

Моше ИДЕЛЬ

Каббала:  
НОВЫЕ  
перспективы

ИЗДАТЕЛЬСТВО

**НЛЕФ**

В СТРАНЕ ЖИВЫХ

МЕДИТЕКА

И ФИЛОСОФИИ



STUDIES  
**NLEF**  
IN JEWISH  
MYSTICISM  
& FILOSOFY

*Gisbrey Tarbut Association*

*Russian friends  
of the Hebrew University*

Moshe IDEL  
**Kabbalah:**  
New Perspectives

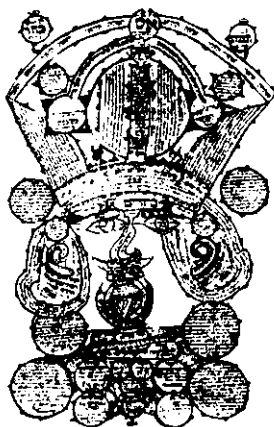


*Moscow 2010*

ИЗЫСКАНИЯ  
**КЛЕФ**  
В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ  
И ФИЛОСОФИИ

Ассоциация «Мосты культуры»

Русское общество друзей  
Еврейского университета в Иерусалиме



Моше ИДЕЛЬ

# Каббала: НОВЫЕ перспективы



Мосты культуры  
Иерусалим  
Гешарим  
Москва



**Academic Board**  
Moshe Idel  
Daniel Abrams  
Arthur Green  
Melila Hellner-Ashed  
Sergey Horuzhy  
Yehuda Liebes  
Zvi Mark  
Haviva Pdaya  
Sharif Shukurov  
Elliot Wolfson

**Академический совет**  
Моше Идель  
Даниэль Абрамс  
Артур Грин  
Мелила Гельнер-Эшед  
Сергей Хоружий  
Йегуда Либес  
Цви Марк  
Хавива Пдая  
Шариф Шукуров  
Элиот Вольфсон

*Книга издана при поддержке  
Фонда Михаила Черного*

ИЗЫСКАНИЯ  
**НЛЕФ**  
В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ  
И ФИЛОСОФИИ

Моше ИДЕЛЬ  
Каббала: новые перспективы  
ISBN - 978-5-93273-311-X

*Издатель:* М. Гринберг  
*Зав. редакцией:* И. Аблина

*Редактор:* У. Гершович  
*Переводчики с иврита и английского:*  
К. Бурмистров (введение, гл. 1-5, 10);  
Е. Левин (гл. 9); К. Александров (гл. 6-8)  
*Оформление:* П. Адамова  
*Консультант и подбор иллюстраций:*  
Н.-Э. Заболотная  
*Корректоры:* А. Коссовская, М. Побережнюк

© Гешарим. 2010  
© Моше Идель. 2008  
© Центр Чейза. 2010  
© П. Адамова. Оформление. 2010

*Издательство выражает благодарность д-ру Менахему Каллушу  
за предоставленные иллюстрации к книге*



Мосты культуры, Москва  
Тел./факс 7-499-241-6871  
E-mail: office@gesharim-msk.ru

Gishrey Tarbut, Jerusalem  
Tel. 972-2-624-2527  
Fax 972-2-624-2505  
E-mail: house@gesharim.org  
www.gesharim.org



Предисловие к русскому изданию	9
Введение	19

---

*Глава первая.*

Заметки об изучении каббалы	31
1. Наука о каббале, начиная с эпохи Возрождения	34
2. Еврейская наука XIX в. в западной Европе	42
3. Изучение каббалы в XX в.	47

*Глава вторая.*

Методологические замечания	55
1. Quantitative Quandaries	58
2. Утраченный материал	60
3. Проблема устной передачи	61
4. Оценка феноменологического подхода	64
5. Между учеными и мистиками	68
6. Еврейская мистика как эмпирическое знание	70
7. Каббала: гностическое эхо?	74
8. Несколько слов о реконструкции	78

81	<i>Глава третья.</i>
	Разновидности джекута в еврейской мистике
87	1. <i>Джекут</i> : исторический обзор
93	2. <i>Джекут</i> : неоплатонические влияния
99	3. Прилепление мысли
104	4. <i>Джекут</i> в каббале и хасидизме
108	5. <i>Джекут</i> как посредничество
111	6. <i>Джекут</i> и теургия
	<i>Глава четвертая.</i>
119	Unio mystica в еврейской мистике
121	1. Unio mystica: методологические замечания
125	2. Мистическое единение в экстатической каббале
127	3. Мистическое единение: восстановление разрушенного единства
134	4. Капля и океан
140	5. Метафора «проглатывания»
	<i>Глава пятая.</i>
145	Мистические техники
147	1. Номические и аномические мистические техники
149	2. Плач
166	3. Восхождение души
178	4. Комбинирование букв божественного имени
187	5. Визуализация цвета и каббалистическая молитва
	<i>Глава шестая.</i>
199	Каббалистическая теософия
202	1. Монада, десятичная структура и антропос
217	2. Божественный формы и силы
226	3. Ду-парцуфин
236	4. Различные концепции сфирот
261	5. Теософия и пантеизм
263	6. Теософия и история

*Глава седьмая.*

Ранняя еврейская теургия	265
1. Миф и раввинистический иудаизм	267
2. Теургия увеличения божественной мощи	270
3. Теургия сведения божественных сил из высших миров в низшие	282
4. Деятельность, поддерживающая мир	288

*Глава восьмая.*

Каббалистическая теургия	291
1. «Словно тень»	294
2. Теургия сохранения status quo	304
3. Вознесение короны (атары)	318
4. Теургический плач	327

*Глава девятая.*

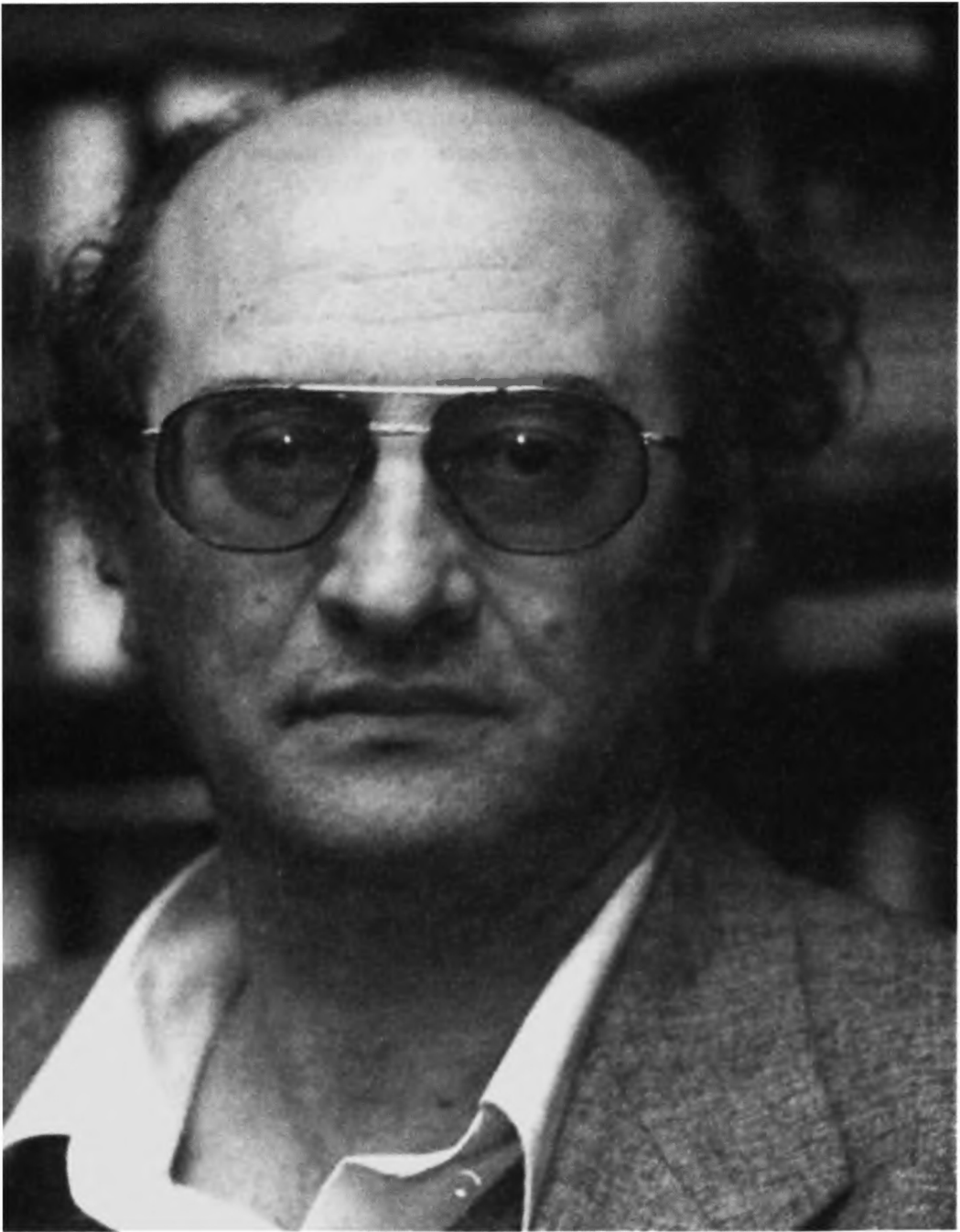
Каббалистическая герменевтика	329
1. Статус символа в каббале	332
2. Пневматическая интерпретация и слияние с Торой	375

*Глава десятая.*

От еврейского эзотеризма к европейской философии: каббала как явление культуры	397
1. Возникновение каббалы	400
2. От эзотеризма к экзотеризму	404
3. Каббала: от изгнания к хасидизму	407
4. Теософия и теургия	413
5. Изгнание и каббала	419
6. Каббалистическая антропология	423

---

Глоссарий	431
Указатель источников	441
Указатель понятий и терминов	447
Алфавитный указатель имен	453
Библиография на иврите	459



Моше Идель  
ПРЕДИСЛОВИЕ  
К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ  
(2009)

**1. Два основных изменения, произошедших в отношении к каббале за последние десятилетия.**

С тех пор, как в 1985 г. я начал писать эту книгу, главный предмет ее исследования пережил две революции. Сначала каббала превратилась из темного учения, которого придерживались немногочисленная еврейская элита и отдельные христианские каббалисты, в некий тип знания, которое повсеместно изучают самые разные люди, как евреи, так и неевреи. Это изменение в среде читателей каббалистических книг было очень существенным, и благодаря ему по всему миру возникли центры изучения каббалы, появились сайты в интернете, бесконечное количество популярной литературы, которая распространяет, популяризирует и вульгаризирует разные аспекты того, что ее авторы считают каббалой. Получив наибольшее развитие в англоязычном мире, эта тенденция заметна и в других европейских странах. Однако при всей драматичности этой революции, она повлияла только на тех, кто воспринимал каббалу как своего рода эмоциональное развлечение и способ удовлетворения интеллектуального любопытства. Гораздо интереснее, что более серьезные исследования в этой области получили широкое распространение среди людей, которые не искали способа разнообразить свой досуг или заполнить некий духовный вакуум; они занялись глубоким изучением каббалы и стали жить в согласии с каббалистическими традициями. Рост интереса к каббале в традиционных еврейских кругах сопровождался возрастанием роли тех, кого считали традиционными каббалистами, в жизни израильтян, причем как тех из

них, кто придерживался традиций, так и нерелигиозных. С людьми, которые раньше рассматривались израильским обществом как маргиналы, теперь советуется ведущие израильские политики, уважаемые бизнесмены, известные деятели искусства и музыканты (лучшим примером здесь может служить покойный раввин Ицхак Кадури). Все это изменило статус каббалы, превратив ее из маргинальной сферы знания, порой уважаемого, но отнюдь не возводимого на пьедестал, в традицию, которая дает ключ к успеху и счастливой жизни.

Не зная в то время, какое счастливое будущее ожидает предмет моего исследования, опубликованного в 1988 г., я считал свою книгу адресованной узкому кругу ученых, специализирующихся в области каббалы и иудаики или же истории религии. Книга выдержана в традиционном научном духе, предполагающем анализ как можно большего числа рукописей с целью описать явление, опираясь на наиболее репрезентативные тексты. Далекий от романтического стремления выработать какие-то новые идеи или вызвать революционные изменения в еврейской элите, я рассматриваю в ней проблему ритуала так, как к нему относились сами мистики, видевшие в нем возможность обогатить и полнее раскрыть их собственную религиозную жизнь, - то есть следую скорее линии ритуально-мифологической школы (myth-and-ritual school), чем истории идей.

Однако спустя короткое время благодаря развитию иудаики в США, Израиле и Европе небольшая группа исследователей каббалы тоже резко увеличилась и в течение двух последующих десятилетий породила огромное количество научных трудов, касающихся периодов и тем, которые раньше рассматривались лишь между прочим или не рассматривались вообще. Такое существенное расширение исследовательского поля не только отражает возрождение интереса к этому вопросу в академических кругах, выразившееся в возникновении университетских кафедр, тематических журналов, проведении многочисленных конференций, посвященных различным аспектам каббалы и ее влиянию на западную культуру, но также неизбежно ведет к появлению новых подходов к изучению каббалы. Невозможно должным образом оценить невероятный количественный и качественный сдвиг, произошедший в этой области. Я хотел бы особенно выделить новое обращение к вопросам, связанным с авторством книги *Zohar*, предпринятое Йефудой Либесом, а также последовавшую за ним гораздо более подробную монографию Ронит Мероз<sup>1</sup>, реакцию на эту книгу в работах Даниэля Абрамса и Боаза Гусса<sup>2</sup> и исследовании мистического опыта в книгах Элиота Вольфсона и Мелилы Хеллнер-Эшед<sup>3</sup>. Многие утверждения, казавшиеся ученым предшествующего поколения бесспорными истинами,

Каббала:  
новые перспективы

1 См. Мероз Р. Инновации *Zohar*: новые исследования литературы *Zohar*. Тель-Авив, 2007 (и др.).

2 См. Abrams D. The Invention of the Zohar as a Book: on the Assumptions and expectations of the Kabbalists and modern scholars // *Kabbalah*, vol. 19 (2008), pp. 7-142, и Гусс Б. Слово небесное сияние: главы об исторической рецепции *Zohar* и конструировании его символичес-



кого значения. Иерусалим: Институт Бен-Цви, 2008 (*ивр.*).

3 См. *Wolfson E.R. Luminial Darkness: Imaginal Gleanings from Zoharic Literature*. Oneworld, 2006; *Hellner-Eshed M. A River Flows from Eden: The Language of Mystical Experience in the Zohar*. Stanford University Press, Stanford, 2006.

широкие рамки литературы о каббале, не говоря уже об анализе обширного рукописного материала, который все еще дожидается внимания

4 См. *Garb J. The Chosen will Become Herds, Studies in the Twentieth-Century Kabbalah* / Tr. Y. Berkovitz-Murciano. Yale University Press, New Haven, 2009.

оказались, на поверку, не более чем гипотезами, которые нуждаются в подтверждении, без которого сложно продолжать их придерживаться.

Однако в большей части текстов, порожденных этой новой волной исследований, при высказывании новых теорий практически не учитываются ученые. Среди исследователей каббалы наблюдается тяготение к изучению последней волны популярной и традиционной каббалы, что мы видим на примере недавней монографии Джонатана Гарба<sup>4</sup>.

## 2. После выхода в свет «Новых перспектив».

Со времен публикации моей книги *Голем* я стал уделять больше внимания, чем раньше, магическим элементам в каббале и хасидизме<sup>5</sup>. Это ка-

5 См. например, *Idel M. On Judaism, Jewish Mysticism and Magic* // *Envisioning Magic* / Eds. P. Schäfer, Hans G. Kippenberg. Brill, Leiden, 1997. P. 195–214; *Idem. Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism* // *Religion, Science, and Magic* / Eds. Neusner and alia. Oxford University Press, New York, 1989. P. 82–117; *Idem. On Talismatic Language in Jewish Mysticism* // *Diogenes* 43/2 (1995), pp. 23–41, *Idem. Hermeticism and Kabbalah* // *Hermeticism from Late Antiquity to Humanism* / Eds. P. Lucentini, I. Parri, V.P. Compagni. Brepols, 2004. P. 389–408; *Idem. Kabbalah and Hermeticism in Dame Frances A. Yates's Renaissance* // *Esoterisme, Gnosés & Imaginaire Symbolique: Melanges offerts a Antoine Faivre* / Eds. R. Caron, J. Godwin, W.J. Hanegraaf, J.-L. Vieillard-Baron. Peeters, Louvain, 2001. P. 71–90; *Idem. Между магией святых имен и каббалой имен: критика Авраама Абулафии* // *Маханаим* 14 (2003), с. 79–95 (*ивр.*).

его сочинений оставались анонимными в многочисленных рукописях и нескольких печатных материалах<sup>6</sup>. Существенную роль в них играют магические элементы, а также толкования божественных имен и имен ангелов, содержащие одну из наиболее разрабо-

6 См. например, *Idel M. Some Forgotten Writings of a Forgotten Ashkenazi Prophet: R. Nehemiah ben Shlomo ha-Navi* // *Jewish Quarterly Review* 96 (2005), pp. 188–196; *Idem.*

Недавно я обратился к сочинениям рабби Нехемьи бен Шломо, известного также как рабби Трестлин, эрфуртский пророк. Этот персонаж начала XIII в. оказался заслонен другими мудрецами немецкого еврейства средних веков, многие из

впервые сформулированную в контексте ранней еврейской литературы, а именно, в литературе *Гейхалот*, поздних сборниках мидрашей и в различных магических трактатах. Его идеи, в том числе чрезвычайно важное и оказавшее значительное влияние рассуждение по поводу Звезды Давида (*Маген Давид*), внесли существенный вклад в развитие каббалы, особенно повлияв на сочинения Авраама Абулафии, на так называемый круг *Зо́рафа*, на Ицхака Лурию, на автора знаменитой книги *Ангела Разиэля* и др. Особенно важно в данном контексте рассуждение о Йешуа, ангеле Лика (*Саф за-Паним*), отражающее определенную древнюю иудео-христианскую традицию, которую рабби Нехемья бен Шломо унаследовал при посредничестве неизвестных источников и передал другим еврейским средневековым авторам. Его взгляды отражены у авторов, которых можно причислить к его школе: они продолжали переписывать и развивать его взгляды, что подтверждает существованием большого количества рукописей его сочинений и многочисленными версиями, в которых они сохранились. Взгляды Нехемьи бен Шломо существенно отличаются от взглядов его современников, которые принадлежали к известной школе Калонимуса, действовавшей в Южной Германии. Некоторые пассажи, касающиеся вознесения молитвы, обсуждаемые мной в гл. VIII, разд. 3, берут начало в представлениях школы р. Нехемьи и отличаются от подхода рабби Эльазара из Вормса, который в большей степени сосредотачивался на божественной славе как результате молитвы (о чем идет речь в гл. VII, разд. 2).

Две формы магии, астральная и лингвистическая, глубоко вошли в каббалистическую литературу с последней трети XIII в. и внесли свой вклад в формирование того, что называется «практической» ветвью каббалы, а именно применением каббалистического материала в магических целях. В некотором смысле восточноевропейский хасидизм XVIII в. усвоил и адаптировал некоторые из этих магических элементов, сочетав их с экстатическими и теософскими концепциями. Подобное признание важной роли, которую сыграли магические элементы в общей системе еврейского мистицизма, привело к углублению концепции, которую я сформулировал еще в конце семидесятых годов, – концепции магической модели как одной из трех основных моделей каббалы и хасидизма, вдобавок к теософско-теургической и экстатической моделям.

From Italy to Germany and Back, On the Circulation of Jewish Esoteric Traditions // *Kabbalah* 14 (2006), pp. 47–94; *Idem*. Ben: Sonship and Jewish Mysticism. Continuum, London, New York, 2007. P. 218–235; *Idem*. Анонимный комментарий к *Альфаветин де-Метатрон* – еще один трактат р. Нехемьи б. Шломо, пророка // *Тарбиц* 76 (2006), с. 255–264 (ивр.); *Idem*. О комментарии р. Нехемьи б. Шломо к сорока двухбуквенному имени и *Сефер за-Хохма*, приписываемая р. Эльазару из Вормса // *Каббала* 14 (2006), с. 157–261 (ивр.); *Idem*. Клятвы, списки, и врата драшот в кругу р. Нехемьи б. Шломо, пророка, и их влияние // *Тарбиц* 77 (2008), с. 475–554 (ивр.); *Idem*. Комментарий р. Нехемьи б. Шломо, эрфуртского пророка к пиюту *Эль на ле-олам тварац* // *Морешет Исраэль* 2 (2005), с. 7–46 (ивр.). Мой интерес к этой фигуре возник во многом благодаря статье *Йефуды Либеса: Ангелы шофафа и Йешуа, Саф за-Паним* // *Ранний еврейский мистицизм* / Под ред. И. Дана. Иерусалим, 1987. С. 171–196 (ивр.).

Оригинальный английский вариант книги без сомнения слишком лаконичен. И не только по реакции читателей и студентов, но и по результатам собственных размышлений я пришел к выводу, что необходимо дать более подробные комментарии по некоторым вопросам, развернув аргументацию. Некоторые разделы и главы книги превратились при этом в полновесные монографии. Так, например, раздел о вознесении души (гл. V, разд. 3) был расширен до монографии, озаглавленной «Вознесение в высший мир в еврейской мистике: столпы, нити, лестницы» (*Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders. Budapest, 2005*), куда вошло гораздо больше материала, а отдельные стадии вознесения были проанализированы, исходя из новых методологических установок. Некоторые разделы гл. IX о каббалистической герменевтике превратились в обширную монографию под названием «Впитывание совершенств: каббала и интерпретация» (*Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation. New Haven, 2002*), куда, конечно же, вошли новые тексты и темы<sup>7</sup>. Другие важные темы,

7 См., например, *Idel M. Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia* / Tr. M. Kallus. SUNY Press, New York, 1989; *Idem. Allegory and Divine Names in Ecstatic Kabbalah // Interpretation and Allegory, Antiquity to the Modern World* / Ed. Jon Whitman. Brill, Leiden, 2000. P. 317–347.

8 См., например, *Wolfson Elliot R. Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. Fordham University Press, New York, 2005; *Idem. By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic // AJS review* 14 no. 2 (1989), pp. 103–178.

9 *Mottolese M. Analogy in Midrash and Kabbalah, Interpretive Projections of the Sanctuary and Ritual*. Cherub Press, Los Angeles, 2007.

10 *Morlok E. R. Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. Ph. D. Thesis, Hebrew University, Jerusalem, 2007.

11 *Halbertal M. Concealment and Revelation, Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications* / Tr. Jackie Feldman. Princeton University Press, Princeton, 2007.

12 См. например, *Idel M. Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah // Jewish Thought and Philosophy* III (1993), pp. 111–130.

связанные с каббалистической герменевтикой, обсуждались Элиотом Вольфсоном<sup>8</sup>, Маурицио Моттолезе<sup>9</sup>, Элькой Морлок<sup>10</sup> и Моше Гальберталем<sup>11</sup>.

Важность практических техник в еврейском мистицизме в целом обсуждалась в двух монографиях: «Заколдованные цепи: техники и ритуал в еврейском мистицизме» (*Enchanted Chains: Techniques and Ritual in Jewish Mysticism*) и «Вознесение в высший мир в еврейской мистике» (см. выше), опубликованных в 2005 г. Там я развил теорию сходств между природой техник и природой опыта. Вопросы, связанные с ритуалом – важнейшей темой в каббале – также анализировались в некоторых работах, последовавших за книгой «Каббала: Новые перспективы»<sup>12</sup>.

Другие мои работы, написанные после 1988 г., дополняли темы, поднятые в настоящей книге. Наиболее значительна в этом контексте монография о мессианизме, «Мессианские мистики» (*Messianic Mystics*), где я применил теорию трех моделей, упомянутую выше, как часть подхода к систематизации разнообразных идей, составляющих комплекс, связанный с любой важной каббалистической темой, в данном случае с той, которую другие исследователи называли «мессианской идеей». Впоследствии в монографии об Эросе (*Kabbalah and Eros. New Haven, 2005*) и в работе о

божественном сыновстве в еврейском мистицизме (см. прим. 6) тот же самый методологический подход я применил в систематизации разных рассуждений на соответствующие темы.

Проблема, стоящая в центре данной книги – это вопрос древних источников некоторых каббалистических представлений, их передача, а также предложенная мною методология реконструкции. Мое базовое утверждение состоит в том, что гностические источники не могут быть единственным адекватным объяснением для возникновения первых

литературной основой ранней каббалы<sup>13</sup>. Одна из важнейших тем книги, единственная, которой я посвятил две пространных главы, было понятие теургии, которое я, в отличие от раннесредневековых текстов, неоплатонических и других, определил как имеющее дело с божественным влиянием, вызванным человеческими действиями. Я предложил рассматривать в первую очередь весь объем раввинистических источников, талмудических и мидрашистских, как основной источник вдохновения теософско-теургической каббалы, которую я считаю основной каббалистической школой. Этот подход был проанализирован в целой серии исследований, появившихся с тех пор, которые подтверждают существование такого теургического понимания раввинистических источников и их важности для развития каббалистической мысли. К самым важным работам на эту тему следует причислить книги Шарля Мопсика «Великие тексты каббалы: ритуалы сотворения Бога» (*Les Grands textes de la Cabale, Les Rites qui Font Dieu. Verdier, Lagrasse, 1993*), Яира Лорбербаума «Образ Бога: Галаха и Аггада» (Тель-Авив, 2004; на иврите) и Йонатана Гарба «Проявления власти в еврейском мистицизме от раввинистической литературы до цфатской каббалы» (Иерусалим, 2004; на иврите). Это означает, что одна из важнейших гипотез, которую я пытался доказать в этой книге, указывая на то, что источниками первых каббалистов послужили скорее раввинистические сочинения, чем труднодоступные гностические тексты, полностью подтвердилась подробным анализом, произведенным в работах, посвященных соответствующим разделам теургии. Некоторые вопросы, связанные с передачей древних еврейских мифологем, я недавно рассмотрел более подробно в нескольких примерах в книге о божественном сыновстве и в других работах<sup>14</sup>.

Что касается другого важного аспекта главного направления каббалы, т.е. теософии, то встает вопрос о том, содержится ли десятичная структура исключительно в гностических текстах и послужила ли именно она источником для ранних каббалистов, или же есть другие правдоподобные объяснения ее возникновения. Я предпочел

<sup>13</sup> Однако что касается каббалистических источников, написанных позднее, во второй половине XIII в., картина до известной степени изменяется. См.: *Идель М. Объяснение тайны запрещенных половых связей в ранней каббале // Каббала 12* (2004), с. 89–199 (на иврите).

<sup>14</sup> *Idel M. From Italy to Germany and Back* (выше, прим. 6).

бы видеть в одном из стихотворений Шломо ибн Габироля указание на существование в еврейских текстах десятичной структуры, которая

15 См.: *Идель М.* О теософии в ранней каббале // *Шефа таль: исследования по еврейской мысли и культуре, посвященные Брахе Сак* / Под ред. З. Гриса, Х. Крейсела и Б. Гусса. Беэр-шева, 2004. С. 131-148 (ивр.); *Idem.* The Image of Man above the *Sefirot*: R. David ben Yehuda he-Hasid's Theosophy of Ten Supernal *šabšabot* and its Reverberations // *Kabbalah* 20 (2009), pp. 181-212.

16 *Wolfson E.R.* The Theosophy of Shabbetai Donnolo, with special emphasis on the doctrine of *Sefirot* in his *Sefer Hakbmoni* // The Frank Talmage Memorial Volume / Ed. Barry Wolfish. Haifa University Press, 1992. Vol. II. P. 281-316.

17 *Stroumsa G.* A Zoroastrian origin to the *Sefirot*? // *Irano-Judaica* III (1994), pp. 17-33.

описывается как тайна или секрет, в то время как некоторые из гностических текстов, по-видимому, отражают еврейские воззрения. Это утверждение более подробно обосновано в моих недавних работах<sup>15</sup>. Два других исследования обнаружили еще два направления, ни одно из которых не имеет гностического происхождения: Элиот Р. Вольфсон показал, что такая структура обнаруживается еще у рабби Шабтая Донноло<sup>16</sup>, а Ги Г. Струмза указал, что на формирование концепции *сфирот* могли оказать определенное влияние зороастрийские представления<sup>17</sup>. В любом случае, мало-помалу осознается необходимость гораздо более комплексных объяснений, где следует принимать во внимание как преемственность, так и перемены, и исследователи приходят к выводу, что средневековые каббалисты в своем понимании системы десяти *сфирот* могли черпать вдохновение из разных источников.

### 3. Экстатическая каббала как отдельное направление.

Я впервые занялся каббалой в начале семидесятых годов, когда начал исследовать рукописи, принадлежавшие Аврааму Абулафии и его школе. Тогда, работая над докторской диссертацией, я составил список относящихся к этой школе рукописей и книг, который лег в основу теорий, высказанных в диссертации и в других работах. Хотя этот список до сих пор не издан, все прочие исследователи работали с корпусом сочинений Абулафии как с само собой разумеющимся фактом, как будто бы они независимо от меня просмотрели сотню рукописей, связанных с Абулафией, и мои аргументы в пользу того, что одни сочинения принадлежат перу Абулафии, а другие не имеют с ним ничего общего, не подвергаются сомнению. Безусловно, для меня это большой комплимент. Однако с тех пор ни один исследователь не обнаружил ни одной новой страницы сочинений Абулафии и не оспорил ни одного моего утверждения в отношении авторства описанных мною рукописей. Но наука не может оставаться в рамках выводов, которые я сделал в начале семидесятых годов. Продолжение изучения новых рукописей и повторное обращение к старым помогло прийти к более глубокому пониманию этой каббалистической школы и степени ее влияния на каббалу и хасидизм<sup>18</sup>. Позвольте мне указать на некоторые результаты, которые нашли свое отражение

18 См., например, *Idel M.* Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names // *Mystics of the Book: Themes, Topics, & Typology* / Ed. R. A. Herrera. Peter Lang, New York,

в работах, указанных в примечаниях к настоящему предисловию.

Прежде всего, в конце восьмидесятых годов мне удалось назвать имя каббалиста, который с одной стороны был близок к Абулафии, а с другой – к еще одному значительному каббалисту, рабби Ицхаку из Акры (Акко). Я смог установить, что его звали Натаном Мудрым. Десять лет спустя, когда я начал готовить к публикации в издательстве «Адельфи» критическое издание анонимного трактата *Шаарей Цедек*, я обнаружил, что он принадлежит перу некоего рабби Натана бен Саади Харара, каббалиста, предположительно происходившего из Мессины и в молодости учившегося в этом городе вместе с Абулафией. Благодаря подробному анализу его взглядов, которые по нескольким вопросам отличаются от взглядов его учителя, в особенности в отношении к суфизму, мне представилась возможность обратиться к нескольким важным источникам, касающихся экзистенциальной каббалы, которые на тот момент можно было прочесть только по-итальянски<sup>19</sup>. В связи с этим я ввел в оборот еще некоторое количество рукописного материала, относящегося к данной школе. Сосредоточившись на техниках и экзистенциальных опытах рабби Натана, я смог еще раз взвесить свое понимание этой школы как сугубо экзистенциальной, отличной от теософско-теургического направления. В текстах рабби Натана можно изредка обнаружить описания мистического опыта, приписываемые фигурам прошлого – этого факта я никогда не отрицал. Однако если говорить в целом, создается впечатление, что Абулафия и его непосредственные ученики представляют собой отдельную школу, которая обладала своими специфическими техниками и преследовала особые мистические цели – достижение пророческого дара и индивидуальное спасение. Эти цели превратились в основы их религиозной жизни, а сама школа подвергалась критике со стороны других каббалистов, которые ясно осознавали разницу между собой и школой Абулафии. В этом состоит причина, по которой меня не убедили некоторые недавние попытки затушевать феноменологическое различие между экзистенциальной и теософско-теургической каббалой. Иногда появляются тенденциозные и опрометчивые утверждения, авторы которых не овладели в достаточной степени всем разнообразием соответствующего каббалистического материала, и в их изображении экзистенциальная школа предстает более распространенной, чем она, по моему глубокому убеждению, была на самом деле, и такой подход вряд ли может серьезно помочь дальнейшему изучению экзистенциальной каббалы<sup>20</sup>.

Каббала:  
новые перспективы

1993. P. 97–122; *Idem. Deus sive Natura, The Metamorphosis of a Dicitum from Maimonides to Spinoza* // *Maimonides and the Sciences* / Eds. S. Cohen and H. Levine, (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2000. P. 87–110; *Idem. The Contribution of Abraham Abulafia's Kabbalah to the Understanding of Jewish Mysticism* // *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After* / Eds. P. Schäfer and J. Dan. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1993. P. 117–143; *Idem. 'The Time of the End': Apocalypticism and Its Spiritualization in Abraham Abulafia's Eschatology* // *Apocalyptic Time* / Ed. Albert Baumgarten. Brill, Leiden, 2000. P. 155–186; *Idem. О значении термина 'каббала': между пророческой каббалой и каббалой сфирот в XIII в.* // *Пешим* 93 (2003), с. 39–76 (ибр.).

19 *Natan ben Sa'adyah Har'ar, Le Porte della Giustizia* / a Cura di Moshe Idel, tr. Maurizio Motolese. Adelphi, Milano, 2001 – это издание содержит перевод текста и 350-страничное предисловие.

20 См. например, сказанное в моей книге *Ben: Sonship and Jewish Mysticism* (выше, прим. 6), pp. 334–337, а также мою статью «On the Language of Ecstatic Experience in Jew-

ish Mysticism» // *Religionen: Die Religiöse Erfahrung – Religions. The Religious Experience* / Eds. M. Riedl and T. Schabert. Koenighausen & Neumann. Wuerzburg, 2008. pp. 43–84.

21 *Idel M. A Unique Manuscript of an Untitled Treatise of Abraham Abulafia in Biblioteca Laurentiana Medicea* // *Kabbalah* 17 (2008), pp. 7–28. Я несколько раз обращался к этой рукописи в своих работах, но кажется, что сам факт ее существования и ее роль в понимании творчества Абулафии ускользнули от внимания других исследователей.

Хотелось бы заметить, что в ходе изучения новых рукописей я обнаружил трактат Абулафии, ранее не известный исследователям<sup>21</sup>, а также несколько утраченных фрагментов из произведений авторов его школы, самого Абулафии и рабби Ицхака из Акры, и в будущем я надеюсь проанализировать их. И последнее: недавно почти все книги Абулафии, которые раньше никогда не печатались из-за острой критики в их адрес со стороны испанских каббалистов, были опубликованы и стали доступны широкому читателю, а некоторые из них даже были переведены на английский язык.

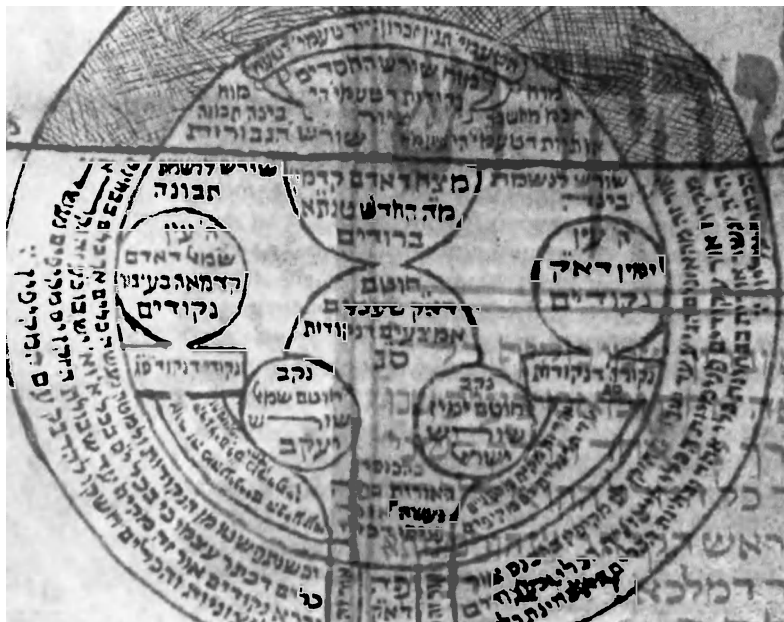
#### 4. Судьба книги.

Со времени первой публикации эта книга привлекла к себе много внимания. Большая часть отзывов были позитивными, некоторые негативными. Что касается последних, то они стали объектом напряженной полемики в израильской прессе и даже в академических журналах. В нее так или иначе оказались вовлечены все ученики Гершома Шолема, кто в конце восьмидесятых годов еще был в живых, и они приложили много усилий для защиты теорий своего учителя, которые они, конечно же, разделяли. Не мне решать, удалось ли мне в должной мере ответить на критику и вопросы, адресованные мне старшими коллегами из Иерусалима. Достаточно обратить внимание на то, что произошло в этой сфере со времен публикации книги, чтобы понять, какое направление избрали молодые исследователи – я обрисовал ситуацию только в нескольких аспектах поставленной проблемы. В любом случае книга получила две американских научных награды и была переведена еще на девять языков, и если быть честным – это больше, чем все переводы моих критиков вместе взятых. Это не означает, что я прав во всем, что написал. Ученый в любом случае не папа римский, хотя и папа, наверное, иногда может ошибаться. Ученый может заблуждаться, затем менять свое мнение и исправлять ошибки. В отношении некоторых вопросов, затронутых в этой книге, я изменил свое мнение еще в ходе работы над ней, поскольку до того, как я начал писать эту книгу, я выражал совсем иные взгляды. Я надеюсь, что в дальнейшем также придется внести коррективы, базирующиеся на анализе нового материала, в то, что было написано мною, и я постараюсь учесть эти новые достижения в своих последующих исследованиях.





# זה איך



**אור** אין סוף ברוך ה  
 העולמות בהש  
 פשט קוא כמו צנור דנ  
 החינות פנימי ומקרה והא  
 אלהא לעילא מניה עטר  
 דמלכא ריש הרמנא

המנינות מן לבשין זה מה ומכונ  
 נולדו אתנו והאחיון הם בלי הכ  
 נלית נקב לאיים שמבוא שא  
 עקול התת העניח הוא שמכאן ה  
 הכלי מכיס מן הקול אל התת ומ  
 דבנר

הוא מתנה ותחברים אורו צד שמ  
 בפלאת כחיל הכלים לכן נקראו  
 גיה סג בן ימין נמשכין מן היל פני  
 במלוי שמות כדלעיל תמשך קול נל  
 והוא חור דבנר נלי והוא אור אל  
 זכריות

# דב



פזן שורש לאה הגרון  
 דאין דמיו  
 ריש הרמנא

השמיים תנין זכרון יד עממי יענו  
 מוח שורש החסדים  
 כבוד דטעמי דר  
 ביהר קבוע  
 שורש הגבורות

שורש לשמות  
 מה הדרשנות  
 ברודים

אין דאין  
 נקודים

שורש לשמות  
 מה הדרשנות  
 ברודים

אין דאין  
 נקודים

שורש לשמות  
 מה הדרשנות  
 ברודים

אין דאין  
 נקודים

Настоящее исследование основывается на предположении о том, что в каббале существуют два главных течения: теософско-теургическое и экстатическое. Наличие такого разделения подтверждается как феноменологическим анализом каббалистических текстов, так и мнением самих каббалистов. Первый тип включает в себе два основных элемента: теософию, т.е. теоретическое описание сложной структуры божественного мира, и основанный на ритуале и практике метод воздействия на Божество с целью достижения гармонии. Это в высшей степени теоцентрическая форма религиозности, которая, хотя и не игнорирует полностью потребности человека, склонна видеть в религиозном совершенствовании инструмент эффективного влияния на мир горний. С другой стороны, экстатическая каббала крайне антропоцентрична, она видит *summit bonum*<sup>1</sup> в индивидуальном мистическом опыте как таковом, независимо от возможного влияния этого мистического состояния на внутреннюю гармонию божественного мира.

<sup>1</sup> Высшее благо (лат.). – Прим. пер.

