
- Он же. Отношение р. Аарона из Карлина к системе кегилы [на иврите], в *Цион*, т. 20 (1957), с. 86–92.
- Он же. Объединения для изучения Торы и творения добрых дел и распространение хасидского движения [на иврите], в *Цион*, т. 22 (1957), с. 195–213.
- Он же. Р. Леви Ицхак из Бердичева и указы его времени [на иврите], в *Тарбиц*, т. 28 (1958–1959), с. 90–98.
- A. J. Heschel, R. Gershon Kotover, *The Hebrew Union College Annual*, vol. 23 (1950–51), part 2, pp. 17–71.
- Idem, Umbekante Dokumenten zu der Geschichte fun Hasidus, *Yivo Dieter*, vol. XXXVI (1952), pp. 113–135.
- Он же, Ле-толдот р. Пинхас ми-Корец, в *Алей айн: Сефер га-йовель лихвод Залман Шокен*. Иерусалим 1953. С. 213–244.
- Sigmund Hurwitz, Archetypische Motive in der chassidischen Mystik, *Zeitlose Dokumente der Seele*, Zuerich 1952. Vol. 3, pp. 121–212.
- Judaism: A *Quarterly Journal*, *Hasidism Issue*. Vol. 9, Summer 1960.
- Китвей рабби Нахман*, изд. Э.Штейнмана. Тель-Авив 1951.
- Г. Шолем, Два первых свидетельства об отношениях между хасидскими группами и Баал-Шем-Товом [на иврите], в *Тарбиц*, т. 20 (1949), с. 228–240.
- Idem, Devekuth, the Communion with God in Early Hasidic Doctrine, *Review of Religion*, vol. 15 (1950).
- Он же. Полемика против хасидизма и его лидеров в книге «Нецед га-дма» [на иврите], в *Цион*, т. 20 (1955), с. 73–81.
- Он же, Новый материал об Исраэле Левеле и его анти-хасидской полемике [на иврите], в *Цион*, т. 20 (1955), с. 153–162.
- Йосеф Ицхак Шнеерсон, *Сефер га-зихронот*. Бруклин, Нью-Йорк 1955.
- А. Шохат. О радости в хасидизме [на иврите], в *Цион*, т. 16 (1951), с. 30–43.
- Элиэзер Штейнман, *Сефер бер га-хасидут*. Тель-Авив 1954–1958.
- Он же, *Сефер мишнат Хабад*. В 2-х томах. Тель-Авив 1956.
- Он же, *Сефер га-Бешт*. Тель-Авив 1957.
- Йоханан Тверски, *Га-Баал-Шем-Тов*. Тель-Авив 1959.
- Mordecai L. Wilensky, The Polemic of R. David of Makow Against Hasidism, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, vol. 25 (1956).

*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 Зогар».

**Адам кадмон** (ивр. «предвечный человек») – гностическая интерпретация Быт. 1:26 подразумевала, что физический Адам был сотворен 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 придает огромное значение этому образу и подчас переосмысливает его. Он символизирует миры света, которые после отступления *Ор Эйн-Соф* эманируются в предвечное пространство, так что он возвышается над всеми четырьмя мирами. В трудах Витая (в особенности «Эц хаим») и других авторов лурианской школы большое значение придается 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-йецифа*, *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.

**Битуль га-йеш** (ивр. «прекращение бытия») – в хасидской терминологии глубокое стремление к прямому общению человека с Богом посредством полного растворения в Нем 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 создается мир. При этом Он проявляет Себя и становится Богом-Творцом, Демиургом, который доступен человеческому познанию.

**Бхинот** (ивр. «стороны», «аспекты») – определенное 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 predetermined 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; 6) 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 вознесся. 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 сферы *Кетер*. Буквы Тетраграмматона, содержавшего все эманированные миры, ни разу не воссоединялись за все время изгнания. В тех же кругах испанских каббалистов возникло представление о Мессии как о гармонии всех уровней творения. Он будет сотворен особой деятельностью сферы Малхут и наделен большей способностью познания, чем ангелы. В понимании автора Зогара Избавление явится результатом непрерывного единения сфирот *Малхут* и *Тифферет*. Избавление Израиля – это избавление самого Бога из его мистического изгнания. *Галут* стоит под знаком Древа познания добра и зла, а Избавление – Древа жизни. Все 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 predeterminedными этапами, и все перевоплощения душ служат этой цели. По мере приближения к Избавлению души ожесточаются и усиливают свое 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 *сфира*, промежуточная между Ничто и Бытием.

**Га-Хефец га-кадмон** (ивр. «предвечная воля») – предвечная воля сокрытого Бога. Согласно учению каббалистов Героны, *Эйн-Соф* окружает ее 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 все творение. Таким образом перевоплощение стало рассматриваться не только как наказание, но и как возможность исполнить предназначение и исправить ошибки и грехи, совершенные в предыдущих жизнях.

**Гитпаштут** (ивр. «расширение, распространение») – одна из двух фаз поступательно-возвратного процесса эволюции мира.

**Гистаклут ле-фум шаата** (арам. «мимолетное 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 четырех нижних *сфирот*, образующих природную сферу космического древа.

**Голем** (ивр. «бесформенная материя») – искусственное создание, обычно гомункул, сотворенный с помощью практической каббалы посредством использования силы Божественных имен (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 ее 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 ее обитель, находящуюся в Божественной сфере. Каждой *сфире* 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 путем. Согласно Ицхаку из Акко, *двейкут* обладает как созерцательным, так и экстатическим аспектом. В нем различаются следующие ступени: *гиштавут*, бесстрастие к похвале или порицанию; *гитбодедут*, пребывание наедине с Богом; *фуах га-кодеш*, нисхождение святого духа, и про-

рицание. По мнению Шолема, *двейкут* ведет 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 имен») – 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 отстраненности и недостижимости не может быть предметом религиозного созерцания. В каббалистической литературе (например, геронской школы) ему соответствуют выражения *ма ше зйн 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 осужденной 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 введен 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 нем, равно как и всякое ее 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 ее 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 древо») – совокупность эманации левой, или нечестивой, стороны.

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

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

**Инун де-алу у-нефаку** (арам. «те, что вошли и вышли неповрежденными») – 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 имен 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 имен Бога. Это раскрытие Божественного Имени составляет мистическую суть молитвы – каббалист погружается в медитацию или сосредоточивает свои помыслы на оп-

- ределенном имени, принадлежащем к духовной сфере, через которую проходит его молитва. В ранней каббале предметом сосредоточения было название какой-либо сферы, в позднейшей, особенно лурианской каббале – одно из мистических имен 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 вознестись 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 нем 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 трех верхних сфирот, образующих область интеллекта космического древа. Отождествляется с головой *Адама кадмона*. Так как сфера *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») – темные силы *Ситра ахра*, оболочка, в которой содержатся плененные 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 сфере *Малхут*.
- Кохот** (ивр. «силы») – одно из обозначений *сфирот* в Зогаге.

- Лвушим** (ивр. «одеяния») – одно из обозначений *сфирот* в Зогаре.
- Маамарот** (ивр. «речения») – одно из обозначений *сфирот* в Зогаре.
- 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 Зогаре.
- Маин нуквин** (арам. «женские воды») – искры света, содержащиеся в разбитых сосудах и в процессе *тикуна* возвращающиеся к сосудам *сфиры Бина*, где они выполняют роль активизирующей структуру сил, отправляя в основном рецептивную функцию.
- Мальбуш** (ивр. «облечение») – порядок букв, выражающий сущность Божества, предвечная Тора, неотделимая от Божественной субстанции и вплетенная в нее.
- Малхут** (ивр. «царство»), или **атар** (ивр. «Диадема») – одна из четырех нижних *сфирот*, образующих природную сферу космического дерева.
- Марот** (ивр. «зеркала») – одно из обозначений *сфирот* в Зогаре.
- 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 Зогаре.
- Мелех** (ивр. «Царь») и **Матронита** (арам. «Царица») – *Мелех*, синоним *сфиры Тифферет* или *Йесод*, и *Матронита*, синоним *сфиры Малхут*, отождествляемой со Шхиной. Грехи привели к расторжению союза между Царем 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 трех верхних эманированных ими *сфирот*.
- Мидот** («качества») – одно из обозначений *сфирот* в Зогаре.
- Га-мургаш** (ивр. «ощутимое») – три средних *сфирот* (*Гвура*, *Гдула*, *Тифферет*),

- 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 остается 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 Зоги, исходит 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 наделенные большими способностями осуществить *тикун*, чьи движения могут быть благодетельны для всего мира. Они противопоставляются частным, индивидуальным душам, которые могут достигнуть *тикуна* только для себя самих. К первым Лурия относил души Каина, Авеля и библейских героев.
- Нетийот** (ивр. «побеги») – одно из обозначений сфирот в Зогаге.
- Ниануа** (ивр. «раскачивание, вибрация») – движение *Эйн-Соф* в Себе самом.
- Нивра ришон** (ивр. «первосотворенное») – обозначение первозданной вещи, введенное 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 четырех 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-Зогаг» интерпретируется как область материального мира и злых духов. Согласно лурианской доктрине, все миры

были вначале духовными, но после *швират га-келим олам га-асия* сдвинулся со своего места и смешался с *клипот*, положив начало материальному миру. Человек должен посредством тикунa вернуть его в прежнее положение.

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

**Олам га-йецира** (ивр. «мир созидания») – один из четырех 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 распыленном, точечном состоянии, меняет свое направление и, возвращаясь, изливается через глаза *адама кадмона*. На этой стадии он еще не имеет еще определенной структуры.

**Олам га-тогу** (ивр. «мир хаоса») – иногда так называется *олам га-некудот*, из-за того, что он не достиг еще 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 еще ниже и воплотиться в человека.

**Паним пнимиим** (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 нее вплетены прообразы всего сотворенного. 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, рemez,*

*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 антин* (арам. «большой лик») или *Атика кадиша* (арам. «святой старец»), *Аба* (арам. «отец»), *Има* (арам. «мать»), *Зеир антин* (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 определенной общей структуре.

457

**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 *тикуна* должно восстановиться единение между ней и *Зеир антин*.

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

**Руах** – второй элемент человеческой души, пробуждающийся в человеке лишь в момент, когда тому удастся 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 нем 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 кдуша** (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 развертывания *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 имен 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 ее 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 *сфире* к нижней, но и отражается от нижней *сфире* к верхней; 2) поверхность одной *сфире* обращается к другой, и они образуют *циноф* («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 сотворенных существ, отделенных 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 имен, 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 *ливлон* – «закрывать, 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 тикунa 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 *тикунa* 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 тикунa 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 трех средних *сфирот*, образующих духовную сферу космического древа.

**Тмура** (ивр. «замена») – один из методов мистической экзегезы, заключающийся в перестановке букв в соответствии с определенными 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 заключает в себе всеобщность сокрытых законов творения. В своем 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 своем 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. Ее можно сравнить с Древом жизни. Субстанция всех ее членов одна и та же. Имеется Тора различных миров – *ацилут*, *брия*, *йецифа*, *асия*; каждая из них отражает определенную структуру определенной 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 «ликов» 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 трех 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 ее источников – «Литературы Покоев». *Хейхалот*, знаменующие собой определенные вехи в духовном странствии визионера к Престолу Славы, подразделяются на семь чертогов или храмов, соответствующих семи небосводам. В лурианской каббале *хейхалот* – дворцы света – являются системой, параллельной *сфирот*, и присутствуют в каждом из миров.

**Хохма** (ивр. «мудрость») – одна из трех 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 [имен]») – обозначение практической каббалы до появления термина *каббала маасит*.

**Цадик** (ивр. «праведник»), или **Йесод** (ивр. «основание») – одна из четырех 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 облекалась до нисхождения в низший мир и в которое она снова облечется после смерти человека. В земных скитаниях человека *целем* сокрыт его психофизическим укладом и доступен только восприятию каббалиста. В отличие от души, *целем* растет 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 нем 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 лурианской каббале, каждый из трех видов души – *нефеш*, *руах*, *нешама* – обладает собственным *целемом*, который дает им возможность функционировать в человеческом теле. Без *целема* душа сожгла бы тело своим неумолимым светом.

**Цимцум** (ивр. «сжатие») – процесс высвобождения некоего пространства в Боге, в пределах которого создается 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 лурианской каббале. Своеобразие лурианской 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-кдумим* (ивр. «предвечный человек, предшествующий всем предвечным [творениям]»). Круг и линия суть два направления, по которым развивается всякая сотворенная 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 еще более глубинный 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 сфера излучает свой свет на другую, причем поверхность одной сферы обращается к поверхности другой и между ними образуется *циноф* («канал»). Прекращение притока света от нижней сферы к верхней называется «разрушением каналов» (*швират га-цинорот*) – идея, которая связана с грехопадением Адама. Разрушение каналов имеет роковые последствия для человечества.