Это разделение характеризует разные типы религиозной жизни, не ограничиваясь отдельными темами или группами тем. Основные вопросы, обсуждаемые в экстатической каббале, такие как *двекут*<sup>2</sup>, важность уединения или центральное значение буквенных комбинаций, – это нечто намного большее, чем просто теоретические проблемы. Скорее, это те основополагающие элементы, которые определяли *via mystica* каббалиста-экстатика; в практической сфере он преследовал совершенно иные мистические цели, чем его коллега – каббалист теософско-теургической направленности.

<sup>2</sup> Букв. «прилепление». Имеется в виду достижение особой близости с Творцом. – Прим. ред.

Обратимся к свидетельству самих каббалистических источников. Согласно характеристике, которую дал каббале один автор начала XIV в.<sup>3</sup>, основными темами этого учения являются природа десяти сфирот и мистический смысл заповедей; это прекрасное определение теософско-теургической каббалы.

С другой стороны, Авраам Абулафия, главный представитель экстатической каббалы, пишет о *своей* каббале как о всецело сосредоточенной на Божественных именах, в противоположность тому, что он считает низшим типом каббалы и называет «путем сфирот», очевидно, имея при этом в виду теософскую каббалу<sup>4</sup>.

Однако разница между двумя этими типами — это не просто результат индивидуального самоопределения или восприятия того или иного автора, подчиняющего материал введенным им категориям; само историческое развитие двух этих течений подтверждает необходимость четкого разграничения между ними. С самого начала экстатическая каббала подверглась нападкам со стороны одного из главных представителей теософско-теургической каббалы; первым конфликтом между каббалистами была яростная критика профетической и мессианской деятельности Абулафии со стороны р. Шломо бен Авраама ибн Адрета, крупнейшего представителя теософской каббалы<sup>5</sup>. Эта атака вызвала острую реакцию со стороны Абулафии, который отмечал теологическую опасность, скрытую в учении о десяти сфирот как Божественных силах, и сравнивал некоторых каббалистов, в том числе, возможно, и самого Адрета, с христианами, верящими в Троицу<sup>6</sup>. Результатом этого конфликта было изгнание экстатической каббалы из Испании, которая начиная с 80-х гг. XIII в. стала центром развития наиболее важных течений в теософско-теургической каббале. Экстатическая каббала переместилась в Италию и на Восток, где развивалась в исламском окружении<sup>7</sup>, мистические учения которого существенным образом отличались от христианской мистики регионов, в которых развивалась теософско-теургическая каббала.

Таким образом, сфера каббалистического опыта в целом включает в себя два основных типа религиозности, каждый из которых обладает собственной центральной идеей. Для лучшего понимания каббалистических феноменов будет полезно рассмотреть два эти типа по отдельности, прежде чем попытаться реконструировать основные элементы каждого из них.

Вместо того чтобы сосредоточить внимание на каббалистических школах, или течениях, как называл их Гершом Шолем, и их исто-

<sup>3</sup> Р. Меир бен Шломо ибн Ави Сафула; см.: Scholem G. Les Origines de la Kabbale. Paris: Editions Montaigne, 1966. P. 48.

<sup>4</sup> *Ve-zot li-Yetuda*. Опубликовано в.: Jellinek A. Auswahl Kabbalistischer Mystik. Leipzig, 1853. S. 15, 19.

<sup>5</sup> См.: Респонсы Шломо Адрета, I, no. 548 (ивр.).

<sup>6</sup> *Ve-zot li-Yetuda*. См.: Jellinek A., Op. cit. S. 19.

<sup>7</sup> Ср.: Идель М. Главы о профетической каббале. Иерусалим, 1990. С. 85–109 (ивр.).

рической последовательности, я буду использовать феноменологический подход, который имеет дело прежде всего с основными, центральными для каббалы религиозными элементами, их природой, значением, возникновением и развитием. Не пытаюсь установить историческую преемственность между отдельными каббалистами или их идеями, я занимаю в отношении элементов каббалистической традиции эссенциалистскую позицию, уделяя большее внимание их религиозному значению, чем точному определению времени и места их возникновения. Такие проблемы, как наличие эзотеризма в противовес экзотеризму, обновления – в противовес консерватизму, теоцентризма – в противовес антропоцентризму, теургии – в противовес мистическому единению, а также соотношение философии и каббалы, мистического спасения личности и национальной эсхатологии, – все это не менее значительные факторы, чем датировка и место создания того или иного каббалистического текста. Взаимоотношения между указанными духовными компонентами каббалистических текстов определяют основополагающую структуру или уклад одной из каббалистических систем, противопоставляя ее другой системе. Поэтому обсуждать каббалистические феномены, противопоставляя их друг другу, столь же плодотворно, как и изучать их в хронологическом аспекте. Выявление ключевых концепций, которые характеризовали и направляли практическую и теоретическую деятельность каббалистов, понимание их как неких вневременных форм и изучение их взаимодействия в различных каббалистических школах есть «внутренняя» история каббалы или еврейского мистицизма, в то время как хронологическое описание можно считать их «внешней» историей.

Как мы увидим ниже<sup>8</sup>, теургический подход был частью классической раввинистической концепции заповедей и может рассматриваться как важное рациональное обоснование *мицвот*, которое, в частности, помогало добиться устойчивого соблюдения евреями заповедей. Такая теоцентрическая позиция допускала существование «открытой» теологии или теософии, обусловленной динамикой человеческой деятельности. Сосредоточенная на галахе, она была строго нормативной (*nomian*) и, следовательно, экзотерически открытой для всех евреев системой, а потому обязательной для исполнения. Теургическое соблюдение *мицвот* не содержало в себе опасных или экзотических моментов и могло считаться частью того, что Макс Кадушин назвал «нормальным мистицизмом»<sup>9</sup>. Средневековая каббала, выработавшая этот подход, должна была четко сформулировать прямую связь между заповедями и сферой теософии, а потому детально разработанная теософия была для этих каббалистов намного важнее, чем для их предшественников. Я хотел бы особо подчеркнуть, что теософские мотивы

<sup>8</sup> Ср. гл. VII–VIII.

<sup>9</sup> См.: Kadushin M. The Rabbinic Mind. New York, 1952. Chapter VI. – Прим. ред.

и системы существовали у евреев и в древние времена; по всей видимости, подразумевалось и наличие взаимосвязи между ними и заповедями, на что указывает связь между *маамарот* и *диброт*<sup>10</sup>. Однако подобные теософские идеи активно подавлялись раввинистическими авторитетами, стремившимися разработать в своих сочинениях прежде всего вопросы галахи, а не ее концептуальной надстройки. Спекулятивные или мистические, метагалахические (по выражению Исадора Тверского<sup>11</sup>) аспекты счита-

10 См. ниже, гл. VII, раздел 4.

лись эзотерическими. Теософская каббала, предположительно унаследовавшая эти древние традиции, превратила их в сложные системы, посредством которых точно устанавливалось специфическое теургическое значение каждой заповеди.

С учетом этого легко понять, почему возникновение более сложных теософских систем сопровождалось созданием все более пространных комментариев о мистическом значении заповедей<sup>12</sup>. В самом деле, множество текстов каббалистической литературы XIII в. посвящены *таамей га-мицвот* («смыслу заповедей»). *Сефер га-Багир* содержит важные рассуждения о теургическом значении таких заповедей, как «жертвоприношение», «молитва», «священническое благоволение»<sup>13</sup>. Уже р. Ицхак Слепой написал отдельное (ныне утраченное) сочинение, посвященное этой теме или, по крайней мере, передававшее мистические традиции, которые приписывались ему последующими каббалистами<sup>14</sup>. Р. Эзра из Героны посвятил значительную часть своего «Комментария к Песни Песней» систематическому рассмотрению заповедей, которое, в сущности, составляет отдельный трактат. Пространные рассуждения на эту тему можно найти также в трудах р. Азриэля, где молитва во время богослужения, жертвы и завершающее ответное слово *амен* истолковываются с точки зрения каббалы. Тема молитвы была, по-видимому, особенно важна для ранних каббалистов, живших до р. Азриэля, на что указывают краткие замечания р. Авраама бен Давида и р. Якова из Лунеля, а особенно «Комментарий к молитве» р. Йефуды бен Якара. Однако впервые развернутое изложение данного вопроса дал, видимо, именно р. Азриэль, который объединил в своем комментарии взгляды р. Ицхака Слепого и других каббалистов, сопоставив их с терминами и концепциями, встречающимися в сочинениях, близких во времени и концептуальном отношении к *Сефер га-Ийун* («Книга исследования»). Современник р. Азриэля р. Яков бар Шешет в полемическом тоне пи-

11 См.: *Twersky I. Religion and Law // Religion in a Religious Age / Ed. S. D. Goitein. Cambridge, MA: Association for Jewish Studies, 1974. P. 69-82. См. также Idem. Talmudists, Philosophers and Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century // Jewish Thought in the Sixteenth Century / Ed. by Bernard Dov Cooperman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983. P. 431-459. – Прим. ред.*

12 Интересная тема для будущих исследователей каббалы – попытаться установить, сколько процентов места в своих сочинениях отводит каждый каббалист описанию теософии, стремясь объяснить ту или иную волнующую его проблему.

13 См. изд. Маргалиота, раздел 109, с. 48; раздел 123–124, с. 54–55 и т.д.

14 См.: *Scholem G. Op. cit. P. 273-274.*

сал о значении молитвы, пытаюсь противодействовать философской недооценке ритуального исполнения этой заповеди<sup>15</sup>. Каббала Нахманида (р. Моше бен Нахмана – Рамбана), по всей видимости, строилась

15 *Vajda G. Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age. Paris: Mouton, 1962. P. 356–384.*

16 *Idel M. We Have No Kabbalistic Tradition on This // Rabbi Moses Nahmanides (Ramban); Explorations in His Religious and Literary Virtuosity / Ed. by Isadore Twersky. Cambridge, MA: Harvard University, Center for Jewish Studies, 1983. P. 63.*

исключительно вокруг каббалистического понимания заповедей<sup>16</sup>, хотя сам он едва намекает на существование подобного значения, не раскрывая никаких деталей.

Однако золотой век каббалистического учения *таамей га-мицвот* приходится на последние два десятилетия XIII в. Весьма плодотворный и в других областях литературной деятельности, этот период породил на свет огромное количество сочинений, связанных с этой темой, поскольку в развитии этого литературного жанра участвовало тогда большинство ведущих каббалистов Испании. В этот период был создан интересный комментарий о заповедях *Маамар га-Сехель* («Слово разума»), приписываемый р. Элизеру бен Натану и содержащий в себе обсуждение ряда важных каббалистических проблем. Имели хождение и распространялись *Сефер га-Римон* («Книга граната») Моше де Леона, *Клалей га-Мицвот* («Правила заповедей») р. Йосефа Гикатиллы<sup>17</sup> и некоторые тексты меньшего объема, посвященные отдельным заповедям. Одно или несколько сочинений Йосефа из Хамадана<sup>18</sup> о *таамей га-мицвот*; один анонимный каббалистический комментарий на эту тему; пространное обсуждение этих вопросов в *Зогафе*, где содержатся не только отдельный разбор этой темы<sup>19</sup>, но и многочисленные ее разработки и уточнения, – всё это, как и ряд рукописных текстов, относящихся, по-видимому, к тому же периоду и идентификация которых затруднена, является прекрас-

17 См.: *Готтлиб Э. Исследования по каббалистической литературе / Под ред. Й. Хекера. Тель-Авив, 1986. С. 121–128 (ивр).*

18 См.: *Идель М. Комментарий Йосефа из Хамадана, касающийся десяти сфирот, и сохранившиеся отрывки его произведений // Алей сефер 6–7 (1979), с. 76–82 (ивр).*

19 *Готтлиб Э. Указ. соч. С. 214–230.*

ным свидетельством возрождения интереса к проблеме обоснования и истолкования заповедей.

Интерес этот не угас и в последующие времена. Среди влиятельных сочинений, продолжавших работу предыдущего поколения, были комментарий к *таамей га-мицвот* и молитве, написанный р. Менахемом Реканати в начале XIV в., посвященный молитве трактат *Ор заруа* («Посеянный свет») р. Давида бен Йегуды Хасида, а также трактат *Райя меѓеймна* («Верный пастырь», поздний слой текста *Зогара*, написанный под влиянием вышеупомянутого сочинения р. Йосефа из Хамадана). Созданный в начале XV в. в Византии классический каббалистический трактат *Сефер га-Кана* был посвящен исключительно обоснованию заповедей, а в конце того же столетия в России р. Моше Киевский создал свою книгу *Шошан Содот* («Роза тайн»), содержащую

многочисленные каббалистические трактаты *мицвот*. В начале XVI в. трактат р. Йосефа из Хамадана распространялся под именем р. Ицхака Фархи<sup>20</sup>, а в других сочинениях, таких как *Меа шеарим* («Сто врат») р. Ицхака Шани<sup>21</sup>, *Толаат Яаков* («Багрянец Яакова») р. Меира ибн Габбая и *Мецудат Давид* («Крепость Давида») р. Давида бен Зимры<sup>22</sup>, продолжало обнаруживаться сильное влияние испанской каббалы. С возникновением лурианской системы появилась обширная экзегетическая литература о заповедях и молитве, в которой ритуал и значение *мицвот* объяснялись с точки зрения лурианских теософских представлений. Лурианские тексты, посвященные этой теме, остаются последними значимыми каббалистическими сочинениями этого жанра, поскольку саббатизм не интересовало заповедями, а в хасидском мистицизме интерес к теософии и теургии в значительной степени угас. Здесь можно назвать также такие важные сочинения, как *Хемдат Яамим* («Отрада дней»), *Дерех Мицвотеха* («Путь заповедей твоих») р. Менахема Менделя из Любавичей и *Оцар га-Тора* («Сокровищница Торы») р. Ицхака Йефуды Сафрина из Комарно, по большей части излагающие лурианские взгляды; впрочем, две последние книги кое-где содержат хасидские воззрения.

В завершение данной темы следует подчеркнуть, что любое значительное течение в сфере каббалистической теософии создавало собственный тип комментария как к молитве<sup>23</sup>, так и к заповедям в целом. Как я уже отметил, каббалисты теургическо-теософского направления не интересовались крайними типами *двекута*, смысловым центром их религиозной деятельности было каббалистическое исполнение *мицвот*.

Совершенно иной была феноменологическая структура второго главного направления в еврейском мистицизме – мистико-экстатического течения. Впервые оно явно обнаруживается в литературе *Гейхалот* (Чертогов)<sup>24</sup>, где использование аномических (*apotian*), не ориентированных на религиозное законодательство техник было призвано вызвать паранормальные состояния восхождения в царство *Меркавы* (Колесницы) и созерцания Божества. Следует подчеркнуть, что этот тип созерцания не был обычным ответом на требование Божества, каким были заповеди, и данный вид человеческой деятельности не считался в каком-либо смысле убажанием Бога. Это была, прежде всего, инициатива самого человека, которая побуждала его встать на опасный путь восхождения в горний мир ради обретения необычайного и за-

20 См.: Альтман А. К вопросу об авторе книги *Таамей га-мицвот*, приписываемой р. Йосефу Гикатилле // *Кифлят сефер* 40 (1965). С. 256–262 (ивр.).

21 Венеция, 1543; книга написана под сильным влиянием сходного сочинения Менахема Реканати.

22 Написана под сильным влиянием р. Йосефа из Хамадана.

23 См.: *Idel M. Kabbalistic Prayers and Colours // Approaches to Judaism in Medieval Times III / Ed. by D. Blumenthal, Decatur, Ga. 1988. P. 17–27.*

24 Существуют и раввинистические представления об эзотерической природе божественных имен (напр., *Кидушим* 71а), но их экстатическое значение должным образом еще не изучено.



хватывающего опыта. В противоположность раввинистической теургии экстатика *Гейхалот* была исполнена смертельных опасностей, угрожающих недостойному мистик полным уничтожением. Если теургическая интерпретация заповедей не мешала исполнять их простым людям, экстатический характер пути, описываемого литературой *Гейхалот*, делал его, как правило, хотя и не всегда<sup>25</sup>, пригодным лишь для

25 См.: *Chevrus I. Individual and Community in the Redaction of the Heikhalot Literature // HUCA 52 (1981). P. 253–274.*

избранных. Многие из подобных особенностей сохранились в ашкеназском хасидизме (*хасидут ашкеназ*), где существование аномической техники сочеталось с наличием «профетических» переживаний, которые, естественно, были совершенно индивидуальны в силу своей необычной, исключительной природы. Подобно своим древним предшественникам, ашкеназские учителя (*хасидей ашкеназ*) использовали для достижения своих мистических откровений или видений скорее божественные имена, чем галахические предписания.

Следующим этапом была экстатическая каббала, возникшая под влиянием ашкеназских мистических техник, которые использовались для достижения цели, сформулированной еврейско-арабской философской эпистемологией: акт совершенного познания мистически истолковывался как соединение познающего с Божеством как умопостижаемой сущностью (*intelligibilia*)<sup>26</sup>. Еще в большей степени, чем на двух

26 См. гл. III, раздел 7.

предыдущих этапах, экстатическая каббала подчеркивала необходимость уединения для эффективного совершения аномических практик. С начала XIV в. она включает бесстрашие в число необходимых элементов мистического процесса. Как и в литературе *Гейхалот*, каббалист-экстатик отправлялся в духовное путешествие, которое могло закончиться смертью. Однако средневековый мистик подвергался опасности не со стороны злонамеренных ангелов, но из-за слабости своей собственной физической или психической структуры, которая могла оказаться неспособна противостоять давлению наполняющего его индивидуальность Божества, и он умирал тогда в «смертельном лобзании»<sup>27</sup> – блаженной смертью<sup>28</sup>. В еще большей степени, нежели

27 *Митат га-нешика* – букв. «смерть от поцелуя». – Прим. ред.

28 См.: *Idel M. Maimonides and Kabbalah // Studies in Maimonides / Ed. by Isadore Twersky. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. P. 31–81.*

раньше, мистическое единство считалось теперь высочайшим религиозным достижением. Но эта школа каббалы заплатила свою цену за антропоцентрический уклон: отход от коллективного культа как центральной и высшей формы религиозного опыта и сосредоточение на индивидуалистическом эскапизме. Сложные мистические техники, культивируемые каббалистами-экстатиками, подходили лишь для очень немногих людей, хотя эзотеризм сам по себе и не был существенной чертой этого типа каббалы.

Крупнейшие цфатские каббалисты, такие, как р. Моше Кордоверо и р. Хаим Виталь, видели в экстатических практиках высший тип каббалы, превосходящий ее теософско-теургическую версию<sup>29</sup>. Тем не менее сами они практиковали оба эти типа, считая теософскую каббалу более подходящей для распространения среди широкой публики, а экстатическую пригодной для сравнительно узкого круга.

В хасидизме эта оценка была полностью перевернута: теософия здесь рассматривалась либо как предмет слишком сложный, чтобы его изучали и практиковали массы, либо как нечто подозрительное с теологической точки зрения<sup>30</sup>. Хотя хасидские учителя и не учили публично экстатическим техникам, как это делал Авраам Абулафия и его последователи, они были, по всей видимости, с ними знакомы. Знакомство это могло произойти либо непосредственно, через изучение сочинений последних<sup>31</sup>, либо косвенным образом, благодаря их изложению в *Пардес Римоним* («Гранатовый сад») Кордоверо. Сами основатели хасидизма подчеркивали ценность некоторых мистических элементов, характерных для экстатической каббалы. *Двекут*, понимаемый как *unio mystica*, воодушевление и откровение, уединение и невозмутимость (*зиштавут*), необходимые для концентрации, психологическое понимание теософии и удивительный интерес к мистике языка составляют основную структуру хасидского мистицизма. Невзирая на это сходство, хасидизм подчеркивает также и важность мистического исполнения заповедей – то есть номической техники – как совершенно необходимого ключа к мистической жизни. Таким образом, мы можем рассматривать возникновение хасидизма вовсе не как реакцию на саббатрианство и франкизм, но как процесс перестройки еврейского мистицизма, инициированный уже цфатскими каббалистами. Основной задачей как последних, так и хасидов было достижение определенного равновесия, поначалу хотя бы во второстепенных вопросах, между теургическо-теософскими и экстатическими элементами в каббале. Хотя такая попытка интегрировать эти различные и даже противоречащие друг другу религиозные ценности была в общих чертах намечена уже в сочинениях р. Ицхака из Акры *Меират Эйнаим* («Просветление глаз») и *Оцаф Хаим* («Сокровище жизни»)<sup>32</sup>, впоследствии изучавшихся в Цфате, сама по себе испанская каббала, по видимому, отвергала подобный синкретический подход, а лишь с разрушением каббалистической цитадели на Иберийском полуострове ее сопротивление экстатической каббале несколько ослабло. С феноменологической точки зрения мы действительно видим в р. Ицхаке из Акры

<sup>29</sup> *Идель М.* Несколько замечаний о р. Моше Кордоверо и Аврааме Абулафии // *Даат* 15 (1985), с. 119–120 (*ивр.*).

<sup>30</sup> *Idel M.* Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18 th Century // *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 1,1 (1991), pp. 55–114.

<sup>31</sup> Этой теме будет посвящено специальное исследование.

<sup>32</sup> См.: *Меират Эйнаим* / Изд. А. Голдрейха. Иерусалим, 1981. С. 399–400 (*ивр.*).

предшественника создателей цфатских и хасидских синтетических систем, хотя этот новый подход становится по-настоящему влиятельным лишь после его «канонизации» в трудах Кордоверо и Витала.

Для правильного понимания последней значительной школы еврейской мистики – хасидизма следует принять во внимание слияние двух этих основных течений, конкурировавших друг с другом на протяжении более полутора тысяч лет: экстастики и теургии, или антропоцентризма и теоцентризма. Результатом такого слияния явился синтез, который ослабил теургическо-теософские элементы и стал пропагандировать экстатические ценности в еще большей степени, нежели прежде. Или же, как мы увидим в одном отрывке из сочинения р. Мешулама Фейбуша, классическая испанская и лурианская каббала была перетолкована в экстатическом ключе<sup>33</sup>. Особое ударение на индивидуальном мистическом опыте может быть одним из возможных

объяснений нейтрализации<sup>34</sup> в хасидизме националистического мессианизма<sup>35</sup>. Хотя последствия саббатизма также могли способствовать разработке более индивидуалистического типа мистицизма и *геулы*<sup>36</sup>, мы можем рассматривать возникновение хасидского типа мистицизма как составную часть процесса распространения религиозных ценностей, характерных именно для экстатической модели каббалы. С этой точки зрения то особое значение изучения еврейской этической литературы (*мусар*) для понимания каббалы, о котором писал Мендель Пикаж (Pikaz)<sup>37</sup>, можно понять в более широком контексте преобладания мировоззренческих установок школы Кордоверо на протяжении долгого времени уже после возникновения лурианского учения.

Теперь позвольте мне вкратце объяснить, каким образом я понимаю сам термин *мистицизм* и его производные в контексте последующего обсуждения. Я считаю некий феномен обладающим мистической природой, если в нем достигается контакт с Божеством, отличающийся от обычных, принятых в данной конфессии религиозных переживаний как по своей интенсивности, так и по своему духовному импульсу. В этом смысле интерес к экстатическим переживаниям и опытам единения, о которых говорится в каббалистической литературе, является, очевидно, мистическим.

Однако я считаю мистическими и некоторые иные типы переживаний, даже когда они существенно отличаются от вышеупомянутого типа мистицизма: я имею в виду теургическое исполнение запове-

33 См. гл. III, прим. 161.

34 См. об этом: Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality. New York: Schocken Books, 1971. P. 176–202; Тишби Й. Мессианская идея и мессианские тенденции в период расцвета хасидизма // *Цион* 32 (1967), с. 1–45 (ивр.).

35 Хотя Авраам Абулафия и заявлял о себе как о мессии, он считал личное спасение высшим религиозным достижением; его рассуждения о национальном мессианизме имели маргинальный характер. Ицхак из Акры и анонимный автор экстатического текста *Шаарей Цион* («Врата Сиона») еще меньше интересовались мессианской проблематикой.

36 *Геула* – концепция конечного избавления, спасения.

37 Видный израильский исследователь хасидизма. – *Прим. ред.*

дей, о котором свидетельствуют некоторые тексты. Как будет показано ниже, каббалистическое устремление, намерение, или *кавана*, подразумевает прилепление (*двекут*) к Божеству, предваряющее теургическое действие<sup>38</sup>. Согласно другим текстам (а таковых подавляющее большинство), теургическое действие включает в себя особого рода контакт с Божеством, достигаемый ради того, чтобы повлиять на него (согласно умеренной каббалистической теургии) или, согласно некоторым текстам, даже поддерживать его или «создать» его<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> См. гл. III, раздел 7.

<sup>39</sup> См. гл. VIII, раздел 2.

Кроме того, исполнение заповедей каббалистическим образом не только позволяло обрести способность влиять на сверхъестественный мир; оно заключалось в посвящении еврея в тайны *мицвот*, то есть в их тайный смысл, в том числе и в теософские системы, способствующие их исполнению с мистическим намерением. Переход от представления о евреях как просто соблюдающих *мицвот*, без какого-то мистического подтекста, к самовосприятию теурга, религиозная деятельность которого сопряжена с разного рода космическими и теософскими событиями и последствиями, должен был производить глубокое впечатление на посвященного. Хотя, по моему мнению, подобный переход и отличался по своему характеру от более известных «обрядов перехода» (*rites de passage*), вполне возможно, что такая перемена в мировоззрении была необходима для нового понимания идеи Бога и религии в целом. Даже если такое изменение и было постепенным, иногда занимающим целые годы, его глубокое воздействие было обязательным для формирования каббалистического типа личности. Таким образом, если экстатическая каббала стремилась главным образом к радикальному изменению личности, приводящему каббалиста к непосредственному общению с Богом, в теургической каббале искомое изменение происходило в плероме мира сфирот.

Данная книга в основном построена на феноменологическом подходе: я исхожу из предположения о том, что двумя главными типами каббалистического мистицизма были экстатически-юнитивная<sup>40</sup>

и теософско-теургическая каббала. Сосредоточив внимание прежде всего на описании двух этих центральных для каббалы тенденций, я буду учитывать и их историческое развитие, отразившееся в каббалистической литературе. Таким образом, мой подход использует феноменологию, чтобы сначала выделить отдельные существенные феномены и лишь затем перейти к рассмотрению возможных исторических взаимосвязей между ними. Другими словами, моей отправной точкой является обнаружение феноменологической близости между двумя структурами мистического опыта, предшествующее их историческому анализу *per se*. Следовательно, феноменологический подход также пре-

<sup>40</sup> То есть связанная с мистическим опытом слияния с Божеством. — *Прим пер.*

следует исторические цели, но при этом ими не ограничивается. В этом смысле история играет значительную, хотя и не центральную роль в рассмотрении вопросов, затронутых в данной книге.

К примеру, среди обсуждаемых в ней важных проблем есть и вопрос о древности каббалы – явно исторический по своему характеру. Однако моя основная задача состоит не в доказательстве тезиса о ее древности (эта тема будет подробно рассмотрена в другом месте), но в попытке провести сравнение между древними еврейскими источниками и возникшей на их основе средневековой мистической литературой. Таким образом, детальная разработка тезиса о древности каббалы имеет для меня здесь второстепенное значение. Тем не менее историческое измерение важно для понимания каббалы как еврейского мистического феномена, исходной точкой которого служит разработанная Шоломом концепция каббалы как преимущественно гностического явления.

Таким образом, мой подход комбинирует феноменологию с историей, тем самым избегая «чистых» феноменологических описаний. Наложение двух этих методов предпринято мной вовсе не потому, что каждый из них является уникальным и не позволяет следовать какому-то единому подходу; в целом я попытался решать проблемы, проистекающие из текстов, используя при этом разные подходы, которые могут помочь их решению. С этой точки зрения я прагматик, скорее позволяющий себе следовать за проблемами, порождаемыми текстами, чем пытающийся применить один-единственный метод к анализу самых разных вопросов. Я надеюсь, что благодаря такой методологической «непоследовательности» я смогу избежать упрощенческой позиции, которая столь свойственна ученым – приверженцам «чистых» методологий. В принципе феноменология, текстология, история и психология должны по очереди использоваться и сочетаться друг с другом для того, чтобы должным образом рассмотреть разнообразные аспекты каббалистических текстов и идей.

Структурно данная книга построена на изложении двух направлений мистического поиска каббалистов. После первых двух глав, касающихся современной научной ситуации и некоторых методологических соображений, следуют три главы, посвященные предмету мистического опыта и некоторым мистическим техникам каббалистов; теургический и теософский аспекты каббалы – тема трех последующих глав. В двух из них я сосредоточил внимание на крайних моментах в экстатической и теургической тенденциях в каббале. Четвертая глава посвящена зафиксированным в письменной форме описаниям крайних проявлений юнитивных переживаний, которые хотя и сравнительно редки в еврейском мистицизме, тем не менее являются интересной частью этого типа мистической доктрины. В восьмой главе обсуждаются некоторые довольно смелые подходы к теургии, выходящие за

рамки обычного понимания этого типа каббалистической деятельности. Современная наука обошла вниманием два эти крайних феномена, и я надеюсь, что их развернутое описание позволит нам составить более полную и разнообразную картину каббалы. Я хотел бы подчеркнуть, что явления, обсуждаемые в четвертой и восьмой главах, являются не просто странными или маргинальными, но представляют собой имманентную часть развития соответствующих направлений в каббале, пусть даже и в крайней форме. Наконец, последние две главы посвящены общим проблемам, присущим обеим вышеупомянутым тенденциям в каббале: для обеих характерен интерес к герменевтике и символизму, а некоторые особенности каббалистической антропологии являются общим знаменателем для всей каббалы в целом.

---

**ЗАМЕТКИ  
ОБ ИЗУЧЕНИИ КАББАЛЫ**

*Глава первая*



וזזה לשון  
דלה  
וז

תיקון שלישי אורחא  
דתהות חוטמ העובר  
עד הפר

משכין מן ת

פני  
אם שע נהרון  
תיקון ד' שני  
ירחמנו תמוח שמח  
דאתפני משערין  
זיקון  
וכו

פני  
אם שע נהרון  
תיקון ד' ישעב  
ירחמנו תפוח ימין  
דאתפני משערין  
זיקון  
וכו

פני  
אם תקון שערות  
שעל שפה עלונה  
נשוא עון תיקוהיה  
אשר נשבעת  
אבותינו

עברת המלך הקדוש  
הקרא רישא דלמ  
ולא אתייע הוא כח  
שלמעל מן הפרס  
פס' שלו סמוך לשיבור  
דתתנו' אונקראי עתי' ימין

ולאכתי שמו הנעשים  
ומסר נ' דמרכות  
דאק גוילת דאמ  
ירך ימין נצח דמלכו  
דאדם קדמאדי  
צ' אודנא ימינא  
דאמ ב' נא סתים  
נ' גל ימין ה'  
עין ימין  
דאריר  
אנפין

כלל  
קראי רישא דאמ  
והישא דאמ הוא כתב ודע  
פ' חוב דאמ ימין זה אצל זה כי שאר  
הפר עומים זה על זה כ' נא ב' נא חכמה  
כמות ובינה בנות ארין חידול כי שאר  
פר עופים ישנ מליין חבד חבל בת  
ר' ב' מוחין חוב יודעת אין לומקום  
קבוצק מתלשט מחסד שלו  
עד הוד שלו נמעא ח' עד  
שלו הוא זר על גב

פר

מצה

שם שכלל  
פנה  
ימין  
מלכות דעין  
מצפצתקון  
אמ' א' שערות  
הסמוכו' א' פאת  
הראש  
אזנים און ימין אמ  
נצח דר' נא ביסוד  
ביעא ימינת עין ימין אמ נצח

פני  
אם שע נהרון  
תיקון ד' שני  
ירחמנו תמוח שמח  
דאתפני משערין  
זיקון  
וכו

פני  
אם שע נהרון  
תיקון ד' ישעב  
ירחמנו תפוח ימין  
דאתפני משערין  
זיקון  
וכו

תריז נוק בין

פני  
אם שע נהרון  
תיקון ד' שני  
ירחמנו תמוח שמח  
דאתפני משערין  
זיקון  
וכו

פני  
אם שע נהרון  
תיקון ד' ישעב  
ירחמנו תפוח ימין  
דאתפני משערין  
זיקון  
וכו

חוטם  
מל  
דר

תיקון שלישי אורחא

Наши маленькие мировоззренческие системы имеют свой срок, измеряемый днями, а то и часами; с приобретением новых знаний они становятся частью истории попыток, предпринятых первопроходцами.

Эндрю Лэнг – Джорджине Макс Мюллер<sup>1</sup>

В своем кратком обзоре истории изучения еврейской каббалы я хотел бы показать основные тенденции критических подходов к этому мистическому учению<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Mueller / Ed. by Georgina Max Mueller. London, 1902. Vol. 2. P. 452. – Прим. пер.

<sup>2</sup> Я намеренно не рассматриваю здесь многочисленные работы о каббале, написанные христианами авторами, поскольку они в основном преследуют миссионерские цели или касаются взаимоотношений между каббалой и такими философами, как Спиноза или идеалисты; лишь немногие из них посвящены каббале как части иудаизма. См.: Scholem G. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 196–201, 209–210. Подобным же образом за рамками моей работы остаются и сочинения о каббале ортодоксальных иудейских авторов, пусть даже сами по себе весьма небезытересные.

<sup>3</sup> См.: Scholem G. Op. cit. P. 201–203, в также работы, упомянутые им на с. 210. См. также полезный обзор исследований Зофара Тимби Й. Учение Зофара. Иерусалим, 1957–1961. Т. 1. С. 44–67 (ивр.), а также обзор различных взглядов на Шуур Кома: Cohen Martin S. The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism. Lanham, Md., 1983. P. 13–42.

Соответственно, я не пытаюсь здесь ни дать обобщенную картину достижений отдельных ученых, ни критиковать их находки. Прежде всего я собираюсь рассмотреть примеры первых исторических исследований о каббале, написанных некаббалистами, и вкратце проследить их влияние на последующие научные подходы и трактовки каббалы. Полный анализ эволюции научного подхода к каббале, без которого невозможно правильное понимание всего достигнутого в наше время в этой области, все еще относится к категории желаемого. На настоящий момент имеются лишь немногочисленные краткие обзоры этой темы, в основном содержащиеся в трудах Гершома Шолема<sup>3</sup>.

## 1. НАУКА О КАББАЛЕ НАЧИНАЯ С ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Самые ранние примеры критического анализа феномена каббалы встречаются в провансальской литературе, созданной вскоре после появления первых каббалистических памятников. Р. Меир бен Шимон из Нарбонна яростно критикует как политеистический подтекст каббалистического учения о молитвах, обращенных к различным божественным манифестациям, так и специальные книги, содержащие каббалистические идеи. Достаточно странно, однако, что несмотря на постепенное распространение каббалы как религиозного движения критика в ее адрес становилась все тише и тише, хотя, по всей видимости, существовало несколько большее количество антикаббалистических текстов, чем число дошедших до нас<sup>4</sup>. Отдельные полемические замечания можно найти и в трудах самих каббалистов, критиковавших различные каббалистические подходы, хотя они и выступали при этом не против каббалы как таковой, но против ее неправильного понимания<sup>5</sup>. Однако вплоть до эпохи Возрождения не известно ни одного развернутого и подробного обзора, посвященного природе этого религиозного движения и его истории. Не имеющие непосредственного отношения к развитию и осмыслению каббалы в еврейском мире события, происходившие в кругу христианских ученых, связанных с семьей Медичи во Флоренции, способствовали возникновению критического подхода к каббале и, таким образом, попыткам понять ее при помощи филолого-исторических методов.

Первым из этих событий было появление выполненного Марсилио Фичино перевода с греческого языка на латынь обширного корпуса платонических и неоплатонических текстов; впервые западный интеллектуальный мир получил возможность изучать платонизм в его различных неоплатонических и герметических версиях. Два крупнейших представителя еврейской, да и христианской интеллектуальной жизни Северной Италии, р. Элия Дельмедиго и р. Йефуда Мессер Леон, были философами-аристотеликами<sup>6</sup>; знакомство со взглядами платоновской школы позволило им понять сходство между платонизмом, философский статус которого они отрицали, и каббалой, с которой они уже были знакомы ранее. Р. Йефуда обвинял каббалистов в том, что они приписывают Богу телесность, изменчивость и множественность<sup>7</sup>. В том же контексте он указывает на близость их представлений идеям платонизма – факт, который не

<sup>4</sup> Эта оценка основана на рукописном свидетельстве р. Авигдора Кара, пражского каббалиста XV в., у которого имелись объемистые критические сочинения о каббале, по всей видимости не сохранившиеся до наших дней.

<sup>5</sup> Например, такой характер имела критика теософской каббалы Авраамом Абулафией. См. ниже, гл. IX, раздел I.

<sup>6</sup> О философской позиции Мессер Леона см.: Меламед А. Риторика и философия в *Нофет Цуфим Йефуды Мессер Леона // Италия 1, 2* (1978), с. 7–38 (ивр.); а также предисловие Р. Бонфиля к факсимильному изданию *Нофет Цуфим* (Иерусалим, 1981, с. 22–32, ивр.).

<sup>7</sup> Ср. сходное предостережение самих каббалистов: гл. VI, по месту прим. 218.

мог быть оставлен этими философами без внимания<sup>8</sup>. Более разверну-

8 Ср. письмо р. Йефуды, которое опубликовал Симха Ассаф в *Мин-ха ле-Давид* (Иерусалим, 1935, ивр.), с. 227; *Idel M. The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance // Jewish Thought in the Sixteenth Century / Ed. by B.D. Cooperman. Cambridge, Mass., 1983. P. 218.*

9 Ср.: *Motzkin A.L. Elia del Medigo, Averroës and Averroism // Italia 6, 1-2 (1987), pp. 7-20.*

10 В своем написанном на иврите комментарии к «De Substantia Orbis» Аверроэса (MS Paris 968, fol. 41b); см.: *Idel M. Op. cit., p. 219.*

11 См.: *Идель М. Путешествие в эдемский сад: метаморфоза мотива греческого мифа в иудаизме // Иерусалимские исследования по еврейскому фольклору 2 (1982), с. 7-16 (ивр.).*

12 Она была известна, например, его современнику-христианину, от которого о ней узнал Иоханан Аллемано. Ср.: *Idel M. Op. cit., pp. 217-218.*

той, хотя и менее острой была критика р. Элии Дельмедиго. Он описывает воззрения каббалистов следующими словами: «Их воззрения в большинстве своем согласуются с тем, что говорилось древними философами, всецело отвергнутыми знающими людьми. Всякий, кому известно, что говорили древние философы и некоторые из числа платоников, а также эти [каббалисты], знает, что это правда»<sup>9</sup>.

Как отмечал Элия Дельмедиго, проведя детальное сопоставление каббалистических и платонических взглядов, «эти утверждения очень далеки от слов перипатетиков и их принципов»<sup>10</sup>.

«Философы», цитируемые Мессер Леоном, как и «ученые люди» Элии Дельмедиго, были еврейским философским истеблишментом, сохранявшим приверженность средневековому аристотелизму. Благодаря ставшим доступными в эту эпоху (в латинских переводах) платоническим взглядам они смогли относительно легко представить каббалу в качестве родственного платонизму и потому не заслуживающего никакого внимания мировоззрения. До наступления эпохи Возрождения ссылки на близость каббалы сочинениям Платона несли в себе однозначно положительный смысл, особенно в среде самих каббалистов<sup>11</sup>.

С аристотелианской же точки зрения эта близость была поводом для осуждения каббалы. Впрочем, Мессер Леон, отмечая сходство между платонизмом и каббалой, не делал из этого никаких исторических выводов – в отличие от Элии Дельмедиго. Хотя последний нигде открыто и не заявляет о том, что его утверждение о том, что *Зофар* является поздней подделкой, связано со сходством между платонизмом и каббалой, мне кажется, что такая связь все же подразумевается. Дельмедиго проводит явное разграничение между «древними философами» – *prisci theologi* синкретической теории эпохи Возрождения – и некими «платониками», которые, по всей видимости, соответствуют более поздним авторам, то есть, в нашей терминологии, философам-неоплатоникам. Если бы Элия Дельмедиго был хоть в какой-то мере знаком с историей позднего платонизма<sup>12</sup>, он должен был бы знать о том факте, что большинство его представителей жили позже р. Шимона бар Йохая, которому приписывается авторство *Зофара*. Поскольку же Дельмедиго утверждал, что близость каббалы к идеям

«древних философов» и «платоников» является следствием того, что каббалисты разрабатывали платоническую и древнегреческую философскую проблематику<sup>13</sup>, каббала должна была появиться уже после возникновения неоплатонизма. Согласно Элии Дельмедиго или его неназванным источникам (если только таковые у него действительно были<sup>14</sup>), Зо́фар был известен к тому моменту всего лишь три столетия, то есть с конца XII в. Дельмедиго могло быть известно о существовании еврейской неоплатонической школы, которая развивалась в XI и XII вв. и о наличии которой свидетельствуют сочинения р. Шломо Габироля, Бахьи ибн Пакуды и Йосефа ибн Цадика<sup>15</sup>; именно этим, возможно, и объясняется тот факт, что он относил появление Зо́фара ко времени вскоре после периода расцвета еврейского неоплатонизма.

Интересной параллелью к подобному использованию сравнительного подхода с целью доказать поддельный характер и тем самым более позднее происхождение считавшихся древними классических мистических текстов, служит утверждение Лоренцо Валлы о том, что сочинения Дионисия Ареопагита были ложно приписаны современнику апостола Павла, поскольку обнаруживают влияние неоплатонизма<sup>16</sup>. Вне всякого сомнения, пронизательность критически настроенных гуманистов, с которыми Элия Дельмедиго вполне мог познакомиться в годы своей учебы в Падуе и жизни во Флоренции, так или иначе повлияла на него и на сделанные им открытия – обнаружение связей между платонизмом и каббалой и установление позднего происхождения Зо́фара. Наконец, прежде чем оставить эту тему, необходимо добавить, что обнаружение «платонического уклона» в каббалистической мысли следует рассматривать на фоне все усиливавшейся в то время тенденции интерпретировать саму каббалу в платоническом духе – тенденции, которую разделяли Пико делла Мирандола, Йоханан Аллемано и, впоследствии, р. Ицхак и р. Йефуда Авраванель (Абарбанель). Те же самые черты сходства, которые помогли Элии Дельмедиго установить более поздний возраст каббалы, давали его современникам возможность видеть в ней источник платонизма, а потому говорить о ее еще большей древности<sup>17</sup>.

Второй причиной критики каббалы, в частности со стороны Дельмедиго, было, по всей видимости, ее распространение среди христиан и ис-

<sup>13</sup> Ibid., p. 219.

<sup>14</sup> Сохранившиеся тексты круга Пико делла Мирандола не содержат подобного взгляда на Зо́фар. О нем не упоминает и Аллемано, который не испытал на себе особого влияния со стороны Зо́фара и вполне мог повторить утверждение о содержащихся в этой книге ошибках.

<sup>15</sup> О том, что автором философского сочинения «Источник жизни» (написанного по-арабски, но получившего распространение в латинском переводе – *Fons Vitae*), классического текста средневекового неоплатонизма, был Шломо ибн Габироль, было известно Йоханану Аллемано – современнику и, насколько я могу судить, знакомому Элии Дельмедиго. Аллемано приводит цитаты из текста Ибн Габироля. См.: *Idel M.*, Op. cit., p. 216, p. 164; об этом было известно и р. Давиду Мессер Леону (ibid.).

<sup>16</sup> См.: *Walker D.P.* *The Ancient Theology*. London, 1972. P. 80.

<sup>17</sup> См.: *Идель М.* Каббала и античная философия у Ицхака и Йефуды Авраванеля // *Философия Йефуды Авраванеля* / Под. ред. М. Дормана и З. Леви. Га-кибуц фамеухад, 1985. С. 73–112 (*ибр.*); *Idel M.* *Kabbalah, Platonism and Prisca Theologia: The Case of R. Menasseh*

ben Israel // Menasseh ben Israel and His World / Ed. by Yosef Kaplan [et al.]. Leiden, 1989. P. 207–219.

18 Ruderman D.B. The World of a Renaissance Jew. Cincinnati, 1981. P. 52–56.

пользование в качестве важного инструмента в миссионерских планах Пико делла Мирандолы. Такое объяснение уже выдвигалось учеными, и нет необходимости развивать его дальше<sup>18</sup>. Следу-

ет лишь подчеркнуть, что превращение каббалы в социальную и интеллектуальную проблему для евреев (тема, которую мы подробнее рассмотрим ниже) способствовало более тесному с ней знакомству и, косвенным образом, возникновению более критического подхода к этому сакральному учению.

Дельмедиго написал свою книгу в 1491 г., но до 1629 г. она оставалась в виде рукописи. От всего XVI века не сохранилось ни одного сколько-нибудь подробного критического исследования каббалы. Хотя древность *Зо́рафа* скрытым образом подвергали сомнению и р. Элия (Бахур) Левита, и р. Азарья де Росси, так и не появилось ни одной систематической работы, в которой каббала рассматривалась бы как ре-

19 Недавно обнаруженные Джорданом (Ицхаком) С. Пенковером (Penkower) сведения о критическом отношении Левиты к древности *Зо́рафа* будут изложены им в отдельной работе.

зультат проникновения чужеродных идей и представлений<sup>19</sup>. Однако после опубликования в 1629 г. трактата *Бхинат га-дат* («Исследование религии») критика, высказанная Элией Дельмедиго, приобрела влияние и сыграла важную роль в первом же критическом сочинении, направленном против каббалы. В своей книге *Ари но́зем* («Рыкающий лев») р. Йегуда Арье из Модены (Леон да Модена) развивает некоторые идеи Элии Дельмедиго, в частности, его предположение о том, что в каббалу проникли платонические идеи, а потому ее появление можно датировать Средними веками. В сущности, Модена считает каббалу явным искажением греческой мысли<sup>20</sup>.

20 *Ари но́зем* / Под ред. Н.Ш. Лейбовича. Иерусалим, 1971. С. 52 (ибр.).

Интересно, что при этом он не принимает предложенную Элией Дельмедиго датировку *Зо́рафа* – XII в., но рассматривает всю каббалу как феномен, возникший в Испании в эпоху после Маймонида<sup>21</sup>. Восприятие каббалы как неоплатонического течения, возникшего после Маймонида, было связано для Модены с ее антимаймонидовской позицией в целом. Одной из причин

21 Ibid., p. 219.

появления его книги, направленной против каббалы, было стремление противодействовать резкой критике учения Маймонида в таких каббалистических сочинениях, как *Сефер га-Эмунот* («Книга верований») р. Шем Това ибн Шем Това и *Толаат Яаков* («Багрянец Яакова») и *Аводат га-Кодеш* («Святое служение») р. Меира ибн Габбая<sup>22</sup>. Довольно странно, что Модена так и не развил свою мысль о том, что каббала возникла в Испании в начале XIII в. в напряженной атмосфере полемики вокруг Май-

22 Там же, с. 4–5.

23 Там же, с. 4.

монида<sup>23</sup>.

Как и в случае Элии Дельмедиго, у Модены был и другой мотив для создания своего труда, кроме присущего его образу мысли явно-го антиплатоновского уклона<sup>24</sup>. В его время каббала стала намного более влиятельной силой в интеллектуальной жизни Северной Италии, чем при жизни Элии Дельмедиго, и Модена постепенно оказался в одиночестве со своей антикаббалистической позицией. Его родственник, р. Аарон Берахья из Модены, был убежденным каббалистом<sup>25</sup>; его зять, р. Яков бен Калонимус Сегал, высоко им ценимый, и его самый замечательный ученик, р. Йосеф Хамиц, на его глазах превратились в ревностных каббалистов<sup>26</sup>. Это учение, это «новшество», возникшее в диаспоре, становилось все более и более пагубным из-за того, что христиане стремились использовать его в миссионерских целях. Таким образом, Модена боролся как против вторжения чужеродной греческой мысли в иудейскую религию в целом, так и против использования каббалы в христианской пропаганде. Последняя достаточно успешно привлекала евреев к христианству, и в конце концов он попытался убедить двух близких ему людей отказаться от занятий каббалой<sup>27</sup>. Однако центральной темой *Ари ноэем* является критика *Зоэара*. Модена приводит один важный документ, чтобы усилить идею Элии Дельмедиго о *Зоэаре* как средневековой подделке<sup>28</sup>. Он пространно цитирует и обсуждает историю о том, как р. Ицхак из Акры исследовал связь между р. Моше де Леоном и *Зоэаром*<sup>29</sup>. С этого момента все ученые дискуссии об истории каббалы повторяют это свидетельство р. Ицхака<sup>30</sup>.

Соотечественник и современник Модены, Симха Луццатто также развивает в своем описании иудаизма идею о сходстве между каббалой и платонизмом<sup>31</sup>. В своей знаменитой книге *Discorso circo il stato de gl'Hebrei* («Трактат о положении евреев», 1638) он сравнивает каббалистическую концепцию сфирот со сходными идеями Платона и Филона<sup>32</sup>, упоминая также и авторов-неоплатоников, «сирийцев», таких как Плотин, Ямвлих и Порфирий<sup>33</sup>. Луццатто отмечает в качестве главного различия между платоническими и неоплатоническими идеями и «идеями» каббалы тот факт, что каббалистические сфирот образуют иерархию, которая возводит мост через пропасть,

Каббала:  
новые перспективы

24 Об отношении Модены к Платону см.: *Idel M. Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century // Jewish Thought in the Seventeenth Century / Eds. Isadore Twersky and Bernard Septimus. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987. P. 156, n. 92.*

25 См.: *Тишби Й.* Исследования каббалы и ее ответвлений: исследования и источники. Иерусалим, 1982. Т. 1. С. 177–254 (*ивр.*); *Ари ноэем*, с. 1.

26 См. об этом: *Idel M. Op. cit.*

27 *Ари ноэем*, с. 96–97.

28 Этот документ цитируется р. Йосефом Шломо Дельмедиго из Канади в его *Мацреф ле-хохма* («Плавильный тигель мудрости»), л. 22а. Однако этого автора нельзя считать убежденным критиком каббалы или *Зоэара*.

29 *Ари ноэем*, с. 71–73. См. подробнее об этом документе: *Тишби Й.* Учение *Зоэара*. Иерусалим, 1957–1961. Т. 1. С. 28–32, 50–51 (*ивр.*).

30 См., например: *Franck A. La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux. Paris: Hachette, 1892. P. 256; Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris: J. Vrin, 1955. P. 275–276, n. 2; Луццатто Ш.-Д.* Диспут о каббале и о книге *Зоэар*. Горице, 1852. С. 112–114 (*ивр.*).

31 Фрагмент оригинального итальянского текста, относящийся к каббале, опубликовал с ценными комментариями Франсуа Секр: *Secret F. Un Texte malconnu de Simon Luzzatto sur la Kabbale // RFJ 118 (1959–1960), p. 121–128;*

см. также в переводе книги Симхи Луццатто на иврит, выполненном Р. Баки и М. Шульвасом, под ред. А. Эшколи (Иерусалим, 1951), с. 143–147. Как отмечает Секр (с. 121, прим. 4), в XVIII в. текст Луццатто о каббале был переведен на латынь и французский язык и получил широкое распространение в Европе.

32 Secret, *ibid.*, p. 123–124; Эшколи, там же, с. 144–145.

33 Secret, *ibid.*, p. 124; Эшколи, там же, с. 145.

34 Secret, *ibid.*, p. 124; Эшколи, там же, с. 146. Тонкое замечание Луццатто и весь каббалистический материал, касающийся этого вопроса, не были упомянуты в знаменитом исследовании Лавджой и не обсуждались в литературе о «великой цепи бытия», появившейся после публикации этой книги. [Артур Лавджой (1873–1962) – американский философ и историк идей. Его наиболее известная книга посвящена «великой цепи бытия», которую он прослеживает от Платона до Нового времени: *Lovejoy A. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass., 1936; русский перевод: *Лавджой А. Великая цепь бытия*. М.: История идей, 2001. – Прим. пер.]

35 Secret, *ibid.*, p. 126–127; Эшколи, там же, с. 146–147. Это сходство было отмечено уже в 1498 г. Ицхаком Абраванелем. См.: *Идель М. Каббала и античная философия у Ицхака и Йефуды Абраванеля* (выше, прим. 17), с. 76.

36 См. об этом: *Dodds F.R. Proclus: The Elements of Theology*. Oxford, 1971. P. 313–321. Об отголосках этой идеи в эпоху Возрождения см.: *Walker D.P. The Astral Body in Renaissance Medicine // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958). P. 119–133.

37 См. *Müller-Jabncke W.D. Agrippa von Nettesheim et la Kabbale // Kabbalistes Chrétiens; cahiers de l'hermétisme / Eds. Antoine Faivre, Frédéric Tristan*. Paris: A. Michel, 1979. P. 197–219.

38 Гл. XLVII: «Ex hoc cabalisticæ superstitionis judaico fermento prodierunt (puto) Ophitæ, Gnostici, et Valentiniani hæretici, qui ipsi quoque cum discipulis suis graecan cabalam commenti sunt, literas et numeros protrahentes».

разделяющую материальное и духовное, таким образом являясь важным звеном в «великой цепи бытия»<sup>34</sup>. Вместе с тем им подчеркивается близость к платонизму каббалистической теории «духа»-посредника, связывающего интеллектуальную способность с деятельностью тела<sup>35</sup>. Эта теория напоминает неоплатоническое учение об астральном теле<sup>36</sup>. Судя по тому, каким образом Луццатто формулирует свой взгляд на каббалу, он, вероятно, верил в ее древность, хотя и не считал себя ни каббалистом, ни противником этого учения.

Близость каббалы к платонической мысли признавалась, как мы видели выше, как средневековыми авторами, так и авторами эпохи Возрождения, интересовавшимися каббалой или ее критиковавшими. Современные ученые лишь развили, углубили или сделали более наглядными находки этих авторов. То же самое, видимо, верно и в отношении гностицизма – еще одной важной традиции эпохи античности, оказавшей влияние на каббалу. Поэтому здесь уместно вкратце рассмотреть, каким образом возникла идея о гностическом происхождении каббалистических идей.

Первым автором, отметившим специфическое сходство между каббалой и гностическими воззрениями, был, по-видимому, Генрих Корнелий Агриппа из Неттестейма<sup>37</sup>. В своей книге *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* («О недостоверности и тщете всех наук и искусств», 1527) этот автор предполагает, что именно еврейские каббалистические суеверия вдохновляли гностиков, таких, как «Ophitæ, Gnostici, et Valentiniani hæretici» («еретики офиты, гностики и валентиниане»), при этом он намекает на использование ими «чисел и букв»<sup>38</sup>. Впрочем, упоминание об этом у Агриппы весьма неопределенно, а потому довольно трудно понять точный смысл его утверждения о пагубном каббалистическом влиянии на различные гностические школы. Вполне вероятно, что он мог иметь в виду сходство между такими текстами, как *Шуур Кома* («Размеры [Божественного] Тела») и сходные



места в литературе *Гейхалот* («Чертогов»), которые упоминаются уже в его более раннем сочинении, *De Occulta Philosophia*<sup>39</sup>, и излагаемой Иринеем Лионским гностической теорией Марка (Маркоса) об огромных размерах Божественных тел, описания которых также связываются с числами и буквами<sup>40</sup>. Такое понимания идеи Агриппы ставит его на первое место в ряду ученых, утверждавших и продолжающих утверждать, что теория Марка была создана под влиянием древнееврейских мистических идей, связанных с *Шуур Кома*, – среди ученых, обосновывавших это утверждение, Э. Бенамозег<sup>41</sup>, М. Гастер<sup>42</sup>, Г. Шолем<sup>43</sup>, Г.Г. Струмза<sup>44</sup> и ваш покорный слуга<sup>45</sup>. Сходство между каббалистическими и гностическими концепциями свидетельствовало для Агриппы о еретическом потенциале еврейского мистицизма. Подобно своему старшему современнику, еврею Элии Дельмедиго, он полагал, что обнаружение сходства между каббалой и какой-либо иной системой мысли показывает ее еретическую природу. Выводы Агриппы повторялись в некоторых христианских сочинениях XVI в. и были приняты даже Симхой Луццатто<sup>46</sup>. Так, рассмотрев каббалистическую теософию, Луццатто писал, что из ее идей «произошли, подобно внебрачным детям, валентиниане, гностики и другие древние еретики, как это можно увидеть у ученого грека Епифания или у римлянина Иренея»<sup>47</sup>. Представление о каббале как о вредоносном учении, столь важное для Агриппы, сменяется здесь отношением к гностицизму как некоторому отклонению от древней еврейской традиции. Современным исследователям гностицизма оставалось лишь постепенно осознать важность древнееврейской мистики для лучшего понимания источников гностической мысли<sup>48</sup>, не обращая при этом, однако, особого внимания на замечание Агриппы<sup>49</sup>. Однако один только Адольф Франк писал об этом: «Мы вынуждены, таким образом, признать, что гностицизм заимствовал очень многое если и не прямо из *Зофара*, каким мы его знаем сегодня, то, по крайней мере, из содержащихся в нем тради-

Каббала:  
новые перспективы

39 См.: *Идель М.* Мир ангелов в образе людей // Исследования по каббале, еврейской философии и моралистической литературе, посвященные 75-летию Йешаяфу Тишби / Под ред. Й. Дана и Й. Хакера. Иерусалим, 1981. С. 63, п. 242 (*ивр.*). [Необходимо отметить, что «Три книги о сокровенной философии» можно назвать более ранним произведением Агриппы лишь с некоторыми оговорками. «Речь о недостоверности и тщете наук и искусств» была написана им в 1526 г. и опубликована в Кельне в 1527 г. Ранняя и краткая версия «Трех книг», по некоторым сведениям, была создана Агриппой ок. 1510 г., однако известный нам текст (с упоминаниями указанных еврейских сочинений) был опубликован в том же Кельне лишь в 1533 г. (в 3 частях; ч. 1 была впервые напечатана в 1531 г.). – *Прим. пер.*]

40 *Adversus Haereses I*, XIV, 1.

41 *Бенамозег Э. Таам ла-шед* (Диспут с Ш-Д. Луццатто). Ливорно, 1863. С. 107 и далее (*ивр.*).

42 *Gaster M. Texts and Studies*. London, 1925–1928. Vol. 3. P. 1350–1353.

43 *Шолем Г.* Основные положения в понимании каббалы и ее символов. Иерусалим, 1976. С. 161–163 (*ивр.*); *Idem.* Основные течения в еврейской мистике. Москва–Иерусалим: Мосты культуры, 2004. С. 102.

44 *Siroumsa G.* Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ // *HTR* 76 (1983), pp. 280–281.

45 *Идель М.* Мир ангелов в образе людей (выше, прим. 39). С. 1–2.

46 См.: *Secret F.* Op. cit., p. 125, n. 1. По всей видимости, именно Агриппа или кто-то из его последователей послужил источником идеи о древнееврейском происхождении гностицизма у И. Будде (J.F. Buddeus), И. ван Мосгейма (J.L. van Mosheim) и И. Неандера (J.A.W. Neander). См.: *Fossum J. E.* The Name of God and the Angel of the Lord. Tübingen, 1985. P. 8.

47 *Secret F.* Op. cit., p. 125.

48 См. гл. II, прим. 32–35.

49 На замечания Агриппы обратили внимание такие исследователи еврейской мистики, как А. Франк (см.: *La Kabbale*, p. 11–12 – выше, прим. 30) и Ф. Секр (выше, прим. 31).

ций и теорий»<sup>50</sup>. Основная же масса современных исследователей

<sup>50</sup> Franck A. Op. cit., p. 101.

каббалы придерживаются противоположного мнения; снова и снова каббала изображается как мистическое движение, во всех своих главных проявлениях вдохновенное гностической мыслью.

Два выдающихся представителя иудаизма XVIII в., р. Яков Эмден и Соломон Маймон, различным образом внесли значительный вклад в изучение еврейского мистицизма. В ходе борьбы против саббатизма Эмден тщательно проанализировал весь корпус текстов *Зо́ра*, показав наличие в нем средневекового материала, включенного, по его мнению, в древнюю книгу *Зо́ра*, автором которой был р. Шимон бар Йохай. Его анализ имел прежде всего филологический характер, а его догадки и наблюдения сохраняют свою ценность и по сей день<sup>51</sup>. Маймон, ревностный сторонник каббалы в юности и философ в зрелые годы, больше интересовался каббалой как религиозным феноменом, а не ее историей<sup>52</sup>. Рассматривая ее как некий вид еврейской науки, символическим образом объяснявшей проблемы психологии, физики, морали и политики, он писал, что из-за своего стремления обнаружить аналогии где бы то ни было она выродилась и

<sup>51</sup> См.: Гинзбург И. Учение Зо́ра (см. выше, прим. 29). Т. 1. С. 53–56 (и др.).

<sup>52</sup> См.: Idel M. Perceptions of Kabbalah in the second half of the 18<sup>th</sup> century // *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1991). P. 62–68.

превратилась в «искусство безумия, упорядоченного методом», или «систематическую науку, покоящуюся на самомнении»<sup>53</sup>. По существу же Маймон признает, что каббала – это на самом деле наука, и пытается соответствующим образом «расшифровать» ее, используя при этом философскую терминологию; его подход отчасти

<sup>53</sup> Maimon S. An Autobiography / Trans. I. Clark Murray. London, 1888. P. 94–95.

напоминает отношение к каббале, характерное для эпохи Возрождения<sup>54</sup>. Не менее важными являются и его замечания, касающиеся ха-

<sup>54</sup> См.: Idel M. Op. cit., p. 62.

<sup>55</sup> См.: Franck A., Op. cit., pp. 295–304; Weiss J. *Via passiva* in Early Hasidism // *JJS* 11 (1960), p. 133–155; и др.

сидизма; его проницательные наблюдения послужили отправной точкой для современных исследований этой мистической школы<sup>55</sup>.

## 2. ЕВРЕЙСКАЯ НАУКА XIX ВЕКА В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

Возникший в начале XIX в. академический интерес к иудаизму в целом повлек за собой и возрождение интереса к научному изучению каббалы. Один из первых представителей школы *Wissenschaft des Judentums* («Науки о еврействе») Нахман Крохмаль<sup>56</sup> симпатизировал каббале, древность которой в его глазах была очевидна. Он полагал, что это древнее знание проникло в Европу с Востока и распространилось впоследствии по всему Западу, однако сам этот процесс был связан с его вырождением, а *Zohar* является свидетельством его упадка<sup>57</sup>. Подобно своим предшественникам эпохи Возрождения, Крохмаль отмечал сходство между неоплатонизмом и гностицизмом, с одной стороны, и каббалой – с другой<sup>58</sup>.

Один из его молодых современников, Меир Ландауэр, интересовался как историческим, так и библиографическим аспектами каббалы и написал об этом несколько очерков<sup>59</sup>. Несмотря на многочисленные исторические ошибки, снижающие ценность его обзорных трудов по ранней каббале, Ландауэр стал родоначальником традиции серьезного изучения этой темы в XIX в., основанного на использовании разнообразных рукописных материалов. Он разделял мнение о том, что *Zohar* является средневековым произведением, добавив к нему совершенно фантастическое предположение, что автором этой книги был Авраам Абулафия. Под влиянием немецкой идеалистической философии он попытался осуществить символическое истолкование Библии с использованием каббалистических концепций<sup>60</sup>. Преждевременная смерть положила конец его многообещающей работе, целью которой было признание каббалы специфически еврейским религиозным феноменом. Таким образом, мы можем констатировать, что два первых исследователя, заинтересовавшихся миром каббалы в начале XIX в., сделали это под воздействием идей немецкого идеализма, который, как мы знаем сегодня, сам испытал на себе некое влияние каббалистической мысли через швабских пиетистов (лидером которых был Ф.К. Эттингер), в свою очередь воспринявших каббалистические идеи из антологии «*Kabbala Denudata*». Если вклад эпохи Возрождения в изучение каббалы был в основном историческим и предполагал обязательное сопоставление с ней неоплатонических текстов (хотя, как правило, и с негативным оттенком), идеалист-

56 Хотя по своему происхождению Крохмаль и принадлежит к восточноевропейскому еврейству, его взгляды испытали сильное влияние со стороны немецкого идеализма.

57 Ср. с позицией Леона Модены, который признавал существование древнего еврейского эзотеризма, но считал каббалу средневековой выдумкой, результатом деградации еврейского тайного знания. См.: *Idel M.* Op. cit., а также упомянутые взгляды Маймона (выше, прим. 53).

58 См.: *Biale D.* The Kabbalah in Nachman Krochmal's Philosophy of History // *JJS* 32 (1981), pp. 85–97.

59 Результаты его исследований были опубликованы посмертно в виде серии статей в «*Literaturblatt des Orients*» (1845, N 6).

60 См., к примеру: *Landauer M.* Wesen und Form des Pentateuch. Stuttgart, 1838.

тическая философия поощряла феноменологический подход к каббале, сторонники которого обычно относились к ней с симпатией. Отголоски такого отношения чувствуются и у некоторых современных исследователей.

Первой крупной работой, в которой было предпринято подробное описание каббалы – прежде всего каббалы *Зо́ра* – с позиции исторического, филологического, сравнительного и концептуального анализа, была книга Адольфа Франка «La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux» («Каббала, или Религиозная философия евреев»), опубликованная в 1843 г. в Париже. Она пользовалась исключительно высоким авторитетом и вышла в двух французских изданиях (1889, 1892), в немецком переводе Адольфа Еллинека (1844), добавившего к ней ряд существенных примечаний, в переводе на иврит (1909),

61 Отметим, что уже в 1843 г. по-русски вышла рецензия на книгу Франка под названием «Каббалистика» («Отечественные записки», т. XXIII, ч. 8, с. 26), а в начале 1870-х гг. в казанском журнале «Православный собеседник» появился сокращенный и несколько измененный русский перевод этой книги, выполненный Н.П. Соколовым: «Каббала, или Религиозная философия евреев» («Православный собеседник», 1870, т. II, III; 1872, т. I; 1873, т. I); в 1873 г. этот текст вышел отдельным изданием («Каббала, или Религиозная философия евреев». Казань, 1873). – *Прим. пер.*

62 *Franck A.* Op. cit., pp. 202–265. Любопытно, что, обсуждая древность каббалы, Франк ссылается прежде всего на христианских авторов эпохи Возрождения, таких как Пико и Рейхлин, считавших каббалу древним учением; см. *ibid.*, p. 39, а также «Предисловие», в котором приводится интересный обзор, посвященный интересу к каббале среди христиан той эпохи.

63 *Ibid.*, p. 266–294.

64 В развернутом виде (*лат.*) – *Прим. пер.*

65 «Il est impossible de considerer la Kabbale comme un fait isolé, comme un accident dans le judaïsme; elle en est au contraire la vie et la Coeur» (*ibid.*, p. 288); англ. перевод этого фрагмента: *Franck A. The Kabbalah: The Religious Philosophy of the Hebrews / Trans. I. Sassmitz. N.Y., 1940. P. 219.* Франк отвергает критику Леона да Модены, считавшего каббалу чужеродным учением. Он

а также в английском переводе с немецкого издания (1926); последняя английская версия переиздавалась несколько раз<sup>61</sup>. До появления исследований Шолема книга Франка внесла большой вклад в ознакомление с каббалой ученого мира современной Европы, чем любая другая работа. Франк полагал, что как *Зо́ра*, так и каббалистические идеи в целом восходят к древним временам и предшествуют возникновению александрийской философской школы и христианства<sup>62</sup>. Согласно Франку, наиболее важные концепции каббалы происходят из халдейских и персидских, то есть зороастрийских источников<sup>63</sup>. Несмотря на то что это принципиальное для Франка убеждение было впоследствии отвергнуто наукой, он считал каббалу исключительно важным еврейским феноменом; данная им характеристика заслуживает того, чтобы привести ее *in extenso*<sup>64</sup>:

Мы никоим образом не можем считать каббалу неким изолированным явлением, случайным для иудаизма; напротив, это его сердце и душа. Ибо если Талмуд охватывает все то, что касается внешней практики и соблюдения Закона, каббала оставляет за собой область умозрения и самые глобальные и трудные проблемы естественного и богооткровенного богословия. Кроме того, она способна поднять благочестие людей, проявляя неизменное уважение к их грубым верованиям и научая их пониманию того, что все их вера и религия покоится на возвышенной тайне<sup>65</sup>.

Таким образом, уже в 1843 г. в знаменитом научном труде каббала была признана не просто важным религиозным феноменом иудаизма, но его «сердцем и душой». Такое мнение о роли каббалы поразительно напоминает знаменитое утверждение Шолома о том, что каббала – это важнейшая часть иудаизма, позволившая ему сохранить свою жизненную силу на протяжении многих поколений<sup>66</sup>. Я хотел бы особо подчеркнуть этот момент, который был самоочевиден для восточноевропейских современников Франка, чтобы продемонстрировать, что уже в середине XIX в. существовал очевидный прецедент для современной позитивной оценки каббалы со стороны такого западного по своему происхождению ученого, как Шолом<sup>67</sup>.

Современник и соотечественник Франка Шоломон Мунк также интересовался каббалой и относился к ней с симпатией. Выдающийся знаток еврейской и арабской философии, он включил в свой обзор «philosophie chez les juifs» («философии у евреев») ряд важных соображений о каббале, сохранивших свою ценность и поныне<sup>68</sup>. По его мнению, еврейские мыслители в Александрии и Палестине, комбинируя восточные и западные учения, оказали влияние и на неоплатонизм, и на гностицизм. Пусть их склонность к пантеистическим тенденциям была далека от главенствующих в иудаизме воззрений, тем не менее каббалу и александрийское еврейство следует рассматривать как важных посредников между Востоком и Западом<sup>69</sup>. Стоит отметить то особое значение, которое придавал Мунк влиянию на гностицизм доктрин, ставших позднее составной частью каббалы<sup>70</sup>. Мунк считал каббалу ответвлением александрийской мысли<sup>71</sup>; кроме того, он писал, что существует поразительное сходство между гностическими учениями Василида и Валентина и каббалистической концепцией сфирот<sup>72</sup>. Мунк отмечал влияние на каббалу Шоломо ибн Габироля и других еврейских неоплатоников<sup>73</sup> и полагал, что *Zohar* был создан в XIII в.<sup>74</sup> на основе более древних, утраченных традиций и мидрашей<sup>75</sup>.

Предложенная Франком оценка каббалы как «жизненной силы» иудаизма была, однако, отвергнута его современниками. Адольф (Аарон)

знал о взглядах Модены, книга которого *Ари ноэем*, написанная в XVII в., была впервые опубликована (Лейпциг, 1840) за три года до появления книги Франка, и даже время от времени ссылалась на нее (см. с. 256). Интересно, что Леонада Модена, резко критиковавший каббалу за то, что ею злоупотребляли христиане в эпоху Возрождения, подвергается критике со стороны Франка, находившегося под влиянием как раз того же христианско-каббалистического мировоззрения (см. выше, прим. 62).

<sup>66</sup> Шолом Г. Неспроста: главы наследия и возрождения. Иерусалим, 1975. С. 66 (ивр.); согласно Бизью (Biale D. Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History. 2d ed. Cambridge, Mass., 1982. P. 44), Шолом мог опираться здесь на Ф.И. Молитора, хотя это и не столь очевидно.

<sup>67</sup> Ср. утверждение Дэвида Биали о том, что признание еврейской мистики предметом, заслуживающим самостоятельного изучения, должно было предшествовать появлению в XX в. историографической концепции Шолома. См.: Biale D. The Kabbalah in Nachman Krochmal's Philosophy of History // JSS 32 (1981), p. 97.

<sup>68</sup> См.: Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1853. P. 275–291, 490–494. Ср. также его краткие замечания в том же ключе в более ранней работе: *Idem*. Palestine. Paris, 1845. P. 509–524.

<sup>69</sup> Munk S. Mélanges, p. 468–469.

<sup>70</sup> Ibid.; ср. также: Franck A. La Kabbale (выше, прим. 30), p. 256–257; см. также ниже, гл. II и VI.

<sup>71</sup> Munk S. Op. cit., p. 492.

<sup>72</sup> Ibid., p. 276.

<sup>73</sup> Ibid., p. 285–286, 290–291.

<sup>74</sup> Ibid., p. 276–283.

<sup>75</sup> Ibid., p. 276.

Еллинек, немецкий переводчик его книги, ученый, с симпатией относившийся к каббале, немедленно отреагировал на этот тезис Франка, отметив в примечании к тексту его книги: «Автору следовало бы добавить: “[жизненная сила] иудаизма, после его возвращения из Вавилонского плена и до завершения Талмуда”.

76 Franck A. The Kabbalah / Trans. I. Sassnitz. N.Y., 1940. P. 302, n. 52. Вначале совпадавшая с мнением Франка позиция Еллинека, согласно которой каббала и Зоар содержат в себе древнее учение, постепенно менялась в его поздних работах, в значительной мере основанных на историко-филологическом методе Ландауэра. Эта перемена достигла своего апогея в его книге «Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältnis zum Zohar» (Leipzig, 1851), в которой он убедительно показывает сходство между сочинениями Моше де Леона, написанными на иврите, и некоторыми фрагментами Зоара.

своего плена и до завершения Талмуда”. Для современного же иудаизма каббала является совершенно чужеродным элементом»<sup>76</sup>.

Следует заметить, что Еллинек здесь вовсе не противоречит самому Франку; он просто квалифицирует его оценку как приложимую лишь к древнему периоду еврейской религии, тогда как в настоящее время каббала – это уже «совершенно чуждый [иудаизму] элемент». Подобное чувство отчуждения, разрыва с каббалой совершенно очевидно также и в «Диспуте о каббале и Зоаре» Шмуэля-Давида Луццатто, который в полной мере воспользовался аргументами Азарьи де Росси и Леона да Модены, а также работами Еллинека, чтобы освободить мудрецов Мишны и Талмуда от тех ложных мнений, которые им приписывались и которые противоречили их подлинным взглядам. Луццатто подверг Франка резкой критике. Он писал: «...les Textes de ce mysticisme que l'ignorance a appelé la Philosophie religieuse des Hebreux, n'appartiennent point aux auteurs de la Mishna et du Talmud et ne sont que des pseudonymes»<sup>77</sup>. Как искренне признавался сам Луццатто, такая реакция была вызвана не только работой Франка, но также и «les dangereux effets que la fanatisme Kabbalistique, sous le nom de Khassidisme ennemis de toute culture»<sup>78</sup>. Это замечание исключительно интересно. По словам Луццатто, в «Диспуте», который в действительности представляет собой резкий выпад против каббалы, он преследовал не только академическую цель; им двигали также и определенные религиозные и культурные мотивы. Столь резкую реакцию с его стороны вызвали ужасные последствия на тот момент еще недавнего всплеска еврейского мистицизма – саббатиянства; в XVIII в. сходная реакция на эти события была у р. Якова Эмдена. Вполне возможно, что и последующее негативное отношение к каббале у Генриха Греца, Морица Штайншайдера и Соломона Рубина также было связано с их реакцией на восточноевропейский хасидизм. Кроме того, за трудами Крохмаля,

77 «Тексты этого мистического учения, которое несведущие называют “религиозной философией евреев”, никоим образом не принадлежат авторам Мишны и Талмуда и лишь приписаны им». – Пер. Ср. Таам ла-шед Бенамозега (см. выше, прим. 41), посвящение Асколи. Подобно тому, как Луццатто критически отреагировал на книгу Франка, Бенамозег также выступил с опровержением Луццатто в своей книге, имевшей подзаголовок: Nouveau Dialogue (Новый диспут). Главной ее целью было доказательство древности каббалы. Положительная оценка каббалы Бенамозегом, связанная с его традиционными религиозными взглядами, могла быть вызвана и влиянием Фихте, заметным в некоторых его сочинениях. Здесь мы снова видим определенную связь между немецким идеализмом и интересом к каббале.

78 Там же. «Опасными последствиями каббалистического фанатизма, известного под именем хасидизма и враждебного всякой культуре». – Пер.

Франка, Мунка и Элии Бенамозега, отличавшимися достаточно положительным отношением к каббале, во второй половине XIX столетия последовал целый ряд критических сочинений, написанных еврейскими учеными и направленных против нее. Тем не менее некоторые из этих авторов также внесли значительный вклад в ее изучение.

Предпринятая Шоломом критика отрицательного отношения к каббале в сочинениях таких представителей *Wissenschaft des Judentums*<sup>79</sup>, как Штайншнайдер и Грец, хотя и справедлива, но тем

79 См.: *Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. NY, 1971. P. 307–309.

не менее все же является предвзятой. В двух этих гигантах еврейской науки следует видеть не только критиков каббалы, но и основоположников ее академического изучения. Грец создал первый большой исторический обзор каббалистической литературы, превосходивший работу Ландауэра, а статьи Штайншайдера, посвященные таким выдающимся каббалистам, как р. Ашер бен Давид и р. Яаков га-Кофен, а также каббалистическими сочинениями, в частности, Авраама Абулафии, были первыми изысканиями в этой области, хотя и окрашенными некоторой пристрастностью. В целом же, однако, восприятие каббалы многими еврейскими учеными XIX в. было намного более положительным, чем то, что описывает Шолом. Крохмаль, Бенамозег, Франк, Мунк и Еллинек – примеры еврейских ученых, разделявших, на мой взгляд, достаточно широко распространенное в то время положительное отношение к каббале. Далекие от заведомо негативной оценки каббалы, некоторые из пионеров еврейской науки XIX в. и начала XX в. не только интересовались этим учением, но и внесли существенный вклад в его изучение, заложив тем самым основу для последующих исследований. Достойно сожаления, что их достижения подчас совершенно игнорируются современными учеными.

### 3. ИЗУЧЕНИЕ КАББАЛЫ В XX в.

На рубеже столетий в Западной Европе появилось ощущение, что каббала может открыть миру намного больше, чем казалось раньше ее исследователям<sup>80</sup>. В то время было написано несколько работ о каббале,

80 См., например: *Ebrenpreis M.* Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII Jahrhunderts. Frankfurt a.M., 1895; *Neumark D.* Geschichte der Jüdischen Philosophie des Mittelalters. Berlin, 1907. Bd. 1. S. 179–236.

и, на мой взгляд, примером этого нового отношения могут служить следующие слова Самуэля А. Гирша: «Я придерживаюсь мнения, что современные еврейские авторы не всегда справедливо и беспристрастно изображали наших каббалистов. Вся эта тема требует полного пересмотра, однако нам не нужно об этом особенно беспокоиться. Еврейская историография еще сравнительно молода, и, несомненно, время расставит все на свои места»<sup>81</sup>.

81 *JQR*, n.s. 20 (1908); переиздано в: *Hirsch S.A.* The Cabbalists. London, 1922. P. 34.

Этот отрывок, взятый из написанного в 1908 г. эссе «Еврейские мистики: попытка понимания», как бы предвещает великие достижения младшего современника Гирша – Гершома Шолема. Поскольку изыскания Шолема достаточно широко известны и подробно обсуждались в ряде современных работ, я затрону их очень коротко<sup>82</sup>.

82 См., например: *Alter R.* The Achievement of Gershom Scholem // *Jerusalem Quarterly* 29 (Fall 1983), pp. 127–144; *Altmann A.* Gershom Scholem, 1897–1982 // *PAAJR* 51 (1984), pp. 1–14; *Kriegel M.* Gershom Scholem: Ecriture historique et renaissance nationale au xx[e] siècle // *Debat* 33 (January 1985), pp. 126–139; а также статью Ротенштрайха (см. гл. IV, прим. 4). В качестве примеров критики подхода Шолема со стороны ученых, в основном касающейся роли и места каббалы в истории иудаизма, см.: *Курцвель Б.* В борьбе за ценности иудаизма. Иерусалим–Тель-Авив, 1970 (ивр.); *Швайд Э.* Мистика и иудаизм согласно Гершому Шолему // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли*, доп. 2, 1983 (ивр.). См. также возражения Й. Дана, Н. Ротенштрайха и Х. Лацрус-Яффе в том же журнале: 3, no. 3 (1983–1984), с. 427–492 (ивр.), а также обзор: *Ross T.* Scholem, Mysticism and Living Judaism // *Ittaniel* 18 (Fall 1984), pp. 106–124. Недавно был опубликован английский перевод книги Э. Швайда: *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem* / Trans. D.A. Weiner. Atlanta, Ga., 1985.