**Црор 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 *Динуф*.

**Швират га-келим** (ивр. «разбиение сосудов») – космическая катастрофа, следовавшая после превращения *сфирот* в *Адама кадмона*. От его главы хлынули мощные потоки света, низвергавшиеся в самых различных кон-

фигурациях, 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*, темные 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-келим* отождествляется со «смертью предвечных царей». Этот процесс, однако, не хаотичен, но подчинен определенным внутренним законам. Разбившиеся сосуды восстановились посредством *тикуна*, но их осколки не подверглись восстановлению.

Школа Лурии объясняла космическую катастрофу различными причинами: слабостью и распыленностью 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 нем, вследствие чего первые не смогли выдержать давления света; тем, что корни сфиры *Дин* и *клипот* всегда присутствовали в эманации, чем объясняется ненадежность 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 *сфиры* перестают действовать и мир возвращается к хаосу. Он реактивируется действием следующей сфиры 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 сфирой *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, пол-

ный *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, заключенные 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 ее «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 *сфира* в иерархии. Представляет женский принцип, тогда как *Тиферет* (шестая *сфира*) и *Йесод* (девятая *сфира*) 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 сотворенному миру, источником которого она служит, а также Божественный прообраз духовной общины Израиля, *кнесет Исраэль*. Через нее проходит Божественный свет, существует взаимозависимость между нею и всем совершаемым человеком на земле. Сфира *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 ее со Всевышним – главная цель процесса *тикуна*.

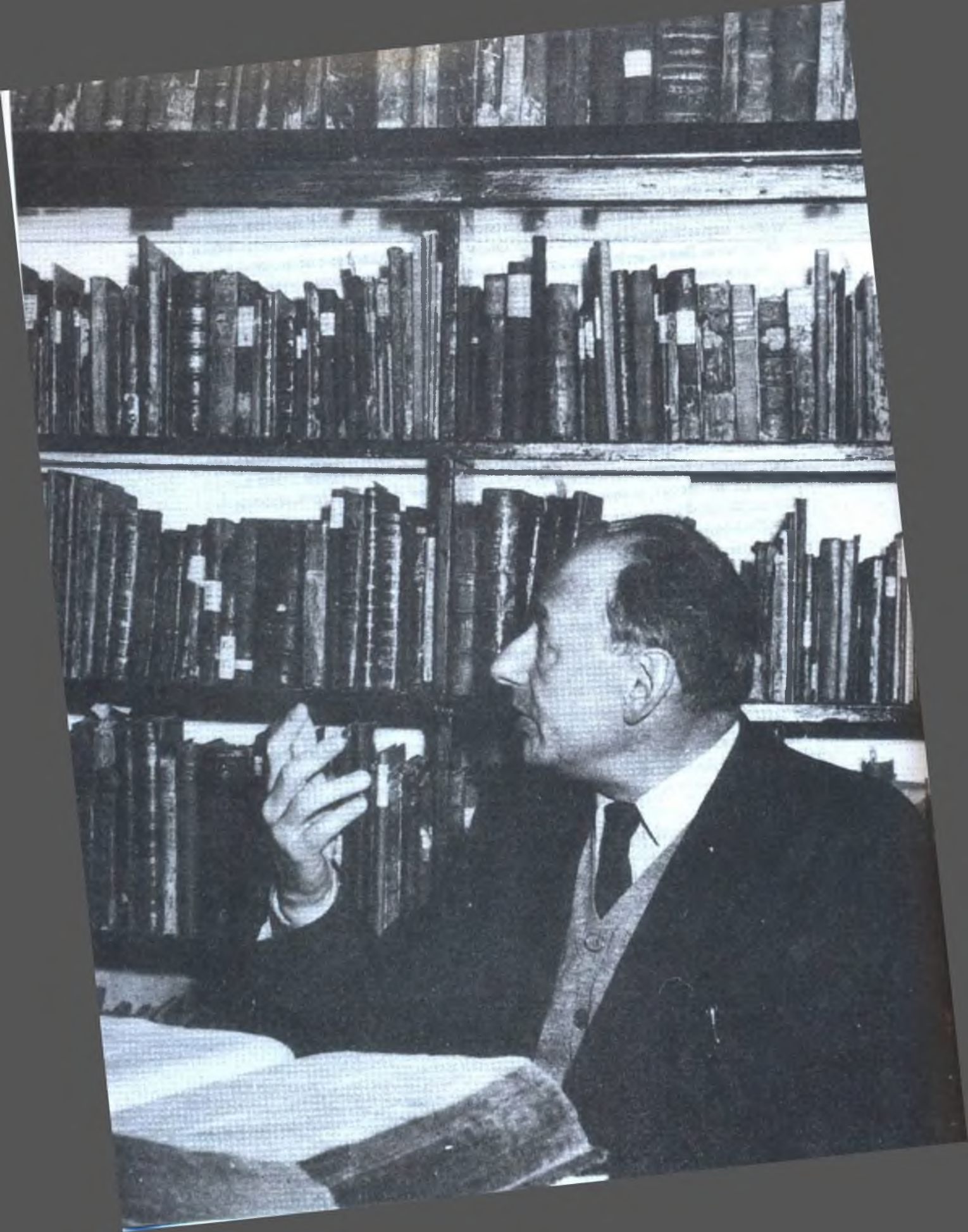
**Эйн-Соф** (ивр. «Бесконечное») – название, данное в Каббале трансцендентному Божеству в Его чистой сущности. Это недоступный познанию Бог в Себе, вне связи с сотворенным миром. Так как каждое имя, которым называют Бога, относится к одной из Его характеристик или атрибутов, посредством которых Он открывается 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 имен, как *Элоким*, *Шем Гавайа* (тетраграмматон), «Святой, да будет Он благословен» и т. д. В них

идет речь только о манифестациях Бога, а не о Его внутренней сущности. Выражение *Эйн-Соф*, по-видимому, 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, сфиру *Кетер*, вследствие ее полной сокрытости. Вначале, однако, термин применялся для разграничения Абсолюта и эманированных им *сфирот*. С определенным 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.

**Ямим 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 почетный титул основоположника далеко не исчерпывает значения Шолема для сегодняшнего дня. Еще 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 Шолем 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<sup>1</sup>,

эта книга является, несомненно, самым влиятельным трудом в иудаике XX века.

И по сей день книги Шолема<sup>2</sup>, пусть даже оспариваемые и критически переосмысляемые, служат ферментом для новых исследований в сфере еврейской мистики. Особенно велико значение «Основных течений» для иудаики на европейских языках<sup>3</sup>: практически любое из современных исследований по мистике прямо или косвенно опирается на основания, заложенные в этой книге<sup>4</sup>. 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, переведенный на русский язык.

ГЕРШОМ ШОЛЕМ  
и современные исследования...

<sup>1</sup> Опубликована издательством Шокена в Иерусалиме в 1941 году.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> По каким-то загадочным причинам эта книга до сих пор не переведена на иврит.

<sup>4</sup> Ср. *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.

В своем 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, возрожденного 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 Шолем для интерпретации каббалы, имеют различимые корни в немецком романтизме и немецкой классической философии. В романтизме, в свою очередь, он подчеркивает элементы, восходящие к более ранним течениям: к мистике Бёме, и, в особенности, к христианской каббале Пико делла Мирандолы, Рейхлина и фон Розенрота<sup>5</sup>, 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 оснащенных представителей «науки о еврействе»<sup>6</sup>. 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 ее 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 развертываются в творчестве Кафки, которого он был готов объявить последним каббалистом, как они пробиваются из-под марксистской скорлупы в критической мысли Вальтера Беньямина. В чем 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 своем знакомом, «молодом человеке, который приехал в Иерусалим в 1924 году, облеченный в скромную тогу филологии и историзма» (конечно же, речь идет самом Шолеме). В Иерусалиме молодой человек пытался вступить в контакт с одним из последних каббалистических

<sup>5</sup> См. К. Бурмистров, «Kabbala Denudata», открытая заново, *Вестник Еврейского университета*, № 3 (2000), с. 25–74.

<sup>6</sup> Особое влияние оказала на Шолема книга масона Франца Иосифа Молитора *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*.

братств, с братством, которое на протяжении двухсот лет хранило традицию каббалы восточных евреев (речь идет об общине Бейт-Эля).

*В конце концов, он нашел 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 чем состояло условие: в том, чтобы не задавать никаких вопросов. И действительно, мысль, которая не развертывается в диалоге, в вопросах и ответах, – весьма странный феномен среди евреев, слывающих 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 «повествовающей философией» и в котором видел высшую форму мысли.<sup>7</sup>*

<sup>7</sup> Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zurich, 1960. P. 117; Kabbalah und Mythos, Eranos-Jahrbuch 1949, vol. XVII: Der Mensch und die Mythische Welt, hrsg. von Olga Frobe-Kapteyn. Zurich, 1950. P. 287.

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 взysкивает 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 нуждается мы, сколько в смелости, в готовности рисковать, сходя в пропасть, которая, быть может, когда-нибудь поглотит нас. И еще – в дерзновении, чтобы пройти насквозь план символического, проломив стену истории. Ведь для Горы – для сути предмета – нет никакой нужды в ключе, нужно только пробиться сквозь окружающую ее туманную стену истории, и именно эту задачу я поставил перед собой. Не увязну 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 живет моя работа сегодня, так же как и в начале моего пути.<sup>8</sup>*

<sup>8</sup> 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.

В «Десяти неисторических афоризмах о каббале» Шолем развивает эту тему, находя (ирониче-

ское) утешение в том, что ситуация филолога по сути дела не отличается от ситуации самого каббалиста:

*Филология мистической дисциплины, каковой является каббала, заключает 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? Неопределенность 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 ее истории? Каббалист утверждает существование традиции, передающей истину из поколения в поколение. Ироничное утверждение, ведь истина, о которой идет речь, может быть чем угодно, но только не тем, что подлежит передаче! Ее можно постичь, но нельзя передать. Если найдется в ней нечто, что можно передать, то это окажется как раз тем, в чем ее нет. Настоящая традиция остается скрытой; только распадающаяся традиция впадает в предметность и лишь в падении становится зримой во всем величии.<sup>9</sup>*

472

Мировоззрение и мироощущение Шолема сформировались под влиянием философии жизни; слово «жизнь» – одно из ключевых в его текстах. Он неоднократно подчеркивает, что его интересует иудаизм как живой организм, причем 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 идет не столько о филологии, сколько, в конечном счете, 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»<sup>10</sup>, разнообразные формы внеконфессиональной мистики и «религиозного сентиментализма». Шолем не отрицал возможности индивидуального мистического опыта, однако в первую очередь его инте-

<sup>9</sup> G.G. Scholem, Zehn unhistorische Satze uber Kabbala, Idem, *Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik*. Frankfurt a. M., 1973. P. 264.

<sup>10</sup> Шолем Г. *Дварим бе-го* («Неспроста»). Тель-Авив, 1975. С. 484 (речь идет о последователях Георге).

ресовала 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<sup>11</sup>. Максимализм его требований, не оставляя надежд на их осуществление в настоящем, устремлялся к утопии.

<sup>11</sup> Там же, с. 79–80.

Эта позиция была тесно связана с тем, как Шолом 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 Йесод<sup>12</sup>, «Основе», именуемой также «Жизнью миров»).

<sup>12</sup> Согласно некоторым текстам, Сион может указывать на последнюю сфиру, Шхину, в ее единении со сфирой Йесод. См. *Von der Mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zur Grundbergriffen der Kabbala*. Zurich, 1962. P. 166, 179; *Пиркей йесод бе-гаванат га-каббала у-смалега* («Основополагающие главы о смысле каббалы и ее символики»). Иерусалим, 1976. С. 298.

<sup>13</sup> См. *Ми-Берлин ли-Иерушалаим* («От Берлина до Иерусалима»). Тель-Авив, 1982. С. 59.

<sup>14</sup> *On the Possibility of Jewish Mysticism*, p. 28.