Можно выделить четыре основных момента в поистине огромном вкладе Шолема в изучение еврейской мистики:

1) Он рассмотрел все главные течения в еврейской мистике, базируясь на изучении основных документов, сохранившихся в печатном виде и в рукописях. Таким образом, его труды содержат первое авторитетное изложение истории еврейской мистики во всей ее полноте.

2) В длинной серии библиографических изысканий Шолем заложил основу для современной библиографии каббалы, создав базовую схему для дальнейших описаний каббалистической литературы. В значительно большем объеме, чем Ландауэр, Штайншнайдер и Еллинек, Шолем внимательно исследовал огромное количество рукописных материалов, что позволило ему установить авторство значительного числа каббалистических сочинений.

3) Шолем в большей мере, чем его предшественники или последователи, подходил к каббале как к религиозному явлению и пытался описывать ее как исторически, так и феноменологически. Од-



нако весьма существенно, что большинство исследований феноменологических аспектов каббалы было написано им на сравнительно позднем этапе научной деятельности; многие из них были представлены на ежегодных конференциях общества «Эранос» в Асконе. Я полагаю, что этот переход к феноменологическому описанию каббалы в поздний период творчества Шолема был вызван как раз необходимостью представить ее аудитории особого типа, характерной для этих симпозиумов.

4) Наконец, Шолем, подобно Франку, считал каббалу жизненно важной частью еврейской религии, особо подчеркивая необходимость ее изучения для правильного понимания эволюции иудаизма. Выдвигая положение о разнообразии форм еврейской мысли, он смог включить в ее рамки каббалу и ее порождение – саббатрианство. По мнению Шолема, иудаизм – это все то, что данное поколение евреев развивает, выражая себя.

Шолем начал свою научную деятельность с попытки обнаружить метафизический субстрат каббалистической мысли<sup>83</sup>. Хотя и ни когда этого открыто не признавая, он полагал, что на глубинном уровне каббала выражает некую метафизическую реальность, которую можно познать с помощью надлежащей герменевтики, используя исторические, филологические и философские методы<sup>84</sup>. Расшифровывая символы и проясняя пути исторического развития ключевых концепций, наряду с детальнейшей библиографической работой он пытался приблизиться к «горе», то есть к ядру этой реальности. По собственному признанию, он надеялся получить хотя бы намек, исходящий из этого центра<sup>85</sup>. Мне неизвестно, получил ли он и в самом деле какой-либо знак такого рода, ибо он так и не доверил письму признание о наличии или отсутствии такового. Однако что кажется несомненным, так это его убеждение в том, что каббала была дисциплиной, включавшей в себя как собственно поиски каббалистами Божественного, так и, вероятно, их реакцию на то, что они считали соприкосновением с Ним. Трудно с точностью определить взгляд Шолема на связь между двумя этими элементами – метафизическим ядром каббалы и «горой», ядром реальности. Однако по крайней мере в том, что касается последнего, он был, по-видимому, убежден, что академического исследования явно не хватает для его объяснения. Был ли он того же мнения относительно невозможности до-

83 Точно так же, как за сто лет до Шолема это пытался сделать Молитор. Шолем был склонен преувеличивать разницу между каббалой и философией, что видно, например, из его понимания символа и аллегории (см. ниже, гл. IX, раздел 1), вместе с тем признавая влияние на каббалу философии, прежде всего неоплатонизма. Однако даже рассматривая каббалу как нечто принципиально отличное от философии, Шолем стремился в первую очередь обнаружить то, что он считал теоретическим субстратом, «метафизикой», отрицая преимущественно практический характер каббалы.

84 См. письмо Шолема Залману Шокену (1937), опубликованное в: *Biale D. Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*. 2d ed. Cambridge, Mass., 1982. P. 31 (оригинальный немецкий текст письма на с. 155).

85 Ibid. См. также: *Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике* (Москва–Иерусалим: Мосты культуры, 2004. С. 429): «Рассказ не окончен, он еще не стал историей, и сокрытая жизнь, которую он заключает в себе, может прорваться завтра в вас или во мне».

стигнуть подобными методами и метафизического ядра каббалы? Шолом не дал на этот вопрос сколько-нибудь определенного ответа. Однако он совершенно ясно выразил свой страх перед смертью – духовной смертью, приходящей в результате академических занятий<sup>86</sup>. В

86 *Viale D.* Op. cit., p. 32. См. также стихотворение Шолома «Vae Victis, oder der Tod in der Professur» («Горе побежденным, или Смерть в профессорстве» (с переводом на иврит Шимона Зандбанка) // *Хадарим* 4 (1984), с. 13. Стихотворение было написано в 1942 г. [Первая версия написана в 1941 г. – Прим. пер.]

87 Шолом Г. Из Берлина в Иерусалим. Тель-Авив, 1982. С. 161 (ивр.).

академического знания, вероятно, занимаясь при этом своего рода духовной практикой.

Однако данный вывод, сделанный на основе различных высказываний Шолома, есть не более чем робкое предположение, и не следует видеть в нем прямого утверждения. Если угодно, можно рассматривать Шолома как мистика-теоретика или мистика в теории, а также

88 См. стихотворение Шолома «Vae Victis» (прим. 86): «Ich war zum Sprung auf den Grund bereit. Aber habe ich ihn gemacht?» («Я был готов к прыжку на дно / Но совершил ли я его?» – пер. К.Б.).

Шоломе либо как только об историке, либо как об историософе совершенно неразумно ограничивает духовный облик этого человека и сводит все его устремления к открытой и явной деятельности, откровенно игнорируя при этом его же собственные суждения и признания. Достигнув исключительных успехов как историк мистических текстов и идей, он был в своих собственных глазах скорее неудачником в качестве мистика, но все же неудачником, тоскующим по мистическому опыту<sup>89</sup>.

89 В том же стихотворении: «Die Wahrheit hat den alten Glanz, doch wie Empfänger sein?» («У истины есть древний отблеск / Но как же уловить его?». В более ранней версии этого стихотворения вторая строка выглядит иначе: «Doch das Unglück stellt sich ein» – «Но мы не можем предсказать беду». – Прим. пер.).

90 См., например: *Altmann A.* Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qomah // *Jewish Medieval and Renaissance Studies* / Ed. A. Altmann. Cambridge, Mass., 1967. P. 225–264; *Vajda G.*, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age.* Paris: Mouton, 1962.

как теоретика каббалы<sup>88</sup>. Я использую здесь термин «мистик-теоретик» без всякого намерения дать тем самым уничижительную или, наоборот, положительную оценку занимаемому им месту *теоретика*. Распространенное представление о

Значительный вклад в библиографию каббалы и изучение ее доктрин был сделан Александром Альтманом и Жоржем Вайдой. Хотя их мировоззрение сформировалось независимо от Шолома, они приняли большинство его исторических и концептуальных идей, касающихся каббалы, занимаясь в основном изучением синтеза философии и каббалы<sup>90</sup>. Для их работ характерна интеграция каббалистических тем в более широкие и разносторонние исследования в области истории идей, включающие

в себя рассмотрение проблем и мотивов, характерных для еврейско-арабской мысли<sup>91</sup>. Альтман также занимался изучением связей между древнееврейскими текстами и гностицизмом, а также между каббалой и мировоззрением эпохи Возрождения и Нового времени<sup>92</sup>. Исследование синтеза философии и каббалы было продолжено молодыми учеными, такими как Сара Хеллер-Виленски и Давид Блюменталь<sup>93</sup>.

Важность платонизма для еврейской мысли в целом подчеркивается в работах Ицхака Бэра, посвященных иудаизму периода Второго Храма. Бэр усматривает источник многих древнееврейских представлений во влиянии платоновской мысли на философию Филона Александрийского и на взгляды палестинских мудрецов<sup>94</sup>. Таким образом, еврейская мистика, по его мнению, покоится на субстрате платонизма. В ряде примечаний Бэр ссылается на каббалистические формулировки, отражающие эти древние еврейские идеи<sup>95</sup>. Гипотезы Бэра не были, однако, приняты современными учеными. Намеренное игнорирование его взглядов можно заметить, например, в трудах Шолема и Э.Э. Урбаха, которые касаются изучавшихся им вопросов. Тем не менее Бэру принадлежит заслуга формулировки альтернативной концепции развития еврейской мистики как феномена, органически развивавшегося от древней эпохи до Средних веков. Несмотря на ряд недостатков, таких как утверждение о чрезвычайно важном значении чужеродных элементов, прежде всего греческих, для возникновения и развития еврейской мысли в целом и мистицизма в частности, его подход — это единственная (после Шолема) попытка следовать иными путями, чем те, что были проложены Шолемом. Этот факт, заслуживающий того, чтобы о нем упомянуть, резко контрастирует с той конформистской тенденцией, которая характерна для академических исследований каббалы после оформления теорий Шолема об эволюции еврейской мистики.

Наш краткий обзор западноевропейских еврейских исследований каббалы показывает постоянный интерес к проблеме взаимоотношений между каббалой и философией. Для Франка каббала была религиозной философией (*philosophie religieuse*) евреев. Для Мунка она была ответвлением александрийской мысли. По оценке Крохмалея, каббала связана прежде всего со способностью воображения, иерархически более низкой, чем интеллект, в чем опять-таки видно скрытое сопоставление с философией. Даже Бенамозег, мыслитель XIX в., на-

91 См., например: *Vajda G. L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*. Paris, 1957; статьи Альтмана «The Ladder of Ascension» и «The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism» в: *Altmann A. Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Ithaca, N.Y., 1969.

92 *Altmann A. Lurianic Kabbalah in a Platonic Key // HUCA 53 (1982)*, p. 317–355; *Idem. Lessings Glaube an die Seelenwanderung // Lessing Yearbook 8 (1976)*, pp. 7–41, и др.

93 См. различные работы Хеллер-Виленски о р. Ицхаке ибн Латифе и статьи Блюментала о р. Хотере бен Шломо.

94 *Бэр И.Ф. Израиль среди народов мира*. Иерусалим, 1955 (*ивр.*), гл. 5; *Idem. О проблеме эсхатологического учения в период Второго Храма // Цион 23–24 (1958–1959)*, с. 3–34, 141–165 (*ивр.*).

95 *Бэр И.Ф. Израиль среди народов мира*. С. 91; *Idem. О проблеме эсхатологического учения в период Второго Храма*. С. 32.

ибо более симпатизировавший каббале, постоянно сравнивал ее с неоплатонизмом. В позициях всех этих ученых, *mutatis mutandis*<sup>96</sup>, слышатся отзвуки характерной для эпохи Возрождения «философизации» каббалы и ее критики за то, что она якобы обусловлена неоплатонизмом. Точно

<sup>96</sup> С необходимыми вариациями (лат.). – Прим. пер.

так же, как авторы эпохи Возрождения предпочитали обсуждать спекулятивные аспекты этого типа мистицизма, пренебрегая его более практическими, связанными с непосредственным опытом сторонами, поступали и ученые XIX в. Каббала рассматривается ими скорее как особый тип эзотерического знания, еврейский «гнозис», нежели полноценный и сложный комплекс мистической литературы. Такая позиция была частично принята и современными учеными, включая Шолема, который настоятельно подчеркивал большую важность спекулятивной стороны по сравнению с собственно мистической. Каббалистический символизм рассматривается скорее как способ понимания текста и постижения структуры божественного мира, чем как путь к переживанию богооткровенных текстов в опыте. Согласно этим ученым, каббала – это скорее не религиозный феномен, использующий философскую терминологию для выражения своих своеобразных взглядов, но некая философия, подобная остальным видам спекулятивного знания, хотя и выраженная в странных терминах. Наконец, центральное значение проблемы смысла заповедей и индивидуальных методов их исполнения всячески преуменьшалось, а иногда и совершенно игнорировалось; эту тенденцию легко можно понять, принимая во внимание те религиозные перемены, которые происходили в западноевропейском иудаизме начиная с XIX в.<sup>97</sup>

<sup>97</sup> См. гл. VII.

В моем обзоре научных подходов к каббале, сформировавшихся начиная с эпохи Возрождения, основными пунктами обсуждения были сходство и связь каббалы с философией и гностицизмом. Теперь уместно сделать несколько кратких замечаний об отношении между каббалой и двумя другими еврейскими мистическими учениями, возникшими в то же самое время, что и она.

В самом первом приближении в истории каббалы можно выделить два главных этапа: испанский, с начала XIII в. по 1492 г., когда евреи были изгнаны из Испании, и цфатский, кульминация которого приходится на 1525–1575 гг. Наиболее значительные каббалистические системы были созданы в этих центрах и оттуда уже распространялись по всему еврейскому миру. Но существовали по крайней мере еще два центра, в которых возникли оригинальные эзотерические традиции и идеи, а также появились авторитетные учителя. Я имею в виду ашкеназский хасидизм франко-германских стран XII–XIII веков (*хасидей ашкеназ*), а также хасидское движение, распространив-

шея на Востоке, в Египте, Стране Израиля и сопредельных странах с начала XIII в. Хотя мистическая литература, созданная в этих центрах, в принципе сама по себе достаточно изучена, влияние возникших там идей на историю каббалы так и не было оценено должным образом.

На протяжении последнего столетия ашкеназскому хасидизму было посвящено значительное число исследований. Статьи и книги Авраама Эпштейна<sup>98</sup>, Йекутиэля Камельхара<sup>99</sup>, Ицхака Бэра<sup>100</sup>, Гершома Шолема<sup>101</sup>, Йосефа Дана<sup>102</sup>, Жоржа Вайдоды<sup>103</sup>, Эфраима Урбаха<sup>104</sup>, Хаима Соловейчика<sup>105</sup>, Ивана Маркуса<sup>106</sup> и Авраама Гроссмана<sup>107</sup> в достаточной мере проясняют библиографические, концептуальные и социальные проблемы, касающиеся этого комплекса мистических текстов. Публикация ряда важных текстов, осуществленная Даном<sup>108</sup> и Вайдодой<sup>109</sup>, способствовала лучшему ознакомлению современных ученых с этой областью еврейской мистики. Однако проблематика взаимоотношений между каббалой и ашкеназским хасидизмом до сих пор затрагивалась лишь косвенным образом, причем в основном обсуждалось лишь влияние каббалы на хасидских учителей<sup>110</sup>. Шолем отметил тот факт, что *Сефер га-Баиур* попала в Прованс из ашкеназского региона<sup>111</sup>, а также указал на наличие теософских мотивов в сочинениях р. Эльзара из Вормса<sup>112</sup>. Дан подробно проанализировал эти мотивы<sup>113</sup> и пришел к такому выводу: «По всей видимости, мы можем сказать, что ашкеназский хасидизм не был знаком с каббалой в том виде, в каком она была известна мудрецам Прованса, и даже в тех случаях, когда им были доступны квази- или протокаббалистические источники, каббалистически-гностический элемент все же оставался им неизвестен»<sup>114</sup>. Таким образом, заключает он, мы, видимо, можем рассматривать «ашкеназский хасидизм как школу мысли, совершенно обособленную от каббалы, по крайней мере до середины XIII в.»<sup>115</sup> Эти четкие и однозначные выводы, принадлежащие крупнейшему знатоку мировоззрения *хасидей Ашкеназ*, остаются на сегодняшний момент *le dernier cri*<sup>116</sup> в вопросе о влиянии хасидской мысли на раннюю каббалу. Однако я полагаю, что вопрос этот

Каббала:  
новые перспективы

98 Собраны в два тома: Сочинения р. Авраама Эпштейна / Под ред. А.М. Хаббармана. Иерусалим, 1950 (ивр.); Из еврейских древностей / Под ред. А.М. Хаббармана. Иерусалим, 1957 (ивр.).

99 См. его книгу «Первые хасиды» (Вайцен, 1917, ивр.), являющуюся биографией р. Шмуэля бен Йефуды fe-Хасида и р. Йефуды fe-Хасида, а также предисловие к его изданию *Содей Равайя* Эльзара из Вормса.

100 См. две его публикации в журнале «Цион» (№ 3 (1937), с. 1–50 и № 32 (1967), с. 129–136), а также статью: Две главы учения о Провидении в *Сефер Хасидим* // Исследования каббалы и истории религий, посвященные Гершоому Шолему. Иерусалим, 1967. С. 47–62 (ивр.).

101 Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (см. выше, прим. 85), гл. 3; *Idem*. Reste neoplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chassidim... // *MGWJ* 75 (1931), S. 172–191; см. также обсуждение этой темы в книге Шолема «Истоки каббалы» (Les Origines de la Kabbale. Paris: Editions Montaigne, 1966).

102 В его книге «Тайное учение ашкеназских хасидов» (Иерусалим, 1968, ивр.), а также в сборнике его статей «Исследования литературы ашкеназских хасидов» (Рамат-ган, 1975, ивр.) и осуществленных им публикаций (см. прим. 108).

103 *Vajda G.* De quelques infiltrations chretiennes dans l'oeuvre d'un auteur anglo-juif du 13e siècle // *AHDLMA* 28 (1961), p. 15–34. См. также его публикацию, упоминаемую ниже (прим. 109).

104 См. его монументальный четырехтомный труд *Аругат га-Босем* («Благовонная гряда»), Иерусалим, 1939–1963 (ивр.).

105 *Soloveitchik H. Topics in the Hokbmah ba-Nefesh // JJS 17 (1967), p. 65–78; Idem. Three Themes in the Sefer Hasidim // AJS Review 1 (1976), p. 311–357.*

106 *Marcus Ivan G. Piety and Society. Leiden, 1981; Idem. The Organization of the Haqdamah and Hilekbot Hasidut in Eleazar of Worms's Sefer ba-Rokeach // PAAJS 36 (1968), p. 85–94; Idem. Hasidei Ashkenaz Private Penitentials // Studies in Jewish Mysticism / Eds. J. Dan & P. Talmage. Cambridge, Mass., 1982. P. 57–83; Idem. The Politics and Ethics of Pietism in Judaism: The Hasidim of Medieval Germany // Journal of Religious Ethics 8 (1980), p. 227–258; Idem. The Recensions and Structure of Sefer Hasidim // PAAJR 45 (1978), p. 131–153.*

107 Его работы посвящены истории ашкеназского еврейства и могут служить прочной основой для изучения процессов, происходивших в интеллектуальной жизни данного региона. См. его *Хакмей ашкеназ га-ришоним* («Первые ашкеназские мудрецы»). Иерусалим, 1981 (*ивр.*).

108 Я могу упомянуть *Сефер га-Навоц*, сочинения, объединяемые под общим названием *Сифрут га-Ияхуд* («Литература [мистического] единения»), фрагменты *Хохмам га-Эгоз*, *Сефер га-Хаим*, и два важных сочинения р. Эльханана бен Яхара.

109 Комментарий р. Эльханана бен Яхара к *Сефер Йецира* // *Ковец аль-яд* 16 (1966), с. 147–197.

110 См. гл. V.

111 *Scholem G. Les Origines de la Kabbale. Paris: Éditions Montaigne, 1966. P. 49–51.*

112 *Ibid.* P. 194–201.

113 *Дан Й. Тайное учение ашкеназских хасидов. Иерусалим, 1968. С. 119–129 (ивр.).*

114 Там же, с. 118.

115 Там же, с. 129.

116 «Последний крик моды» (фр.). – *Прим. пер.*

117 Я надеюсь рассмотреть подробнее этот вопрос в другом месте; см. также гл. VIII, раздел 3, цитаты по месту примечаний 158 и 194.

118 Об этой школе см. «Введение» Поля Фентона к подготовленному

должен быть поставлен снова во всей своей полноте, с учетом обнаружения дополнительных «гностических» мотивов в хасидских текстах. Кроме того, тот факт, что р. Яков бен Шешет и Нахманид заимствовали некоторые идеи из ашкеназского хасидизма, свидетельствует, по-видимому, о значительном влиянии ашкеназской теологии на ранних каббалистов. Как мы увидим впоследствии, во второй половине XIII в. в испанскую каббалу различными путями проникают мистические техники<sup>117</sup>.

Появление на Востоке центра еврейской мистики, в основе которой лежали суфийские элементы, до конца XIII в. не оказывало никакого влияния на европейскую каббалу<sup>118</sup>. Такие хасидско-суфийские учителя, как р. Авраам бен Моше (сын Маймонида) и его последователи, не использовали ни теософских, ни экстатических каббалистических элементов. Однако в последнее двадцатилетие XIII в. (по всей видимости, в Галилее) произошла встреча между экстатической каббалой Авраама Абулафии и идеями суфизма<sup>119</sup>. Возникновению этого синтеза могло способствовать наличие суфийских мотивов в восточном еврейском хасидизме XIII в., хотя и нет сколько-нибудь серьезных свидетельств того, что эта еврейская арабоязычная литература сыграла роль посредника в процессе проникновения суфизма в каббалу. Вполне возможно, что некоторые еврейские учителя в Галилее заимствовали суфийские концепции и практики непосредственно из мусульманского суфизма, центром которого в то время был Дамаск. Возможное более позднее влияние суфийского хасидизма на каббалу все еще остается практически неисследованным<sup>120</sup>. Шломо Пинес недавно обнаружил влияние на каббалу некоторых исмаилитских доктрин, открыв тем самым многообещающий путь для будущих изысканий в этой области<sup>121</sup>.

Наконец, современная наука практически не обращает внимание на взаимоотношения между каббалой и такими классическими жанрами еврейской литературы, как мидраш и галаха. Заме-

чательным исключением здесь является недавнее исследование Якова Каца, посвященное отношениям между каббалой и галахой<sup>122</sup>.

им изданию: *Obadyah b. Abraham b. Moses Maimonides. The Treatise of the Pool – Al'Maqala al-Hawdiyya*. London, 1981. P. 1–71. Там же см. библиографию по этой теме.

119 *Idel M. Prophetic Kabbalah and the Land of Israel // Vision and Conflict in the Holy Land / Ed. R.I. Cohen. Jerusalem and NY, 1985. P. 102–110; Idem. Мир образа и сборник р. Натана // Эшель Безр-Шева 2 (1980), с. 165–176 (ивр.); Idem. Уединение и концентрация в экстатической каббале // Даат 14 (1985), с. 45–58 (ивр.); см. также «Введение» Фентона, упомянутое в пред. прим.*

120 Об одном позднем каббалистическом трактате, предположительно написанном под суфийским влиянием, см.: *Scholem G. A Note on a Kabbalistic Treatise on Contemplation // Mélanges offerts à Henry Corbin. Tehran, 1977. P. 665–670*. Еще одну попытку доказать исламское влияние на еврейскую мистику предпринял недавно Давид Ариэль: *Ariel D.S. The Eastern Dawn of Wisdom: The Problem of the Relationship between Islamic and Jewish Mysticism // Approaches to Judaism in Medieval Times 2 (1985), p. 149–167*. На мой взгляд, приведенные Ариэлем тексты недостаточны в качестве доказательства его идеи о том, что восточные еврейские учения, которые проникли в Германию и Прованс, содержали в себя элементы суфизма.

121 *Pines S. Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 2 (1980), p. 243–247; Blumenthal D.R. An Example of Ismaili Influence in Post-Maimonidean Yemen // Studies in Judaism and Islam Presented to S.D. Goitein. Jerusalem, 1981, p. 157; Идель М. Сфирот над сфирот // Гарбуц 51 (1982), с. 270–271 (ивр.).*

122 *Катц Я. Галаха и каббала. Иерусалим, 1974 (ивр.); см. также ниже, гл. VII.*

---

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ  
ЗАМЕЧАНИЯ**

*Глава вторая*



דרגל שמאל אר  
**פא דפנ דהוד**  
 דעתיר ועומד כנ  
 פא דפנ דהוד  
 דאק

**ה**

פא דיסוד  
**דאא דעטרות**  
 יסוד עתיק ועומד  
 כנגד פא דפנ  
 יסוד דאק

**כ**

פנ דהוד  
 דרגל שמאל דאא  
 שבו דהוד דעת  
 ועומד נגד פא דפנ  
 דהוד דאק

**ס**

פנ דרגל ימין  
**פנ דרגל ימין**  
 אא שבו פנ דפנ  
 כנגד פנ דפנ  
 יסוד דאק

**ך**

פנ של יסוד  
**דאא שבו פנ**  
 דעטרות יסוד  
 עתיק ועומד נגד פנ  
 דפנ דאק

**צ**

פנ דהוד  
 דרגל שמאל אר  
 שבו פנ דפנ דעת  
 ועומד נגד פנ דפנ  
 דאק

**ק**

פנ דרגל ימין  
**פנ דרגל ימין**  
 שבו פנ דפנ  
 נצח דעת ועומד  
 כנגד פנ דפנ  
 דפנ דאק

**ק**

פא דיסוד  
**דאא שבו פנ**  
 דעטרות יסוד עתי  
 ועומד נגד פנ  
 דפנ דאק

**ק**

שמאל דרגל  
 שבו פנ דפנ

**ק**

שמאל דרגל  
 שבו פנ דפנ

תיקון

לשארית  
 תיקון י  
 המכוסה מן  
 המזל התחתון שאימא  
 יונקת מכונן

תיקון ה  
 הנגדה והוד  
 דיקנא דאא יסוד  
 עונותינו  
 תיקון ה  
 הזקק לשנות לקיים  
 לא הרזוד

תיקון ט  
 מובלעים  
 עיננות  
 יש כל חטאת  
 צרו  
 ונוקב' בני דרגל  
 ובן שבו  
 העומד נגד פנ  
 דיסוד דאק

תיקון י  
 עשירי של ידות קטנו  
 שתחות

תיקון יא  
 יא נימין  
 בשיקוי  
 נפיק דאא

תיקון יב  
 תיקון יג  
 תיקון יד  
 תיקון יה

תיקון יו

הח' ידעת  
**והג**  
 חכמ' מלביש  
 זרוע ימין אא  
 מרע עולובת  
 דאא פנ כחל  
 חתושבו י  
 בנה שבו

תת מלביש זרוע ימין  
 חזה ימין מלביש צד  
 ימין פא בחי' דת' שבת

חכר	אד	גבורה
מלביש	מלביש	מלביש
ימין אא	ימין אא	ימין אא
פנ בחי'	פנ בחי'	פנ בחי'
חתישבו	חתישבו	חתישבו

נצח  
 מלביש זרוע  
 ימין אא שבו  
 פנ בחי' חת' דאא  
 שבו י  
 בנה שבו

נרים של פני צד  
 מלבי' חת' וחת' חת' דאא  
 פנ שבו בחי' דת' שבו י

נ חכמה	בינה ד
מלבי' רגל ש'	מלבי' רגל ש'
ימין דאא	ימין דאא
פא בחי' ת	פא בחי' ת
חתי שבו	חתי שבו

יס  
 דעת מלביש יסוד ארז  
 פנ בחי' דת' שבו י

ע חסד	נבורה ו
מלבי' רגל ש'	מלבי' רגל ש'
אא פנ בחי' ת	אא פנ בחי' ת
חתי שבו	חתי שבו

הפארת מלביש יסוד  
 אא פנ בחי' ת  
 דת' שבו י

נמלביש	יסוד
רגל ימין	מלביש
אא פנ	בחי' ת
בחי' ת	עטרה
חתי שבו	ימין
שבו	אא פנ

החזן שבו

Благодаря трудам Гершома Шолема и значительному вкладу, внесенному его современниками, академическое изучение каббалы стало уважаемой научной дисциплиной. Тем не менее каббала все еще не достигла того почета, каким пользуются исламская, индусская и буддийская мистика. Лишь изредка каббалистические концепции или идеи упоминаются в сравнительных исследованиях, но и тогда обсуждение практически неизбежно строится на вторичном материале – работах Шолема или, в очень редких случаях, на переведенных источниках<sup>1</sup>. Однако основная проблема, связанная с подобным положением вещей,

<sup>1</sup> См. работы Стейса, Зенера, Сталля, Лэски и т.д., в которых еврейская мистика упоминается очень редко.

состоит вовсе не в том, что в научных работах встречается очень немного ссылок на еврейскую мистику *per se*, но в отношении к ней даже серьезных ученых. В ряде случаев некоторые исследователи, работающие в области иудаики или сравнительного религиоведения, были склонны полагать, что их собственные взгляды на каббалу идентичны самой каббале как таковой. В таких случаях наблюдается отсутствие даже обычной осторожности, необходимой в научном исследовании; широко распространено также неумение проводить различие между аутентичным материалом и мнениями ученых о содержании этого материала. В намного большей степени, чем в других областях, мы встречаемся с подходами к каббале, основанными единственно на утверждениях самого Шолема. Такая ситуация в некоторых отношениях является весьма и весьма проблематичной, а потому уместно рассмотреть здесь подробнее ее причины.

## 1. QUANTITATIVE QUANDARIES<sup>2</sup>

2 Количественные затруднения. —  
Прим. пер.

Прежде всего, тем фактом, на который, как правило, не обращают внимания, является огромное количество каббалистических сочинений. До сих пор не существует всестороннего библиографического обзора этого типа литературы. Мы находимся в полном неведении относительно тысяч каббалистических сочинений и фрагментов, сохранившихся в основном в рукописном виде, большая часть которых анонимны или не идентифицированы; кроме того, у нас еще нет даже именного списка каббалистов. Серьезные попытки подробно и тщательно изучить эту литературу были предприняты Шолемом, который начиная с 1930 г. без усталы трудился с этой целью в библиотеках Европы. В результате был создан целый ряд важных библиографических исследований. Одно из них, написанное в 1933 г., содержит обзор трактатов, посвященных объяснению схемы десяти сфирот; оно включало 130 наименований, большая часть которых сохранилась лишь в рукописях, в основном анонимных<sup>3</sup>.

Во-вторых, существуют многочисленные сложности, связанные с осмыслением материала этого огромного количества текстов. Я останавливаюсь здесь лишь на самых главных из них. Прежде всего, сам отбор книг для библиографического описания и феноменологического анализа оказывал определяющее влияние на картину, которая при этом открывалась. Концентрация усилий в некоей определенной области сразу же придавала неоправданно большое значение той или иной фигуре или школе. Сколько-нибудь сбалансированный подход на данном начальном этапе изучения каббалы остается утопией. Проиллюстрируем это таким примером. Шолем потратил многие годы, собирая любые сведения о различных этапах развития саббатинского движения, внимательно изучая каждую историческую деталь, связанную с жизнью Шабтая Цви и Натана из Газы, тогда как важные сочинения таких центральных для еврейской мистики фигур, как р. Моше-Хаим Луццатто или р. Нахман из Брацлава, упоминались им лишь изредка. Другой пример: Шолем очень интересовался фигурой Авраама Абулафии и его сочинениями и посвятил ему целую главу в своих «Основных течениях еврейской мистики», а также ряд лекций на иврите, опубликованных на мимеографе. Но в целой серии исследований каббалистических проблем, к которым учение Абулафии имеет самое непосредственное отношение, он не был упомянут вовсе. Так, в работе Шолема о значении Торы и каббалистической герменевтики не упомянуты некоторые идеи, содержащиеся в трудах Абулафии, совершенно обязательные для полного изложения этой темы<sup>4</sup>. То же самое касается и предлагаемой Шолемом трактовки *двекут*, как мы увидим в гла-

<sup>3</sup> Шолем Г. Перечень комментариев о десяти сфирот // *Кифьат сефер* 10 (1933-1934), с. 498-515 (ивр.).

<sup>4</sup> См., к примеру, статью Шолема «The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism» («Значение мистического учения в иудаизме») в его книге *On the Kabbalah and Its Symbolism*.

New York, 1969. P. 32–86. Обсуждая герменевтические воззрения каббалистов, Шолем тем не менее игнорирует обсуждение этих тем Абулафией, хотя этот автор и излагает их более детально, а временами и более ярко, чем его современники. Ср.: *Idel M. Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. New York, 1989. Chapter 3.

ве 4. Если несмотря на огромное количество материала ученый все же хочет предпринять сравнительное исследование, такая попытка, как правило, будет предвзятой; это связано с влиянием либо технических факторов (например, большей доступностью опубликованных трудов по сравнению с рукописными), либо концептуальных предпочте-

ний, приводящих к выделению в качестве центральной именно данной фигуры, школы или книги. Я хотел бы особо подчеркнуть, что при нынешнем состоянии исследований адекватное и сбалансированное изложение каббалистического учения невозможно, этот недостаток заключен в самой природе изучаемого материала.

Тот факт, что Шолем не написал полной и всесторонней истории еврейской мистики, но ограничил свою научную деятельность анализом основных течений и школ, свидетельствует о том, что он понимал ошибочность и неуместность такого грандиозного проекта в ситуации, когда абсолютное большинство каббалистических текстов еще никем не проанализированы, а содержание многих рукописей по-прежнему неизвестно. Излишне говорить о том, что моя попытка рассмотреть здесь основные каббалистические концепции страдает теми же недостатками. Тем не менее я предпринял ее для того, чтобы поделиться результатами, полученными либо в результате изучения мною каббалистического материала, недоступного Шолему (некоторые тексты были обнаружены лишь с конца 1960-х гг.), либо в связи с тем, что я сосредоточил внимание на тех областях, которые были затронуты Шолемом лишь мимоходом. Сам тот факт, что основное количество цитат, приведенных в настоящем исследовании, взято из рукописных источников, показывает необходимость вернуться на путь, открытый самим Шолемом, и сперва изучить доступные рукописи, прежде чем переходить к более общим рассуждениям о природе каббалы. Расширение сферы каббалистической литературы, служащей материалом для исследований в рамках комплексных подходов, – это насущная необходимость, которой слишком часто пренебрегали после появления трудов Шолема.

Однако изучение нового материала – вовсе не единственная и даже не самая важная цель предлагаемого обращения к забытым рукописям. Повторное прочтение изученных Шолемом текстов само по себе может дать нам новые интересные находки; недавно открытые манускрипты могут дать нам лучшие варианты прочтения, которые изменят прежние выводы, основанные на худших версиях текстов, а изучение *контекста* некоторых фрагментов, изученных Шолемом, может привести к совершенно иным интерпретациям.

## 2. УТРАЧЕННЫЙ МАТЕРИАЛ

Однако проблемы, которые ставит перед нами каббалистическая литература, выходят за рамки *quantitative quandaries*. Вся совокупность опубликованных сочинений и рукописей, невзирая на их колоссальное количество, едва ли может охватить всю каббалистическую традицию. Тому есть по крайней мере две причины. Более очевидная, хотя и менее важная, заключается в утрате ряда интересных книг, написанных крупнейшими представителями каббалы, – утрате, вызванной в том числе и превратностями еврейской истории; погромы и изгнания не способствовали сохранению уникальных рукописей. Вероятно, именно по этой причине были утрачены, например, некоторые сочинения р. Моше из Бургоса, р. Моше де Леона<sup>5</sup>, р. Ицхака из Акры<sup>6</sup> и р. Авраама бен Элизера га-Леви<sup>7</sup>.

Другой важной причиной исчезновения каббалистических сочинений была самоцензура, осуществляемая самими каббалистами. Утрата пророческих трудов Авраама Абулафии<sup>8</sup>, фрагментарный характер сохранившихся частей *Сефер га-Мешив*<sup>9</sup> и тот факт, что от сочинений Йосефа Каро, записанных им под диктовку его магида, сохранилось не более одной пятидесятой части от их первоначального количества<sup>10</sup>, – все это достаточно явные примеры стремления всячески ограничить некоторые крайние проявления еврейской мистики. Тот факт, что ряд уникальных документов все-таки сохранился в самых удаленных уголках еврейского мира, таких как Дублин (Ирландия), Пало Альто (Калифорния, США) и Мельбурн (Австралия), свидетельствует о трудной и превратной судьбе таких сочинений.

5 К примеру, этот каббалист заявлял, что им была написана книга *Сефер га-Пардес*, в которой рассматривались четыре метода герменевтики, на что намекает само ее название (т.е. методы *пшат*, *ремез*, *драш* и *сод*, названия которых зашифрованы в акрониме *ПарДес*. – *Прим. пер.*). Если бы мы имели эту книгу, это существенно повлияло бы на наше представление о каббалистической герменевтике в этот ключевой момент в истории каббалы. Она упоминается в каббалистическом респонсе де Леона, изданном Тишби. См.: *Тишби Й. Исследования каббалы*. Т. 1. С. 56 (*ивр.*).

6 Его книга *Диврей га-ямим* («Хроники»), по-видимому, состояла из агиографического материала, имеющего отношение к еврейской мистике. От нее сохранился только один значительный фрагмент, в котором рассказывается о том, как р. Ицхак из Акры расследовал вопрос о происхождении *Зоара*. Этот чрезвычайно важный для истории каббалы текст многократно приводится в различных исследованиях о каббале в целом и *Зоаре* в частности. Вполне возможно, что, помимо *Диврей га-ямим*, этот каббалист был также автором книги коротких рассказов, написанных в суфийском духе, которая была в распоряжении цфатских каббалистов XVI в.

7 Он упоминает о двух своих трактатах, *Ливьят Хен* и *Тиферет Адам*, в которых рассматривались важные проблемы каббалы. Эти тексты не сохранились до нашего времени.

8 См.: *Idel M. Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. P. 13–15.

9 *Idem*. Исследования подхода автора трактата *Сефер га-Мешив*// *Сфунот* 17 (1983), с. 185–192 (*ивр.*).

10 *Werblowsky R.J.Z. Joseph Karo, Lawyer and Mystic*. Philadelphia, 1977. P. 36–37.

### 3. ПРОБЛЕМА УСТНОЙ ПЕРЕДАЧИ

И все же по сравнению с тем корпусом каббалистических текстов, который есть у нас сегодня, общее количество утраченных материалов не столь велико. Даже в период изгнания из Испании и Португалии, когда был уничтожен важнейший каббалистический центр того времени, перечень утраченных книг едва ли включал в себя более десятка наименований. Более значима утрата каббалистического материала, который никогда не был записан по той причине, что его в принципе нельзя было вверить письму. Когда мы пытаемся реконструировать разнообразные концепции различных каббалистических школ, нам следует помнить, что эти идеи с самого начала предназначались лишь для узкого круга интеллектуальной элиты. Основным средством передачи этих традиций, как постоянно отмечают сами каббалисты, было устное учение. Хотя факт этот совершенно очевиден из множества каббалистических источников, современная наука не в состоянии сделать соответствующие выводы из этой важнейшей особенности еврейского мистицизма.

По всей видимости, из понимания того, что каббала в период своего формирования была устным учением, необходимо сделать по крайней мере два главных вывода. Первый и наиболее важный – это необходимость признать наличие этапов устной традиции, предшествовавших появлению самых ранних каббалистических документов. Совершенно ясные утверждения ряда важнейших представителей ранней каббалы служат неопровержимым свидетельством существования эзотерических традиций за несколько поколений до того, как они были впервые записаны. В одном тексте, обнаруженном и опубликованном Шоломом, р. Ицхак Слепой, учитель ряда ранних каббалистов, говорит, что его отец, как и его предки, был не расположен вверять письму каббалистические вопросы<sup>11</sup>. Нахманид, еще один учитель каббалы и

11 См.: Шолом Г. Новое свидетельство к истории зарождения каббалы // Сефер Бялик. Тель-Авив, 1934. С. 143–144 (ивр.).

12 См. предисловие к его комментарию к Торе, а также: *Idel M. We Have No Kabbalistic Tradition on This* (см. выше, введение, прим. 16). P. 59–61.

13 Л. Гинцберг обратил внимание на то, что каббала и ашкеназский хасидизм появились сходным образом и практически одновременно; см.: *Ginzberg L. On Jewish Law and Lore*. NY, 1970. P. 204.