Тем самым сионизм – это поворот к корням еврейского существования, встреча еврейства лицом к лицу со своим истинным Я<sup>13</sup>. В понимании Шолома этот поворот означал, в первую очередь, возвращение к ивриту (в котором он, в согласии с романтиками, видел воплощение таинственных глубин народного гения<sup>14</sup>) и возвращение к источникам в их первоначальном, не затемненном рационалистическими переложениями и толкованиями виде. Речь не идет о простом отождествлении или слиянии с традицией; встреча полна диалектического напряжения и острого противоборства. Встреча должна привести к обновлению и возрождению жизни, воплощенной в сим-

воле и мифе, жизни, которая не предсказуема и не вмещается в заранее установленные рамки. Шолом отказывается предрешать исход встречи любыми догмами – будь то догмы либерализма или догмы ортодоксии, определяя свою позицию как религиозный анархизм. Этих взглядов Шолом 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» Шолом 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 ее, 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»? <sup>15</sup>

Эти слова прозвучали в 1949 году, на конференции Эраноса, в одном из первых послевоенных выступлений Шолема на немецком языке. Для понимания образов, появляющихся в последних строках приведенного пассажа, следует иметь в виду, что Шолем 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<sup>16</sup>. Шолем 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<sup>17</sup>), воплощена в мифе и символе. Миф и символ, возрожденные к жизни и укорененные в почве реальности, должны дать начало новой мистике.

Шолем 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 еще 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 угото-*

<sup>15</sup> Zur Kabbala und ihrer Symbolik, p. 158; Eranos-Jahrbuch 1949, p. 333-334; Пиркей йесод бе-гаванат га-каббала у-смалега, с. 112.

<sup>16</sup> См. обо всем этом в эссе Шолема «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.

<sup>17</sup> См. Harold Bloom, Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds, NY, 2002.

вана 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<sup>18</sup>.

18 См. выше, с. 429

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

Шолем 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 Шолем 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<sup>19</sup>.

Феноменологический подход преобладает в первой, вводной главе

19 См. Harold Bloom, *Gershom Scholem Modern Critical Views*. NY, 1987.

20 Часть этих лекций собрана в двух книгах Шолема: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zurich, 1960, и *Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zur Grundbegriffen 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 ее символики»). Иерусалим, 1976.

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<sup>20</sup>. В первой главе сконцентрированы обобщения, выросшие из многолетних историко-филологических изысканий автора, наиболее отчетливо 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 боль-



шинству каббалистических школ, для которых опыт Божества неотделим от текста и языка. Шолем неоднократно подчеркивал текстоцентризм еврейской традиции<sup>21</sup>, во многом созвучный постмодернистскому тезису о первичности текста<sup>22</sup>. 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 Шолем, основано на диалектической триаде, играющей большую роль в его построениях: миф – откровение – мистика. В мифе Бог, человек и космос пребывают в неразличном, 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 утерянное единство, перекинуть мост над пропастью, творя новый, личностный миф. Таким образом, к пониманию еврейской мистики можно приблизиться, определяя ее через миф: с одной стороны, ее 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 Judentums*), одним из наиболее резких критиков которой был Шолем<sup>23</sup>. Конечно, он не был одинок в этой своей критике. Старшие современники Шолема – Бубер и Розенцвейг – предлагали антирационалистическую интерпретацию еврейской традиции начиная с ее библейских истоков. Тенденция, выразившаяся в их работах, в частности в знаменитом немецком переводе Библии, была определена некоторыми исследователями как ремифологизация<sup>24</sup>. 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

21 См. *Пиркей йесод бе-гаванат га-каббала у-смалега*, с. 36-85.

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

23 См. *Ми-тох гиргурим аль-хохмат Исраэль* («Из размышлений о мудрости Израиля»), *Дварим бе-го*, с. 383-403.

24 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 шель га-йагадут* («Демифологизация и ремифологизация иудаики»), *Эшель Беер Шива* 4 (1996), с. 342-365.

относит и библейскую религию, и раввинистическую традицию, и даже средневековую еврейскую философию, Шолем приближается к точке зрения рационалистической «ортодоксии». В духе Германа Когена и Иехезкеля Кофмана он говорит о библейском мировоззрении как о полной противоположности мифу и утверждает, что раввинистический ритуал порвал всякую связь с магией<sup>25</sup>. Возможно, такой портрет нормативного

<sup>25</sup> *Пиркей йесод бе-гаванат га-каббала у-смалега*, с. 113-152.

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 предстает 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 шел в направлении, весьма отличном от того, на которое указывал он. Бубер, ранние позиции которого по вопросам мифа и мистики были до определенной степени созвучны шолемовским, перешел на позиции диалогической философии; значительное влияние приобрел экзистенциализм и персонализм. В последние два-три десятилетия, однако, многие из исследований, посвященных духовному миру еврейства, вновь попадают в резонанс с идеями Шолема. В частности, категория мифа начинает играть все 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, посвященных Шолему в этом качестве, — обобщающая монография Дэвида Биали<sup>26</sup>. 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 серьезный исследователь, должен был бы избегать<sup>27</sup>. На самом же деле, как

<sup>26</sup> David Biale, *Kabbalah and Counter-History*, Cambridge Mass., 1978. См. также Charles Mopsik et Eric Smilevitch, *Observations sur l'oeuvre de Gershom Scholem*. Pardés, vol. 1, 1985, pp. 6–31.

<sup>27</sup> См. *Кирьят сефер* 54, 2 (1979), с. 358–362.

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 откровения – мистика». Не составляет никакого труда усмотреть здесь гегелевскую триаду<sup>28</sup>; Шолем, со своей стороны, явным образом отсылает нас к романтической эстетике. И все же три этапа его историософской схемы соответствуют трем этапам лурианского космогенеза: этап мифа, когда «все полно богов», соответствует состоянию до *цимцума*, когда свет Бесконечного наполнял все; 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<sup>29</sup> – один из примеров той реакции, которую вызвала чрезвычайно острая критика, высказанная Шолемом в адрес «науки о еврействе». Имея в виду шолемовские 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 убежден в том, что «миф – сердце религии»<sup>30</sup>. Библия, Талмуд, каббала, противопоставлявшиеся Шолемом 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 нечеткости при оперировании кате-

28 Ср. триаду *естественная религия – религии духовной индивидуальности – абсолютная религия* в гегелевских «Лекциях по философии религии».

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

30 *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-махшевет Исраэль мукдашим ле-зихро шель профессор Эфраим Готлиб* («Сигнальные огни: Исследования литературных источников каббалы и еврейской мысли, посвященные памяти проф. Эфраима Готлиба»). Иерусалим, 1994. С. 243–297; Митос леумат семель бе-Зогар у-ве-каббалат Ари («Миф и символ в Зогаре и в лурианской каббале»), *Эшель Беер Шива* 4 (1996), с. 192–206; Зогар ве-Эрос («Зогар и Эрос»), *Альпайм* 9 (1994), с. 67–119; Агават га-Эль ве-кинато; альшнеют га-диалектит ше-ги либа ве-магута 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»), *Альпайм* 7 (1993), с. 9–26.

горией мифа и защищает ценность противопоставления мифа и библейского мышления<sup>31</sup>.

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

32 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 Verstandnis der judischen Mystik, G.Scholem, *Zwischen den Disziplinen*. Frankfurt am Main, 1995. P. 80–121. Ср. также ивритские версии этих статей: Заразим хатраниим: гностикут у-машихиют бе-гашкафат Шодем аль-га-мистика га-йегудит («Подрывные катализаторы»: гностицизм и мессанизм в воззрениях Шолема на еврейскую мистику»), *Знаним* 16 (1998), с. 46–67; Ки-рхок мизрах ми-маарав, рабаним у-мекубалим би-тфисато га-феноменологит шель Гершом Шодем эт га-йагадут («Как далек Восток от Запада»: раввины и каббалисты в шолемовской феноменологии иудаизма»), *Митос ве-зикафон*, 1997, с. 73–87. Ср. также Моше Идель, Мкомо шель га-семель бе-гагуто шель Гершом Шодем («Символ у Шолема»), *Га-йагадут* 38 (1998), с. 43–73.

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

34 Га-реая ве-га-пилегеш. 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.

Моше Идель – сторонник методологического плюрализма и принципиальный противник масштабных историософских схем гегельянского типа<sup>32</sup>. Идель ставит своей целью продемонстрировать множественность возможных моделей, выбор между которыми определяется сложным сочетанием исторических факторов. С одной стороны он подчеркивает роль мифа там, где Шодем 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»<sup>33</sup> 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, Шодем 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. Шодем ставит вопрос о последствиях отсутствия «женского голоса» в еврейской мистике, о цене, которую ей пришлось за это заплатить<sup>34</sup>. 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, аскетках, святых, руководителях монашеского движения, а об авторах мистических текстов, то и в исламе, и в восточном христианстве доля женщин исчезающе мала<sup>35</sup>. В связи с данным вопросом хотелось бы обратиться внимание на важный текст, который еще ожидает должной оценки со стороны исследователей еврейской мистики. Речь идет о псевдоэпиграфе «Иосиф и Асенеф» (I в. н. э.)<sup>36</sup>. 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<sup>37</sup>.

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 книг, посвященных 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 идет 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 определенный Шолемом предмет исследования. Справедливости ради отметим, что еще до выхода «Основных течений» появился серьезный труд, посвященный одному из текстов Хейхалот, – комментированный перевод 3-й книги Еноха, выполненный Хуго Одебергом<sup>38</sup>. 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 еще два десятка лет и новая монография Шолема<sup>39</sup>, специально посвященная предмету, чтобы дело сдвинулось с мертвой точки. Не в последнюю очередь здесь сказался резкий рост числа исследований, посвященных

35 См., напр., А. Шиммель, *Мир исламского мистицизма*. М., 1999. С. 330–339.

36 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.

37 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.

38 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 vorchristlich-juedische Gnosticismus*. Göttingen, 1898.

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

иудаизму рубежа эр, раннему христианству и гностицизму, оживление интереса к апокалиптической литературе, вызванного открытиями в Ку-мране и Наг Хаммади.

Заметной вехой стало синоптическое издание основных текстов литературы Хейхалот по восьми рукописям, вышедшее под редакцией Петера Шефера<sup>40</sup>. Поскольку даже краткое упоминание основных иссле-

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

дований 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 Шолема. 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, причем высказывания Шолема не отличаются определенностью: иногда речь вроде бы идет 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<sup>41</sup>. Шолем полагает, что в не-

41 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.

которых текстах Хейхалот проводится различие между невидимым Богом и его видимым аспектом, который проявляется в акте творения и к которому применяется эпитет «Создатель Изначального». Последний термин рассматривается им как коррелят гностического демиурга. Однако даже если эта интерпретация текста верна, утверждали критики, неверно говорить о гности-

цизме 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 ис-

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

следователей<sup>42</sup>, в особенности в контексте старой полемики о дохристианском гностицизме, которая вновь разгорелась в связи с открытиями в Наг Хаммади<sup>43</sup>. Одна из недавних работ, содержащих попытку подытожить эту тему, книга *The*

43 См. Моше Идель, *Олам га-малахим бе-дмута адам* («Мир ангелов в форме человека») и др.; Stroumsa G., *Form(s) of God: some notes on Metatron and Christ*, *Harvard*

*Gnostic Imagination*<sup>44</sup> 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<sup>45</sup> дает обзор и интерпретацию раввинистических высказываний и свидетельств по поводу доктрины «двух властей на небесах»<sup>46</sup>. Статья Шломо Пинеса «Бог, Слава и ангелы согласно теологической доктрине I века н. э.»<sup>47</sup> 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<sup>48</sup>. Фоссум утверждает, что именно в концепциях такого рода следует искать корни гностического дуализма<sup>49</sup>.

При всей важности вопроса о соотношении гностицизма и ранней еврейской мистики, еще большее значение имеет другая проблема, которую Шолем по сути дела обошел 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, Шолем прилагает большие усилия, чтобы обнаружить гностические параллели к еврейским мистическим доктринам, вместо того чтобы указать на более ранние и точные соответствия, к 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<sup>50</sup>.

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 приоб-

*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.

44 Nathanel Deutsch, *The Gnostic Imagination, Gnosticism, Mandaism and Merkabah Mysticism*. Leiden–NY–Köln, 1995; Idem, *Guardians of the Gate. Angelic Vice Regency in Late Antiquity*. Leiden, 1999.

45 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.

46 Выражение отсылает к фразе Элиши – Ахера, произнесенной им при виде Метатрона: «Может быть сохрани Бог – есть две власти?» (Вавилонский Талмуд, Хагига 15a).

47 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.

48 Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*. Tubingen, 1985.

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

50 См., напр., Jarl E. Fossum, *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*. Freiburg–Göttingen, 1995; Charles Mopsik, *La datation du Chi'our Qomah d'après un texte néo-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.

ретают 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»<sup>51</sup>. Разумеется, этот аргумент не

<sup>51</sup> *Von der Mystischen Gestalt der Gottheit*, p. 138.

имеет силы для тех исследователей, которые не принимают тезиса об антимиологизме Библии и талмудической традиции. Признавая наличие мифического пласта в ранней еврейской традиции, они могут проследить эволюцию мистических и мифических представлений с добиблейских времен до Средневековья<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Один из последних примеров такого подхода: Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinical Myth-making* Oxford, 2003.

Некоторые исследователи, не принимая историософской схемы, предложенной Шоломом, придают, тем не менее, первостепенное значение описанию определенных мистических движений в качестве особого религиозного феномена, с четко обозначенными границами в синхронном и диахронном плане. Подобная точка зрения отразилась в статье Йосефа Дана «Раскрытие “Тайны мира”: зарождение ранней еврейской мистики»<sup>53</sup>. Автор видит свою задачу в том, чтобы отграни-

<sup>53</sup> См. Вестник Еврейского университета, №3 (2000), с 211–244. См. также Й. Дан, *Га-мистика 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.

чить 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 — осо-



бенно в тех случаях, когда основанием служат немногочисленные сохранившиеся фрагменты некогда обширной литературы<sup>54</sup>.

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 зонам в гностицизме и *сфирот* в каббале<sup>55</sup>. 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 ее 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<sup>56</sup>, не учитывает тесной связи между пневматическим мидрашом и визионерским опытом<sup>57</sup>. Пневматическое прочтение сакрального текста есть его ревизия, то есть ре-визуализация, приобщение к пророческому опыту, породившему текст<sup>58</sup>. 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<sup>59</sup>.

В качестве решающего аргумента в пользу основного тезиса статьи автор ссылается на то, что новизна и своеобразие мистики Хейхалот осознавались самими ее 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 еще из танаев, и довольно трудно представить себе, чтобы такое утверждение могло содержаться там. Речь идет об обнародовании и институционализации мистической практики, бывшей до тех пор достоянием эзотерических кругов, — это и есть «раскрытие тайны мироздания». Если нечто в этом роде имело мес-

54 О методологических проблемах, связанных с неполнотой источников, см. Moshe Idel, *Kabbalah New Perspectives*, pp. 17–24.

55 См. об этом Дан, «Ранняя еврейская мистика» (см. прим. 53), 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.

56 Урбах Э.Э., *Ме-оламам шель га-хихалит* («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

57 См. Idel, *New Perspectives*, pp. 234–249.

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

59 Хагига 14а–15б.

то 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» – 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»<sup>60</sup> отражает состояние предмета на конец шестидесятых годов.

<sup>60</sup> *Torat ha-sod shel hasidut Ashkenaz*. Иерусалим, 1968.

Одна из основных инноваций здесь – более дифференцированная картина хасидской теологии. Различаются центральная школа, представленная, в частности, Элеазаром из Вормса, одним из самых влиятельных и плодовитых 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 ангеломорфной теофании, концепции верховного ангела как «мистического образа Бога» – концепции, тесно связанной с понятием плеромы, бинитарной теологией и проблемой двух властей<sup>61</sup>. Отметим также важное исследование Аси Фарбер, посвященное хасидскому учению о Колеснице<sup>62</sup> и его корням в ранней еврейской мистике, статьи Иделя о мифе и ритуале в германском хасидизме<sup>63</sup>, работы Элиота Вольфсона, вскрывающие глубокие связи между хасидизмом и каббалой<sup>64</sup>, статьи и публикации Даниэля Абрамса, занимающегося хасидской герменевтикой, эволюцией доктрины «Особого херувима», и другими аспектами хасидской теологии<sup>65</sup>. 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

<sup>61</sup> Этой теме посвящено еще 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).

<sup>62</sup> А. Фарбер-Гинат, *Tfiscat ha-Merkava ba-torat ha-sod ba-ma shlosh asre. Sod ha-egoz ve-toldotav* («Концепция Колесницы в эзотерической доктрине тринадцатого века. «Тайна ореха» и ее 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.

<sup>63</sup> Gazing at the Head in Ashkenazi Hasidism, *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6, 2 (1997), pp. 265–300.

<sup>64</sup> Metatron and the Shi'ur Qomah in the Writings of Hasidei Ashkenaz,

и современные исследования...

традициях в хасидизме и ранней каббале как возможном объяснении общих терминов и концепций получила в последнее время новые импульсы<sup>66</sup>. Возможно, следует заново рассмотреть предание хасидов о происхождении их традиции из Вавилона (легенда об Абу Аароне из Багдада<sup>67</sup>).

Следующий раздел «Основных течений» посвящен «пророческой каббале» – каббалистическому учению Авраама Абулафии. Заметное место, уделенное Абулафии в этой книге, а также в курсе лекций 1965 года<sup>68</sup>, 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 ее помощью можно добиться измененных состояний сознания<sup>69</sup>. Особое внимание Шолема привлекло описание мистического опыта, оставленное учеником Абулафии, – один из редчайших примеров подобного жанра в каббалистической литературе<sup>70</sup>. С другой стороны, в его обобщающих работах пророческая каббала практически не учитывается. Похоже, при всем своем 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<sup>71</sup>. 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 все внимание на испанской каббале, Идель подчеркивает значение византийской каббалы, в значительной степени основанной на концепциях, не получивших развития в Испании, таких как про-

*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.

65 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.

66 См. напр., Амос Голдрейх, *Сефер меишат зинаим* («Просвещение очей»). Иерусалим, 1983; он же, Ми-мишнат хуг га-июн: од аль мекорот шель ахдут га-«шава» («Из доктрин круга «Книги созерцания»: еще 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.

67 См. напр. Й. Дан, Германский хасидизм XII–XIII вв. в истории еврейской мысли (в печати).

68 *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* («Неспоста»). Иерусалим, 1975. С. 62.

69 *Ми-Берлин ли-Ирушалаим* («От Берлина до Иерусалима»), с. 161.

70 См. выше, с. 205–216.

71 *Китвей рабби Авраам Абулафия у-мишнато* («Сочинения и доктрина рабби Авраама Абулафии»). Иерусалим, 1976 (диссертация); *Га-хивая 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.

72 *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven, 1988.

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, появившихся после «Основных течений», упомянем «Учение Зогара» Йешаягу Тишби<sup>73</sup>. Эта двухтомная тематическая антология ивритских переводов

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

74 *Праким бе-милон Сефер га-Зогар*. Иерусалим, 1977.

75 *Га-Машиах шель га-Зогар лидмута га-мишихит шель рабби Шимон бар Йохай* («Мессия Зогара: к вопросу о мессианском статусе рабби Шимона бар Йохая»), *Га-район га-мишихит бе-Израэль* («Мессианская идея в Израиле»). Иерусалим, 1982 С. 87–236.

76 *Кейцад нитхабер Сефер га-Зогар* («Как была написана книга Зогар»). Статья напечатана в сборнике трудов третьей международной шоломовской конференции по каббале, которая была посвящена Зогару: *Диврей га-кенес га-бейн-леуми га-шлиши ла-хекер толдот га-мистика га-йегудит ла-зехер Гершом Шолем: Сефер га-Зогар ве-доро, Мехкарей Йерушалаим бе-махшевет Исраэль* («Труды Третьей Международной Конференции по исследованиям истории еврейской мистики, посвященной памяти Гершома Шолема»), 8 Иерусалим, 1989. С. 1–73.

роческая каббала Абулафии. Помимо исторических применений, Идель использует эти результаты как архимедову точку для пересмотра целого ряда шоломовских обобщений и построения плюралистической феноменологии каббалы. Его программная книга «Каббала: новые перспективы»<sup>72</sup> стала одним из самых значительных событий в исследовании каббалы после Шолема.

арамейского текста с подробными введениями, стала одним из основных пособий для изучения Зогара. Заметный вклад в изучение Зогара внесли работы Йегуды Либеса. В диссертации «Главы из словаря книги Зогар»<sup>74</sup> Либес идет от анализа терминологии Зогара к содержательной интерпретации его концепций и мифологем. Статья «Мессия Зогара»<sup>75</sup> посвящена мессианскому самосознанию автора Зогара 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 Зогар»<sup>76</sup> Либес вновь открывает вопрос, который Шолем объявил закрытым: вопрос об авторстве Зогара. В то время как Шолем считает Зогар созданием одного человека – испанского каббалиста конца XIII века Моше де Леона, Либес полагает, что Зогар 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 Зогара, выделению в нем 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 далекая от своего осуществления.

Серьезным препятствием является отсутствие критического издания текста, словаря и научного комментария к Зогару.

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

Каббалистическая школа Ицхака Лурии является предметом следующей главы «Основных течений». Шолем видел в ней венец развития средневековой каббалы, ее 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 признается многими из них каноническим учением. Все остальные каббалистические тексты, и в первую очередь Зогар, 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<sup>77</sup>. В научном мире учение Лурии гораздо менее популярно. Тут сказывается крайняя усложненность 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 ее адептам покажутся периферийными. Одна из первых работ шолемовских учеников, посвященная лурианской каббале, — книга Тишби «Учение о зле и о клипот в каббале Ицхака Лурии»<sup>78</sup>. Укажем также на работы Либеса и Ронит Мероз<sup>79</sup>, посвященные мессеианской и эсхатологической доктрине Лурии, статью Иделя об истоках лурианского понятия *цимцум*<sup>80</sup>, исследования Менахема Калуша о лурианских мистических медитациях<sup>81</sup>. Среди перспективных направлений исследования отметим анализ эволюции лурианской доктрины, основанный на периодизации сочинений Лурии и его учеников, историю ре-

77 См. напр. Christoph Schulte, *Zimzum bei Schelling*, in Eveline Goodman-Thau, 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.

78 *Горит га-ра ве-га-Клипа бе-каббалат Ари*. Иерусалим, 1942.

79 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.

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

81 Доклад на Одиннадцатом Международном конгрессе по иудаике. В

последнее время была закончена его докторская диссертация: M. Kallus, *The Theurgy of Prayer in the Lurianic Kabbalah*. Jerusalem, 2002.

82 См., напр., Ронит Мероз, Хибу-рим лурианиим кдумим («Ранние лурианские сочинения»), *Масуот. Мехкарим бе-сифрут га-каббала у-ве-махшевет Исраэль мукдашим ле-зихро шель профессор Эфраим Готлиб* («Сигнальные огни». Исследования литературных источников каббалы и еврейской мысли, посвященные памяти проф. Эфраима Готлиба). Иерусалим, 1994. Сборник трудов Четвертой международной шоломовской конференции по каббале, посвященный Лурии: Диврей га-кенес га-бейнлеуми га-рвии ле-хекер толдот га-мистика га-йегудит ле-зехер Гершом Шолем, *Кабалат га-Ари, Мехкарей Йерушалаим бе-махшевет Исраэль*, 10. Иерусалим, 1992.

83 Йешаягу Тишби, *Хикрей га-каббала у-шилахотега* («Исследования каббалы и порожденных ей течений»), в 3-х томах. Иерусалим, 1982–1993; *Нетивей эмуна ве-минут* («Пути веры и ереси»). Иерусалим, 1965; Хаим Виршубский, *Бейн га-шитин* («Между строк»). Иерусалим, 1990.

84 См. сборник его статей *Сод га-эмуна га-шабтайит* («Тайна саббатанской веры»). Иерусалим, 1995.

85 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-гагута га-мшихит 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.

86 Barry J. Hammer, Resolving the Buber-Scholem Controversy in Hasidism, *Journal of Jewish Studies* 47,1 (1996), pp. 102–127; Karl-Erich Gr\_zinger, Gershom Scholems Darstellung des Hasidismus und seine Auseinandersetzung mit Martin Buber, *Frankfurter Judaistische*

цепции и возникновение различных версий учения в кругах последователей Лурии<sup>82</sup>.

Исследование саббатанства было одной из излюбленных тем Шолема. Наверное, он написал об этом больше, чем о каком-либо другом каббалистическом течении. Шолем искал и находил в саббатанстве корни секулярного еврейского сознания. Его, несомненно, привлекала мысль о том, что в духовной родословной секуляризированного немецкого еврейства, из которого он вышел, числятся не только Просвещение и эмансипация, но и мистико-анархистская ересь. Детальнейшие исследования Шолема были продолжены его учениками Тишби и Виршубским<sup>83</sup>. Тем не менее, похоже, что тема далеко еще не исчерпана. Публикуются всё новые саббатанские источники – на иврите, идиш, ладино, иудео-арабском. Несколько важных работ опубликовал Либес<sup>84</sup>. Он занимается теологией саббатанства, утверждая, что в ней, а не в мессианской доктрине, заключена главная новизна учения. Авраам Элькаям внимательно анализирует личность Шабатая Цви и его пророка Натана из Газы, оспаривая шоломовский «диагноз» маниакально-депрессивного психоза, поставленный неудавшемуся мессии<sup>85</sup>.