выдающаяся фигура в еврейском мире того времени в целом, также предупреждал тех, кто интересуется еврейской мистикой, чтобы они изучали ее только у авторитетных наставников, поскольку это учение может быть открыто лишь изустно<sup>12</sup>. Кроме того, такие знаменитые учителя ашкеназского эзотеризма, как р. Эльзар из Вормса, говорили о долгой череде предков, передававших друг другу тайны молитвы, которые были в конце концов записаны лишь в определенных исторических обстоятельствах<sup>13</sup>. Только что упомянутые мной учителя – р. Авраам бен Давид, отец р. Ицхака Слепого, Нахманид и ашкеназские хасиды – служат подтверждением явлению, которое я бы назвал консерва-

тивным умонастроением средневекового раввинизма. Представляется очень маловероятным, что они сами сформулировали какие-то новые идеи и затем выдали их за некий эзотерический смысл иудаизма. Кроме того, сама та форма, в которой некоторые из них записали древние эзотерические традиции, провансальские или ашкеназские, подтверждает тот факт, что эти тексты передают идеи более ранних эпох. Мы должны особенно отметить, что оставшиеся части сочинений р. Ицхака Слепого и таких его современников, как р. Эльзар из Вормса, содержат детально разработанное изложение системы мистической мысли. Хотя эти тексты и могут быть весьма непросты для понимания, они свидетельствуют о наличии целостного подхода, вовсе не напоминающая какие-то отрывочные заметки или наблюдения. Полнота и насыщенность этих первых мистических сочинений свидетельствует, таким образом, о более ранних этапах развития, не охваченных исторической документацией<sup>14</sup>.

Я должен особо отметить, что данное замечание не следует понимать как утверждение в пользу древности каббалы. Не вдаваясь здесь в этот чрезвычайно сложный и запутанный вопрос, я хотел бы подчеркнуть, что каббала вполне может быть результатом процессов развития религиозной традиции, но при этом вовсе не обязательно она происходит во всей своей целостности из более ранних эпох.

Устная передача не утратила своего значения с появлением каббалы на исторической арене. Можно легко привести свидетельства такой устной передачи на основе множества текстов, в том числе составленных уже после появления первых каббалистических сочинений. Я приведу лишь несколько примеров. Самые ранние заявления на этот счет, сделанные р. Ицхаком Слепым и Нахманидом, уже были упомянуты выше. Следует также отметить, что некоторые каббалистические учения передавались изустно даже самим каббалистам и только после достижения ими сорокалетнего возраста. Так, в начале XIV в. каббалист р. Шем Тов ибн Гаон, намереваясь составить супракомментарий, разъясняющий скрытые упоминания каббалистических тайн у Нахманида, постоянно повторял, что существуют и такие материи, которые не могут быть открыты. Отвечая на письмо одного из своих учеников, просившего объяснить некую каббалистическую проблему, р. Шем Тов писал, что он не открыл ее, когда обучал этого ученика, по той причине, что тот был тогда моложе 40 лет; теперь же он достиг этого возраста, но находится слишком далеко, а такой вопрос нельзя доверить письму<sup>15</sup>. Таким образом, мы видим, что спустя более чем 150 лет после появления каббалы в качестве исторического факта некоторые из ее доктрин были скрыты даже от достаточно зрелых каббалистов.

14 См.: *Идель М.* Сфирот над сфирот // *Тарбуц* 31 (1982), с. 239–240 (*ивр.*).

15 См.: *Idem.* К истории запрета изучать каббалу до сорока лет // *AJS review* 5 (1980), pp. 10–11 (*ивр.*).

Этот пример показывает необходимость тщательно отличать то, что понимали под каббалой сами каббалистические наставники, раскрывавшие ее лишь фрагментарно, от того, что является каббалой по мнению современных ученых, которые полагают, что эта традиция была полностью раскрыта в письменных документах. Разумно предположить, что те каббалистические концепции, которые не сообщались молодым каббалистам, касались наиболее существенных, центральных моментов. Следовательно, если мы не попытаемся обнаружить эти внутренние концепции каббалы и расшифровать их, наше представление о ней будет по крайней мере в некоторой степени ошибочным. Насколько мне известно, понимание этой методологической проблемы в современной науке совершенно отсутствует. Напротив, каббала описывается и анализируется на основе имплицитного убеждения в том, что все основные ее идеи представлены в письменных документах в ясно выраженной форме.

Другое важное доказательство решающей роли устных традиций можно обнаружить в каббалистических посланиях и респонсах, которые безусловно помогают лучшему пониманию каббалы. В посланиях р. Ицхака Слепого к р. Йоне Геронди и Нахманиду, в письмах р. Авраама Абулафии и особенно в респонсах р. Давида бен Йефуды fe-Хасида, адресованных его ученикам, вкратце обсуждаются разнообразно важные проблемы, не известные из других источников. По крайней мере, в случае р. Давида, в респонсах, которые предназначались скорее для его учеников, чем для публики, некоторые вопросы обсуждаются таким образом, чтобы помочь понять его эзотерические доктрины. Другие учителя каббалы, не записывавшие своих взглядов, такие как р. Шломо ибн Адрет, часто цитировались своими учениками, что также составляет несомненное свидетельство устной передачи каббалистической традиции.

На данном этапе изучения каббалы трудно оценить те перемены в наших представлениях о ней, которые может повлечь за собой расшифровка некоторых эзотерических ее слоев. Быть может, благодаря анализу респонсов р. Давида бен Йефуды появится возможность понять теософские и мистические доктрины такого уровня, который еще не был затронут современной наукой<sup>16</sup>. На существование особых,

<sup>16</sup> Относительно сочинения р. Давида о визуализации цветов см. ниже, гл. V, раздел 4.

продвинутых состояний в экстатической каббале, которым обучали изустно, намекает вопрос анонимного каббалиста, автора трактата *Шаарей Цедек* («Врата справедливости»), заданный им своему учителю: «Во имя неба, не можешь ли ты немного укрепить меня, дабы я смог вынести силу, восстающую из моего сердца, и принять исток ее?»<sup>17</sup> Я полагаю, что дальнейшее изучение каббалистических посланий и респонсов внесет важные коррективы в академическое представление о каббале. На этом закончим с проблемами, касающимися текстов и их передачи.

<sup>17</sup> См.: *Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.)*. С. 199.



#### 4. ОЦЕНКА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Сосредоточенность на филолого-историческом подходе повлекла за собой практически полный отказ от сравнительного изучения еврейской мистики. Концентрация внимания прежде всего на текстах и фигурах отдельных каббалистов, а не на концепциях и системах была с самого начала характерна для подхода Гершома Шолема. Несмотря на свою широкую эрудицию в области самых различных религиозных культур, он, по всей видимости, ставил текстологию выше сравнительного подхода – вполне понятная позиция, если принять во внимание необходимость проделать тяжелейшую работу по подготовке первых подробных исследований еврейской мистической традиции во всей ее полноте. Библиографические, исторические и текстологические изыскания требовали специально и сознательно отложить более сложную задачу по сравнению каббалы с другими типами религиозного мировоззрения, которые в то время неизбежно были бы спекулятивными, а потому преждевременными. В трудах Шолема мы можем обнаружить лишь беглые и случайные упоминания о гностических, катарских или христианских источниках. Несмотря на постоянные утверждения о влиянии гностицизма на каббалу, он никогда так и не представил ни в одной из своих печатных работ подробного анализа их взаимоотношений.

Однако то, что, как я полагаю, в работах основоположника современных исследований каббалы было сознательным рефреном, со временем превратилось в молчаливо принятую идеологию. Тот факт, что Шолем на ранних этапах своей работы отводил центральное значение изучению текстов, привел к возникновению у большинства его учеников и последователей косной идеологии приверженности текстологии<sup>18</sup>. Даже когда первые шаги в историко-

текстологических исследованиях остались далеко в прошлом, этот подход так и не был обогащен какими-то новыми идеями<sup>19</sup>. Несмотря на множество исследований по каббале, опубликованных с конца 1940-х гг. (главным образом на иврите), имена Мирче Элиаде или Рудольфа Чарльза Зенера, не говоря уж про Клода Леви-Стросса, Герарда ван дер Лейва (Leeuw), Виктора Тёрнера и Поля Рикёра, в них практически не упоминаются. Лишь такие «звезды» изучения мистической мысли, как Эрнст Кассирер и Эвелин Андерхилл, иногда сияют на небосклоне исследований еврейской мистики. Следует подчеркнуть, что все эти за-

18 О проблемах, связанных с ограниченностью чисто филологического подхода, см.: *Eliade M. The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago and London, 1971. P. 60–61; *Petrazzoni R. Essays on the History of Religions*. Leiden, 1954. P. 215–219.

19 Можно упомянуть, к примеру, исследования провансальской и геронской каббалы, столь популярные в израильских и зарубежных университетах, которые ограничиваются рассмотрением чисто историко-филологических проблем, несмотря на то что все наиболее важные тексты этих школ уже опубликованы и проанализированы.

мечания касаются одностороннего подхода к текстам, основанным на мифических и мистических представлениях, который не принимает во внимание важнейших тенденций в современном изучении мифа, символизма и мистицизма. Результатом столь узкого кругозора является острый недостаток в новых теориях о природе еврейской мистики, отличных от созданных Шоломом. Его взгляды повторяются снова и снова без всякой попытки дополнить их новыми теоретическими соображениями, возникшими под влиянием современных исследований в области сравнительного религиоведения<sup>20</sup>.

20 Убеждение в том, что Шолом представил в своих работах и «основные факты», и «главные структуры», основываясь на которых должны проводиться дальнейшие исследования каббалы, красноречиво выражено Йосефом Даном в статье: Дан. И. Отношение к истории проф. Гершома Шолома // *Цион* 47 (1982), с. 167 (ивр.).

Я хотел бы, чтобы меня поняли правильно: я безусловно предпочитаю солидное текстологическое исследование плохому сравнительно-религиоведческому. Но узость и ограниченность текстологии, когда она одна применяется при изучении мистической литературы, должны быть самоочевидны. С другой стороны, я считаю столь же пагубным упрощенческое добавление к текстологии

каких-либо штудий сравнительного толка. Возьмем, к примеру, брошюры Мирче Элиаде, посвященные компаративистике. Обобщения, столь характерные для позднего периода его исследований, очень редко имеют подтверждение в текстах. Самонадеянные попытки Элиаде открыть «структуры» («patterns») религий можно сравнить лишь с потугами юнговского психоанализа обнаружить архетипы человеческой психики; этот платонический по своему духу подход приводит к редукционизму в отношении широкого и разнообразного спектра религиозного опыта и религиозных представлений и отличается крайним упрощенчеством и субъективизмом. Механическое приложение результатов исследований такого типа к каббалистическому материалу может лишь усложнить и помешать его адекватному пониманию. Можно надеяться, что искреннее и заинтересованное желание познаться с возможностями, скрытыми в различных областях современного религиоведения, могло бы смягчить сухость концептуального подхода к каббале, сложившегося в последние десятилетия. Лишь гармоничное сочетание текстологического и сравнительного подходов к каббалистическому материалу может помочь адекватно передать уникальный характер некоторых каббалистических идей. Компаративистский метод, по крайней мере в том виде, в котором его использует Элиаде, склонен игнорировать уникальные особенности отдельных религиозных структур; благодаря же добросовестному текстологическому анализу можно сохранить характерные черты данного мистического феномена, тогда как его уникальность, если она существует, и там, где она проявляется, может быть наглядно показана при его сравнении с родственными феноменами.

Из-за нежелания ученых использовать современные концепции и идеи сравнительного религиоведения и феноменологии религии им очень редко удается включить исследования каббалы в контекст более широкого обсуждения мистических проблем. Каббала лишь изредка удостоивается упоминания в работах Иоахима Ваха, Р.Ч. Зенера, У.Т. Стейса и Фрица Шталя. Кроме того, сама структура каббалистической мысли очень слабо объяснена с концептуальной точки зрения, столь перспективной для современного изучения религии в целом и мистицизма в частности. Чаще, чем какое-либо другое из утверждений Шолема, современные исследователи мистицизма повторяют его заявление о том, что в еврейской мистике отсутствует *unio mystica*<sup>21</sup>.

21 См. гл. IV.

Последнее замечание отражает возможность или вероятность того, что в действительности каббала была скорее некой практико-эмпирической разновидностью мистицизма, чем умозрительно-спекулятивной теорией. Это была комплексная традиция, так как обычно она включала в себя и мистическое постижение бытия, и попытки его изменить. Ученый, подходящий к каббалистической литературе чисто текстологически (практически единственная тенденция в современных исследованиях), не способен воспринять жизненно важные аспекты каббалистических феноменов. Я уже говорил о том вкладе, который могли бы внести сравнительные исследования в более адекватное понимание этого учения. Но нет никакого смысла отказываться от добросовестного использования и других направлений гуманитарного знания – например, психологии. Эта наука предлагает нам великое множество теорий, касающихся психики человека и происходящих в ней процессов. Поскольку некоторые каббалисты в скрытой форме или явно касаются духовных переживаний, мы не можем отказываться от помощи той или другой психологической теории для понимания определенных каббалистических феноменов. Опять-таки Шолем избегал использования психологических теорий или понятий. Впрочем, цитаты и заимствования из каббалистической литературы и их анализ, осуществленный великим современником Шолема Карлом Густавом Юнгом, и в самом деле являются весьма сомнительными.

Интерес Юнга к каббале был очень велик, он даже видел «каббалистические» сны. Но интерес этот и даже отождествление с каббалистическими представлениями не могут смягчить его явно неадекватное понимание источников и упрощенческий подход к этим текстам. Хотя в той же мере можно критиковать и юнговский анализ других типов литературы, в частности алхимических, гностических или индуистских текстов. Я сомневаюсь (во всяком случае, в том, что касается каббалы), что из данных Юнгом объяснений тех фрагментов текстов,

которые он цитирует в своих книгах, можно вообще узнать что-либо существенное. Я хотел бы подчеркнуть, однако, что достаточно осторожные и аккуратные попытки использовать юнгианские концепции

---

22 См. гл. V, разделы 3–4. См. яркий пример активного использования психологии для понимания природы мистического переживания: Werblowsky R.J.Z. Каго (выше, прим. 10).

тем не менее могут быть полезны для понимания некоторых аспектов каббалистической мистики, таких, например, как каббалистический круг, возникающий во время мистического откровения<sup>22</sup>. Кроме того, не следует избегать анализа скрытых психологических мотивов использования каббалистических техник для достижения паранормальных состояний. Если предложенный здесь подход, рассматривающий каббалу прежде всего с точки зрения опытных феноменов, является правомерным, тогда психология, как совершенно бесценное средство, должна постепенно подключаться к будущим исследованиям этой разновидности мистцизма.

## 5. МЕЖДУ УЧЕНЫМИ И МИСТИКАМИ

Высказывалась идея о том, что практическое участие исследователя мистики в мистическом опыте может способствовать лучшему пониманию им изучаемых феноменов. Это утверждение кажется мне весьма проблематичным, хотя и не лишенным некоторой истины. Переживание, испытанное данным человеком, может быть в высшей степени своеобразным, так что использование собственных впечатлений или ощущений с целью лучше понять и выразить таковые у другого человека способно как принести пользу, так и ввести в заблуждение. Однако общение с каббалистами, которые изучают каббалу и организуют свою жизнь в соответствии с ее требованиями, безусловно может обогатить академические представления о том, чем она является. Непосредственное соприкосновение с тем, как каббалисты обращаются с мистическими текстами во время своих занятий, сам вид молящихся каббалистов и особенно обсуждение с ними мистических проблем – все это может позволить ученому получить намного более четкое и систематическое представление о каббале. Достаточно удивительно, что несмотря на непосредственную близость каббалистических кружков в Иерусалиме и Бней-Браке к научным центрам изучения каббалы академический истеблишмент не считает продуктивными подобные контакты, а потому все исследования каббалы по-прежнему строятся исключительно вокруг письменных текстов. По этой причине в современной науке нет никакого представления о современной каббалистической мысли. Прошло уже более сотни лет с того момента, как этнологи начали собирать данные и вступать в контакт с самыми удаленными племенами, считая это важной частью своей работы, и два десятилетия с начала изучения психофизиологии мистических переживаний, но исследователи еврейской мистики по-прежнему работают исключительно над текстами, совершенно не понимая необходимости познакомиться со своими ближайшими соседями-каббалистами.

Установление контактов между учеными и каббалистами содержит в себе ряд сложностей, которые отсутствуют при встрече этнологов с представителями примитивных культур, однако оно имеет, конечно, и некоторые облегчающие обстоятельства. Их не так уж и мало: ученый и каббалист уже заранее обладают значительными познаниями в области экзотерических религий; они говорят на одном языке (или языках – в том смысле, что знание идиша широко распространено среди ученых – исследователей хасидизма); оба они уже изучили определенное количество экзотерических текстов. Однако камни преткновения тоже весьма существенны, хотя и не непреодолимы. Каббалист с самого начала испытывает подозрения в отношении странного «уродства» того, с кем он собирается встретиться, – нерелигиозного

человека (а таково большинство ученых), занятого изучением «святая святых» иудаизма, царства, уготованного, по мнению каббалистов, лишь для избранных и даже святых людей, уже ставших настоящими знатоками галахи. Но несмотря на первоначальную сдержанность и недоверие, диалог все-таки возможен, и даже для женщин-исследовательниц, которые, согласно традиционному иудаизму, вовсе не допускаются к изучению каббалы. Больше проблем связано с огромной разницей в восприятии текстов и концепций, заложенной в самом отличии академического подхода от традиционного. Исторический уклон академического подхода, если он не сочетается с особой чуткостью, укорененной в феноменологическом стремлении познать мистическое явление как некую самостоятельную сущность, может прервать диалог в самом его начале. Например, современная наука пользуется дурной славой в религиозных кругах в связи с тем, что она отрицает, что автором *Зо́ара* был р. Шимон бар Йохай, – а этот вопрос исключительно важен для каббалистов. Таким образом, сосредоточенность на исторической проблематике может заложить мину на пути дальнейшей дискуссии.

Может возникнуть вопрос: а зачем вообще каббалисту вступать в столь сомнительный диалог? Причины, почему к этому может стремиться ученый, вполне очевидны. Он может обогатить себя и как человека, и как исследователя, вступив в непосредственный контакт с представителем мировоззрения, которое он пытается постигнуть. Кроме того, он может узнать о традициях, которые распространяются только в устной форме, или о существовании рукописей, не известных из других источников. С другой стороны, современные каббалисты находятся в странной ситуации: временами это совершенно изолированные, обособившиеся в своей собственной среде личности, пусть даже они и занимают лидирующее положение. Заинтересованные в более тонком и точном самоопределении, они могут стремиться встретиться лицом к лицу с «еретической» академической наукой. Кроме того, значительные достижения академических исследований в области библиографии и истории каббалы превращают ученого в потенциальный источник информации о некоторых технических деталях даже для самых эрудированных каббалистов. Систематическая классификация библиографических знаний о каббале в академическом мире намного превосходит сравнительно слабое знакомство самих каббалистов с этой областью. Сегодня впервые ученые могут не только учиться у каббалистов и получать знания из их сочинений, но и помогать им, предоставляя информацию о рукописях или биографические сведения о каббалистах, которые иначе были бы для них недоступны.

## 6. ЕВРЕЙСКАЯ МИСТИКА КАК ЭМПИРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

При внимательном прочтении научных работ о каббале складывается впечатление, что это система теософских концепций, разнообразных верований и герменевтических приемов и правил. Часто каббала изображается скорее как некое теоретическое знание, некий гнозис, чем практическое или опытное отношение к реальности. Прежде чем обсудить проблемы, которые влечет за собой подобная теоретическая концепция каббалы, будет полезно рассмотреть, каким образом современные ученые представляют себе более ранние эпохи еврейского мистицизма, предшествующие появлению каббалы.

Шодем настойчиво изображает литературу *Гейхалот*, или *Меркавы* как некий комплекс мистических учений, включающий в себя также и описания мистических переживаний. Однако с начала 1980-х гг. ряд ученых стал настаивать на неэмпирической природе различных текстов, составляющих эту литературу. Некоторые из них, в частности Э.Э. Урбах, объясняют определенные мистические описания, принадлежащие к литературе *Гейхалот*, как развитие содержащихся уже в Талмуде и Мидраше дискуссий о событии Синайского откровения<sup>23</sup>. Согласно этому взгляду, к таким текстам следует подходить с литературной точки зрения: открытие их письменного источника превращает эти кажущиеся мистическими тексты в продукты литературного развития и уточнения более древнего материала; этого взгляда придерживается и Дэвид Гальперин<sup>24</sup>. Детальное изучение рукописей текстов *Гейхалот* привело Петера Шефера к выводу о том, что эти сочинения являются редакциями более древних традиций, что также уменьшает возможность считать их описаниями аутентичных мистических переживаний<sup>25</sup>. На сегодняшний день такой «литературный» подход является преобладающим.

Следующий этап в развитии еврейской мистики, ашкеназский хасидизм (*хасидей ашкеназ*), ранее описывали скорее как некую «эзотерическую теологию», чем собственно мистическое движение<sup>26</sup>. Однако есть достаточно данных в поддержку попыток представить и эмпирические грани этой теологии. Многочисленные упоминания о «пророках» из Рейнских земель и Северной Франции и о существовании техник, свидетельствующих о глубоком интересе к экспериментальной мистике, являются вескими доказательствами распространенности мистических опытов среди франко-германских авторов.

23 См.: Урбах Э.Э. Традиции о тайном учении в эпоху таннаев // Исследования по каббале и истории религии. Иерусалим, 1965. С. 1–28 (ивр.).

24 Halperin D. The Merkabah in Rabbinic Literature. New Haven, Conn., 1980. См. также рецензию Гальперина на «Синopsis литературы *Гейхалот*» П. Шефера в: JAOS 104–03 (1984), pp. 544, 549–551.

25 Schäfer P. Tradition and Redaction in Heikhalot Literature // Journal for the Study of Judaism 14 (1984), p. 172–181.

26 См.: Дан Й. Тайное учение ашкеназских хасидов (выше, I, прим. 102).

Опять-таки, однако, никто так и не начал исследовать этот вопрос<sup>27</sup>.

Ученые проанализировали литературную структуру ряда каббалистических трактатов и вовлеклись в пространные дискуссии о природе сфирот, источнике зла, женских аспектах сферы божественного и т.п. То есть считается, что понять каббалу – это значит понять ее доктрины. Такой подход вовсе не нов; он известен уже с эпохи Возрождения, когда христианские авторы, интересовавшиеся оккультными науками, занялись изучением каббалы. Для них каббала была прежде всего некой сокровенной философией, внутреннее содержание которой было необходимо расшифровывать из-за сложности и непонятности ее терминологии и символизма<sup>28</sup>. Эту позицию занимали и

28 Мыслители эпохи Возрождения видели в каббале часть *prisca theologia* («визначального богословия») или *philosophia perennis* («вечной философии»), что вполне объяснимо благодаря платоническим, неоплатоническим, герметическим и атомистским концепциям, намеки на которые содержатся в аллегорической или символической форме в каббалистической литературе.

29 См.: *Idel M. Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century*. P. 64–70. Критику излишне теологического подхода в исследованиях каббалы см. также: *Либес Й. Новые направления в исследовании каббалы // Псагим* 35 (1992), с. 135–155 (ивр.).

многие мыслители эпохи Просвещения, а в конце концов ее переняли и современные исследователи каббалы<sup>29</sup>.

Но восприятие каббалы как прежде всего теоретической, а не практической дисциплины совершенно ошибочно. Хотя значительное количество опубликованных каббалистических текстов и на самом деле посвящено теоретическим проблемам, представление о каббале, основанное преимущественно на этом материале, является весьма и весьма сомнительным, поскольку она не может быть понята должным образом без учета того, что кажется мне ее конечными и главными целями. По мнению самих каббалистов, это учение является прежде всего практическим и эмпирическим и лишь во вторую очередь теоретическим. Однако

практические и эмпирические аспекты содержатся главным образом в рукописных текстах, которые намеренно сберегались для использования ограниченным кругом людей. Достаточно упомянуть здесь многочисленные сочинения Авраама Абулафии, включая и ряд руководств по мистическим техникам, которые никогда не публиковались. Многие книги, написанные каббалистами из школы экстатической каббалы, также остались в рукописном виде; среди них четвертые «врата» *Шаарей Кдуша* р. Хаима Виталя, на содержание которых оказала сильное влияние эта ветвь каббалы. Другим показательным примером подобного «утаивания» является объемистый труд *Сефер За-Мешив*, который, насколько мне известно, первоначально заключал в себе несколько сотен листов. Несмотря на все его влияние на цфатскую каббалу и на саббатянскую мысль, значительная его часть никогда не публиковалась, а ряд фрагментов был, по всей видимости, утрачен. В этой книге содержатся тексты божественных и ангельских откровений, а так-



же наставления о том, как их получить. Каббалисты считали и эти откровения, и эти техники (которые будут обсуждаться ниже) слишком тайными, чтобы делать их достоянием широкого читателя. И все же академическая наука о каббале не обратила внимания даже на это фундаментальное произведение каббалистической мистики.

Еще один важный жанр каббалистической литературы, оставшийся почти незамеченным учеными, представлен большим количеством текстов, посвященных объяснению смысла заповедей. Как я уже отмечал, с момента появления каббалы на исторической арене каббалисты написали огромное количество теософско-теургических комментариев к заповедям – несколько тысяч листов. Лишь малая их часть была опубликована, большая же остается в рукописном виде. Содержание этой области каббалы было оставлено наукой без внимания. Публикация и подробный анализ этого материала, имеющего огромную важность для более глубокого понимания духовных аспектов каббалы, может привести к изменению нашего взгляда на это учение и переносу центра тяжести с теоретической в более практическую и эмпирическую область. Исполняя заповеди, исходя из каббалистических устремлений, каббалист не только поступал в соответствии с предписанным и зафиксированным ритуалом, но также вступал в область особого переживания, связанного с участием в жизни божественного мира и влиянием на него. Это утверждение легко можно подтвердить на примере особой, хотя и общепринятой заповеди – молитвы. Несмотря на то что эта заповедь была изучена в большей мере, чем какая-либо другая, некоторые каббалистические комментарии о молитве все еще остаются в рукописях и были проигнорированы теми учеными, которые писали обзорные работы о мистической молитве в иудаизме. Даже множество комментариев к молитвеннику – среди них ряд чрезвычайно интересных, в частности, составленные р. Моше Кордоверо и р. Нафтали Герцем Тревесом, – остались вне поля зрения исследователей, писавших о молитве. Такое пренебрежительное отношение испытала на себе значительная часть каббалистической литературы, что способствовало формированию одностороннего взгляда на природу каббалы. Кроме того, адекватный анализ сочинений этого типа мог бы привести к важным изменениям в понимании нами той роли, которую играл теоретический элемент каббалистической литературы в мистической жизни каббалистов.

Будучи в основном своеобразной топографией божественного мира, эта теоретическая литература служила скорее некой картой, чем умозрительным описанием. Как мы знаем, карты предназначены для того, чтобы помочь человеку совершить путешествие; для каббалистов же мистический опыт и был таким путешествием. Хотя я и не утверждаю, что все «теоретические» сочинения на самом деле служили этой

цели, это было, по-видимому, главным предназначением большей части этой литературы. Опять-таки я допускаю, что существовали и такие каббалисты, которые никогда не предпринимали мистических путешествий, но были озабочены тем, чтобы собрать, классифицировать и затем описать материал, полученный предшественниками или коллегами, – точно так же, как тот, кто чертит карту, вовсе не обязательно должен действительно видеть изображенные на ней территории. Однако несмотря на эту оговорку целостное понимание различных областей каббалистической литературы может обнаружить неожиданную близость между литературными жанрами, которые кажутся совершенно несопоставимыми; так, например, комментарии о десяти сфирот могут помогать соблюдению заповедей или молитве, совершаемой с каббалистическими целями.

## 7. КАББАЛА: ГНОСТИЧЕСКОЕ ЭХО?

Наконец настал момент сделать некоторые исторические замечания. Теория Шолема о возникновении каббалы в Провансе основана на предположении о том, что этот религиозный феномен был результатом слияния древних гностических мотивов или традиций с неоплатонической философией<sup>30</sup>. Шолем так никогда и не написал отдельного исследования в поддержку этого тезиса, хотя в конечном счете и указал на то, что он считал параллелями между раннекаббалистическими текстами, прежде всего *Сефер за-Башир*, и гностическими мотивами. Однако эти параллели очень редко обсуждались им сколько-либо подробно<sup>31</sup>, и остается впечатление, что Шолем видел в «новых» элементах в каббалистической версии иудаизма древние традиции, которые проникли в еврейскую среду, передавались как эзотерическое знание внутри замкнутых кружков и в конечном счете вышли на поверхность в конце XII в. в Провансе, где и соединились с неоплатоническими идеями. Такой взгляд на возникновение каббалистического учения теоретически допускает влияние на него более древних пластов еврейской мысли: Талмуда и мидраша, литературы *Гейхалот*, пиюта, еврейской философии и, наконец, ашкеназского хасидизма. Однако практически ни один из них не считается значимым источником тех элементов, которые придают особый, характерный облик феномену каббалы; в сущности, каббала рассматривается как результат некоего взрыва новых идей, которые интерпретировали раввинистический иудаизм в соответствии с религиозными категориями, достаточно чуждыми литературе классического иудаизма. Таким образом, усилия Шолема были направлены на обнаружение гностических и неоплатонических представлений, лежащих в основе ранней каббалы; хотя и считая ее еврейским явлением, он стремился показать, что ее корни принадлежат к пространству нееврейской мысли<sup>32</sup>. Такая, *mutatis mutandis*, наиболее разработанная, детальная и документированная версия позиции Адольфа Франка и Генриха Греца.

Взгляд на каббалу как на еврейский гностицизм является логическим следствием отношения Шолема к литературе *Гейхалот* как к «гностическому» явлению. Процесс «гностификации» еврейской мистики, впоследствии проявившийся в шолемовском понимании саббатизма, происходил

<sup>30</sup> Scholem G. Kabbalah. P. 45; см. также: Бубер М. В саду хасидизма. С. 140 (ивр.).

<sup>31</sup> См., например: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.). С. 102–103. Мнение Шолема повлияло на Й. Тишби, который полностью принял его точку зрения о гностических корнях каббалы. См.: Тишби Й. Учение Зофара. Т. 1. С. 101–103 (ивр.). См. критику обнаруженных Шолемом связей между гностикой и еврейскими воззрениями в статье: Mopsik Ch., Sbmulevitch E. Observation sur l'oeuvre de Gershom Scholem // Pardes I (1985), pp. 7–30.

<sup>32</sup> См., впрочем, его замечание о том, что гностицизм или, по крайней мере, некоторые из «его основных импульсов, вероятно имевшие еврейское происхождение, были восстанием против антимифического иудаизма» (Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. P. 98); ср.: Idem. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah (1626–1676). Princeton, N.J., 1973. P. 311.

в специфической интеллектуальной атмосфере, в которой приобрели особое влияние труды Ханса Йонаса. Изучение взаимоотношений между гностицизмом и еврейской мистикой, основанное на современных исследованиях гностицизма, выглядит вполне оправданным и своевременным. Проведенные в последние десятилетия изыскания способствовали выработке нового подхода к столь долго обсуждавшейся проблеме происхождения гностической мысли. В намного большей степени, чем ученые первой половины XX в., современные исследователи гностицизма отмечают еврейское влияние на раннюю гностическую литературу. Работы Жилия Киспела<sup>33</sup>, Джорджа Макрэя<sup>34</sup>,

33 Например: *Quispel G. Der Gnostische Anthropos und die Jüdische Tradition // Eranos-Jahrbuch 22 (1953), S. 195-234; Idem. Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis // Vigiliae Christianae 34 (1980), pp. 1-13.*

34 *McRae G. The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth // Novum Testamentum 12 (1970), pp. 86-101.*

35 См., например: *Pearson B. Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition // Jewish and Christian Self-Definition / Ed. E.P. Sanders. London, 1980. Vol. 1. P. 151-160; ср. также: Idem. Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins // Studia Philonica 2 (1973), pp. 3-39. Эти статьи были переработаны и опубликованы вместе с другими, посвященными, помимо всего прочего, и еврейским корням гностики, в сборнике: *Pearson B. Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Minneapolis, 1990.**

36 *Stroumsa G. Another Seed: Studies in Gnostic Literature. Leiden, 1984.*

37 *Fossum J. The Name of God and the Angel of the Lord. Tübingen, 1985.*

38 Критику Шолема, полагавшего, что существует еврейская гностика и, в частности, гностическое влияние на иудаизм, см.: *Gruenwald I. Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Leiden, 1980. P. 98-123; Idem. From Apocalypticism to Gnosticism. Frankfurt am Main, 1988. P. 191-295; Jones Hans. Response to G. Quispel's Gnosticism and New Testament // The Bible in Modern Scholarship / Ed. J.P. Hyatt. London, 1966. P. 279-293; Flusser D. Sholem's Recent Book on Merkabah Literature // JSJ 11 (1960), pp. 59-68; Tardieu M. and Dubois J.D. Introduction a la litterature*

Б. Пирсона<sup>35</sup>, Гедали Струмзы<sup>36</sup> и Ярла Фоссума<sup>37</sup> внесли изменения в прежние представления об ирано-египетско-греческих истоках феномена гностицизма<sup>38</sup>. Однако на исключительно важное и чреватое далеко идущими последствиями значение этих современных исследований для истории еврейской мистики так до сих пор и не обратили никакого внимания. Признание того факта, что еврейские мифологемы оказывали влияние на древнюю гностическую литературу, а не наоборот, позволяет создать совершенно иную гипотезу о первоисточниках каббалы.

Если отмеченные Шолемом параллели и на самом деле представляют собой нечто большее, чем просто случайное сходство, и свидетельствуют о некоей исторической близости, я предложил бы в этом случае другое объяснение: древнееврейские мотивы, которые проникли в гностические тексты, в то же время оставались наследием еврейской мысли, продолжали передаваться в еврейской среде и в конце концов сформировали концептуальную структуру каббалы. Эта теория предполагает существование длинной цепи промежуточных звеньев, наличие которых не может быть доказано сохранившимися еврейскими текстами. Однако та же трудность возникает и в том случае, если мы примем теорию Шолема о том, что древнейшие каббалистические документы происходят от гностических традиций. Кроме того, допущение о том, что так называемые гностические элементы, которые оказали влияние на формирование ранней каббалы, первоначально имели нееврейское происхождение, вовсе не объясняет,

почему евреи вообще были заинтересованы в их восприятии и каким образом они стали восприниматься как эзотерическая интерпретация иудаизма. Далее, если подобная метаморфоза действительно имела место в древности и с тех пор не выходила на поверхность, едва ли разумно полагать, что первые каббалисты, многие из которых были членами раввинского истеблишмента, были готовы принять эти традиции в качестве авторитетного толкования еврейских текстов. В таких знатоках иудаизма, как р. Авраам бен Давид из Поскьеры, Нахманид или р. Шломо бен Авраам ибн Адрет, едва ли правомерно видеть наивных мыслителей, которые могли принять в качестве мистического ядра иудаизма традиции, к нему в принципе не имеющие никакого отношения. Поскольку же такая позиция была бы совершенно нехарактерна для этих людей, подобная ошибка с их стороны кажется маловероятной.

Однако вполне можно допустить, что, коль скоро такие мотивы, передававшиеся в этих неведомых кругах, составляли часть античного мировосприятия, их сходство с раввинистическим мышлением было более органичным, и они намного легче воспринимались мистическим типом иудаизма. Согласно этой гипотезе, нам нет необходимости объяснять, почему древние евреи приняли гностицистские доктрины, почему они передавали их и, наконец, почему этот «гностицистский» иудаизм был возрожден в Средние века представителями консервативного иудаизма. Кроме того, попытка исследовать еврейскую мистику в предложенном мной направлении имеет явное методологическое преимущество: этот подход постулирует сравнительно органичную эволюцию еврейской мистики, что можно продемонстрировать, используя еврейский материал, обнаруженный в различных пластах еврейской литературы, и что, следовательно, можно также и опровергнуть филологическим или историческим анализом текстов. Вполне очевидно, что предложенный мной проект согласуется с утверждениями самих каббалистов, постоянно заявлявших о том, что каббала – это подлинная древняя традиция, представляющая собой эзотерическую интерпретацию иудаизма. Такое самоопределение систематически игнорируется современными исследователями каббалы без сколько-либо детального его анализа. Поэтому традиционное понимание каббалы должно быть внимательно и добросовестно переоценено и проверено в связи с новыми данными, полученными при изучении смежных областей – гностицизма, Мидраша и Талмуда. Эти типы

gnostique. Paris, 1986. P. 33; *Mopsik Cb. Le Zohar II*. Lagrasse, 1984. P. 12–13. Интересная попытка указать еврейский источник гностицистских воззрений была предпринята недавно Д. Флюссером в его статье «Предгностицистские идеи в рукописях Иудейской пустыни» (ивр.). Краткий обзор тех перемен во взглядах современных ученых, которые повлек за собой их переход от теории о «христианском» или «иранском» происхождении гностицизма к таковой о его «еврейских» корнях, см. у: *Pètremont S. Le Dieu séparé: Les Origines de gnosticisme*. Paris, 1984. P. 9–11. Не разделяя представления об иудаизме как источнике гностицизма, она отмечает, «что именно эта гипотеза доминирует сегодня почти в каждом исследовании». Ср. также тезис Фоссума о решающей роли самаритянской мысли, которую он считает продолжением еврейских идей, в развитии гностицизма в его книге, упомянутой в предыдущем примечании.

литературы могли предоставить необходимый материал для того процесса, с которым, как я полагаю, было связано постепенное и не проявлявшееся вовне развитие древнееврейского эзотеризма. Я предлагаю не игнорировать гностический материал, но изучить его для того, чтобы обнаружить свидетельства существования еврейских воззрений, которые были частично или полностью обойдены вниманием в древнееврейских текстах. Однако самая серьезная работа должна быть связана именно с еврейскими текстами, которые необходимо изучить самым тщательнейшим образом как возможные источники для более поздних мистических или мифических мотивов.

## 8. НЕСКОЛЬКО СЛОВ О РЕКОНСТРУКЦИИ

Элементы сходства между каббалистическими концепциями, прежде всего теософскими, и древнееврейским материалом важны по многим причинам. Они могут не только подтвердить древность ряда каббалистических воззрений, как я уже отмечал выше. Средневековые мистические трактаты развивали выглядящие древними идеи, которые, в конечном счете, могут существенно помочь нам понять их истинное значение и структуры, в которые они были включены. Теософская каббала как таковая является систематическим изложением мировоззрения, которое превосходит фрагментарную трактовку теологических вопросов в Талмуде и Мидраше, а также в гностической литературе. Если каббала сохранила некий материал, исторически связанный с древнееврейскими представлениями, которые все еще можно найти в древней литературе, вполне вероятно, что и ранняя каббалистическая литература сохранила другой древний материал, не сохранившийся в других литературных жанрах. Это в высшей степени гипотетическое предположение, однако не следует отвергать его, не проведя более глубокого изучения этого вопроса.

Основываясь на ряде исследований, опубликованных в последние годы, я хотел бы предложить подход, который я называю реконструкционалистским. Его можно определить как попытку использовать достаточно развитые концептуальные схемы каббалы для изучения разнообразных древних мотивов и для представления их в виде согласованных структур<sup>39</sup>. Такой подход основан на предположении о том, что средневековой каббалой были восприняты не только не связанные друг с другом, разрозненные мотивы, извлеченные из древних текстов, но и более сложные структуры, в других текстах не сохранившиеся. Использование каббалистической литературы в качестве источника материала, который может помочь лучшему пониманию отдельных мотивов, а также источника вдохновения для создания более крупных структур, которые позволят существенно расширить наше понимание древней мистики, — конечно, чрезвычайно сложная задача, и решать ее следует с великой осторожностью. Добросовестное и тщательное изучение одновременно каббалистического материала и докаббалистических традиций может принести очень важные результаты. Но если мы предположим, что древнееврейские мистики, оказавшие некоторое влияние на гностицизм, обладали более сложным пониманием божественной реальности и видели более сложные структуры в еврейской традиции, то обнаружим лишь очень редкие примеры сколько-либо подробного обсуждения этих вопросов в древних текстах. Я полагаю, что каббала, по

<sup>39</sup> См. работы, указанные в прим. 14, 40–42. См. также: *Пдаия Х. Кризис божественного мира и его теургическое исправление в каббале р. Ицхака Слепого и его учеников*. Диссертация. Еврейский университет в Иерусалиме, 1989.