В отличие от других мистических движений, восточноевропейский хасидизм не был обойден 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 Шолемом по поводу интерпретации хасидизма стала в последнее время предметом нескольких статей<sup>86</sup>. Дорогой сердцу Шолема тезис о решающем влиянии саббатанства на хасидизм не встретил поддержки у других исследователей. Тем не менее Шолем, глубоко обновивший изучение каббалы, и здесь смог сказать свое слово, хотя и не стал доминирующим авторитетом. Среди множества исследований, посвященных хасидизму, отметим общие работы Ривки Шац, Менделя Пекажа,

Моше Иделя<sup>87</sup>, работы Менделя Пекажа, Йосефа Вайса, Артура Грина по брацлавскому хасидизму<sup>88</sup>, Рахели Элиор и Йорама Якобсона о любавичском хасидизме (Хабаде)<sup>89</sup>. Одно из интереснейших явлений в современном хасидизме, развертывающееся прямо перед глазами исследователей, – драматические перипетии развития доктрины Хабада после смерти последнего любавичского ребе – уже стало предметом нескольких исследований<sup>90</sup>.

### Михаил Шнейдер

*Beitraege* 12 (1984), pp. 105–127; Laurence Jay 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.

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

88 Йосеф Вайс, *Мехкафим 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.

89 Рахель Элиор, *Торат га-Элокут ба-дор га-шени шель хасидут Хабад* («Теософская доктрина во втором поколении хасидизма Хабада»). Иерусалим, 1982; Она же, *Торат ах-дот 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.

90 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-мишихют га-йегудит га-модернит* («Современный еврейский мессианизм») Тель-Авив, 1999.

*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&А, 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 ее источники // Вестник Еврейского университета, № 3 (2000). С. 25–74.
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 ономастологии 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 пророческая каббала // Тирош: труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 38–49.
25. *Заболотная Н.* Космогонические воззрения и учение о пророчестве у Элеазара из Вормса // Материалы VIII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. М., 2001. С. 36–57.
26. *Заболотная Н.* «Сод Маасе Берешит», первая книга трактата «Содей Разайя» рабби Элеазара из Вормса: композиция, сюжет, образы // Вестник Еврейского университета, № 6 (2001), с. 29–72.
27. *Заболотная Н.* Текст «Врата Тайны, Единства и Веры» Элеазара из Вормса – авторство, композиция, символика // Тирош: труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 13–24.
28. *Заболотная Н.* Теория пророческого откровения Саади Гаона – исторические метаморфозы // Солнечное сплетение, № 5–6 (2003). С. 188–198.
29. *Заболотная Н.-Э.* «Кнессет Исраэль» и духовная миссия еврейства в мистической символической (некоторые подхо-

- ды) // 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., 1999. 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. Доронем. – [Jerusalem – Киев: Эш – а Тора, б.г.].
  42. Рассказы о необычайном раби 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. *Гантлевский 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. *Торчинов Е.* Каббала и Восток // Вестник Еврейского университета в Москве, № 3 (1997). С. 96–128.
  47. *Торчинов Е.* Доктрина о происхождении зла в лурианской и саббатанской 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 Брацлава. Сказочные истории с комментариями рава Арье Каплана. Беседы раби Нахмана / Пер. и комм. Г. Бермана. М., 2003.
40. Фрей Ю. Каббала Михаэля Лайтмана // Параллели, № 1 (2002). С. 320–326.
52. Шнейдер М. Научное наследие Гершома Шолема и современные исследования по еврейской мистике // Вестник Еврейского университета, № 3 (2000). С. 191–210.
53. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. В 2-х тт. Иерусалим, 1984 (1989, 1993).
54. Шолем Г. Христианская Каббала (пер. К. Бурмистрова) // Архетип, № 2 (1995). С. 125–130.
55. Шолем Г. Каббала. Главы из книги (пер. К. Бурмистрова) // Солнечное сплетение, № 1–2 (2002). С. 143–155
56. Эндель М. «Сефер ха-ийун» и ранняя провансальская каббала // Тирош: труды по иудаике. Вып. 2. М., 1998. С. 45–55.
57. 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.
58. Эндель М. «Сефер Йецира» в еврейской и европейской средневековой магии // Тирош: труды по иудаике. Вып. 3. М., 1999. С. 31–41.
59. Эндель М. Об одном каббалистическом кодексе в русской масонской литературе // Тирош: труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 57–66.
60. Эндель М. Идель М. Мессианские мистики (рец.) // Вестник Еврейского университета, № 3 (2000). С. 357–364.
61. Эндель М. Оригинальные каббалистические концепции в масонском кодексе «О сфирот» (конец XVIII в.) // Тирош: труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 37–50.
62. Яглом М. «Что человек, чтобы Ты помнил о Нем» – совершенный человек в еврейской мистической мысли. // Совершенный Человек. М., 1997.
63. Яглом М. (пер. и комм.) Сказки для спящих рабби Нахмана из Брацлава: История о скромном царе // Солнечное сплетение, № 2 (1998). С. 41–56.
64. Яглом М. Сожженная книга. «Мастер и Маргарита» М. Булгакова как аггадический мидраш. // Еврейское образование, № 1–2 (2002). С. 9–44.

Б. Основные монографии Гершома 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 H.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.

В. 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 Merkabah 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. *Chernus 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, transl. R. Kiener. NY, 1986.
11. Gerschom 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 Hekhalot-Literatur. 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. *Wolfson E.* Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy. Los Angeles, 2000.
40. *Wolfson 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 E.*, Through the Speculum that Shines, Princeton, 1994.
43. *Wirszubski Ch.*, Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism. Jerusalem, 1989.

*Сост. Н.-Э. Заболотная,  
при участии К. Бурмистрова*

*Алфавитный  
указатель*







- Аарон бен Шмуэль (Абу Аарон) из Багдада 76, 126, 144, 486
- Аарон Галеви из Староселья 169, 418
- Аарон Зелиг бен Моше из Жолкиева 225
- Аарон из Тутиева 409
- Аба* 336
- Абарбанель, Ицхак 310, 381
- Абельсон, И. 83, 92, 289
- Абрамс, Даниэль 481
- Абулафия, Авраам 24, 49-50, 142, 166, 170-198, 201, 203, 207, 247-248, 263, 343-344, 394
- Абулафия, Йосеф бен Тодрос 228, 240-241, 247, 263, 265
- Абулафия, Тодрос 228
- Августин 150, 173
- Авиценна 59
- Авнер 138
- «Аводат га-Кодеш» 55
- Авраам Азулай 214, 314
- Авраам бар Хийа 158, 160, 227
- Авраам бен Азриэль из Богемии 226
- Авраам бен Давид 276, 303, 320
- Авраам бен Элиэзер га-Леви Брухим из Иерусалима 294, 211, 289, 310
- Авраам Галанте 351
- Авраам Закуто 234
- Авраам ибн Эзра 127, 190
- Авраам из Калиска 411
- Авраам Ицхак Кук 52
- Авраам Коген Эррера из Флоренции 322-323
- Авраам Мигель Кардозо 369, 383, 385, 388, 395-397
- Авраам Мордехай Верниковский 236
- Авраам Перец 209, 385-386
- Авраам Ровиго из Модены 376
- Авраам фон Франкенберг 297
- Авраам Хамой 105, 141
- Авраам Яhini 366
- Автобиография мистиков 49
- Агада 53, 61, 63-65, 82, 109, 114, 131, 159, 227-228, 252, 396
- Ад 91
- Адам 55, 186, 227, 290-291, 294, 341, 345-347
- грехопадение 132, 282, 290, 295-296, 342, 347-348, 389
- душа 345-346, 349-350
- Адам Баал-Шем* 408-409
- Адам кадмон* 273, 331, 334-335, 346-347
- Адирирон 93, 107, 157
- Аза и Азаэль* 105
- Азикри Элиэзер 405
- Азриэль из Героны 100, 226, 278
- Азулай, Авраам 212, 314
- Акатриэль 77, 93, 157
- Акива бен Йосеф 52, 77-78, 81-83, 88-89, 94, 100-101, 103, 105, 109, 115-116, 480
- Акосмизм 169
- Активный интеллект (*Intellectus Agens*) 187
- Аллегория и аллегоризация 59-63, 131
- Алфавит (*см. также* Язык) 113, 128, 179, 181, 231, 233
- «Алфавит рабби Акивы» 88, 103
- «Алфавит бен Сиры» 128, 227
- Альберт Великий 223
- Альботини, Йегуда 189
- Алькабец, Шломо 316, 354
- Алма де-йихуда* 272
- Алма де-перуда* 281
- Альтман, Александр 61, 153
- Аль-Фараби 69
- Альфонс-Луи Констан (Элифас Леви) 36-37
- Амитай бен Шфатия 126
- Алфавитный указатель*

- Амора, рабби 208  
 Анабаптизм 44  
 Анамнезис 133  
 Ангелус Силезиус 297  
 Ангелология 149, 209  
 Андерхилл, Эвелин 38, 40, 316  
 Антиномизм 232, 264, 270, 366, 385-387, 390, 393, 407, 410  
 Антропоморфизм 101-103, 153, 156, 318  
 Анфиэль 107  
 Апокалиптика 78-79, 109-110, 130-131, 308, 312, 406, 479  
 «Апокалипсис Авраама» 78, 88, 98-99, 105-106, 109  
 «Апокалипсис Шимона бар Йохая» 109  
 Апокатастасис 283  
 Апокрифы 76, 78, 82, 91  
 Апловицер, А. 116, 123, 136, 153  
 Аристократический характер каббалы 263  
 Аристотель 59, 65, 121, 136, 191, 257, 259, 299, 313, 397  
 Арих Антин 335  
 Аругат га-босем 100, 103, 125-126, 155, 160  
 Архонты 77, 79, 83, 86, 88, 90-92, 94, 100, 107, 111, 115  
 Асаф, С. 127, 318  
 Асия 338, 347  
 Аскетизм 133-134, 138, 149, 223, 294, 324  
 Ассоциации, ассоциативные техники 183  
 Астрология 85, 160  
 Атараксия 138-139  
 Атика Кадиша 335-336  
 Атрибуты Бога 45, 47, 53, 95, 98, 111, 151, 154, 158, 190, 264, 266-267, 272, 274, 279, 480  
 Аха бен Яков 76  
 Ахад га-Ам 25, 402  
 Ахер 54, 81, 89  
 Ацилут 283, 299, 338-339  
 Баадер, Франц фон 289  
 Барух из Арецо 363  
 Барух Тогарми 173  
 Барохия (см. Кунио Барух)  
 Бахарах, Нафтали бен Яков 80, 325  
 Бахер, В. 77, 89, 225, 229, 269  
 Бахья бен Ашер 150, 241, 296  
 Бахья ибн Пакуда 139, 223  
 Бедность как религиозная ценность 292-293  
 Беме, Яков 466  
 Беньямин Коген 376  
 Берайта де-маасе берешит 93, 110  
 Бергер Паулюс 345  
 «Берешит раба» 65, 103, 107, 189  
 Бернар Клервоский 385  
 Бернфельд, Шимон 176  
 Бернхарт, Йозеф, 151  
 Бернхаймер, С. 377, 395  
 Библейская экзегеза 82, 117, 132, 136, 142, 152, 183, 216, 269-270, 338  
 Библия 22, 25, 45-47, 52, 77, 82, 99, 132-133, 152-153, 167, 172, 207-208, 221-223, 267, 269, 277, 284, 291, 311, 346, 474-475, 479  
 Бина 152, 271, 277-278, 300, 335  
 Блаватская, Е. 264  
 Блейк, Вильям 264  
 Блох, Филипп 80, 83, 95-96, 98, 104, 151  
 Бог –  
 - абсолютное Становление 47  
 - абсолютное Бытие 47  
 - святое Существо 99  
 - Безраздельное Единство 46  
 - бесконечное Существо 45  
 - Царь 92, 100, 158  
 - организм 274, 290, 297  
 - первопричина 66, 150  
 - «душа душ» 152  
 - единство противоположностей 47  
 - концепция Бога в Хейхалот 92  
 - Бог-Творец (см. Творец)  
 - Демиург (см. также Демиург) 46, 102-103, 115  
 - Божественная Слава (см. Кавод)  
 - переживание Божественного присутствия (см. также экстатическое переживание) 39  
 - сокрытый Бог 45-46, 51  
 - имманентность Бога (см. также Имманентность) 92, 149-152, 154, 275, 412, 426  
 - безличный Бог 46  
 - живой Бог 47  
 - теофания 158, 480-481  
 - святость Бога (см. также Святость) 97, 153, 158, 298  
 - измерения Бога (см. также Измерения и Шиур кома) 100-104, 107, 112, 127, 155, 270, 316-317, 351, 478  
 - Бог Израиля 376, 396-397  
 - Божественное имя (см. Имя) 137, 176-177, 180, 184, 194-195, 197, 199-200, 213, 291, 341, 365-366  
 - вездесущность Бога 150-151  
 - личный Бог 46, 335, 337  
 - Божественное присутствие 38, 41  
 - поиски Бога 44  
 - отношения с Богом 42, 45  
 - трансцендентный Бог 426  
 - единство Бога 44, 47, 51, 131, 397  
 - голос Бога 42, 153, 155  
 Бокс, Дж. 91, 98, 105  
 Бонавентура 317  
 Босман, Л. А. 264