всей видимости, сохранила некоторые древние концептуальные структуры, позволяющие получить более целостное представление о мотивах и текстах, которые вне такого подхода остаются совершенно изолированными, а иногда и просто непонятными. Реконструкционалистский подход касается главным образом докаббалистических текстов, понимание которых может облегчить приложение к какому-либо древнему тексту первоначально совершенно неожиданной концептуальной структуры. Однако адекватность такого метода косвенным образом затрагивает и вопрос о древности каббалы. Изучение какого-либо древнего материала с помощью специфических ментальных конструкций, сохранившихся в каббале, может показать, что это учение не только использует более старые мотивы, но также служит развитием более целостных и объемных интеллектуальных структур.

Я лишен возможности привести здесь примеры такого методологического подхода, но я использовал его в ряде статей, где попытался показать, что антропоморфическое восприятие ангельского мира<sup>40</sup> и Торы<sup>41</sup>, сохранившееся в ясном и развернутом виде лишь в каббале,

40 *Идель М.* Мир ангелов в образе людей (*ивр.*).

41 *Idem.* Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его трансформации в каббале (*ивр.*).

может прояснить понимание нами древних мидрашей, талмудических и гностических текстов, а также некоторые места в литературе *Гейхалот*. Сходным образом каббалистическое отождествление Метатрона с «Небесным человеком» подтверждается рядом древних текстов, в которых содержится представление о том, что вознесение Еноха было возвращением к состоянию, утраченному Адамом, который рассматривается в данном случае как Космический человек<sup>42</sup>.

42 *Idem.* Енох как Метатрон. С. 159–161. (*ивр.*). Эта методология использована также в важной статье моего коллеги Йефуды Либеса «Каббалистический миф в устах Орфея» (*ивр.*).

43 См. в особенности гл. VI.

Обсуждение тем в данной книге проводится в соответствии с вышеописанным подходом<sup>43</sup>. Я буду рассматривать древние еврейские источники с целью обнаружить в них концепции каббалы и техники, ею используемые. Это совсем не легкая задача. Потенциально релевантный материал рассеян в сотнях источников, включая талмудическую, мидрашистскую и поэтическую литературу на иврите, а также апокрифические тексты на самых разных языках. Однако основным камнем преткновения является вовсе не громадное количество материала, но тот факт, что он был весьма странным образом датирован. Мифические элементы, составляющие неотъемлемую часть его концептуальной структуры, были оставлены без внимания наукой, которая оказывала явное предпочтение немифической реконструкции, соответствовавшей теологическим пристрастиям рационалистического подхода к иудаизму, характерного для «науки о еврействе» («Wissenschaft des Judentums»). Без нового понимания мистических, мифических и теургичес-



ких мотивов и концепций или еще более крупных теоретических структур, обнаруженных в древней и раннесредневековой еврейской литературе, каббала по-прежнему обречена оставаться некоей средневековой революцией, которая таинственным образом вспыхнула в недрах «немифических» центров раввинской учености<sup>44</sup>. Сколь бы привлекательным и романтичным ни было такое объяснение, оно не учитывает всерьез ни консервативный характер раввинского умонастроения, ни характерное для него пронизательно-критическое отношение к текстам. Кроме того, научная трактовка каббалы как некоего новшества не может объяснить, почему она была принята – сперва в немногочисленных элитарных кругах, а затем и широкой публикой – без сколько-либо существенного противодействия в первые сто лет после своего появления на исторической арене и начала вызывать отдельные и безрезультатные протесты лишь с конца XV в.<sup>45</sup> Явно существует глубокое расхождение в восприятии каббалы между распространенным ее пониманием как аутентичного эзотерического древнееврейского учения и более трезвым и «разочарованным» научным отношением к этому феномену, рассматриваемому как результат проникновения идей гностицизма и неоплатонизма под обманчивой маской эзотерического иудаизма.

---

<sup>44</sup> См. также гл. VII и X.

---

<sup>45</sup> См. гл. X.

---

**РАЗНОВИДНОСТИ  
ДВЕКУТА  
В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ**

*Глава третья*

א"א שבו פ"ב דפ"ג  
מונצח דעת ועומד  
נגד פ"ב דפ"ג של  
נצח דאק

**צ**

פ"ג דנצח  
דרגל ימין א"א  
שבו פ"ג דפ"ג  
דנצח דעת עומ'  
כנגד פ"ג דפ"ג  
דנצח דאק

**ת**

ימין דא"א  
שבו פרס שלישי  
נצח  
דעתיק

**סדר דנצח**

י"גו כמניין אברהם נאים

וה' רמז כמניין אברהם

**ה**  
ה' הו"ו  
ה' הו"ו

**ד**  
ד' דו"ד  
ד' דו"ד

**ח**  
ח' חו"ח  
ח' חו"ח

**נ**  
נ' נו"נ  
נ' נו"נ

פ"א דפ"א וכו' וכו' וכו'  
א"א וכו' וכו' וכו'  
נ"א וכו' וכו' וכו'  
כ"א וכו' וכו' וכו'  
א"ת וכו' וכו' וכו'

פ"א דפ"א וכו' וכו' וכו'  
א"א וכו' וכו' וכו'  
נ"א וכו' וכו' וכו'  
כ"א וכו' וכו' וכו'  
א"ת וכו' וכו' וכו'

**ד**

**ה**

פ"א דפ"א וכו' וכו' וכו'  
א"א וכו' וכו' וכו'  
נ"א וכו' וכו' וכו'  
כ"א וכו' וכו' וכו'  
א"ת וכו' וכו' וכו'

פ"א דפ"א וכו' וכו' וכו'  
א"א וכו' וכו' וכו'  
נ"א וכו' וכו' וכו'  
כ"א וכו' וכו' וכו'  
א"ת וכו' וכו' וכו'

**פ**  
פ"פ פ"פ  
פ"פ פ"פ

פ"פ פ"פ  
פ"פ פ"פ

וה' רמז

Если мистика есть квинтэссенция религии, то квинтэссенция мистики – это ощущение единения<sup>1</sup> с Богом. Повышенная интенсивность религи-

<sup>1</sup> Здесь и далее термин *unio mystica*, который может означать процесс мистического соединения (слияния) человеческой души с Богом или же само состояние такого единения (слияния), будет переводиться как «единение» или «соединение». – *Прим. пер.*

озной жизни, характерная для большинства типов мистицизма, временами достигает кульминации в паранормальных переживаниях, которые находят литературное выражение в описаниях соединения мистика с неземными существами, а иногда даже с самим Богом. Даже если не занимать никакой позиции в споре о глубинной природе мистического

опыта как такового, внимательно проанализировав примеры его отражения в литературе, можно увидеть, что формы его семантического выражения достаточно ограничены; эротические образы, умозрительные рассуждения и специфические выражения, характеризующие опыт единения с Божеством, составляют основное содержание таких текстов.

Восходя к стандартной религиозной терминологии или будучи заимствованы из философских текстов, такие выражения пытаются передать опыт, превосходящий обычные состояния сознания. ИмPLICITное или EXPLICITное допущение о том, что в созданных ими текстах описываются переживания, превосходящие обычное сознание, признается как самими мистиками, так и исследователями мистицизма; однако последние практически не учитывают те последствия, которые имеет такое допущение для изучения мистического опыта. В лучшем случае, свидетельство мистиков воспринимается как покров, скрывающий под собой некий психический процесс, который как та-

ковой остается вне поля зрения текстологических исследований. В худшем же, в нем пытаются увидеть отражение духовных установок, принятых в социальной и религиозной среде, к которой принадлежат эти мистики, и использовать для понимания особенностей их мировоззрения.

Я убежден, что психологические или психоаналитические подходы к мистическим текстам необходимо использовать с осторожностью, принимая во внимание стремление к редукции, присущее их герменевтическим приемам. Шансы на успех при попытке реконструировать природу мистического опыта на основе письменных текстов близки к нулю. Поскольку составляющие такого опыта – человеческая психика, внешние и внутренние условия, божественные силы, участвующие в этом опыте, – либо очень зыбки, либо непостижимы, либо и то и другое вместе, то любая реконструкция является в сущности неким приближением, основанным скорее на предположениях и предпочтениях ученого, чем на интеграции аутентичных компонентов исходного опыта<sup>2</sup>.

Из этого следует, что психологические процессы, описываемые в мистической литературе как опыт соединения, находятся вне поля академического исследования. В связи с этим ученый, проводящий серьезный сравнительный анализ опыта и творчества мистиков, пусть даже и принадлежащих к одной религиозной группе, должен ограничиться изучением их мотивов, идей и источников, отказываясь делать выводы о сходстве или различиях между их действительными мистическими переживаниями. Другое важное следствие состоит в том, что ученый, который хочет охарактеризовать мистические переживания, присущие данной религии, должен ограничиться лишь их выражениями в литературе и воздержаться от попыток вывести из них типологию переживаний как таковых.

Текстологический и сравнительный подходы к образной системе опыта мистического соединения – это нечто большее, чем просто литературные упражнения, особенно по сравнению с дискуссиями о «природе» такого опыта. Эти подходы, хотя они и намеренно уклоняются от характеристики самих психических процессов, безусловно, превосходят просто литературную интерпретацию, сосредотачивая внимание на самопонимании мистика, с одной стороны, и на религиозно-социологических принципах, принятых как самим мистиком, так и его интеллектуальной средой, – с другой. Я полагаю, что сознательное или неосознанное влияние интеллектуальных структур, которые уже были у данного мистика, можно различить в большей степени в

<sup>2</sup> Ср., например, предложенную Зенером типологию мистических переживаний, в основе которой лежит теологическая позиция, т.е. априорная категория, в соответствии с которой оценивается природа мистического единения с божественным миром. См. его работы: *Zaehner R.C. Hindu and Muslim Mysticism*. London, 1960. P. 21ff.; *Idem. Mysticism: Sacred and Profane*. Oxford, 1973. P. 153ff.

письменном выражении его предполагаемого опыта соединения, чем в содержимом самого этого опыта. Поэтому следует предоставить больший простор действий герменевтике и истории идей, чем психологии или психоанализу. Опять-таки, не отбрасывая психологические и/или онтологические аспекты мистического единения, следует сосредоточить исследование скорее на их проявлении, чем на их внутренней сущности.

Мои возражения против возможности реконструкции опыта единения или любого подобного опыта не относятся к изучению мистики в целом; насколько это касается мистического пути, включая и такие его элементы, как мистические техники, откровения и теософские системы, я убежден, что психологический и теологический подходы могут принести нам большую пользу. Чем меньше анализируемые вопросы связаны с мгновенными переживаниями, уникальными особенностями конкретного мистика или пограничными, аномальными, паранормальными состояниями сознания, тем больше вероятность того, что их можно будет достаточно успешно сформулировать и приспособить для восприятия людьми, находящимися на сравнительно «нормальных» психологических уровнях. Опять-таки, возражение против проекции убеждений, касающихся *unio mystica*, которые возникли уже после опыта, на сам этот опыт в каком-то смысле близко к знаменитому аргументу «неописуемости», используемому самими же мистиками. Вопрос о том, поддается ли описанию опыт данного типа или нет, находится за рамками моего анализа, поскольку я предлагаю воздерживаться от использования описаний для реконструкции самого опыта, коль скоро он определяется как мистическое соединение, даже если мистики и утверждают, что такие описания адекватно передают их переживания.

Позвольте мне вкратце пояснить те сложности, которые влекут за собой выводы о природе переживаний, сделанные на основании текстов. Два различных состояния *unio mystica* могут быть выражены при помощи одной и той же фразы, взятой из одного и того же священного текста, и наоборот, сходные переживания могут быть описаны разным образом из-за различия доступных мистикам литературных источников. Поэтому необходимо понимать, что под похожей кожурой могут скрываться совершенно разные зерна, точно так же как и одинаковое зерно может иногда скрываться под разными оболочками. Во многих отношениях изучение мистики напоминает попытку представить себе содержимое по виду оболочки, тогда как зерна, скрывающегося за этой оболочкой, ученый никогда не видел.

Столь скептическое отношение к возможности полностью реконструировать смысл мистического опыта подразумевает также определенный скептицизм в отношении подхода, преувеличивающего

важность традиционных элементов для возникновения подобного опыта<sup>3</sup>. Не отрицая возможности того, что мистик иногда бывает обусловлен образами, представлениями и различными *realia*, которые и в самом деле могут придать некую форму его переживанию, тогда как в других случаях оно остается аморфным<sup>4</sup>, я полагаю, что они оказывают влияние скорее на способ выражения, чем на характер самого переживания. Выделение доопытных элементов в качестве факторов, формирующих сам этот опыт, — это, в сущности, имплицитная попытка его демистифицировать, однако, как кратко сказал об этом это Мирче Элиаде<sup>5</sup>, «демистификация не помогает герменевтике»<sup>6</sup>. Об этом же говорит и Поль Рикёр: «Другая причина для того, чтобы обратиться за помощью скорее к экзегетике, чем к теологии, состоит в том, что экзегетика призывает нас не отделять образы Бога от тех форм дискурса, в которых эти образы содержатся... Потому что обозначение Бога в каждом случае различно»<sup>7</sup>.

Важным вопросом, к которому стоит обратиться в контексте обсуждения мистических техник, является близость между доопытными элементами и содержимым самого мистического опыта. Как я уже отмечал, существует достаточно большая вероятность влияния на этот опыт теологических и социологических факторов. Однако я хотел бы особо подчеркнуть, что именно текст играет здесь центральную роль по сравнению с разнообразными элементами теологии, которые также могут помочь пониманию данного мистического феномена. Тем не менее в специфическом случае мистических техник такая осторожность в отношении доопытных элементов является излишней. В тех случаях, когда мы достоверно знаем, что некий мистик применял особые практики, чтобы вызвать свое мистическое переживание, было бы методологически уместно использовать прежде всего компоненты этих техник для лучшего понимания содержимого данного текста. Я предлагаю такой подход в связи с тем, что конкретная мистическая практика обладает исключительной близостью к связанному с ней опыту, а потому она становится потенциальным фактором, формирующим сознание мистика в решающий момент мистического опыта.

Я начну обсуждение каббалистических представлений о мистическом опыте с краткого обзора терминологии.

3 См., например: Katz S.T. The 'Conservative' Character of Mystical Experience // *Idem*. *Mysticism and Religious Traditions*. Oxford, 1983. P. 3–60.

4 См.: Scholem G. *On the Kabbalah and its Symbolism* (выше, гл. II, прим. 4). P. 8.

5 Katz S.T. *Language, Epistemology, and Mysticism* // *Mysticism and Philosophical Analysis* / Ed. S.T. Katz. New York, 1978. P. 40.

6 Eliade M. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago and London, 1971. P. 69.

7 Ricoeur P. *The Conflict of Interpretations*. Evanston, 1974. P. 482.

## 1. ДВЕКУТ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

*Прилепление* (*двекут*) к Богу несомненно является библейским императивом; его многократное упоминание в Пятикнижии ясно свидетельствует о том значении, которое придавалось этой заповеди<sup>8</sup>. Од-

<sup>8</sup> См., например, Втор. 4:4; 10:20, 11:22.

нако менее очевиден конкретный смысл этого «прилепления». С учетом представления о нуминозной природе Божества у библейских евреев понимание данного глагола как относящегося к соединению или «просто» общению между человеческой и божественной сущностью кажется совершенно невероятным. Мы можем предположить, что в этом предписании следует видеть призыв или требование быть преданным божественной воле или ревностно следовать пути, указанному в божественном откровении. Понятый таким образом, *двекут* отражает скорее некую активную позицию, обращенный к еврею призыв упрочить связь между ним и Богом. Элите предлагалось хранить верность (букв. «прилепляться к») Божьим путям или Его качествам посредством различных версий

*imitatio Dei*<sup>9</sup>, тогда как массы могли принимать участие в этом «прилепании» лишь косвенным образом.

Сдержанное отношение к мистическому смыслу этого термина достаточно очевидно в некоторых фрагментах Талмуда и Мидраша, исходящих, согласно Аврааму Йефосуа Гешелю, из школы р. Ишмаэля, где термин *двекут* употреблялся в отношении того, кто совершает благочестивые деяния, например выдает свою дочь за человека, посвятившего себя Торе. С другой стороны, р. Акива, современник р. Ишмаэля, который считается родоначальником мистического понимания «прилепления», заявляет: «А вы, прилепившиеся к Господу Богу вашему» [Втор. 4:4] – [это значит] прилепляться на самом деле<sup>10</sup>. Использование слова *мамаш* («на самом деле», «реально») в данном контексте довольно загадочно; оно свидетельствует о явно мистическом понимании, что подтверждается, согласно Гешелю, другим фрагментом из того же талмудического источника<sup>11</sup>. Рав, мистически настроенный *аморай*, склоняющийся ко взглядам р. Акивы, отмечал, что данный стих Второзакония указывает на сращение «двух [финиковых] пальм»<sup>12</sup>. Из данного контекста мы можем заключить, что прилепление

<sup>9</sup> См.: Сифрей, разд. Экев, 49; обсуждение этого вопроса и соответствующие тексты см. в: Goldin J. Freedom and Restraint of Haggadah // Midrash and Literature / Eds. Hartman G.H. & Budick S. New Haven – London, 1986. P. 67, 74–75, п. 69.

<sup>10</sup> *Барайта*, приведенная в трактате *Санедрин* 64а. См.: Гешель А.-Й. Тора с небес сквозь призму поколений. Лондон-Нью Йорк, 1968. Т. 1. С. 154–155 (*ивр.*). Необходимо отметить явное расхождение между этим и последующими талмудическими текстами в трактате *Санедрин*, подчеркивающими возможность прилепления к Богу или *Шехине*, и позицией, обладающей в литературе *Гейхалот*, где такая возможность считается недостижимой. Ср., однако, использование выражения «мистическое приобщение» в отношении традиции *Гейхалот* у Coben M.S. The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism. Lahman, Md., 1983. P. 5–6; впрочем, автор никак не обосновывает этот тезис. Вместе с тем глагол *давак* дважды используется в одном мидраше, по-видимому, связанном с литературой *Гейхалот*: «Сказал р. Авин от имени р. Йефосуа: “И будете вы Мне (ли – по буквам: *ламед-йуд*)...” [Исх. 19:5] – *ламед* больше всех букв, а *йуд* меньше всех букв. Подобает



(*двекут*) – это более тесный вид контакта, чем «прикрепление» (*шицандут*), в качестве примера которого приводится соприкосновение браслета с рукой женщины. Хотя *двекут*, по всей видимости, и не рассматривается здесь как мистическое соединение или слияние в радикальном значении этого термина, тем не менее это понятие, вероятно, подразумевает реальный контакт между двумя сущностями, нечто большее, чем просто «прикрепление» ревностного подвижника к Богу. Согласно р. Эльазару, «на том, кто прилепляется к Шехине, несомненно почивает Дух Божий»<sup>13</sup>. Данный текст предполагает возможность прилепления к Шехине; из контекста неясно, идентична ли Богу эта сущность или же в ней следует видеть Его манифестацию. Даже если последний вариант является более правдоподобным и допускает определенную независимость Шехины от Бога, тем не менее она понимается как некая божественная сущность, возможность прилепления к которой отрицается в других классических раввинистических текстах.

Младший современник р. Акивы, Нумений из Апамеи (Сирия), считается одним из двух источников разработанной Плотинем концепции мистического единства<sup>14</sup>. Другой источник, как предполагает Э.Р. Доддс<sup>15</sup>, был прямо или косвенно еврейским. Как известно, Нумений был знаком с еврейскими идеями; есть все основания полагать, что источником взглядов Нумения могли явиться не только мистические воззрения Филона<sup>16</sup>, но и представления, связанные с р. Акивой, который и во временном, и в географическом отношении был близок к Нумению<sup>17</sup>. Тот факт, что характерное мистическое отношение к *двекуту* встречается равным образом и в раввинистических текстах и у Филона<sup>18</sup>, возможно, указывает на некий общий источник. Эта древняя, по всей видимости, еврейская концепция могла оказать влияние на Нумения и Плотина.

Примеры чисто мистического понимания *двекут* встречаются в еврейских средневековых и постсредневековых текстах. Некоторые из них

Каббала:  
новые перспективы

великому прилепиться к малому – «Велик Господь наш и могуч силой...» [Пс. 147:5] – ибо вы малочисленней всех народов. Подобаает великому прилепиться к малому – в этом мире Израиль был прилеплен к Святому, благословен Он» (*Пикта раббати*, изд. М. Фридмана, Вена, 1880, пар. 11, лист 86б). *Гадоль* или *ламед* символизируют Всесильного Бога, который описывается здесь классическим для традиции *Шуур Кома* стихом Пс. 147:5, тогда как *катаи* или *йуд* относятся к Израилю. Тем не менее они соединяются в слове *ли* (*ламед-йуд*), что свидетельствует о возможности слияния двух этих сущностей.

11 *Гешель А.-Й.* Op. cit., т. I, с. 153–154.

12 *Сангедрин* 64а. Ср. текст покаянной молитвы (*слиха*) р. Элии бен Шемаи, поэта XI в. из Южной Италии, который описывает Израиль такими словами: «Они прилепляются к Тебе как браслеты и как [сросшиеся плоды] цитруса» (см.: *Гольдшмидт Д.* Махзор к дням трепета. Иерусалим, 1970. Т. 2. С. 695). Метафора цитруса имеет то же значение, что и два финика в талмудическом тексте; согласно комментарию Раши к *Сукка* 36а, слово *тэйом* означает «два цитруса, сросшихся друг с другом». Таким образом, в приведенной выше цитате *двекут* Израиля и Бога рассматривается как органический феномен, подразумевающий, что существует, по крайней мере, одна точка, в которой они неразделимы. Ср., однако, *Ваикра рабба*, 2:4 и теургическое истолкование этого места в Комментарий к Торе р. Менахема Реканати (лист 81б).

13 *Сифрей* (изд. М. Фридмана, Вена, 1864), разд. *Шофтим*, 107б. О развитии этого взгляда Хаимом Виталем см.: *Werblowsky R.J.Z.* Joseph Kago, Lawyer and Mystic (выше, гл. II, прим. 10), р. 66; ср. также приписанные р. Акиве взгляды, сходные с позицией р. Эльазара: *Гешель А.-Й.* Op. cit., т. I, с. 154, прим. 5. См. также ниже, гл. VI, прим. 343.

14 *Dodds E.R.* Numenius and Ammonius // *Entretiens sur l'antiquité classique – les sources de Plotin.* Vandoeuvres & Geneva, 1960. Т. 5. P. 17–18; *Idem.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge,

1965. P. 93–96. О Нумении и Плотине см.: *Des Places E. Numenius-Fragments*. Paris, 1973. P. 23–26. О Нумении и евреях см.: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Введения и комментарии Менахема Штерна; русское изд. под науч. и литературной ред. Н.В. Брагинской. Москва-Иерусалим: Гешарим, 2002. Т. 2. Ч. 1. С. 196–205. О Филоне и Нумении см.: *Ibid.*, с. 197, прим. 5. Наша гипотеза о возможном влиянии древнееврейского мистического понимания *двекута* на греческую мысль вполне сравнима с идеей о том, что модель описания женской красоты в эллинистической поэзии могла быть привнесена туда поэтом сирийского происхождения, испытавшим влияние семитской схемы описания. См.: *Cohen Shaye J.D. The Beauty of Flora and the Beauty of Sarai // Helios* 8 (1981), pp. 41–53.

15 *Dodds E.R.* Op. cit., pp. 94–96.

16 См.: *Legum Allegoriarum*, 2, 56. О еще одном примере близости взглядов Филона и Плотина (вероятно, возникшей благодаря Нумению) см.: *Winston D. Philo of Alexandria*. New York, 1981. P. 315, п. 103. Уинстон признает существование определенной связи между Филоном и Плотином; см. его статью “Was Philo a Mystic?” в кн.: *Studies in Jewish Mysticism // Eds. J. Dan & F. Talmage* Cambridge Mass., 1982. P. 29, 32.

17 Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме (выше, прим. 14), с. 197, прим. 3.

18 См.: *Winston D. Philo of Alexandria* (выше, прим. 16), p. 32.

19 См. подробный анализ мистических следствий аристотелевской эпистемологии в: *Merlan P. Monophysism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Traditions*. The Hague, 1963. P. 16 ff., 85 ff. Об одном раннем примере мистического понимания аристотелевского эпистемического принципа тождества познающего и познаваемого – о взглядах Евагрия Понтийского – см.: *Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford, 1981. P. 108–109. Ср. также с брахманистскими текстами, цитируемыми Артуром Авалоном: *Avatlon A. Shakti and Shakta*. New York, 1978. P. 455.

могли описывать подлинные мистические переживания, связанные, по всей видимости, с опытом соединения; другие, вероятно, отражают попытки интерпретации священных текстов. Нет никакого смысла утверждать или опровергать возможность существования таких типов мистического опыта у евреев, в том числе и до того момента, когда появились первые письменные свидетельства о подобных опытах. Однако тот факт, что это произошло лишь после возникновения философской терминологии, свидетельствует о том, что философские понятия и стали той «одеждой», которую использовали мистики, чтобы выразить свои переживания. Я хотел бы предложить типологическую схему понятий и образов, используемых для передачи опыта мистического соединения, которая покажет весь диапазон употребляемых в этой сфере обозначений. Можно выделить три главных типа терминологии, связанной с понятием *двекут*: аристотелианский, неоплатонический и герметический, в соответствии со специфическими видами теоретической литературы, в которых разрабатывались различные темы.

1. Аристотелианская терминология давала в основном понятия для описания так называемого интеллектуального единства. Согласно аристотелианской эпистемологии, в момент акта познания познающий и познаваемое, или интеллект (ум) и интеллигибельное (умопостигаемое), едины; это верно для актов как человеческого, так и божественного познания. Вполне логично предположить, что познавательный акт, в котором Бог является объектом человеческого интеллекта, приравнивается к тому, что известно как мистическое единство.

Такую концепцию познания разделяли все аристотелианские школы – греческая, арабская, еврейская и христианская<sup>19</sup>. Первостепенную важность для развития каббалы имели связанные с опытом мистического соединения представления о познании (соединение с Активным интеллектом или с Богом), обсуждавшиеся такими еврейскими и арабскими мыслителями, как Маймо-

нид, Шмуэль ибн Тиббон, Авиценна, Абу Бакар ибн Баджа и Аверроэс<sup>20</sup>. Однако следует заметить, что в их сочинениях возможность соединения с нематериальными сущностями («отделенными интеллектами»), не говоря уже о соединении с Богом, считалась достаточно спорной. Затрагивающие эту проблему тексты упомянутых философов были переведены на иврит и стали важными вехами в истории еврейской мысли. Целый ряд каббалистов, изучавших их или лично знавших одного из этих мыслителей – Ибн Тиббона, переняли и приняли философский язык аристотеликов. Как мы увидим впоследствии, можно проследить непрерывную традицию понимания интеллектуального соединения, начиная от ранних текстов геронских каббалистов и вплоть до хасидизма. Однако влияние аристотелианской терминологии на экзотическую каббалу было еще сильнее, чем на другие ветви каббалы. Сходным образом, подобная терминология встречается намного чаще в тех случаях, где описываются крайние типы мистического соединения, чем в тех, которые имеют дело с «простым» общением или «прикреплением». Таким образом, по крайней мере в случае еврейской мистики, аристотелианская мысль внесла значительный вклад в процесс возникновения мистической терминологии, равноценный, а возможно, даже превосходящий вклад мысли платонической. Масштабное сравнение еврейской мистики с исламской и христианской, возможно, предоставило бы дополнительные аргументы в пользу того, что в первой из них «интеллектуальная» терминология играла куда более значимую роль, чем в двух последних.

2. Другим важным источником мотивов, концепций и терминов, привнесшим значительное количество разнообразных элементов в средневековую еврейскую мистику, был неоплатонизм, в основе которого лежала идея соединения человеческой души со своим корнем, Универсальной душой, или, иногда, с Богом. Типичными признаками проникновения неоплатонической мысли являются упоминания о трансформации индивидуальной души в Универсальную душу, о восхождении души или ее возвращении как о моментах, центральных для мистического опыта. Снова, как и в случае аристотелианской терминологии, неоплатонизм достиг еврейских мистиков через посредство философов – арабских, еврейских и, очень редко – христианских. Его влияние легко можно различить начиная с геронской каббалы и вплоть до хасидизма. Большое религиозное значение неоплатонической философии для мистицизма можно увидеть и в исламской и христианской мистике. Вместе с этими мистическими системами каббала в полной мере разделяла глубокий интерес к неоплатонизму.

<sup>20</sup> Подробнее об особом значении философской терминологии для экзотической каббалы см.: *Idel M. Abraham Abulafia and Unio Mystica // Studies in Medieval Jewish History and Literature III / Eds. I. Twersky and J.M. Haggis. Cambridge, Mass. 2000.* А также *Шолеп Г. Основные положения в понимании каббалы и ее символов, с. 1–34 (ивр.).*

3. Третьим основным источником терминологии, применяемой для описания мистических опытов, является достаточно неопределенный корпус умозрительных сочинений, включающий неоплатонические и герметические трактаты, для которых характерен значительный интерес к магии. Эти тексты известны под названием «теургическая литература». Согласно ряду древних текстов, включающих в себя часть герметического корпуса и труды Ямвлиха и Прокла, люди способны низводить духи богов в изготовленные человеком статуи и таким образом вступать с ними в общение. В соответствии с этими магическими представлениями, иногда эти духи могут входить в самого мага и овладевать им<sup>21</sup>. Такой опыт может быть достигнут с использованием определенных

21 См.: Dodds E.R. "Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism" // *Journal of Roman Studies* 38 (1947); Boyance P. "Théurgie et téléstique néoplatoniciennes" // *Revue d'Histoire des Religions* 74 (1955), pp. 189–209. Shaw G. The geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy // *Incognita* 2 (1991), pp. 48–78.

технических средств: заклинаний, воскурений и т.п. Таким образом, контакт между магом и высшими существами достигается не благодаря его восхождению к ним, но посредством низведения их в нижний мир. Магия «нисхождения» постепенно превращается в мистику нисхождения, в которой небесные духи – обычно называемые *руханиями*, духовными существами, – низводятся мистиками

22 Здесь я не буду подробно останавливаться на этой теме. Краткий обзор истории низведения духовных существ в еврейской мистике см. в моей статье: *Idel M. Perceptions of Kabbalah in the second half of the 18<sup>th</sup> century* // *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1991), pp. 83–104. См. также: *Idem*. Магическая и неоплатоническая интерпретация каббалы в эпоху Ренессанса // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли* 4 (1982), с. 71–85, а также гл. VII, раздел 3.

на самих себя, и таким образом достигается мистическое единство между ними<sup>22</sup>. Низведение таких духовных существ осуществляется с использованием тщательно разработанных практик, прежде всего при помощи буквенных комбинаций и их повторения, как в экстатической каббале, или же путем сосредоточения ума и управления сердцем при исполнении заповедей, как в хасидизме.

Хотя разнообразные типы терминологии, упомянутые выше, отражали различные исходные метафизические послышки и проникали в еврейские тексты из различных источников, во многих случаях их влияние было комплексным. Авраам Абулафия, интересовавшийся прежде всего аристотелианскими и герметическими взглядами, испытывал также и влияние неоплатонизма; сходной была ситуация с р. Моше Кордоверо и в хасидском мистицизме. Поэтому нам следует говорить скорее не о трех обособленных истолкованиях *двекута*, нашедших выражение в текстах определенных мистиков, но о взаимодействии трех основных типов терминологии в еврейской мистической литературе в целом. Мистический опыт, на который указывают эти терминологии, позволял мистика радикальным образом преодолеть ту пропасть, которая разделяет человека (прежде всего его духовные способности) и Бога.

Решающее значение философской терминологии для выражения мистического опыта в каббале служит значимым показателем проник-

новения в еврейскую мистику чужеродных элементов. Средневековый мистицизм в значительной степени находился под влиянием философских мотивов и концепций, что существенным образом повлияло на еврейскую лексику, служившую для описания отношений между человеком и Богом. Однако несмотря на философские источники этой терминологии она претерпела серьезные изменения в принявших ее каббалистических кругах. Философская литература бедна описаниями личных переживаний, которые истолковывались бы в спекулятивных терминах; хотя в ней и существует несколько примеров такого рода (например, Плотин или Порфирий), они были скорее исключениями, подтверждающими правило. В каббале же мы обнаруживаем не только теоретические рассуждения о возможности соединения с Богом, со сфирот или с Активным интеллектом, но и описания духовных переживаний, которые интерпретировались с использованием философской терминологии. Таким образом, каббала пыталась «одухотворить» философскую мысль, объясняя индивидуальный мистический опыт в соответствии с умозрительными концепциями, выраженными в терминах аристотелианской или неоплатонической мысли. Для некоторых каббалистов данное Маймонидом определение пророчества было чем-то большим, чем просто философским объяснением этого феномена и процесса его достижения; оно было для них описанием мистического контакта с высшим существом. Философия не только была дисциплиной, основанной на физике и психологии, но и позволяла каббалистам-экстатикам лучше понимать свои собственные переживания. Вместо того чтобы относиться к «объективным» предметам, философские термины могли использоваться каббалистами для описания «субъективных» процессов. Результатом такой метаморфозы было ослабление бремени «рациональности», довлеющего над этими терминами. Как мы увидим в дальнейшем, «прилепление мысли» обладает в раннекаббалистических текстах эмоциональными обертонами, число которых возрастает в более поздних хасидских сочинениях.

Ниже мы проанализируем два главных примера философской терминологии, которые проникают уже в самые ранние каббалистические тексты: неоплатоническую терминологию и «прилепление мысли».

## 2. ДВЕКУТ: НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЕ ВЛИЯНИЯ

Тексты ранней каббалы, касающиеся взаимоотношений между человеческой душой и высшими сущностями, свидетельствуют о несомненном влиянии неоплатонической мысли. Данное р. Эзрой из Героны описание такого процесса прекрасно иллюстрирует эту тенденцию<sup>23</sup>:

23 См.: Шолем Г. Основные положения в понимании каббалы и ее символов (*ивр.*), с. 194. Хотя во всех сохранившихся рукописях этот текст анонимен, Шолем, по всей видимости, вполне правомерно приписывает его р. Эзре.

24 Выражение *нефеш эльона* обозначает универсальную душу, как это очевидно из его использования в сходном контексте в сочинениях р. Эзры. См. ниже прим. 30 и 32.

25 См. Комментарий р. Эзры к Пс. 139:18; ср. взгляд Великого Магида из Межирича в его *Ор га-Эмет*; ср. также: Шац-Уффенхеймер Р. Хасидизм как мистика. Иерусалим, 1968. С. 126 (*ивр.*).

Праведник побуждает свою чистую и незапятнанную душу восходить [до тех пор, пока она не достигнет] высшей святой Души<sup>24</sup>, [и тогда] она (т. е. человеческая душа) соединяется с ней (высшей Душой) и узнает будущее<sup>25</sup>. Именно так поступал пророк, поскольку злое побуждение (*йецеф га-ра*) не имело над ним никакой власти, чтобы отделить его от высшей Души. Поэтому душа пророка соединяется с высшей Душой в совершенном единении.

Термины, использованные здесь для описания опыта соединения, заслуживают того, чтобы рассмотреть их подробнее. Каббалист употребляет глаголы *зитахед* / *зитахед*, а также существительное *ийхуд*, которые лучше можно перевести

как «объединяться», «становиться одним», «единение». Использование прилагательного «совершенный» в качестве определения для «единения» свидетельствует о намерении автора описать здесь состояние полного слияния, достигаемое душой праведника или пророка. Кроме того, тот факт, что вместо более обычного термина *двекут*, достаточно неопределенного и допускающего различные толкования, здесь используются глаголы *зитахед* / *зитахед*, по-видимому свидетельствует о том, что переживания древних персонажей – пророков и праведников – считались близкими к опыту мистического соединения. Действительно, мы можем увидеть в этом отрывке интересный пример частичного наложения двух типов соединения: онтического, открыто называемого «совершенным единением», и «эпистемического» (т.е.

26 Два этих полезных термина были предложены Мерланом (см. его статью, указанную в прим. 19, р. 27 ff.), однако я их использую несколько в ином значении.

27 В оригинальном тексте – *бе-хидуда*. По-видимому, это выражение указывает на определенное свойство души; например, р. Ицхак из Акры пишет о Нахманиде, что тот был в юности «уверен в своей остроте», однако же забыл каббалистические учения, которые не записал на бумаге. См.: *Idel M. We Have No Kabbalistic Tradition on This* (выше, введение, прим. 16), р. 62–63.

относящегося к знанию или способу его приобретения, к познанию. – *Пер.*), которое подразумевается в процессе передачи знания от высшей души к душе человеческой<sup>26</sup>. Онтическое (сущностное) единение является, в свою очередь, необходимой предпосылкой единения эпистемического. Сходная проблематика обнаруживается и в трудах младшего современника р. Эзры – Нахманида, который заявляет, что душа человека «благодаря своей заостренности<sup>27</sup> прилепляется к отделенно-

му интеллекту и направляет на него [свое устремление]; и человек этот будет назван пророком, ибо он пророчествует»<sup>28</sup>.

Пророчество здесь совершенно очевидно связывается с состоянием прилепления к высшему интеллекту<sup>29</sup>. Можно выделить особый тип неоплатонизма, представленный в данном тексте. Незадолго до процитированного выше фрагмента р. Эзра пишет<sup>30</sup>: «Ибо человек заключает в себе все вещи<sup>31</sup>, и душа его связана с высшей душой». Каббалист рассматривает связь между двумя душами как нормальное состояние, способствующее их соединению после восхождения человеческой души. Такое представление о некоей сущностной связи, сохраняющейся даже после отделения индивидуальной души от универсальной, по-видимому, отражает теорию Плотина о присутствии в индивидуальных душах Универсальной души. Принимая во внимание их природную близость, нет ничего удивительного в том, что между ними происходит полное слияние.

Описание р. Эзры содержит в себе явно неоплатонические оттенки; «высшая душа» соответствует неоплатонической «универсальной душе», к которой человеческая душа прилепляется в акте восхождения. Обратимся теперь к другому примеру, частично повторяющему те мотивы, с которыми мы столкнулись в предыдущем фрагменте. Менахем Реканати, известный каббалист конца XIII – начала XIV в., написал следующие строки, находясь, вероятно, под влиянием геронской каббалы<sup>32</sup>:

Когда набожные люди и подвижники [входили в состояние мысленного] сосредоточения<sup>33</sup> и погружались в небесные таинства, они воображали, благодаря силе своей мысли, что все эти [таинства] как будто высечены пред ними<sup>34</sup>, и когда они связывали свои души с высшей Душой, [таинства эти] вырастали, расширялись и открывали себя... ибо когда прилеплял он свою душу к высшей Душе, все эти приводящие в трепет вещи становились высеченными в сердце его.

Автор этого фрагмента, по всей видимости, исходил из понимания души как зеркала, в котором отражаются вышние материи, когда она восходит к высшей Душе и прилепляется к

28 Комментарий к Втор. 13:2.

29 Станным образом Нахманид принимает здесь аристотелевский взгляд на пророчество, источником которого считается обособленный разум (отделенный интеллект). См. ниже прим. 58. Ср. также: *Краткий комментарий к Море Невухим* Иосефа Гикатиллы (Венеция, 1574), лист 21с.

30 *Шолам Г.* Основные положения в понимании каббалы и ее символов (*ивр.*), с. 194. Ср. гл. VIII, прим. 38 (текст из *Сефер-за-Незлам*).

31 Данная фраза, по всей видимости, содержит пропуск; ее полная форма – *дварим зльоним* («высшие вещи»), а именно – десять сфирот. Эта формула неоднократно встречается в текстах р. Эзры. См.: *Шолам Г.* Две тетради Моше де Леона // *Ковец аль яд* 8 (1986), с. 383, прим. 100 (*ивр.*). вполне понятно, что именно о теле говорится как о содержащем эти «вещи», в противоположность душе, которая прилепляется к высшей душе. О «человеческом теле», содержащем в себе «все вещи», см. гл. VI.

32 *Комментарий к Торе*, лист 37г.

33 На иврите – *митбодедим* (букв. «уединяющиеся»). Моя идея о том, что этот глагол означает мысленное сосредоточение, подтверждается текстами геронской каббалы, которые будут изданы и проанализированы в моей будущей работе о понятии *митбодедут* (букв. «уединение»).

34 То есть перед их взором.

ней. Природа такого переживания описывается Реканати в терминах, оказавших сильное влияние на последующую европейскую мысль. Этот каббалист уточняет талмудическое изречение, согласно которому праотец Моше (Моисей) умер от божественного поцелуя; первоначально под этим понималась блаженная, безболезненная кончина, но каббалистико-неоплатоническое истолкование видит в нем указание на экстатическое переживание<sup>35</sup>:

<sup>35</sup> Комментарий к *Торе*, лист 386. Ср. также лист 376: «*Шехина* не нисходит на человека, когда тот пребывает в лени..., но только, когда он пребывает в радости» (*Шаббат*, 30б). И может случиться, что настолько сильна будет эта радость, что охватит его великий и чудесный плач, и душа и дух его захотят отделиться от тела. И это – смерть от поцелуя (*митат га-нешика*), указывающая на тесную связь с предметом любви. И тогда соединится его душа со *Шехиной*. Там же, лист 386: «Настолько силен был *двекут*, что прилепились их души к высшей душе, и умерли они смертью поцелуя (*митат га-нешика*)». О философском источнике этого фрагмента (Путеводитель растерянных, III:51) и других связанных с ним текстах см.: *Вириубский Х.* Три работы о христианской каббале. Иерусалим, 1975. С. 18–27 (*ивр.*).

<sup>36</sup> Реканати или его источник находился под явным влиянием метафоры из комментария р. Эзры к первому псалму, где также используется глагол *давак*.

<sup>37</sup> Ср. ниже, цитату в прим. 65, где попытка размышлять о предметах, выходящих за рамки доступного для человеческой мысли, приводит к неестественной смерти.

<sup>38</sup> Как каббалист, Реканати считал, что изначальный источник души человека находится внутри божественного мира. Сказать, что она происходит от универсальной души, по его мнению, было равнозначно признанию греческой концепции происхождения души. См. об этом: *Vajda G. Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age.* Paris: Mouton, 1962. P. 371–378.

<sup>39</sup> Комментарий к Песни песней // Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 2. С. 480 (*ивр.*). См. там же, с. 485.

<sup>40</sup> О проблеме аллегорий и символизма см. гл. IX, в которой я снова вернусь к этому тексту.

Знай, что подобно тому, как спелый плод<sup>36</sup> падает с дерева, и ему более не нужна связь [с деревом], такова же связь между душой и телом. Когда душа достигает всего, чего она способна достичь<sup>37</sup>, она прилепляется к высшей Душе, и [тогда] сбрасывает свое одеяние из праха, отрывает [себя] от своего места, [то есть, тела,] и прилепляется к *Шехине*; и в этом [смысл] смерти от поцелуя.

Таким образом, опыт полного прилепления к высшей душе позволяет душе человеческой достигнуть окончательного соединения, а именно прилепления к *Шехине*. Все предшествующие переживания имплицитно считаются более низкими и промежуточными состояниями, достигающими своей кульминации в этом состоянии блаженного единения. Мы здесь снова имеем дело, по-видимому, с неоплатонической схемой в каббалистическом обличье. В обеих онтологических схемах высшая душа является лишь некоей промежуточной сущностью, которая должна быть превзойдена в процессе окончательного возвращения души к своему источнику. Таким образом, соединение с Универсальной душой служит подготовительной ступенью на пути восхождения души праведника к своему истоку<sup>38</sup>. До этого момента опыт соединения можно рассматривать как серию периодических актов, которые, как мы увидим ниже, позволяют человеку продолжать жить и действовать в этом мире. По всей видимости, Реканати использовал идеи р. Эзры. В одном из сочинений последнего говорится<sup>39</sup>: «Поцелуй – это метафора, обозначающая прилепление души...<sup>40</sup> но поскольку уподоблено прилепление души поцелую уст, то нужно использовать выражение “его уста”, чтобы



сделать аллегорию уместной, как уже писал в своей книге один из мудрецов [нашего] поколения».

Таким образом, аллегорическое обозначение прилепления души как поцелуя использовалось уже первыми каббалистами, полагавшими, что эта аллегория исходит от некоего мудреца, современника р. Эзры. Ни один из учителей каббалы не называется р. Эзрой просто «мудрецом» без какой-либо дальнейшей характеристики. Поэтому логично предположить, что р. Эзра имеет в виду здесь какого-то современного ему философа, возможно, р. Шмуэля ибн Тиббона<sup>41</sup>. Таким образом, вполне возможно, что одно из самых ранних каббалистических толкований «прилепления» исходило из философских кругов. Все это, очевидно, способствовало появлению интерпретации «смерти от поцелуя» как некоего опыта единения, о котором пишет Реканати.

В начале XIV в. смерть от поцелуя понималась как метафора каталептического состояния у праведника, погруженного в экстаз<sup>42</sup>.

Анонимный автор *Маарехет га-Элозут* объясняет значение смерти от поцелуя следующим образом<sup>43</sup>: «Душа праведника будет восходить – пока он еще жив – все выше и выше, к тому месту, где души праведников [получают] наслаждение (*таануз*), каковое есть “прилепление ума” (*двекут га-да’ат*). Тело же останется неподвижным, как сказано: “А вы, прилепившиеся к Господу, Богу вашему, живы все донныне”<sup>44</sup>». Прилепление души понимается здесь как состояние, в котором тело претерпевает временную смерть, в действительности являющуюся признаком «подлинной» жизни. Следует подчеркнуть, что автор данного каббалистического сочинения имеет в виду два разных события: духовное, которое происходит между человеческой душой и некой высшей сущностью, одной из божественных сфирот, и физическое, некий опыт бесчувственного неподвижного состояния. Сама душа не испытывает смерти даже в метафорическом смысле; напротив, она общается к истинной жизни. Интересно, что смерть касается лишь тела, в то время как душа возрастает в своей духовной жизни без какой-либо промежуточной стадии «смерти». Неоплатоническим и христианским представлениям о том, что для духовного перерождения человека его прежнее существо (так называемый «ветхий Адам», т.е. его «ветхий» дух. – *Пер.*) должно «умереть», эти каббалисты не придавали особого значения<sup>45</sup>.

Большинство приведенных выше цитат взяты из чрезвычайно популярного *Комментария к Торе*

41 См.: Scholem G. Les Origines de la Kabbale, p. 399–400; Vajda G. Le Commentaire d'Esra de Jérôme sur le Cantique des Cantiques. Paris, 1969. P. 145–146.

42 См. у р. Эзры и р. Азриэля. Ср. *Комментарий к талмудическим агадот* р. Азриэля (изд. И. Тишби), с. 15.

43 *Маарехет га-Элозут*, лист. 98б. О понятии *таануз* см. гл. VI, прим. 379.

44 Втор. 4:4. Ср. истолкование этого места в *Мецудат Давид* р. Давида бен Зимры (лист 3в).

45 См. гл. IV, прим. 90 и далее.

Менахема Реканати, впоследствии послужившего источником для Йеѓуды Хайята<sup>46</sup>. От этих авторов концепция неоплатонического единения

46 См. его трактат *Минхат Йеѓуда*, опубликованный в анонимном сочинении *Маарехет ѓа-Элоѓут* (листы 95б–96а).

47 См.: *Виђшубский Х.* Три работы о христианской каббале (выше, прим. 35), с. 14–22.

касающихся экстатической смерти от поцелуя<sup>48</sup>. Так средневековый и

48 Там же, с. 15.

возрожденческий неоплатонизм встретились друг с другом при посредничестве каббалистической концепции *двекута*. Нет ничего удивительного в том, что более поздние неоплатоники так любили каббалистические доктрины – они вполне соответствовали специфике их философского мировоззрения.

Представление о сверхъестественных силах совершенной души широко распространено в неоплатонической литературе<sup>49</sup>. В еврейской мысли оно было принято и несколько раз об-

49 См.: *Ravitsky A. Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy // Studies in Medieval Jewish History and Literature II/ Ed. I. Twersky. Cambridge, Mass., 1984. P. 233–235; Kreisel H. Miracles in Medieval Jewish Philosophy // JQR 75 (1984), p. 94–133.*

50 *Ravitsky A. Op. cit., p. 238–239.*

51 См. статьи Равицкого и Крейселя (выше, прим. 49).

52 См.: *Vajda G. Recherches...* (выше, прим. 38), p. 385 ff.; *Idel M. Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia* (выше, гл. II, прим. 4), p. 101–109.

*Кодеш* («Святое послание»), отмечал: «Когда набожные люди побуждают свою мысль прилепиться к высшим [сущностям], все, что они созерцают и к чему стремятся, немедленно возникает [перед ними], ради добра или во зло... И отсюда [вы можете узнать] суть молитвы или жертвоприношений, каковая состоит в тайне прилепления к высшим [сущностям]»<sup>53</sup>. Для этого каббалиста соединение человеческой мысли

53 Сочинения Рамбана / Изд. Х.-Д. Шевеля. Т. 2. С. 334 (*ивр.*). Ср. со взглядом р. Ицхака Слепого, приведенным ниже в прим. 129.

54 Там же, с. 335.

перешла к другим каббалистам. Кроме того, текст Реканати был одним из источников, откуда Пико дела Мирандола заимствовал свою идею смерти от поцелуя, впоследствии отразившуюся в литературе эпохи Возрождения как «*morte di bascio*»<sup>47</sup>. Интересно, что уже Пико осознавал близость каббалистических идей Реканати и взглядов Платона,

касающихся экстатической смерти от поцелуя<sup>48</sup>. Так средневековый и возрожденческий неоплатонизм встретились друг с другом при посредничестве каббалистической концепции *двекута*.

Нет ничего удивительного в том, что более поздние неоплатоники так любили каббалистические доктрины – они вполне соответствовали специфике их философского мировоззрения.

Представление о сверхъестественных силах совершенной души широко распространено в неоплатонической литературе<sup>49</sup>. В еврейской мысли оно было принято и несколько раз об-

суждалось Авраамом ибн Эзрой<sup>50</sup>, взгляды которого стали одним из главных каналов, по которому такое понимание души проникло в раннюю каббалу. Особым влиянием и в еврейской философии<sup>51</sup>, и в каббалистической литературе (как теософской, так и экстатической)<sup>52</sup> пользовалась его трактовка прилепления отдельной души к ее небесному истоку, душе универсальной, в котором он видел причину того, что душа человека способна изменить земной мир. Достаточно привести всего несколько примеров, чтобы проиллюстрировать отголоски этого представления в еврейской мистике. Анонимный каббалист, автор *Иѓеѓет ѓа-*

*Кодеш* («Святое послание»), отмечал: «Когда набожные люди побуждают свою мысль прилепиться к высшим [сущностям], все, что они созерцают и к чему стремятся, немедленно возникает [перед ними], ради добра или во зло... И отсюда [вы можете узнать] суть молитвы или жертвоприношений, каковая состоит в тайне прилепления к высшим [сущностям]»<sup>53</sup>. Для этого каббалиста соединение человеческой мысли с небесными сущностями способствует низведению высших сил на объект, воображаемый набожным и благочестивым человеком, благодаря чему его намерение осуществляется<sup>54</sup>.

Менее отчетливым, но все же достаточно определенным является взгляд Нахманида на

связь между *двекут* и возможностью чудотворства<sup>55</sup>. Говоря о прилепении к Тетраграмматону, он ссылается на праведников (*хасидим*), получающих пользу от «явленных чудес»<sup>56</sup>. Объектом подобного прилепления выступает, по всей видимости, сфера *Тиферет*. Хотя Нахманид специально и не приписывает набожному человеку совершение чудес в качестве некоего активного поступка, возможно, все-таки именно в этом состоит значение постоянно используемого им термина *хасид* по отношению к человеку, который прилепляется к Богу<sup>57</sup> или Тетраграмматону (в некоторых текстах)<sup>58</sup>, а также в отношении магического использования 72-буквенного божественного имени (в других)<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> См. тонкие замечания Бецаделя Сафрана по этому поводу: *Safran B. Rabbi 'Azriel and Nahmanides: Two Views on the Fall of Man // Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity / I. Twersky. Cambridge, Mass., 1983. P. 102–104.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 102, n. 101.

<sup>57</sup> Комментарий к Книге Иова // Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 1. С. 108 (*ивр.*).

<sup>58</sup> Проповедь о Книге Экклезиаста // Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 1. С. 192 (*ивр.*); Рамбан упоминает *двекей га-шем га-мефораш*. Незадолго до этого места мы узнаем, что: «С помощью особого Имени делаются известные знамения и чудеса, происходящие в мире». Довольно странно, что праведник, прилепляющийся к сфере *Малхут*, и благочестивый, который прилепляется к сфере *Тиферет*, находятся явно выше пророка, который, согласно Нахманиду, прилепляется лишь к Активному интеллекту, расположенному онтологически «ниже» мира сферот. См. выше, прим. 29. О прилепении к божественному имени см. также анонимный текст, опубликованный Шоломом в журнале «Кирьят сефер» № 6, с. 414: «и все с помощью Его, да будет Он благословен, Имени, которое поистине есть книга жизни для прилепившихся (*двеким*)». Использованное здесь слово *двеким* выглядит как технический термин для обозначения определенного типа мистика. См. также ниже раздел 5 и прим. 124 и 125.

<sup>59</sup> Проповедь *Торат га-шем тмима* // Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 1. С. 168 (*ивр.*).

### 3. ПРИЛЕПЛЕНИЕ МЫСЛИ

Дискуссии о «прилеплении мысли» имеют близкое отношение к процитированным выше текстам. Эта тема затрагивает еще одну особую группу проблем и мотивов, хотя иногда и «соединение души» отождествляется с «прилеплением мысли». В некоторых из приводимых ниже примеров мы можем ясно увидеть процесс возникновения неоплатонической и аристотелианской терминологии. Мы снова начнем со взглядов р. Эзры из Героны<sup>60</sup>, который, вероятно, воспринял уже

60 *Комментарий к талмудическим агадот* // *Ликутей шихеха у-феа*, лист 8а.

61 О прилеплении мысли упоминал р. Ицхак Слепой. См.: *Комментарий к Песни песней* р. Эзры [точнее – приложение к комментарию, названное «613 заповедей, выводимые из Декалога». – *Прим. ред.*] в: *Сочинения Рамбана* / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 2. С. 521–522 (*ивр.*) См. ниже, прим. 129.

62 Я вокализую это слово как *диберим* – десять заповедей.

63 Об истечении, вызываемом «уничтожением мысли», см.: *Комментарий к Песни Песней* р. Эзры // *Сочинения Рамбана* / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 2. С. 494, 526 (*ивр.*); см. также: *Pachter M. The Concept of Devekut in the Homiletical Ethical Writings of the 16<sup>th</sup> Century Safed* // *Studies in Medieval Jewish History and Literature II* / Ed. I. Twersky. Cambridge, Mass., 1984. P. 189.

она истекла. Поэтому мысль «находится ниже» сферы *Кетер*, или уровня «уничтожения мысли», и воспринимает ее истечение.

Другой текст геронской каббалы содержит дополнительное описание процесса соединения мысли со второй сфирой. Р. Азриэль, возможно под влиянием р. Эзры, писал: «Скажи мудрости: ‘Ты – сестра моя!’» [Притч 7:4], то есть прилепи мысль к сфере *Хохма* так, чтобы стали они единой сущностью»<sup>64</sup>. Можно предположить, что, когда

64 *Комментарий к талмудическим агадот* р. Азриэля (изд. И. Тишби), с. 20. См. там же, прим. 11. Тишби не проводит различия между этим неоплатоническим взглядом и аристотелевским эпистемическим единением, о котором пишет Маймонид. О выражении *hi be-tu davar zhad* («она и он – одно целое») см.: *Vajda G. En marge du commentaire sur le cantique des cantiques de Joseph ibn Aqnin* // *REJ* 124 (1968), p. 187, n. 1; *Idem, Recherches...* (выше, прим.

существовавшую тогда идею<sup>61</sup>: «Древние благочестивые люди побуждали свою мысль возноситься к месту своего истока, они повторяли вслух *мицвот* и [десять] заповедей<sup>62</sup>, и благодаря такому повторению и такому прилеплению мысли всё это освящалось и возрастало, и они получали [божественное] истечение благодаря уничтожению [превращению в “ничто”, аннигиляции, букв. “обнулению”] мысли (*афисат ёа-махшава*)»<sup>63</sup>. Как и в предыдущих случаях, восхождение мысли здесь предшествует акту прилепления; однако цель такого прилепления иная. По-видимому, набожный и благочестивый человек должен был возратить человеческую мысль к ее небесному источнику в божественном мире и таким образом «прилепить» ее к сфере *Хохма*, которая ее и породила. Как совершенно ясно показывает р. Эзра, человеческая мысль не может взойти за пределы своего источника, подобно воде, которая никогда не сможет подняться на большую высоту, чем та, с которой мысль достигает своего источника, она всецело с ним отождествляется, подобно воде, которая возвращается к своему истоку. Здесь мы снова видим свидетельство того, что восхождение предшествует полному соединению, на этот раз в отношении человеческой мысли. Однако в отличие от души, которая прилепляется к небесной душе и лишь в

самом конце – к *Шехине*, низшей манифестации Божества, мысль достигает высшей божественной силы – сферы *Хохма*. Это различие заслуживает более детального рассмотрения. Соединение души с божественной сфирой возможно лишь в том случае, если душа постоянно отделена от тела, тогда как мысль, одно из свойств души, может выйти за пределы той сферы, куда способна подняться душа. Согласно р. Эзре, попытка превзойти сферу *Хохма* повлечет за собой не только разрушение мысли, но и возвращение души к своему источнику<sup>65</sup>. В этом случае каббалист имеет дело с «негативной» формой смерти, если сравнить ее с экстатической смертью, которая может наступить в момент соединения души с Универсальной душой. Другими словами, кульминацией процесса онтологического соединения может быть экстатическая смерть, тогда как эпистемическое соединение в крайней форме ведет к ужасному, смертельному опыту.

Исключительно важными в данном контексте являются данные Авраамом Абулафией интерпретации мистического опыта как прилепления или присоединения человеческого разума к своему источнику в Активном интеллекте или даже в Боге, который описывается как некий Высший разум. Такое соединение есть результат акта познания, который, согласно аристотелевской психологии, подразумевает полное отождествление разума и постигаемых вещей – в данном случае Активного интеллекта или Бога. Я не буду вдаваться здесь в подробности этой темы, которая уже рассмотрена мной в другом месте, но приведу один замечательный пример из текста младшего современника Абулафии<sup>66</sup>. После краткого изложения аристотелевской эпистемологии р. Йосеф бен Шалом Ашкенази заявляет<sup>67</sup>: «Человек познает не своей плотью, но своим разумом. Поэтому когда праведник постигает своего Творца посредством *каваны* и исполнения Божьих заповедей, он прилепляется к Богу, как сказано: 'А вы, прилепившиеся к Господу Богу вашему, живы вы все доныне'<sup>68</sup>. В этом отрывке особенно интересно восприятие аристотелевской психологии антифилософски настроенным каббалистом, который применяет ее в отношении мистического исполнения заповедей как пути к достижению состояния *двекут*. Как мы увидим ниже, эту тенденцию в дальнейшем развивали в сходном контексте хасидские учителя<sup>69</sup>.

Каббала:  
новые перспективы

38), р. 26–28; ниже, гл. IV, а также прим. 113 в данной главе. Абулафия очень любил использовать это выражение. См.: *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*), с. 11 и далее.

65 Комментарий к талмудическим агадот, в: *Ликутей шеиха у-феа*, лист 8а: «Из-за усилий заставить мысль прилепиться к тому, что она не может постичь, вознесется душа его и отделится и вернется к своему источнику». Ср. Комментарий к талмудическим агадот р. Азриэля (изд. И. Тишби), с. 39; фрагмент из *Шошан Эдут* р. Моше де Леона, напечатанный Шоломом в статье «Две тетради р. Моше де Леона» (выше, прим. 31), с. 347; *Объяснение относительно десяти сфирот* р. Моше де Леона (там же, с. 371); *Комментарий к Торе* Менахема Реканати, листы 37г–38а.

66 См.: *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*), с. 10–34, а также ниже, гл. IV.

67 Каббалистический комментарий к *Берешит рабба* р. Йосефа бен Шалом Ашкенази (изд. Моше Халамиша, Иерусалим, 1984), с. 140. Ср. также: *Мецудат Давид* р. Давида бен Зимры, листы 3в-г.

68 Втор. 4:4.

69 См. обсуждение вопроса об отождествлении мистика-толкователя с Торой в гл. IX, раздел 2.

Один из учеников Абулафии, анонимный автор *Сефер эа-Церуф*<sup>70</sup>

70 MS München 22, лист 187а.

интересным образом объясняет возможность прилепления к Богу: «Когда твой разум становится чистым, хотя он все еще в материи, в том же самом [материальном] субстрате, он поистине достигает некоего более высокого уровня, чтобы прилепиться к Причине причин после отделения души от материи». Этот каббалист, по-видимому, говорит о соединении с Богом, которое происходит после смерти, но главным элементом достижения такого переживания является очищенный разум.

Обратимся еще к одному примеру мистики «возвращения» или «прилепления», содержащемуся в мистическом дневнике р. Ицхака бен Шмуэля из Акры, в котором заметны явные отголоски неоплатонического учения о возвращении души к своему источнику<sup>71</sup>:

71 *Оцар Хаим*, MS Moscow-Günzburg 775, лист 112а.

72 Лев. 19:24.

73 Вероятно отсылка к Лев. 19:25: «Я Господь, Бог ваш».

74 Еще одну цитату из *Оцар Хаим*, где термин *макиф* относится к высшему аспекту Божества, см. в гл. IV по месту прим. 69, см. там же, прим. 73.

75 См. цитату из сочинения р. Менахема Нахума из Чернобыля (гл. IV, прим. 60), где прилепление связывается с превращением частного во всеобщее. По всей видимости, р. Ицхак испытал влияние взглядов р. Эзры (см. текст, цитируемый ниже в гл. IV, прим. 17), либо непосредственное, либо через Авраама Абулафию. Ср. также текст, написанный, по всей видимости, р. Натаном, вероятным учителем р. Ицхака, в котором соединение души человека с Богом описывается следующими словами: «...связал свою душу с объемлющим все, то есть с Ним, благословен Он... и частью, а под "частью" подразумевается то, что прилепилась его душа к тшете этого мира». См.: *Steinschneider M., Neubauer A. Joseph ibn Aknin // Magazin für die Wissenschaft des Judentums 14 (1888)*, p. 106.

76 *Ор эа-Эмет* (Бней-Брак, 1969), лист 8а. О связи между исполнением культа и наслаждением см. гл. VI, прим. 346. Интересная параллель к такому пониманию филактерий как мистического союза содержится в сочинении, написанном под сильным влиянием идей Великого

Я узрел тайну [стиха] «А в четвертый год все плоды его должны быть посвящены восхвалению Господа»<sup>72</sup>, — а именно, что Бог повелел нам возвышать силу нашей разумной души над силой души вожделеющей [в течение] трех лет, что указывает на три мира. [Сие следует делать,] дабы прилепить душу нашу к тайне четвертого года, отражающей тайну Божественности, которая превосходит три мира. «А в пятый год», который соответствует *Эйн-Соф*<sup>73</sup>, объемлющему (*макиф*) всё и вся<sup>74</sup>, эта [разумная] душа прилепится к *Эйн-Соф* и станет целостной и универсальной после того, как побывала индивидуальной<sup>75</sup>, пребывая в заточении в своем дворце, и она станет универсальной благодаря природе своего истинного источника.

Возвращаясь к своему источнику, душа обретает вновь свою первоначальную полноту, символом которой выступает *Эйн-Соф*. Важно подчеркнуть, что органом мистического соединения здесь является человеческий разум или разумная душа, что свидетельствует о влиянии философии на взгляды р. Ицхака из Акры.

Я завершу обсуждение темы «прилепления души» одним хасидским примером. Великий Магид толковал талмудическое наставление о филактериях (*тфилин*) следующим весьма замечательным образом<sup>76</sup>:

Что написано в филактериях Владыки мира<sup>77</sup>? [Написано:]<sup>78</sup> «И кто подобен народу Израиля, единственно-

му<sup>79</sup> народу на земле». В трудах р. Ицхака Лурии<sup>80</sup> написано, что *тфилин* называются *мохин* – то есть мозгами, называемыми «наслаждение» и «воодушевление», – благодаря которым мы соединяемся с Ним, да будет Он благословен и прославлен<sup>81</sup>. «И все народы земли увидят, что вы названы именем Господа», – как будто называется вы именем Господа, да будет Он благословен, поскольку стали с Ним одним целым, и это наслаждение называется нашими *тфилин*. А Его наслаждение<sup>82</sup>, да будет Он благословен, в котором Он получает удовольствие от того, что мы присоединяемся к Нему, да будет Он благословен, называется Его *тфилин*. «И кто подобен народу Израиля, единственному народу», – ибо они [т.е. евреи] достигают состояния единства, которое превосходит число, а число находится в их власти... ибо время находится в их власти, и они могут делать всё, что захотят, так как они превзошли время. И Он, да будет Он благословен, соединяется с нами, причем единственная помеха [здесь] – это наша [ограниченная] способность вместить, как сказано: «Обратитесь ко мне, [говорит Господь воинств], и Я обращусь к вам»<sup>83</sup>, – так как Он, да будет Он благословен, обитает в мысли. И когда человек думает о тщетном, он отталкивает Его, [как сказано], «И не мог Моше войти в скинию собрания»<sup>84</sup> – [что означает:] разум не может пребывать на человеке. [А далее сказано:] «... ибо облако окутывало ее [скинию]» – то есть, ибо тьма обитает в нем [в человеке].

Разум здесь – это лишь неявное указание на Бога, намек на которого встречается и немного раньше в том же отрывке: «И когда мы совершаем благие поступки, мир Разума, да будет он благословен, как бы расширяется. Таким образом, Божественный Разум обитает в нашей мысли, и это состояние считается состоянием единства»<sup>85</sup>. Понятия, используемые Великим Магидом, со всей очевидностью указывают на то, что мы имеем дело с описанием мистического опыта, который может быть назван *unio mystica*. Тип прилепления, отраженный в этом тексте, превосходит простую связь между двумя отдельными сущностями, поскольку в конце достигается состояние единения, выходящего за рамки собственно единства – атрибута, относимого в средневековых текстах только к самому Богу<sup>86</sup>. Даже вне-

Каббала:  
новые перспективы

Магида. См. *Йошер диврей эмет* р. Мешулаама Фейбуша из Збаража (лист 123а), где передаются такие слова р. Иссахара Дова: «Тора и тфилин, то есть *двекут* и мысль называются Торой, как упомянуто выше, и называются тфилином, который сам назван так потому, что прилепляется разум (*двекут* *ла-се-хель*) к Нему, да будет Он благословен, ибо *тфилин* означает *двекут*». Особо отметим использование термина *двекут* *ла-се-хель*, с помощью которого объясняется значение филактерий. О филактериях и *двекут* см.: *Кад* *ла-Кемах* р. Бахьи бен Ашера, раздел о *дулаве*, в: Сочинения р. Бахьи / Изд. Х.-Д. Шевеля. Иерусалим, 1970. Р. 234 (*ивр.*).

77 *Брахот*, 6а.

78 I Пар. (Хрон.) 17:21.

79 На иврите *эхад*, «единственный».

80 См. *При Эц Хаим*, глава о *тфилин*.

81 Втор. 28:10. Текст этого стиха пишется в обычных филактериях, которые в дальнейшем автор называет «нашими *тфилин*».

82 О Боге, который наслаждается единством с человеком, см. гл. IV, где обсуждается идея «проглатывания» у р. Шнеура Залмана из Ада.

83 Зах. 1:3.

84 Исх. 40:35.

85 *Ор* *ла-Эмет*, лист 5в. О связи между благими поступками и «расширением» божественного мира см. гл. VIII.

86 Об этой проблеме см. прежде всего: *Marmura M.E., Rist J.M.* Al Kindi's Discussion of Divine Existence and Oneness // *Medieval Studies* 25 (1963), p. 338–354; *Vajda G.* Le Problème de l'unité de Dieu d'après Dawud ibn Marwan al-Mukammis //

временной характер Израиля в момент прилепления вполне соответствует неоплатоническому представлению о пребывающем вне времени мире интеллекта, отождествляемом здесь с Божеством<sup>87</sup>. Божественные филактерии несут в себе утверждение об уникальности – буквально: единственности – народа, тогда как человеческие

87 См., например, Эннеады, III, 7.

филактерии, в которых Израиль обозначается так, как если бы он назывался божественным именем, содержат намек на состояние соединения. Это соединение двух мыслей, которое возникает из воодушевления (экстаза), и приводит к восхищению Богом<sup>88</sup>. Здесь перед нами интересный

88 Ср. взгляд Великого Магида в *Магид дварав ли-Яаков* (с. 11): «...Цадики как бы заставляют Бога быть таким, как их разум, поскольку Он думает все то, что думают они». См. также: *Ор Тора*, с. 135, и *Шолеи Г. Неспроста: главы наследия и возрождения*. Иерусалим, 1975. С. 356 (*ивр.*).

89 Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality (выше, введение, прим. 34), p. 218.

90 Утверждение Шолема о том, что луринская концепция того, что он называет «прилипанием», передававшаяся изустно, сильно повлияла на хасидское учение о «прилипании» (см. Kabbalah, p. 372), кажется мне сомнительным. О другом примере близости между философией и хасидской мистикой см. ниже, гл. VI, раздел 4.

пример того, что Шолеи называл трансформацией мысли в чувство в процессе *двекута*<sup>89</sup>. Тем не менее мы чувствуем, что в ранней хасидской мысли продолжает развиваться философская терминология, которая столь широко использовалась в каббале XIII в. для описания опыта соединения. В большей степени, чем какая-либо другая концептуальная система, философия предоставила хасидским учителям адекватную терминологию для описания проблем, связанных с *unio mystica*<sup>90</sup>.



#### 4. ДВЕКУТ В КАББАЛЕ И ХАСИДИЗМЕ

Как мы увидим далее, хасидизм сохранил и продолжил разработку раннекаббалистической терминологии, связанной с интерпретацией концепции *двекут*. Список сходных черт между двумя этими мистическими движениями легко может быть пополнен<sup>91</sup>. Однако даже при обсуждении самых главных хасидских концепций, таких как *двекут*, встает вопрос о том, в какой мере сам хасидизм является новым мистическим явлением. Согласно Шолему, новшество состояло как раз в хасидской «популяризации» каббалистической идеи *двекут*, представленной в качестве исходной точки мистического пути<sup>92</sup>:

Элемент новшества заключается в том радикальном характере, который придала такая перемена понятию *двекут*. Хасидский *двекут* – это уже не некий запредельный идеал, который реализуют лишь немногие утонченные души в самом конце пути. Это уже не последняя ступень лестницы восхождения, как в каббале, но самая первая. Все начинается с решения человека прилепиться к Богу. *Двекут* – это отправная точка, а не конец.

Поскольку хасиды сами видели в своем понимании *двекута* некое новшество, никто и не пытался обнаружить источники такого толкования. Однако вполне возможно, что источники восприятия *двекута* как отправной точки мистического пути следует искать уже в *Меират Эйнаим* р. Ицхака из Акры: «Удостоенный тайны прилепления удостоится и тайны самообладания; и если удостоится он тайны самообладания, будет удостоен он тайны сосредоточения; а коли удостоился он тайны сосредоточения, удостоится он Духа Божия и от него [получит дар] пророчества, и будет он пророчествовать и предсказывать будущее»<sup>93</sup>. Та же самая мистическая лестница вновь возникает перед нами, когда р. Ицхак заявляет: «Причина самообладания – прилепление мысли к Богу, да будет Он благословен, поскольку прилепление и

91 См. ниже, гл. IV, где мы снова увидим отражение ранних каббалистических метафор в хасидских интерпретациях мистического опыта, а также гл. VI, раздел 4. Йешаягу Тишби не так давно назвал важным источником хасидского учения о *двекуте* сочинения Моше-Хаима Луццатто; см. его статью “Les traces de Rabbi Moïse Haim Luzzato dans l’enseignement du hassidisme” в: *Hommage à Georges Vajda / G. Nahon, S. Touati*. Louvain, 1980. P. 427–439, особенно – p. 427, p. 16. Тишби придает влиянию взглядов Луццатто на хасидизм намного большее значение, чем об этом свидетельствуют имеющиеся письменные источники и исторические факты. Тем не менее полученные им результаты открывают новые пути для изучения хасидского мистицизма, до сих пор не замеченные исследователями. См. также статью Б. Сафрана о влиянии Мафарала на хасидскую мистику: *Safran B. Maharal and Early Hasidism // Hasidism: Continuity or Innovation? / Ed. B. Safran. Cambridge, Mass. 1988. P. 47–144.*

92 *Scholem G. The Messianic Idea in Judaism...* (выше, прим. 89), p. 208; *Weiss J. Talmud Torah in R. Israel the Besht's Thought // Tiferet Israel: Festschrift to Israel Brody. London, 1967. (Hebrew section). P. 153.* См. иную точку зрения: *Rapoport-Albert Ada. God and the Zaddiq as the Two Focal Points of Hasidic Worship // History of Religion 18 (1979), pp. 169–325; Etkes E. Hasidism as a Movement – The First Stage // Hasidism: Continuity or Innovation? / Ed. B. Safran. Cambridge, Mass. 1988. P. 1–26.* Тишби пытался утверждать, что определенная интерпретация *Зофара* может представлять собой прецедент хасидского подхода (*Тишби Й. Учение Зофара. Т. 2. С. 304*), однако он не учел материал, содержащийся в каббале Ицхака из Акры.

93 *Меират Эйнаим*, с. 218. Подробный анализ этого фрагмента, а также взглядов р. Ицхака на *двекут*.

кут, см. в: *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*), с. 131–133 и соответствующие примечания. О возможном влиянии суфизма и восточного («египетского») хасидизма на учение р. Ицхака см.: *Ibid.*, с. 101–110. Необходимо отметить, что влияние суфийских учений на восточную каббалу, в особенности на формы крайнего мистицизма, требует более глубокого изучения; однако это станет возможным лишь после тщательного изучения сохранившихся ивритских текстов, в частности сочинений Авраама Абулафии.

94 *Меират Эйнаим*, с. 218.

95 MS British Library, Cat. Margoliouth, Nr. 749, лист 176; *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*), с. 131–132 и примечания.

96 Неопровержимым доказательством влияния этого текста р. Ицхака на ранний хасидизм является содержащееся в *Цваат га-Риваши* («Завещание Бешта») представление о том, что благодаря прилеплению достигается состояние бесстрастия: «Великое правило для достижения состояния бесстрастия – это прилепление мысли к Нему, да будет Он благословен, ибо прилепление и соединение мысли с Ним, да будет Он благословен, является причиной того, что этот человек не будет замечать ни почестей, оказываемых ему другими людьми, ни оскорблений...»

97 *Меират Эйнаим*, с. 217. См.: *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии. Иерусалим, 1988. С. 34–35 (*ивр.*).

98 См. также: *Магид мейшарим* р. Йосефа Каро (Иерусалим, 1960), раздел *Микец*, с. 37: «Я всегда представлял Господа пред собой...» [Пс. 16:8] – если сможешь сделать так, чтобы всегда прилепиться своей мыслью ко Мне». См.: *Вайс Й.* Начало расцвета хасидизма // *Цион* 16 (1951), с. 60–62 (*ивр.*). Вайс ищет источник техники созерцания Тетраграмматона у р. Нахмана из Косова в трактате *Брит Менуха Пикаж М.* Во времена расцвета хасидизма. Иерусалим, 1978. С. 23–24 (*ивр.*) – здесь цитируются тексты, в которых используется 16-й псалом, правда, *двекут* при этом не упоминается. Ср. также прим. 105 и 153 ниже.

соединение мысли с Богом, да будет Он благословен, побуждает человека не быть чувствительным ни к славе, ни к оскорблениям со стороны людей»<sup>94</sup>.

Книга р. Ицхака из Акры стала классической в раннекаббалистической литературе, ее влияние можно различить и в цфатской каббале<sup>95</sup>. Второй из приведенных выше фрагментов включен Хаимом Виталем в неопубликованную часть его *Шаарей кдуша* (Недавно опубликован полный текст: *Хаим Виталь.* Сефер Шаарей кдуша га-шалем. Тель-Авив, 2005. – *Пер.*). Труды р. Ицхака, относящего прилепление мысли к самому началу целой серии мистических состояний, а не к ее кульминации, вполне могли быть известны первым хасидским учителям и оказать определяющее влияние на их понимание *двекута*<sup>96</sup>. Кроме того, концепции *двекута* у р. Ицхака и в раннем хасидизме имеют исключительно важную общую черту: *двекут* – это качество, обладающее безусловной ценностью, и ее должны развивать в себе даже самые обычные евреи: «Я, р. Ицхак из Акры... говорю как для избранных, так и для толпы, что тот, кто хочет узнать тайну соединения своей души с небесным [миром] и прилепления своей мысли ко Всевышнему Богу... должен представить перед своим духовным взором буквы Божественного Имени»<sup>97</sup>. Следовательно, *двекут* рассматривался не только как первый шаг на пути духовного развития; его рекомендовали массам точно так же, как и элите. Связь между *двекутом* и медитацией-размышлением над буквами Тетраграмматона имеет долгую и весьма продуктивную историю, наиболее важным этапом в которой была хасидская практика. Я хотел бы обсудить здесь несколько интересных фрагментов текстов, опубликованных уже в XVI в. и оказавших влияние на хасидскую литературу<sup>98</sup>.

Еще одно, пожалуй, даже более интересное рассуждение, содержащее в себе элементы хасидского мировоззрения, можно найти в книге *Решит хохма* р. Элии де Видаса (опубл. в 1579 г. – *Пер.*):

Тот, кто хочет привести в состояние радости душу свою, должен уединиться на некоторую часть дня и медитировать над величию букв Тетраграмматона... как сказано царем Давидом: «Я всегда представлял (*шивити*) Господа [в стихе используется Тетраграмматон] пред собой» [Пс. 16:8]... Таким образом, благодаря медитации над Тетраграмматоним душа просветлится... и возрадуется... и это есть ступень *цадикиим*, которые прилепились к Тетраграмматону, так что даже после их смерти их продолжают считать живыми из-за их прилепления к Тетраграмматону<sup>99</sup>.

Такого прилепления достигают *цадики*, хотя, как утверждает де Винас, оно и рекомендовано каждому еврею. Действительно, кажется, что путь к достижению духовного наслаждения достаточно прост и не содержит в себе каких-либо трудных упражнений; главный элемент этого пути – созерцание Тетраграмматона.

Непосредственно после этого места автор упоминает и о другом элементе – о воспевании божественного имени<sup>100</sup>:

«Вспойте, праведники, пред Господом [в стихе используется Тетраграмматон]»<sup>101</sup>... так, чтобы Имя сие было пред вами, дабы могли вы объединить его таким образом, чтобы пение это [стало] полным прилеплением. И вполне возможно, что смысл «пения» в том, что его простое исполнение вызывает прилепление... Р. Йефуда га-Леви, благочестивый, создал несколько хвалебных поэм, [восславляющих] Бога, и тот, кто повторяет их, прилепляет к Богу душу свою.

Такое пение каббалиста, предшествующее произнесению Тетраграмматона, видимо, было связано с введенной Авраамом Абулафией практикой использования музыки при повторении комбинаций букв различных божественных имен<sup>102</sup>. Подобно де Винасу, Абулафия считал музыку составной частью процесса, конечной целью которого было мистическое соединение и пророчество. Кроме того, в одном интересном тексте о музыке, цитируемом р. Хаимом Виталем, утверждается, что ее конечный результат – «высшее соединение и пророчество»<sup>103</sup>. Таким образом, даже пения достаточно для того, чтобы достигнуть прилепления к Богу посредством созер-

99 *Решит Хохма*, Врата любви, гл. 10. Влияние взглядов де Винаса на ранний хасидизм вкратце обсуждается в статье: *Нисаль Г.* Источники *декута* в ранней хасидской литературе // *Кирьят сефер* 46 (1970–71), р. 345–346 (*ивр.*), однако без ссылки на данный фрагмент; этот фрагмент игнорируется также в статье: *Pachter M.* The Concept of *Devekut* in the Homiletical Ethical Writings in 16th Safed // *Studies in Medieval Jewish History and Literature II* / Ed. I. Twersky. Cambridge, Mass. 1984. P. 224–225; *Idem.* Следы влияния книги *Решит Хохма* р. Элиягу де Винаса в сочинениях р. Яакова Йосефа из Полонного // Исследования по каббале, еврейской философии, моралистической литературе и мысли, посвященные 75-летию Иешангу Тишби. Иерусалим, 1986. С. 569–591 (*ивр.*). Ср. также ниже, гл. IV, прим. 92.