Брия 338-339, 393  
Броды 404  
Буквы (см. Алфавит)  
Бэр, Ицхак Фриц 125, 133, 135, 146, 233, 292-293  
Бюхлер, А. 84  
Бялик, Хаим Нахман 31, 482  
Валентин 335  
Вайле, Готлиб 149, 378  
Вайнберг 227  
Вайс, Йосеф 396, 487  
Василид 330, 335  
Вебер, Л. 115  
Вейль, Иона 378  
Величие Бога (см. Святость Бога)  
Верус (см. Аарон Маркус)  
Видаш, Элиягу де 315  
«Видения Иезекииля» 92  
Видер, Н. 128  
Виршубский, Х. 384-385, 485  
Виталь, Хаим 168, 171, 311, 315, 318-323, 327, 329, 332-334, 338-339, 342-343, 347-348, 350-351, 370, 379  
Вознесение Исаяи 91  
Вольфсон, Элиот 25, 481  
Возрождение и Возрожденчество 376, 402, 405, 411, 413, 415  
Воскресение 313  
  
«Гавдала рабби Акивы» 105, 115  
Гакарат паним 85  
Габерман, А.М. 363, 368  
Гай Гаон 85, 89  
Галаха 30, 53, 61-63, 65, 78, 84, 101, 110, 122, 124, 135-137, 145, 216, 237, 364  
«Галахот гдолот» 110  
«Галей разайя» 348, 351  
Галгалим 108  
Галут 106, 341, 349, 352, 385, 393, 396, 413  
Гальперин, Исраэль 354, 376, 406

Гамлиэль, раббан 66  
«Ган науль» 176, 191-192  
Гаркави, А. 85  
Гаскала 402, 472, 485  
Гастер, М. 102, 115, 123, 212, 223  
Гвура 271, 331, 416  
Гейгер, А. 35, 315  
Гематрия 100, 132, 142, 173, 183, 197, 309  
Герона 226, 232, 290, 315  
Геронская каббалистическая школа 225, 229, 232, 277, 284, 295, 447  
Геула 380, 482  
Гилгуль 302, 319-320, 348-349, 351  
«Гилхот га-Кавод» 134  
«Гинат эгоз» 225, 247-248  
Гинзбург, Шимон 50, 248  
Гирш, Ш. Р. 63, 419  
Гитхазкут 419  
Гитлаговут 419  
Гнозис, гностицизм и гностики 27, 39, 47, 75, 79, 81, 83-86, 90, 92, 102-103, 107, 110, 111-113, 157, 159, 168, 188, 191, 219, 231, 265, 272, 288, 294, 297, 325, 330, 348, 354, 371, 389-390, 396-397  
Год 271  
Голем 141, 416  
Гомилетика 209, 263, 370  
Горовиц, Исаяя 315, 389  
Городецкий, Ш. 142, 270, 315, 324, 401, 407, 424  
Грех 290, 295, 297-300, 302-303, 342-343, 346-347, 367-368, 386, 388-389, 391-393  
Грец, Генрих 35, 56-57, 84, 88, 93, 98, 104, 174, 210, 219, 243-245, 253, 287, 315, 397  
Греческая мистика 40, 99, 344  
Греческие заклинания 91  
Гурвиц, С. 375  
Гуру 187

Гутман, М. 208  
Гутман, Я. 283  
Гюдеман, М. 125, 132, 137  
  
Давид бен Авраам га-Лаван 58  
Давид бен Йегуда 241, 265  
Давид ибн Зимра 233  
Двейкут 18, 169, 450  
Дворцы (чертоги), небесные 80-81, 86, 88, 90, 96, 104, 116, 265, 452, 460  
Демиург (см. также Творец) 156, 481  
Дзиан 264-265  
«Друш га-тниним» 364, 366  
Диалектика 19, 354, 489  
Дилуг 183  
«Диврей Нехемия» 393  
Дин 135, 271, 328-329, 332, 448, 451, 458, 463  
Дин шамаим 135  
Дмут 160, 451  
Дов Бер бен Шнеур Залман 168  
Дов Бер, Магид из Межерича 411, 415-416, 418, 422, 428  
Донноло, Шабтай 126, 156  
Древо Бога 272-273  
«Древо жизни» 319, 338, 404  
Дуализм 45-46, 103, 288, 382, 396, 482  
Дубнов, Шимон 401, 411, 424  
Думиэль, архонт 91  
  
«Единение» или «Слияние с Богом» (двейкут) 340, 450  
Еврейская мистика, определение и характерные черты 44, 49, 54-56, 69, 70, 75, 79  
Еврейский гностицизм и гностики 24, 102-103, 191, 244, 481  
Еврейская философия и философы 57, 61, 65, 186, 191, 209, 477

- Еврейская теология 61, 70-71, 121, 131  
 Енох и Еноха книги (см. Книги Еноха) 130, 227, 253, 290, 480  
 Енох, сапожник 486  
 Ересь и еретики 44, 171, 302, 372, 380, 389, 395, 427, 489; 84, 99, 102, 149, 156-158, 177, 373-374, 377-383  
 Ессеи 78
- Женщины, место в Каббале 69, 70, 479
- Зачек, В. 378, 394  
 Закуто, Авраам 234  
 Закуто, Моше 376  
*Зеиф антин* 336-337, 388, 457  
 Зелиг, Г. 115  
 Зерубавель 109  
 Зло 47, 68, 129, 229, 231, 282, 294-299, 312, 314, 332-334, 347-348, 370, 372, 379, 384, 386-389, 391-393, 448-449, 457, 488  
 Злотник, Й.Л. 226  
 Змей 219, 298-299, 370-372  
 Зогараризель 93, 96, 157
- Иврит 51, 99, 112, 114, 216  
 «Идра деве-машкана» 212  
 «Идра зута» 212, 332, 487  
 «Идра раба» 211, 265, 274, 332, 487  
 «Игерет га-Кодеш» 294  
 «Игерет маген Авраам» 385-386, 389  
 «Игерет рав Шрира» 76  
*Иерос гамос* 286  
 Иерусалим 344, 405  
 Иисус 53, 115, 381, 389  
 Избавление 25, 43-44, 109-110, 116, 129, 131, 190, 283, 290, 308-309, 311, 313, 340, 342, 352, 354, 359-360, 377-381, 385, 387-389, 392-393, 397, 403, 406-407, 413, 448-449
- Изгнание 307-308, 310-314, 326, 349, 350, 354, 360, 385, 448-449, 459  
 Изгнание Шхины 341-342, 459, 464  
 Измерения 114, 418  
 Имманентность Бога 92, 275  
 «Имрей Шефер» 171, 178, 182, 185, 187  
 Имена Бога 187-188, 192-195, 197-200, 266, 289, 341, 448, 450, 453  
 Инж 58  
 Инициация («посвящение») в мистике Меркавы 84, 106  
 Интенция (см. *Кавана*)  
 Интуиция 44, 55, 166, 188, 296, 350, 450  
 «Иньяней Шабтай Цви» 363, 364, 366, 368, 383  
 Иоанн Скот Эриугена 151  
 Иоахим Флорский 232-233  
 Ипполит 330  
 Искры  
 - высшего света 333-335, 340, 345-348, 352, 370, 384, 406-407, 412, 424, 449, 453-454, 464  
 - Шхины 347, 449
- Ислам и мусульмане 44, 69-70, 80, 153, 239, 377-378, 480  
 Испанская каббала и каббалисты 46, 52, 116, 149, 152, 159, 167, 170, 210, 226, 228, 230, 233, 257, 285, 287, 292, 324, 449, 455, 486  
 Исправление (см. *Тикун*)  
 Израэль, ангел 100, 208, 406  
 Израэль Баал-Шем-Тов 138, 401, 407-408, 427  
 Израэль Бруна 149  
 Израэль из Козниц 415  
 Израэль из Ружина 414, 428  
 Израэль Саруг (Сарук) 322-323, 326, 462-463  
 Исход из Испании 56, 207, 307, 359  
 Италия 76, 83, 121, 123, 125-126, 128, 144, 165, 172, 174, 207, 232, 243, 322, 323, 376, 461
- Иустин Мученик 482  
 Ицхак бен Моше из Вены 136  
 Ицхак бен Яков га-Коген 228, 231, 283  
 Ицхак ибн Абу Сагула 240  
 Ицхак ибн Латиф 266  
 Ицхак из Акко 57, 138, 148, 240-241, 243-244, 254, 450  
 Ицхак из Дампьера 127  
 Ицхак Слепой 46, 266, 279, 351, 465  
 Ишмаэль Первосвященник 77-78, 81-82, 85, 101, 105, 108-109, 116
- Йегуда бен Барзилаи 151  
 Йегуда га-Леви 101, 229  
 Йегуда Лива бен Бецалель 381, 416  
 Йегуда Хайят 171  
 Йегуда Хасид 123-125, 129-131, 136, 140-141, 144-145, 149-150, 154-155, 157  
 Йегуда Хасид (XVII век) 407-408  
 Йегудай, гаон 115  
 Йеллинек, Адольф 15, 81, 87, 108, 153, 170, 172, 174-177, 185, 236, 252-253, 257, 259, 301, 377  
*Йенука* 313  
*Йесод* 271, 286, 454-456, 458, 461, 464, 473  
*Йесод га-Йесодот* 157  
*Йецифа* 338, 347, 456  
*Йихуд* 289  
*Йога* 186  
 «Йонат элем» 333  
 Йонатан бен Узиэль 346  
*Йордей Меркава* 83, 93, 98, 452  
 «Йоре хатаим» 147  
 «Йошер левав» 266  
 Йоселе из Калицка 407  
 Йосеф Аль-Кастизель 324

- Йосеф бен Аба 76  
Йосеф бен Узиэль 128, 157  
Йосеф бен Шалом  
Ашкенази из Барселоны  
(Псевдо-Авраам бен Давид)  
276, 303  
Йосеф де Авила 244  
Йосеф ибн Вакар 242  
Йосеф ибн Цайях 193  
Йосеф ибн Табул 319-320,  
326, 328  
Йосеф Ябец 313  
Йоси бен Шимон бен  
Лакуния 222  
Йоханан бен Закай 76-77, 83  
*Йоцер берешит* 103  
Йозель 89, 327  
Йуспа Шамаш из Вормса  
123  
Каббала, значение термина  
52, 54, 251  
Каббала  
- происхождение 112  
- распространение 314  
- популяризация 403, 416  
Каббалисты – выдающиеся  
учителя 171  
Кавана 66-67, 143, 158, 341-  
346, 353, 412, 452  
Кавод 82, 153-155, 157-158  
«Кав га-йашар» 315  
«Кав га-Мида» 213  
«Кад га-Кемах» 150  
«Каф га-Кторет» 310-311  
Калир, Элеазар 99, 320  
Калонимиды 123, 126  
Калуш, Менахем 488  
Камельхар, Исраэль 126  
Камельхар, Йекутиель 123  
«Кана» 269-270, 290, 320,  
364  
Кант, Иммануил 378  
Капоткия 221-222  
Кардозо, Авраам Мигель  
369, 383, 385, 388, 395, 397  
Карма 348  
Карпократиане 390  
Касдиэль 254  
Кастильская и Каталонская  
каббала 244  
Катары 302  
Католическая мистика 44,  
70  
Кафих, Яхья 286  
Кацпиэль, архонт 90  
«Кдушат Леви» 39  
«Кетем паз» 287  
*Кетер Элион* 271, 453  
Кимхи, Давид 217, 302  
Киркисани, 106  
«Китвей га-Ари» 218  
Кицуц бе-нетийот 296, 453  
Клар, Б. 126  
*Клипа* 298, 332-333, 347, 366,  
370-372, 384, 388-389, 449,  
453, 456, 459, 463-464, 488  
Климент Александрийский  
65, 111, 389  
Кляйн, Шмуэль 221  
Кляйнман, Йосеф 390  
*Кнесет Исраэль* 271  
«Кне Бина» 308  
Кнорр фон Розенрот 264,  
323, 345  
Коген, Герман 68, 70, 477  
Коген, Мортимер 395  
Коген, Товья 364  
Комбинации букв (*см.*  
Хохмат га-церуф)  
Констан, Альфонс Луи  
(Элифас Леви) 37  
Коптский гностический  
трактат 102  
Кордоверо, Моше 171, 186,  
265, 268, 273, 294, 315-319,  
324, 331, 335, 337-338, 346,  
351  
Корень всех корней 273  
Космология 89, 91, 110, 136,  
160, 237, 310, 332, 334, 340,  
346, 454  
Кох, Йозеф 173  
Краусхар, А. 390  
Кребс, Энгельберт 38  
Крейцер, Ф. 60  
Криптография 80  
Кроули, Алистер 37  
Кук, Авраам Ицхак 52  
Кунио, Барух 395  
Куниц, Моше 222  
«Кунтрас га-гитпаалут» 167  
«Кузари» 101  
Ландауэр, М. 176-177  
Ланиадо, Шломо бен  
Авраам 364-365, 368  
Левая сторона 298, 452  
Левая эманация 231, 452  
Леви, Элифас (*см.* Констан  
Альфонс-Луи) 37  
Леви, Г. 397  
Леви, Йоханан 91  
Леви Ицхак из Бердичева 39  
Либерман, Шауль 78, 83, 91  
«Ливнат га-Сапир» 212  
«Ликутей Амарим» 416  
«Ликутей Шас» 318  
«Ликутей Тора» 319  
Лилит 227  
«Лимудей ацилут» 320, 322  
Литургия 66, 92, 95, 97-100,  
142, 152, 342-343, 353-354, 452  
«Литургия Митры» 90, 99  
Лифшиц, Яков Копл 395,  
410  
Логос 149, 154, 156-157, 159,  
350, 350  
Лурия, Давид 254  
Лурианская каббала 25, 55-  
56, 67, 289, 315, 321-322, 323-  
348, 354, 359, 370, 375, 379,  
381, 384, 394-395, 403-404,  
406, 410, 419, 447, 449, 453  
Лурия, Ицхак 50, 55, 123,  
168, 268, 289, 315-348, 350-  
353, 359, 367-371, 375, 378,  
385, 394  
Луцато, Моше Хаим 50, 315,  
333, 338-339  
Луцато, Шмуэль Давид 61  
«Лхишат сараф» 388, 391  
Любовь к Богу 93, 186, 285,  
292

- Мааминим (саббатиане) 377  
 «Маарехет га-Элокут» 45, 171, 209, 283, 290, 465  
 «Маасе-бух» 123  
*Маасе берешит* 77, 92, 93, 110, 112, 131, 252, 454  
*Маасе Меркава* 80, 191, 454, 484  
 «Маайан га-хохма» 265, 322  
 Маген Давид 233  
 Магид из Межерича (см. Дов-Бер, Магид)  
 Маймонид (см. Моше Маймонид)  
 Маймон, Шломо 407  
 Макарий Египетский 116  
*Макроантропос* 334  
*Малхут* 271, 449, 454-455, 458, 464  
 Мальбранш 317  
 Мальбуш 203  
 Мани, манихейство 335  
 Марголиот, М. 115  
 Маргулис, Реувен 221, 225  
 Маркус, Аарон 217, 404  
 Маркус, гностик 102  
 «Марот га-цовеот» 242  
 Марраны 307, 322, 369, 377, 381-384, 388  
 «Масехет ацилут» 299  
 «Масорет га-Брит» 280  
 Масуд га-Коген аль Хадад 319  
 Масуди 116  
 Матнитин 213, 264  
 «Мафтеах га-Сфирот» 187-188, 263  
 «Машаль га-кадмони» 241  
 Махашава 182, 454  
 «Меа кшита» 351  
 «Мегилат старим» 193, 211  
 Меир ибн Абу Сагула 295  
 Меир ибн Габай 55  
 «Меират эйнаим» 148, 248  
 Менахем Азария Фано 334, 351  
 Менахем Реканати 232, 238, 303, 351
- Менахем Циони 133  
 Мендель из Коцка 403, 422  
 Мендель Пекаж 490  
 Мендельсон, Моше 378  
 «Менорат га-Маор» 147, 221  
*Меорер ними* 187, 454  
*Меркава* 77, 83, 104, 117, 131, 191, 265, 454  
 Меркава раба 81  
 Меркава шлема 81, 87, 94, 101  
 «Месилат йешарим» 315  
 Метатрон 81, 88, 104-107, 109, 157, 187, 246, 456, 479, 482  
 Метемпсихоз (см. также Гилгуль) 302-303, 314, 345, 348  
 «Мево Шеарим» 332  
*Мивта* 382  
*Мидот* 111, 454  
*Мидраш га-неелам* 213, 215, 218-219, 222, 234-242, 245-246, 250, 254, 258, 291, 298, 300, 314, 457  
*Мидраш Мишлей* 79, 108, 159  
 «Мидраш о десяти мучениках» 88  
 «Мидраш о сотворении младенца» 133  
*Мидраш раба* 225  
 «Мидраш рабби Шимона бар Йохая» 242  
*Мидраш тальпийот* 253  
*Мидраш тегилим* 115, 225, 393  
 Миним 84  
 «Минхат Йегуда» 171, 354  
 Минкин, Яков 401  
 Миры 64-65, 85, 105, 265, 267, 282, 291, 328, 334, 339, 341, 370, 447, 449, 452, 456, 463-464  
 Мистика, определение (см. также Еврейская мистика) 38-39  
 Мистика молитвы (см. Молитвы мистика)
- Мистическое единство 169  
 «Митпахат Сфарим» 234, 397  
*Михтав* 182  
 «Мишкан га-эдут» 246, 248, 252, 255, 258, 285, 300  
 Мишна, изучение в память об умершем 353  
 «Мишна благочестивых» 135  
 «Мишней Тора» 171  
 «Мишра ктерин» 310  
 Миф, мифология, мифологический 41-42, 47, 55-56  
*Мицвот* 60, 62, 291, 301  
 Молитва 42, 53, 65, 86, 94, 97-98, 100  
 - мистика молитвы 66, 67, 99, 127, 132, 143-144, 149, 229, 342-344, 404, 412, 452, 454  
 Молитор, Франц 470  
 Монотеизм 45, 55-56, 71, 283-284, 296, 484  
 Мордехай Ашкенази 167, 376, 380, 386, 395  
 Мордехай из Чернобыля 409  
 «Море невухим» 226  
 Моисей 41, 106, 127, 166, 223, 253, 285, 386, 483  
 Моше Азриэль 151  
 Моше де Леон 210, 238-254, 257, 259, 269, 274, 276, 285, 290, 293, 295, 300-302  
 Моше из Бургоса 57, 228, 231, 236, 265, 295  
 Моше Лейб из Сасова 425, 428  
 Моше Маймонид (Рамбам) 45, 61-62, 70, 101, 136, 139, 171-174, 186, 193, 196, 225, 236, 237, 247, 257, 299, 316, 252  
 Моше Нахманид (Рамбан) 61-62, 141, 169, 175, 226, 278-279, 292, 294, 296, 320, 325  
 Моше Таку 99, 101, 144, 150-151, 157  
*Мусар* (литература) 417

- Мученичество 397
- «Нагид у-мецаве» 320
- Натан Ганновер 342
- Натан из Газы 354, 361, 365-367, 371, 383-384, 387, 410, 450, 486
- Натан из Немирова 66
- «Нахалат Цви» 395
- Нахман из Брацлава 53, 66, 403, 414, 424, 428
- Нахманид (см. Моше Нахманид)
- Небес, Семь 85-86
- Неоплатонизм 46, 159, 212, 228, 257, 267, 322, 485
- Нефеш* 300-301, 453, 455, 461
- «Нефеш га-хахама» 240, 242, 254, 255
- Нехуня бен га-Кана 66, 78, 84, 484
- Нецах* 271, 455, 458
- «Нецах Исраэль» 381
- Нешама* 300-301, 353, 355, 461
- Нигилизм мистический 382, 388, 390, 392, 413
- Ничто, мистическое переживание Ничто 39, 47, 58, 129, 275-280, 286, 289, 299, 428, 449, 455
- Ноймарк, Давид 209, 229
- Нойхаузен, С. 228
- Нотарикон* 142, 173, 455
- Ньюмен, Льюис 403
- Одеберг, Хуго 80-81, 105-106, 480
- Одухотворение, его пути 195-196
- «Оды Соломона» 115
- «Оз ле-Элоким» 389, 397
- Оккультизм 127-128, 470
- Олам га-некудот 331, 456
- Олам га-тогу 331
- «Ор га-гануз» 412
- «Ор га-Йашар» 289
- «Ор га-Сехель» 178, 182
- «Ор заруа» 136, 247
- «Ор Исраэль» 395
- Ориген 65, 78, 83
- «Орхот хаим» 236
- «Орхот цадиким» 319
- Откровение 44, 115, 153, 171, 264, 268, 459
- Отрицание отрицания 45
- Отто, Рудольф 94-95
- Офаним* 98, 108, 111
- Офиты 87, 89
- «Оцар га-кавод» 228, 241
- Пабло Кристиани 174-175
- Павел, апостол 115, 369, 482
- Пантеизм 70, 149, 152, 169, 188, 234, 275, 280, 282, 300, 317, 322, 327, 339
- Пардес* 89, 171, 457
- «Пардес римоним» 186, 265, 268, 273, 284, 294, 328
- Парцуф* 335-339, 356
- Первородный грех (см. Грехопадение Адама)
- Перец из Барселоны 145
- «Перуш аль га-Тора» 303
- «Перуш Шир га-Ширим» 285
- Петр Оливи 293
- Пико делла Мирандола 55, 470
- Пинейро, Моше 364, 368
- Пинхас бен Яир 222
- Пинхас из Кореца 169, 207, 208, 403
- «Пиркей де-рабби Элиэзер» 222, 225, 235
- «Пистис София» 106, 109
- Пиют* 94, 126
- Платон 121
- Платонизм 322
- Плерома* 110, 265, 288, 331, 333, 457, 484-485
- «Плия» 176, 181, 269-270, 276, 307-308, 394
- Плотин 57, 258, 283, 338
- Пневматики 411, 425
- «Псиктот» 225
- Познански, Ш. 157
- Покаяние, см. также Тшува 115-116, 146-149, 292, 311, 313, 353, 360
- Поли, Жан де 215, 271, 378
- Попперс, Меир 319
- Поргес, Моше 394
- «Поучения отцов» 135, 188
- Практическая каббала 171, 192-193, 324, 427, 448, 453
- Практическая мистика 419, 324
- Прегер, Моше 353
- Предвечная точка 226, 227, 277-278, 326, 457
- Предвечный человек 102, 273, 331, 447, 462
- Престола мистика 79-80, 98, 105, 108, 110, 131
- «При эц хаим» 319, 340, 342
- Примо, Шмуэль 395
- Прованс 66, 111-112, 151, 159, 302, 461
- Прокл 54, 113
- Просвещение 392, 476-477, 486
- Пророчество 129, 152, 174, 185-186, 188-189, 190-191, 196, 199, 368
- Профетическая Каббала 16, 189, 190-191, 194, 207, 247, 263, 479
- Псевдо-Дионисий
- Ареопагит 52, 113, 245, 259
- Психология, мистическая 131, 237, 303, 418
- Птахия из Регенсбурга 129
- Путь сфирот 190, 451
- Путь имен 190-191, 451
- Рабия 70
- Рабинович, У. 376
- Рав метивта* 213
- Рав неалим* 110
- Радикальное саббатянство 389
- «Раза де-разин» 212



- Раза де-Мегеманута* 286, 289, 457  
 «Раза раба» 112  
 Разбиение сосудов 327, 330, 334, 341, 347, 370, 378, 462  
 Рай 52, 89, 229, 449, 457  
 «Райя мегемна» 214, 220-221, 223, 229, 233-234, 238, 241,, 245, 269, 293, 307, 385,  
 «Респонсы с Неба» 145  
 Разиэль 101, 110, 137-138, 141, 150, 155, 174-175  
*Рахамим* 271, 458-459, 462  
 Раши 109-110, 135, 225  
 Рейхлин, Иоганн 55, 470  
 Реканати (*см.* Менахем Реканати)  
 Религиозный анархизм 373, 473  
 Религия, функция 41, 42  
 Религия, мистическая 40  
 Рехумай, рабби 222  
 Решит 277, 457  
 «Решит хохма» 315, 417  
 «Решит хохма га-кацар» 351  
 Ричиус, Пауль 271  
 Ровиго, Авраам 395  
 Розанес, С. А. 354, 366  
 «Рокеах» 124, 136  
*Руах* 300-301, 455, 457  
 Рубашов, З. 23  
 Руфус Джонс 38  
*Ршиму* 329-330, 332, 457  
  
 Саадия, гаон 151, 153-156, 159, 160  
 Саба 212  
 Салмон бен Йерухим 101  
 Сало Барона 31  
 Самопознание 51, 418  
 Самаэль 298, 299, 313  
 Сандальфон 81  
*Сар Тора* 115  
 Саруг (*см.* Исраэль Саруг)  
 Сатан 134, 231, 296, 308, 448  
 Святость Бога 97, 158  
 Святость греха 388, 391, 393  
 Священное единство в Боге 51  
 Сексуальная символика 284-287  
 «Семьдесят имен Метатрона» 105  
*Серафимы* 102, 104, 111, 155, 412  
 «Сфер га-багир» 31, 68, 111-112, 244, 288, 302  
 «Сефер га-гвувль» 265  
 «Сефер га-гилгулим» 319-320, 342, 345-348, 350  
 «Сефер га-ийун» 265, 461  
 «Сефер га-каванот» 342  
 «Сефер га-кавод» 154  
 «Сефер га-ликутим» 333, 348, 352  
 «Сефер га-мальбуш» 115, 203  
 «Сефер га-мешив» 311  
 «Сефер га-мидот» 428  
 «Сефер га-мишкаль» 300  
 «Сефер га-От» 175-177, 182, 186, 188, 195  
 «Сефер га-Римон» 240, 251, 253-254, 257, 293  
 «Сефер га-Хаим» 154, 174  
 «Сефер га-Церуф» 182  
 «Сефер га-Шем» 268  
 «Сефер га-Шорашим» 217  
 «Сефер га-эмуна ве-га-битахон» 62  
 «Сефер йецира» 46, 106, 112-114, 126, 141, 151, 155, 173, 185, 193, 197, 200-201, 267, 278, 298, 303, 326  
 «Сефер мелиц» 176, 182  
 «Сефер харедим» 310, 315  
 «Сефер хасидим» 122-125, 129-136, 139-140, 147-148, 150, 154-155, 160, 293, 391  
 Симон, Морис 215  
 Симхони, И. 130, 133, 136  
 Синагогальная поэзия 94, 99, 126  
 Синкретизм  
 - греко-восточный 75, 87  
 - иудо-эллинический 106  
*Сифра ахра* 231, 299, 453, 457, 463  
 «Ситрей Отийот» 213  
 «Ситрей Тора» (*часть Зогафа*) 213  
 «Ситрей Тора» (комментарии на «Море Нвухим») 173  
 «Сифра ди-цниута» 211, 215, 218, 229, 238-239, 264, 318, 333  
 Скачок 183, 202  
 «Слова красоты» (*см.* «Имрей Шефер»)  
 «Содей Разайя» 131, 134, 150, 154, 158, 160  
 Спасение 308, 334, 380-381, 391  
 Сперлинг, Гарри 215  
 Спиноза 317  
 Спинозизм 322  
*Стирание* 195  
 Стойки 138-139  
 Стреттон, Г. 39  
 «Сулам га-Алия» 183, 189  
 Суриэль, ангел 78  
 Сурия, ангел 85  
  
 «Таалумот хохма» 318  
*Таамей га-мицвот* 62  
 Табуль (*см.* Йосеф ибн Табуль)  
 Таргум 216, 225, 346  
 Творец 26, 93, 158  
 Теизм 280, 338, 426  
 Теогония 281  
 Теософия и теософский (определение) 46  
 - немецкого хасидизма 155, 160  
 - каббалистов 193, 258, 283  
 Тейтельбаум, М. 328, 486  
 Терапевты 47  
 Тереза де Хесус 70  
*Тетрасия* 93  
 Теургия 14, 82, 94, 115, 343, 448

Тибониды 217  
«Тикуней Зогар» 117, 211, 214, 276, 447, 455  
*Тикун* 334-336, 340, 343, 351-353, 355, 359, 365-371, 378, 384-385, 388-389, 392, 404, 449, 453-454, 456-457, 459  
Типологическая толкование 59  
Тиферет 372, 447, 449, 454, 459  
Тишби, Й. 100, 226, 327, 332, 410  
«Тмуна» 231-233, 386, 463, 486  
*Тмура* 142, 173, 460  
«Томер Двора» 315, 346  
*Тора де-Ацилут* 393  
Тора де-Брия 393  
Торат га-Адам 226  
*Тосефта* 82, 213  
*Тотфосия* 93  
Трансмиграция (см. *Гилгуль*)  
Тревес, Нафтали 95, 100, 143, 155  
Трестлин, пророк 129  
Тривуш, Ш. 362  
  
Урбах, Эфраим 14, 100, 103, 125, 135  
Уэйт, Артур Эдвард 36, 271, 286  
  
Фано (см. Менахем Азария Фано)  
Фарбер, Ася 485  
Филон Александрийский 47, 152, 154, 156  
Фома Аквинский 38, 173, 317  
Франк, Яков 377-378, 381, 389, 390, 392-395, 413-414  
Франциск Ассизский 125  
Францисканцы 175, 232, 292  
Франкенберг, Авраам фон 297  
Франкистов движение 389, 407, 413

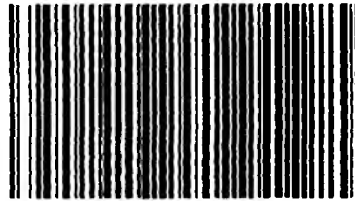
Французская революция 377, 393  
Фрей, Юниус 394  
Фтая, Йегуда 354  
  
Хагиз, Моше 388-390  
«Хаей га-Нефеш» 186  
«Хаей Олам га-Ба» 182-183, 192, 198, 208  
Хаим Малах 376  
*Хайот* 78, 111, 113  
Хамой, А. 105, 145  
Хана Рахель 69  
Ханина бен Доса 86, 97  
Хасидизм-Хабард 167, 328, 408, 418, 426, 490  
Хасидут 136-138, 141, 144, 146, 430  
«Хафци ба» 319, 326  
«Хахмони» 126  
*Хашмаль* 111, 146, 460  
Хаюн, Нехемия 389, 395, 397  
Хейхалот, трактаты 77-78, 82, 85, 93, 97, 108, 109, 116, 157, 451  
«Хемдат йамим» 289, 354  
*Херувим* (на Престоле) 153, 155, 157, 485  
Херувимы 155, 158, 326  
Херфорд, Р.Т. 270  
Хесед 271, 458, 460  
Хешель Цореп из Вильны 409  
«Хибур Амудей Сава» 225  
«Хибут га-кевер» 131  
«Ховот га-Левавот» 139, 223  
*Хохма* 271, 277, 300, 458  
«Хохмат га-Нефеш» 128, 131-132, 156, 160  
Хохмат га-Церуф 193, 461  
«Хорба де-Моше» 415  
«Хроника Ахимааца из Ории» 126  
  
*Цадик* 69, 161, 293, 317, 413-414, 420, 422-424, 427-428

Цадок бен Шмариягу 376  
«Цваат Рибаш» 412  
Цви Гирш из Жидачева 419  
Целлер, Эдуард 242  
Цимцум 325-327, 328, 329-331, 335, 337, 339, 370, 412, 426, 461, 478, 488  
Цинберг, И. 175, 247  
Цунц, Л., 35, 77, 98  
Цфат 52, 122, 123, 284, 311-316, 318, 320-324, 338  
Цфатская каббалистическая школа 285, 323-324, 348-349, 353, 358, 364, 378  
  
«Шаар га-йихудим» 319, 351, 404  
«Шаар га-Хешек» 190  
«Шаар руах га-кодеш» 351  
«Шаарей Ган-Эден» 395  
«Шаарей га-сод» 150, 154-158, 160  
«Шаарей кдуша» 168, 315, 339  
«Шаарей ора» 66, 248, 268, 276, 326  
«Шаарей тшува» 254  
«Шаарей Цедек» 194  
«Шаарей Цион» 342  
Шабтай Цви 270, 362-364, 366-370, 381, 387, 394, 413  
Шабтай Донноло 156, 326  
Шабтай из Рашки 409  
Шадай 187  
Шараби, Шалом 344, 404-405, 454  
Шахрастани 156  
*Швират га-Келим* (см. Разбиение сосудов)  
«Шевер пошим» 389  
«Шекель га-Кодеш» 240, 276  
Шелли, Перси 279  
Шем-Тов бен Шем-Тов 239  
«Шерит Йосеф» 194  
«Шивхей га-Ари» 318  
«Шивхей га-Бешт» 208, 407-408, 428

- Шимон бен Азай 89  
 Шимон бар Йохай 210, 212, 214-215, 223, 234-236, 291, 296, 487  
 Шимон бен Лакиш 117  
 Шимон Дюран 217  
 Шимон ибн Лаби 287  
 «Шимушей тегилим» 115  
 Шинаним 104  
*Шиур кома*  
 - концепция 103-104, 127, 155, 363, 482  
 - книга 270, 316-317, 351  
 Шломель Дрезниц 318  
*Шмита* 231, 460, 463  
 «Шмона шаарим» 319  
 Шмуяэль 100  
 Шмуэль бен Калонимус, Хасид 123, 157  
 «Шней лухот га-брит» 389  
 Шнеур Залман из Ляд 168, 418, 420, 423  
 «Шомер эмумим» 327  
 Штайншнайдер, М. 15, 35-36, 145, 172, 192, 256, 316  
 «Шушан эдут» 240  
  
 «Эвен га-шогам» 194  
 «Эдут бо Яков» 360
- Эзра бен Шломо 169, 226, 295  
 Эзре из Монконтур 127  
 Эйбешюц, Йонатан 395  
 Экстатическая каббала, 170  
 Экхарт, Майстер 139, 173, 183  
 Элеазар бен Йегуда из Вормса 95, 112, 123-124, 127-128, 130-133, 136-138, 141, 143-144, 146, 150, 153, 155-156, 285, 298  
 Элеазар Калир 99, 320  
 Элиша Галико 285  
 Элизер бен Гиркан 77, 235, 254  
 «Элима рабати» 284, 317, 335  
 Элиягу, пророк 86, 325  
 Элиягу, гаон из Вильны 87, 152  
 Эманация 114, 267, 279, 458, 461  
 Эмден (см. Яков Эмден)  
 «Эмек га-мелех» 80, 133, 141, 314, 323, 331, 333, 351  
 Эмоциональность 70, 423  
 «Эмунот» 351  
 «Эмунот ве-Деот» 138  
 Эпштейн, А. 123, 128, 153, 155, 157, 159
- Эргас, Йосеф 328  
 Эсхатология и эсхатологический 53-54, 110, 130-131, 159, 232, 246, 309, 348, 353, 488  
 Этика каббалы 292  
 «Эц хаим» 319, 326-327, 329, 447  
 «Эшель Авраам», 167  
  
 Яков Анатоли 147  
 Яков бен Авраам де-Боттон 360  
 Яков бен Ашер 142  
 Яков бен Шешет 62, 166, 277  
 Яков бен Яков га-Коген 66, 142, 166, 172, 228, 231  
 Яков га-Леви из Марвежа 145  
 Яков-Ицхак из Люблина 425  
 Яков Копл Лифшиц 395, 410  
 Яков Эмден 234  
 Ягоэль, ангел 105-107  
 Яков Бейль 149  
 Яков Цемах 319  
 «Ялкут Реувени» 64  
 «Ялкут Шимони» 64, 109  
 Яхья Кафих 286

**ГЕРШОМ ГЕРХАРД ШОЛЕМ**

**ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ  
В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ**



5932731737

Издательство «Мосты культуры»  
ЛР № 030851 от 08.09.98

Формат 70 x 90 /16  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ.л. 32,0.  
Подписано в печать 23.12 2008  
Тираж 1000 экз. Заказ № 2316

Электронный вывод и печать в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6



המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך

המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך  
המלך





לפי דברי הרמב"ם צ"ל פ"ד ס"א

תחת המורה  
התורה  
התורה  
התורה  
התורה

מזרחי

אם  
מזרחי  
אם  
מזרחי  
אם  
מזרחי  
אם  
מזרחי  
אם  
מזרחי  
אם  
מזרחי





Гершом Герхард ШОЛЕМ  
(1897–1982).

Один из наиболее  
значительных еврейских  
мыслителей XX века,  
основоположник науки  
о каббале.

Книга «Основные течения  
в еврейской мистике»  
является фундаментальным  
трудом, внесшим огромный  
вклад в изучение каббалы,  
хасидизма, саббатрианства  
и других направлений  
еврейской мысли.  
Это плод личностных  
переживаний и внутренних  
конфликтов ученого,  
блестящего аналитика  
и скептика, искавшего свой  
собственный путь постижения  
еврейского духовного  
наследия. «Я никогда  
не отрывал себя от Бога...  
Я убежден, что нет морали,  
если она не основана  
на религии,» и нет  
«абсолютной автономии  
человека, когда он делает себя  
сам, а мир сам себя создает».