100 *Решит Хохма*, Врата любви, гл. 10.

101 Пс. 32:1.

102 Ср.: *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии (выше, прим. 97), с. 43–55. Об использовании техник Абулафии в кругу де Винаса см.: *Idem.* Главы о пророческой каббале (*ивр.*), с. 179–184.

103 *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии (выше, прим. 97), с. 168–169.

цания Тетраграмматона. Как мы видели выше, такое созерцание направлено также и на достижение духовного наслаждения<sup>104</sup>. Де Видас

104 На это обратил внимание Азриэль Шохат при анализе каббалистических источников хасидского учения об удовольствии: *Шохат А. О радости в хасидизме // Цион* 16 (1961), с. 32–33 (ивр).

не упоминает в данном контексте ни о каком аскетическом элементе; мы встречаемся здесь с мистической техникой, доступной для любого, самого обыкновенного еврея. По всей видимости, задолго до возникновения хасидизма каббалисты рассматривали *двекут* как мистическое состояние, вполне доступное для любого человека; два компонента техники достижения состояния *двекут* – музыка и созерцание божественного имени – являются общими для каббалы и хасидизма<sup>105</sup>.

105 Я надеюсь посвятить соответствующим мистическим интерпретациям глагола *шивити* из упоминаемого де Видасом стиха Пс. 16:8 отдельную работу. [См. выше цитату по месту прим. 99 – *Прим. пер.*]

106 *Сефер За-Брит* (Варшава, 1897), с. 167.

107 См.: *Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality* (выше, введение, прим. 34), р. 210.

новыми учителями-мистиками, которые отвели ей центральное место в своей религиозной жизни<sup>108</sup>. Совет де Видаса созерцать Тетраграмматон в уединении, по-видимому, оказал влияние

108 См.: *Пикаж М. Во времена расцвета хасидизма* (выше, прим. 98), с. 119–126, 133–134. См. также несколько фрагментов в: *Сидур Олат Тамид* р. Натана Неты из Сиенавы (Пржемысляны, 1896), листы 386, 536, 59а, 686; см. также: *Пикаж М. Ibid.*, с. 23–24.

109 *Толдот Яаков Йосеф*, лист 186а.

на следующее место в *Толдот Яаков Йосеф* р. Якова Йосефа из Полонного: «Пока он все еще пребывает в уединении, пусть будет пред ним четырехбуквенное Имя»<sup>109</sup>.

По крайней мере один из упомянутых выше элементов имел широкое распространение в эпоху зарождения хасидского движения. По свидетельству р. Пинхаса Элии Горовица, созерцание Тетраграмматона было тогда хорошо известной практикой<sup>106</sup>. О практике *двекута* среди простых евреев сообщает также и современник первых хасидов р. Моше из Сатанова<sup>107</sup>. Вполне возможно, что он намекает при этом не на некую «новую» хасидскую практику, введенную Баал Шем Товом, но на народную традицию с долгой историей, принятую

новыми учителями-мистиками, которые отвели ей центральное место в своей религиозной жизни<sup>108</sup>. Совет де Видаса созерцать Тетраграмматон в уединении, по-видимому, оказал влияние на следующее место в *Толдот Яаков Йосеф* р. Якова Йосефа из Полонного: «Пока он все еще пребывает в уединении, пусть будет пред ним четырехбуквенное Имя»<sup>109</sup>.

## 5. ДВЕКУТ КАК ПОСРЕДНИЧЕСТВО

В одном из приведенных текстов *двекут* уже рассматривался как некое возвышенное состояние, предваряющее, к примеру, опыт обретения знания о будущем или восприятия небесной эманации или образов. Действительно, очень редко целью было само мистическое соединение. Цель видели скорее в близкой встрече с высшими сущностями, благодаря которой душа человека или его мысль обретали необычные качества. Однако в ряде ранних текстов каббалисты указывали, что *двекут* души или мысли является необходимым условием для исполнения определенных заповедей. Р. Азриэль, к примеру, утверждает<sup>110</sup>:

Когда священник приносит жертву, он прилепляет душу свою к алтарю, а его душа восходит ввысь... таким образом, благодаря прилеплению души к высшему сперва дух человека восходит... и возвращается к своему источнику, откуда он был взят... а затем он поднимается еще выше, к месту своего истока<sup>111</sup>... подобно воде, которая поднимается до того уровня, откуда истекла... И в этом священническое блаженство... они [священники] прилепляют свои души к высшему и благословляют народ [Израиля].

Такого рода связь между *двекутом* и жертвоприношением можно понять в общем контексте включения этого психологического процесса в ритуальные практики жертвоприношения и священнического благословения. В отличие от предыдущих цитат, *двекут* связывается здесь не только с такими крайними психическими переживаниями, как пророчество, но и с двумя важнейшими практиками древнееврейской храмовой службы. Переход от рассуждений р. Эзры о *двекуте* и «пророчестве», с одной стороны, к утверждению связи между *двекутом* и священнической службой у р. Азриэля – с другой, свидетельствует о стремлении интегрировать мистический опыт в сферу «нормативных» религиозных ценностей. Священники, в отличие от пророков, продолжали благословлять народ Израиля и во времена р. Азриэля. Дальнейшим шагом в этом направлении было при-

110 *Объяснение относительно жертвоприношений*, MS Oxford, Christ Church, 198, лист 126. Ср. выразительную формулировку р. Ицхака Слепого (ниже, прим. 129), где совершенно ясно утверждается связь между жертвоприношениями и *двекутом*. Эта концепция ранних каббалистов интересным образом отразилась в XVI в. в *Толаат Яаков* р. Меира ибн Габбая: «...и в этом тайна благословений, ибо тот, кто произносит благословения, прилепляет свою мысль к святым формам (*цурот га-кдошот*), и благодаря его молитве и прилеплению – ведь он восполняет разумеемое (*мускаль*), и осязаемое (*мургаи*), и природное (*мутба*) – притягивается эманация к силе управления нижними сущностями, а оттуда к самим нижним сущностям». Здесь легко увидеть сочетание терминологии р. Азриэля (*мускаль*, *мургаи*, *мутба*) и *Сефер га-Баиф* (*цурот кдошот*, *манѓигим*). Интересное обсуждение, касающееся *двекута* и теургии, можно найти в *Комментарии к талмудическим агадам* р. Эзры из Героны (MS Vatican 294), лист 46а: «Ты должен знать, что человек состоит из всех духовных сущностей, а его разумная душа выше их всех, и поэтому Тора и заповеди даны, чтобы удалить его [от греха] и предостеречь его, ибо все пути человека в его руках. Как праведник венчает своего Создателя коронами посредством *двекута*, ибо он прилепляет свою душу к ее источнику и низводит благословение, как зажигающий свечу от свечи, устанавливающий ее и добавляющий [свет], так злодей совершает нечто противоположное». Ср. похожий взгляд р. Хаима Виталя ниже, прим. 156.

111 См. текст, цитируемый выше, в прим. 65.

знание за *двекутом* той роли, которая отводится ему в анонимном послании *Игерет га-Кодеш*<sup>112</sup>:

Учителям каббалы хорошо известно, что человеческая мысль происходит из разумной души, нисходящей свыше. И человеческая мысль способна освободиться [от чужеродных вещей], вознестись и достигнуть места своего истока. Тогда она соединяется с высшей сущностью, от которой она происходит, и она [мысль] становится с ним [своим истоком] единым целым<sup>113</sup>... Наши древние мудрецы говорили, что когда муж совокупляется со своей женой и его мысль соединяется с высшими сущностями, эта мысль низводит горный свет, и он наполняет каждую каплю [семени], на которую он [муж] направляет свое устремление и о которой думает... и оказывается эта капля постоянно связанной с ослепительным светом... как и мысль о ней [о капле] связана с высшими сущностями, и она [мысль] низводит сей ослепительный свет.

113 См. выше, прим. 64.

Соединение человеческой мысли со своим источником здесь является необходимым условием для обычного акта произведения потомства. Еще в большей мере, чем в высказываниях р. Эзры и р. Азриэля, мистическое соединение выступает здесь как средство, обеспечивающее некое идеальное поведение; не только священники, но и обычные люди могут и даже должны сочетать зачатие с *двекутом*.

Как и в предыдущих примерах, основное внимание здесь очевидно уделяется тому акту, который следует за мистическим опытом, – пророчество, благословение, зачатие в большей мере, чем что-либо другое, выступают здесь конечными целями такого соединения<sup>114</sup>.

114 Ср.: *Шаарей га-Авода* р. Йоны Геронди (Бней-Брак, 1967), с. 58: «И душа понимающего в них [в заповедях] поднимется в духовный мир и прилепится к высшим сущностям, служащим Всевышнему, дабы прилепиться к ним и служить Создателю мира наиболее возвышенным образом». Таким образом, конечная цель – это не прилепление, но совершенное исполнение служения, достижимое только после прилепления. Ср. также: Там же, с. 41–44, 60.

115 О цадике как канале см. введение р. Натана Шапиры из Иерусалима к *При Эц Хаим Хаима Витала* (изд. И. Ашлага, Тель-Авив, 1966), с. 2, а также: *Dresner S.H. The Zaddik. New York, 1974. P. 277 p. 33, 378 p. 34.*

Кроме того, хотя *двекут* – это прежде всего личный опыт, он дает возможность сделать что-то и для других людей. Таким образом, мистическое соединение или общение выступает в качестве средства, используя которое человек может лучше послужить общине. Личное совершенство превращается в средство помочь преуспеянию других. Более тщательное изучение этих текстов, в особенности последнего, покажет, что, достигнув состояния мистического соединения, верующий превращается в некий канал, по которому истечение из высшего мира достигает мира земного<sup>115</sup>. Следовательно, вышеупомянутые формы *unio mystica* можно рассматривать как попытки, предпринятые «совершенными», чтобы при помощи своих духовных способностей восстановить разрушенную связь между миром божественным и нижним, зем-

ным миром. Такая позиция была кратко и выразительно сформулирована уже в *Zo'ar*, где знаток теософского учения, «[тот,] кто прилепляется к Богу», изображается как *цадик*, столп Вселенной, поскольку «он низводит блаженство и благословения на [нижний] мир»<sup>116</sup>. *Двекут* приобретает здесь поистине космическое значение. В другом месте в *Zo'ar* описывается «добродетельный человек (*закай*), который духом своим и душой своей прилепляется с любовью, как подобает, ко Всевышнему Святому Царю, обладает властью над всей землей внизу, и всё, что он повелевает миру, исполняется», – как это было с пророком Элиягу (Илией), который мог своей волей вызвать дождь<sup>117</sup>.

---

116 *Zo'ar*, I, лист 43а.

117 Там же, III, лист 68а. [Ср.: «И сказал Илия, Фесвитянин, из жителей Галаадских, Ахаву: жив Господь Бог Израилев, пред Которым я стою! В сии годы не будет ни росы, ни дождя, разве только по моему слову». – I Млахим (III Цар) 17:1. – *Пер.*]

118 MS Berlin, Or. Qu. 833, лист 83в; *Аводат га-Кодеш*, II, 6, лист 28а. Об этом тексте см.: *Scholem G. Les Origines de la Kabbale*, p. 324; *Idem. The Concept of Kavvanah in the Early Kabbalah // Studies in the Jewish Thought / Ed. A. Jospé. Detroit, 1981. P. 168.* Недавно я обнаружил третью версию этого фрагмента в MS Sassoon, 919, с. 171; она ничем принципиальным не отличается от приведенного выше текста.

119 Я полагаю, что р. Эзра имеет в виду ритуально чистые места. Ср. с историей про р. Ицхака Слепого, который избегал ходить мимо ритуально нечистых мест, поскольку мысль его находилась в постоянном соединении с Богом; ср.: *Scholem G. Les Origines de la Kabbale*, p. 321, n. 188.

120 Ср. со взглядом р. Эзры, что страдания в галуте служат заменой жизни в Стране Израиля; при этом упоминается «искупительный жертвенник» страданий. См.: *Шолам Г. Новое свидетельство об истории ранней каббалы // Сефер Бялик. Тель-Авив, 1934. С. 161–162 (ивр); Идель М. О Земле Израиля в мистической мысли Средневековья // Земля Израиля в средневековой еврейской мысли / Под ред. М. Халамиша и А. Равицкого. Иерусалим, 1991. С. 204–205.*

121 В *Аводат га-Кодеш* приводится более длинная версия: «...к Богу, благословен Он, прилеплением мысли к десяти сфирот». Таким образом, согласно этой версии, существует последовательность прилепления: к буквам великого Имени, к сфирот и к Богу, при посредстве десяти Его проявлений.

122 Пс. 92:2.

123 *Бе-йихудан* – букв. «в их объединении»; в *Аводат га-Кодеш* приводится другой вариант – *кайямот тмидот* – «существующие вечно и непрерывно», что соответствует выражению *тмидей нимфац* в приводимом ниже фрагменте из текста Ибн Габбая.

124 Прилепление к Тетраграмматону упоминается р. Авраамом ибн Эзрой в его комментарии к Исх. 3:15; он также приписывает такому прилеплению различные чудесные свойства. О прилеплении к Тетраграмматону см. выше, прим. 58, и ниже, прим. 135.

125 Ср. с утверждением р. Эзры:

## 6. ДВЕКУТ И ТЕУРГИЯ

Как мы видели выше, опыт личного соприкосновения с проявлениями Божества иногда рассматривается как инструмент для достижения цели не для себя, а для чего-то иного, и прежде всего – для других людей. Эта цель может быть достигнута посредством установления прохода между миром божественным и низшим мирами. Перейдем теперь к теургическому влиянию *двекута* на саму структуру Божества. В одном раннем каббалистическом тексте, по-видимому относящемся к геронской школе каббалы, мы читаем<sup>118</sup>:

Даже если храмовые [принадлежности] и были уничтожены, Израилю осталось вместо жертвоприношений великое Имя, чтобы прилепиться к нему в святых местах<sup>119</sup>; праведные и благочестивые люди, и те, кто занимается сосредоточением ума и приданием единства великому Имени, – они также раздувают огонь на алтаре своих сердец<sup>120</sup>. [Благодаря этому] все сфирот соединяются в его [Израиля] чистой мысли до тех пор, пока они не вознесутся к источнику бесконечно высокого и чистого пламени. И в этом тайна того, что весь Израиль прилепляется к Богу, да будет Он благословен<sup>121</sup>: «А вы, прилепившиеся к Господу...». «Возвещать утром милость Твою и ночью верность Твою»<sup>122</sup> – в этом тайна соединения, [которое совершает] человек во время утренней и вечерней молитвы, заставляя все сфирот возноситься в едином пучке и соединяться друг с другом<sup>123</sup>, – и тогда он прилепляется к великому Имени.

«Прилепление к великому Имени» дважды упомянуто в этом отрывке, в его начале и в конце. В середине же объединение сфирот друг с другом и всех их со своим источником изображается так, что оно вызвано деятельностью чистой мысли человека. Несомненно, мысль является здесь органом влияния на данную теософскую структуру. Главный же инструмент, находящийся в распоряжении человека, – это великое Имя<sup>124</sup>, служащее заменой храмового жертвоприношения<sup>125</sup>. Я полагаю, что теургическая функция принесения жертвы была передана здесь буквам великого Имени<sup>126</sup>;



я также полагаю, что автор этого текста считал целью жертвоприношения объединение сфирот. Такое понимание было принято большинством ранних каббалистов<sup>127</sup>.

На основании этих предположений мне кажется вполне логичным допустить, что роль букв великого Имени заключалась в установлении единства в среде божественных проявлений. Для достижения этой цели было необходимо предварительное прилепление человеческой мысли к буквам Имени, медитация над их природой и их объединение. После объединения букв и объединения сфирот в тексте снова говорится о прилеплении к Имени – предположительно к его объединившимся буквам. Из всего этого следует заключить, что в данном тексте рассматриваются два типа прилепления: первое, предварительное, служащее исходным пунктом для теургической деятельности<sup>128</sup>, а затем прилепление к объединившейся сущности как кульминация мистического процесса.

Такой анализ в общих чертах подтверждается истолкованием, которое дает р. Меир ибн Габбай тексту р. Ицхака Слепого и которое цитируется его учеником р. Эзрой<sup>129</sup>:

Главное в служении каббалистов<sup>130</sup> и тех, «кто созерцает Имя Его» «...и к Нему должны прилепиться»<sup>131</sup>... а, согласно мнению наших мудрецов, [слова] «кто созерцает Имя Его» намекают на необходимое [мистическое] устремление (*кавана*) в служении, и заключается эта [направленность] в том, что верующий должен созерцать и стремиться во время своего служения объединить великое Имя и присоединиться к нему посредством его букв, включить в него все [высшие] уровни<sup>132</sup> и объединить их в своей мысли, вплоть до *Эйн-Соф*. А смысл слов «...и к Нему должны прилепиться» в том, чтобы наметить, что мысль должна быть свободна, чиста от всего и подчинена<sup>133</sup>, прилепляясь к высшему вечно устремленному (*тмидей нимрац*) прилеплению, дабы объединить ветви с [их] корнем без какого-либо разделения<sup>134</sup>. И таким образом объединяющий прилепится к великому Имени<sup>135</sup>.

Каббала:  
новые перспективы

«Поскольку он умеет обособлять (*лейяхед*) Особое Имя, он тем самым словно строит дворец горний и дольний» (*Комментарий к Песни Песней* [точнее, приложение – см. выше, прим. 61] // Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 2. С. 521); см. также: Там же, с. 523. На с. 526 этот каббалист прямо сравнивает божественное имя с домом, очевидно, подразумевая при этом Храм: «...мы находим, что Имя Святого, благословен Он, называется домом, как сказано о Боге “В мудрости построй дом” [Притч. 24:3], “Святость подобает дому Твоему” [Пс. 93:5]». Ср. также со словами р. Азриэля: *Шолам Г.* Обнаруженные отрывки произведений р. Азриэля из Героны // Сборник статей памяти А. Гулака и Ш. Кляйна. Иерусалим, 1942. С. 219 (*ибр.*). См. также гл. VIII, цитату из *Сефер Йесод Олам* р. Авраама ибн Эскира о строительстве и теургии, а также: *Толаат Яаков* р. Меира Ибн Габбая, лист 4а.

126 Как неоднократно подчеркивают каббалисты, жертвоприношения посвящались исключительно Тетраграмматону, а не божественному имени *Элоhim*. См.: *Vajda G.* Le Commentaire d'Esra de Géronne sur le Cantique des Cantiques (выше, прим. 41), pp. 382–385.

127 *Ibid.*, р. 395ff.

128 Ср. процитированный выше текст р. Азриэля о прилеплении души священника перед принесением жертвы.

129 См. *Комментарий к Песни Песней* [точнее, приложение – см. выше, прим. 61] // Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 2. С. 521–522: «Служение означает: овладеть чистой мыслью о делах будущего мира и подчинить ее *каване*... И сказал наш праведный учитель, что главное в служении разумеющих (*маскилим*) и размышляющих о Его Имени – это прилепиться к Нему. И это великое правило Торы: в молитве, в благословениях и в согласии мысли с верой словно бы прилеплять ее к высшему миру, соединять буквы Его Имени и заключать в нем [в этом Имени] десять сфирот, как пламя, пляшущее над угольями; уста упоминают Его разными именами, а сердце соединяется с Его Творением и Писанием». См. также: *Комментарий к талмудическим агадот*

р. Азриэля (изд. Й. Тишби), с. 16; *Sed-Rajna G. Commentaire sur la liturgie quotidienne de R. Azriel de Gerone. Leiden, 1974. P. 10–11.*

130 В оригинале – *маскилим* («разумеющие»).

131 Мал. 3:16.

132 То есть сфирот; связь между буквами Тетраграмматона и десятию сфирот была очевидна уже для р. Якова Назира из Люнеля, автора одного из самых первых каббалистических текстов – трактата «Каббала». См.: *Шолем Г. Начало каббалы. Иерусалим–Тель-Авив, 1948. С. 222 (ивр.). С. 73–74.*

133 Ивр. *кбуша*, т.е. всецело посвящена лишь высшему миру. См. текст р. Ицхака выше, прим. 129.

134 Эта метафора несколько раз встречается в каббалистических и хасидских текстах, описывающих мистический опыт, и употребляется она в них в положительном смысле; см., например, текст Абулафии в *MS Sassoon, 56, p. 33*: «чтобы вернулась каждая ветвь к своему корню и прилепилась к нему, и все духовное – к душе его, и соединится с ним, и будет единым строением (*мишкан*)». См. также гл. IV, прим. 85.

135 *Аводат 1а-Кодеш*, II, лист 29а, непосредственно перед цитируемым выше анонимным текстом. Относительно «прилепления к великому Имени» ср. выше, прим. 58 и 124, а также: *Goetschel R. Meir ibn Gabbay: Le discours de la Kabbale Espagnole. Leuven, 1981. P. 310–311.*

136 *Идель М. Сфирот над сфирот // Тарбиц 51 (1982), с. 278–280 (ивр.).*

137 *Ibid.*, с. 280.

138 В иврите слово *мида* означает «мера», отсюда и «ограничение».

139 Ср. выше упоминание утра и вечера в цитирувавшемся анонимном тексте.

140 *Алеф* символизирует единство, ибо так обозначается также и «единица».

141 В иврите *хет* означает также и число «восемь».

142 См. выше, прим. 124.

143 Ср. источники, цитируемые в статье: *Идель М. Сфирот над сфирот* (выше, прим. 136), с. 278–280.

Что же является истинной природой этого «служения», упомянутого в первой цитате, где говорится о замене жертвоприношения прилеплением к великому Имени? Вполне возможно, что это молитва, которая рассматривалась, с одной стороны, как аналог жертвоприношения после разрушения Храма и как некое «служение» или «культ» – с другой. Действительно, представление о духовной устремленности (*кавана*), связанной с молитвой *Шма Исраэль*, в ранней каббале прекрасно согласуется с идеей объединения сфирот<sup>136</sup>. Одна из версий данной концепции утверждает<sup>137</sup>:

Поскольку вам известно, что сфирот называются *мидот* [т.е. атрибуты], и они не [ограничены]<sup>138</sup> в атрибуте своей природой, но [ограничены] лишь нашим восприятием, вы должны объединять их дважды в день<sup>139</sup>... Так как *алеф*<sup>140</sup> в слове *эхад* [по буквам: *алеф-хет-далет*] означает [сфиру] *Кетер*, а *хет*<sup>141</sup> означает [сфиру] *Хохма* с семью другими сфирот... и *далет*... означает [сфиру] *Малхут*, и в [слове] *эхад* содержится намек на все десять сфирот... пусть [он при произнесении этого слова в *Шма*] направит [мысль свою] так, как если бы он хотел заставить всех их войти в [сфиру] *Кетер*, из которой они и эманировали.

Объединение сфирот во время чтения *Шма* связано также с именами, которые встречаются в том же контексте. Поэтому я рассматриваю эту традицию как один из компонентов той концепции, которая выражена в двух первых фрагментах об объединении десяти сфирот; вторым компонентом является позиция, выраженная в тексте р. Авраама ибн Эзры, говорящего о прилеплении к Тетраграмматону<sup>142</sup>. В первом компоненте отсутствует мотив прилепления, во втором – мотив объединения сфирот<sup>143</sup>.

Содержащиеся в вышеприведенных фрагментах намеки на каббалистическую концепцию *двекута* важны по многим причинам. Прежде всего, согласно некоторым каббалистам, объектом прилепления является динамическая система божественных проявлений, которые предварительно должны быть объединены, и лишь тогда можно

достигнуть высшего прилепления. Такой процесс объединения является результатом некоего непрерывного, напряженного усилия, совершаемого, согласно этим текстам, два раза в день. Таким образом, этот теургический акт есть некий постоянный опыт, посредством которого каббалист должен содействовать объединению Божьих сил. Этот акт в большей степени теоцентричен, чем обращен на самого его исполнителя, хотя местом, где происходит данный процесс, и является мысль каббалиста, который должен объединить десять сфирот, проявленные в буквах Тетраграмматона или слова *эхад*, с их источником<sup>144</sup>. Считается, что такое *restitutio rerum ad integrum* (возвращение вещей в первоначальное состояние. — Пер.) на уровне мысли человека оказывает симпатическое влияние на мир горний, стимулируя в нем процесс возвращения сфирот к своему источнику. Я полагаю, что чистая мысль человека соответствует высшей чистой мысли, сфире *Кетер*. Таким образом, благодаря самому акту созерцания наиболее могущественного символа десяти сфирот — Божественного имени — человеческая мысль «наполняется» их «содержанием» и, предположительно, с ними полностью отождествляется. Такое психологическое истолкование, возможно, подтверждается тем фактом, что в этих текстах нет ни единого упоминания о восхождении человеческой души или мысли в высший мир. Согласно описаниям процесса прилепления человеческой мысли к Богу, это состояние достигается медитацией над великим Именем. Мой анализ основывается на предположении о том, что внутренние ментальные процессы способны активировать божественные силы, используя при этом их «отражения» в человеческом мышлении, посредством интериоризации Божества, которая могла восприниматься каббалистом как реальное мистическое единение с *Imago Dei*. Таким образом, мы можем описать основные стадии каббалистического «служения» в приведенных выше фрагментах следующим образом: (1) первоначальное прилепление мысли к буквам божественного имени; (2) активизация этих букв как символов высших сущностей и сведение их воедино; и (3) прилепление к этой единой божественной целостности.

Источниками большей части приведенных выше примеров была ранняя провансальская или каталонская каббала или учение р. Ицхака из Акры. Начиная со второй половины XIII в. испанская каббала начинает постепенно утрачивать интерес к *двекуту* как высшему идеалу. Это заметно в *Зо́рафе*, а также в сочинениях р. Моше де Леона, р. Йосефа Гикатиллы, р. Йосефа из Хамадана, р. Йосефа Ангелино и р. Давида бен Йегуды фе-Хасида. Упоминают о *двекуте* лишь те каббалисты, в трудах которых слышатся отголоски более ранних геронских текстов, — например, итальянский каббалист р. Менахем Реканати.

144 См.: Альтман А. Лики иудаизма / Под ред. А. Шапира. Тель-Авив, 1983. С. 87–88 (ивр.).

Фокус религиозной активности смещается теперь в сферу теургии; библейская заповедь о прилепении к Богу начинает интерпретироваться в манере, сходной со взглядами школы р. Ишмаэля в Талмуде. В одном из примеров такой демистификации *двекута* этой концепции придается мифическое значение. Согласно р. Моше де Леону<sup>145</sup>, «на человека возложена обязанность пребывать в высшем образе, как сказано, “к Нему ты должен прилепиться”<sup>146</sup>, и написано, “и следовать путями Его”<sup>147</sup>, – [а именно] согласно этому самому образу». *Imitatio Dei* упоминается здесь одновременно и как свершившийся факт, и как некий идеал, которого следует достигнуть посредством должных поступков. Прилепение становится уподоблением, достигаемым при помощи некоторых действий<sup>148</sup>. При этом особое ударение явно делается на связи человеческого тела с высшим образом, а именно со сфирот, а также на сходстве деятельности людей и божественных сущностей.

145 Шошан Эдут, опубл. Шоломом в статье «Две тетради р. Моше де Леона» (выше, прим. 31), с. 354.

146 Втор. 10:20.

147 Втор. 28:9.

148 См. прежде всего: Шошан Эдут (выше, прим. 145), с. 355: «И ты должен быть как Он, по одному примеру. И поскольку это так, человек должен уподобляться Ему во всем, к чему обратится, постигнуть, как приблизиться как можно ближе к Нему и уподобиться Ему».

Следуя взглядам геронской каббалы, Зофар описывает *двекут* как необходимое условие для теургического влияния на *Шехину*; однако это состояние достигается лишь в момент смерти, чем существенно ослабляется мистическая природа этого акта<sup>149</sup>. Эта связь *двекута*

149 См.: Либес Й. Мессия Зофара – к мессианскому образу р. Шимона бар Йохая // Мессианская идея во Израиле. Иерусалим, 1982. С. 175–181 (ивр.). Ср. также выше, гл. III, раздел 5 («*Двекут* как посредничество»).

150 См.: Идель М. Парадигмы процесса избавления в Средние века // Мессианство и эсхатология / Под ред. Цви Бараса. Иерусалим, 1984. С. 269–273 (ивр.).

151 Мецудот Давид, лист 26. Ср., однако: там же, листы Зв-г, где испытываемое состояние *двекут* не связывается ни с какой теургической деятельностью.

152 Предположительно намек на *Шехину*.

153 Пс. 16:8. Этот стих был исключительно популярен у еврейских мистиков (см., например, гл. V, прим. 248), что заслуживает отдельного исследования. См. выше, прим. 98.

154 Ранее на той же странице это выражение относится к двум херувимам или к «великой любви» (женуху, сфире *Тиферет*) и «любви мира сего» (невесте, *Малхут*); см. цитату в следующем примечании.

со смертью проявилась впоследствии в теургической каббале; именно данная концепция послужила основой для включения мистического опыта в религиозные системы, центральным пунктом которых были действия людей и их влияние на горний мир<sup>150</sup>.

Р. Давид бен Зимра писал в середине XVI в.<sup>151</sup>:

Когда человек объединяет [сфирот] всем своим сердцем и с искренним устремлением, тогда душа его соединяется с любовью к Богу и прилепляется к ней<sup>152</sup>, как написано, «Я всегда представлял Господа пред собой, Он по правую руку от меня...»<sup>153</sup>. Точно так же, как я не забываю свою правую руку, я не забываю Его любовь, ибо Он всегда предо мной. Знайте, что тот, кто любит Бога искренней сердечной любовью, вызывает любовь наверху [в мире горнем], и [божественные] качества [обращают] лики свои друг к другу с великой страстью и любовью<sup>154</sup>.

В свете предшествовавшего этому тексту утверждения данный отрывок следует понимать как ука-

зание на теургическое значение любви к Богу и прилепления к Нему<sup>155</sup>. Используя данный стих из Псалмов, р. Давид видит в прилеплении не столько процесс соединения, слияния с Божеством, сколько ощущение Его присутствия, и это главная черта этого типа мистицизма. Помещая Бога «перед» человеком, скорее подчеркивают удаленность от Него, чем сокращают эту дистанцию. Как и в предыдущих примерах, цель акта прилепления к божественному проявлению заключается в теургическом воздействии.

К примеру, в лурианской каббале *двекут* используется для достижения главной цели деятельности каббалиста – восстановления (*тиккун*) небесного человека-антропоса:

Главное намерение человека при изучении Торы – это совлечь на себя святое высшее постижение... все его намерение должно быть направлено на то, чтобы с помощью Торы соединить свою душу и привязать ее к ее небесному источнику. И он должен быть нацелен на то, чтобы достигнуть благодаря этому восстановления небесного Человека, в чем заключается конечная цель сотворения человека и смысл заповеди об изучении Торы... Ибо, изучая Тору, человек должен стремиться связать свою душу, соединить ее и побудить ее прилепиться к своему горнему источнику... а потому он должен стремиться привести к цельности высшее древо [сфирот] и высшего святого выправленного Человека<sup>156</sup>.

Вполне очевидно, что мистический аспект соединения с небесным источником – который был центральным в некоторых геронских раннекаббалистических текстах, а также в поздней хасидской литературе, – является здесь лишь одним из средств для достижения более высокой цели – восстановления теософской структуры мироздания.

Следуя лурианским схемам и концепциям, саббатинская теософия учит, что Мессия прилепляется к божественной силе, чтобы восстановить гармоничное состояние божественной структуры<sup>157</sup>: «Душа Царя-Мессии прилепляется к древу жизни<sup>158</sup>, [и] он хозяин всех сокровищ своего Отца<sup>159</sup>, и он осуществляет выправления (*тиккуним*) во всех аспектах [божественных сил] и [на всех уровнях] бытия... благодаря тому, что он прикреплен к древу жизни, все, что он делает, является выправлением (*тиккун*)». Прилепление и «приклеивание» удивительным образом изображаются

<sup>155</sup> *Мецудт Давид*, лист 26: «Знай, что тот, кто связывает свою душу любовью к Создателю, связывает любовь мира великой любовью».

<sup>156</sup> См.: *Шаар та-Мицвот* Хаима Виталья, разд. *Вазтханач*, с. 78, и *Зандагот* Ицхака Лурии. Ср.: *Fine L. Safed Spirituality/* New York, Ramsey and Toronto, 1984. P. 68; а также *Нагид у-мецаве* р. Якова Цемаха (Львов, 1863), листы 196-20а. Ср. также: *Атерет Цви* р. Цви Гирша из Жидачева, II, лист 17в, где очевидно колебание между идеалом мистического соединения и теургической деятельностью. См. также *Эц Хаим, шаар та-кляим*, гл. 1, где цель сотворения мира – это создание существ, которые будут познать Бога и станут для Него «колесницей», чтобы прилепиться к Нему. Я сомневаюсь, однако, что Виталь имел здесь в виду *unio mystica*; скорее он подразумевал пребывание Божества внутри мистика. См. также: *Тишби Й.* Доктрина зла и клипы в лурианской каббале. Иерусалим, 1984. С. 112–134 (*ивр.*), где подробно описывается понимание цели человеческой деятельности в лурианской каббале именно как деятельности теургической; при этом не упоминается – и, по моему мнению, вполне оправданно, – идеал *двекута*. См. также рассуждения р. Натана Шапиры в тексте, упомянутом

в прим. 115. См. также *Сефер Аводат га-Кодеш* Меира Ибн Габбая, III, 14, лист 74г и статью *Fine L. The study of Torah as a Rite of Theurgical Contemplation in Lurianic Kabbalah // Approaches to Judaism in Medieval Times III / Ed. by David R. Blumenthal. Atlanta: Scholars Press, 1988. P. 29–40, n. 109.*

157 *Шолем Г.* По следам Мессии. Иерусалим, 1944. С. 104 (*ивр.*). О контексте данной цитаты см.: *Idem. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah (1626–1676).* Princeton, N.J., 1973. P. 809–810.

158 *Ibid.* P. 811.

159 О метафоре сына, охраняющего сокровища своего отца, как обозначении высшего мистического состояния, см.: *Либес Й.* Всеобщий тиккун р. Нахмана из Брацлава и его отношение к саббатизму // *Цион* 44 (1980), с. 231–214 (*ивр.*).

160 Об *unio mystica* см. гл. IV; о *двекуте* как необходимым условии для достижения различных состояний, связанных с получением откровения, см. Введение к *Шаарей Кдуша* Хаима Витая.

161 Цитируется его учеником р. Мешулламом Фейбушем из Збаража в *Йошер диврей эмет*, лист 122а. Немного иную версию см. в *Ликутей Кетер Шем Тов*, опубл. в *Шивхеи га-Беит* (изд. Б. Минца, Иерусалим, 1969), с. 208–209. Об этом тексте см. *Krassen M. Dvekut and Faith in Zaddikim: The Religious Tracts of Meshullam Feibush Heller of Zbarazh.* Ph. D. Diss. Univ. of Pennsylvania, 1990. P. 284–286.

162 Этот термин обычно означает «сокрытый», «сокровенный», «эзотерический» и является частью выражения *хохмат га-нистар* – «эзотерическое учение», т.е. каббала. Я оставляю его без перевода потому, что р. Менахем Мендель использует его в особом значении.

163 Сравнение мистического переживания с приятным вкусовым ощущением, которое невозможно описать, распространено в основном среди суфиев. В еврейской мысли оно встречается в *Кузари* Йефуды га-Леви и у Йоханана Аллемано.

164 *Ивр. двекут га-Борз.* В *Ликутей Кетер Шем Тов – двекут га-Элохим*. Что касается утверждения относительно невежественности тех, кто не понимает *Зобар*, ср. цитату из текста р. Менахема из

здесь как средства, дающие Мессии возможность играть роль восстановителя на всех уровнях действительности, причем теургическая цель достигается лишь после завершения этого мистического опыта.

Однако цфатская каббала усвоила не только свойственное *Зобару* отношение к *двекуту* как средству для выполнения теургических задач, но также и понимание *двекута* в экстатической каббале, где конечной целью было достижение *unio mystica* и соответствующего откровения<sup>160</sup>. Хасидизм, последняя фаза еврейской мистики, не только продолжил традицию понимания *двекута* как *unio mystica*, но и предложил интерпретацию (а фактически – реинтерпретацию) основной темы теургической каббалы. Так, согласно р. Менахему Менделю из Премышлян<sup>161</sup>:

[Термином] *нистар*<sup>162</sup> обозначается вещь, которую один человек не может передать другому; точно так же, как вкус [данной] пищи нельзя описать человеку, который никогда не испытывал такого вкуса<sup>163</sup>, невозможно объяснить словами, что это такое и каково оно. Такая вещь называется *сетер* («сокрытое»). Такова любовь к Богу и страх Божий, да будет Он благословен, – невозможно объяснить другому человеку любовь к [Богу] в [твоем] сердце; [поэтому] она называется *нистар*. Но отнесение термина *нистар* к учению каббалы довольно странно, ибо тому, кто хочет изучать [каббалу], доступна эта книга, и если он не понимает, он – невежда, так как [поистине] для такого человека *Гемафа* и *Тосафот* также являются *нистар*. Но сокрытые материи в *Зобаре* и сочинения р. Ицхака Лурии, в основе которых лежит прилепление к Создателю<sup>164</sup>, – для тех, кто достоин прилепиться и узреть горнюю *Меркаву*, подобно р. Ицхаку Лурии, которому<sup>165</sup> были открыты пути Небесного свода, и кто путешествовал по ним, [видя путь свой] своими умственными очами<sup>166</sup>, подобно четырем мудрецам, вошедшим в *Пардес*.

Значение этого отрывка заключается не только в том, что он характеризует каббалу как некий мистический опыт, но также и в новой интерпретации всего каббалистического наследия: здесь это ско-



рее поиск мистического опыта, чем теософского гнозиса<sup>167</sup>. Таким образом, понимание *двекута* в хасидизме объединяет в себе теургические интерпретации в духе *Зоэара* и лурианской традиции и мистические истолкования, восходящие к текстам каббалы Героны, Авраама Абулафии и Цфата<sup>168</sup>.

В следующей главе мы перейдем к некоторым крайним выражениям *двекута*, которые можно классифицировать как *unio mystica*.

Лонзано, приводимую р. Симхой Бунимом из Пшикси: *Торат Симха*, в *Симхат Исраэль* (Петроков, 1910), лист 62б: «Всякий, кто не освободился от материальности, не поймет ни буквы в святом *Зоэаре*, но кажется им, что они что-то понимают». Ср. с традицией, приводимой от имени Бешта, гл. IX, прим. 184.

165 Ср.: *Брахот*, 58б. О связи между одним из мудрецов, взшедших в *Пардес*, и знанием «путей небосвода» см.: *Schäfer P.* Synopse zur *Kekhalot Literatur*. Tübingen, 1981. Pag. 873, S. 287.

166 Относительно спиритуализации истории о восхождении в *Пардес* см. гл. V, раздел 2.

167 Такой взгляд, свойственный экстатической каббале и хасидизму, был распространен Шоломом на всю каббалу, что повлекло за собой принижение роли теургической деятельности в теургическо-теософской каббале; см.: *Scholem G.* *Sabbatai Sevi* (выше, прим. 157), р. 15. В данном месте Шолом использует термин «полный *двекут*» для обозначения одной из двух целей «созерцательного каббализма», тем самым подразумевая, что *unio mystica* является важнейшей целью каббалы! Однако, как мы увидим в следующей главе, Шолом отрицал, что *unio mystica* имеет хоть какое-то отношение к каббале.

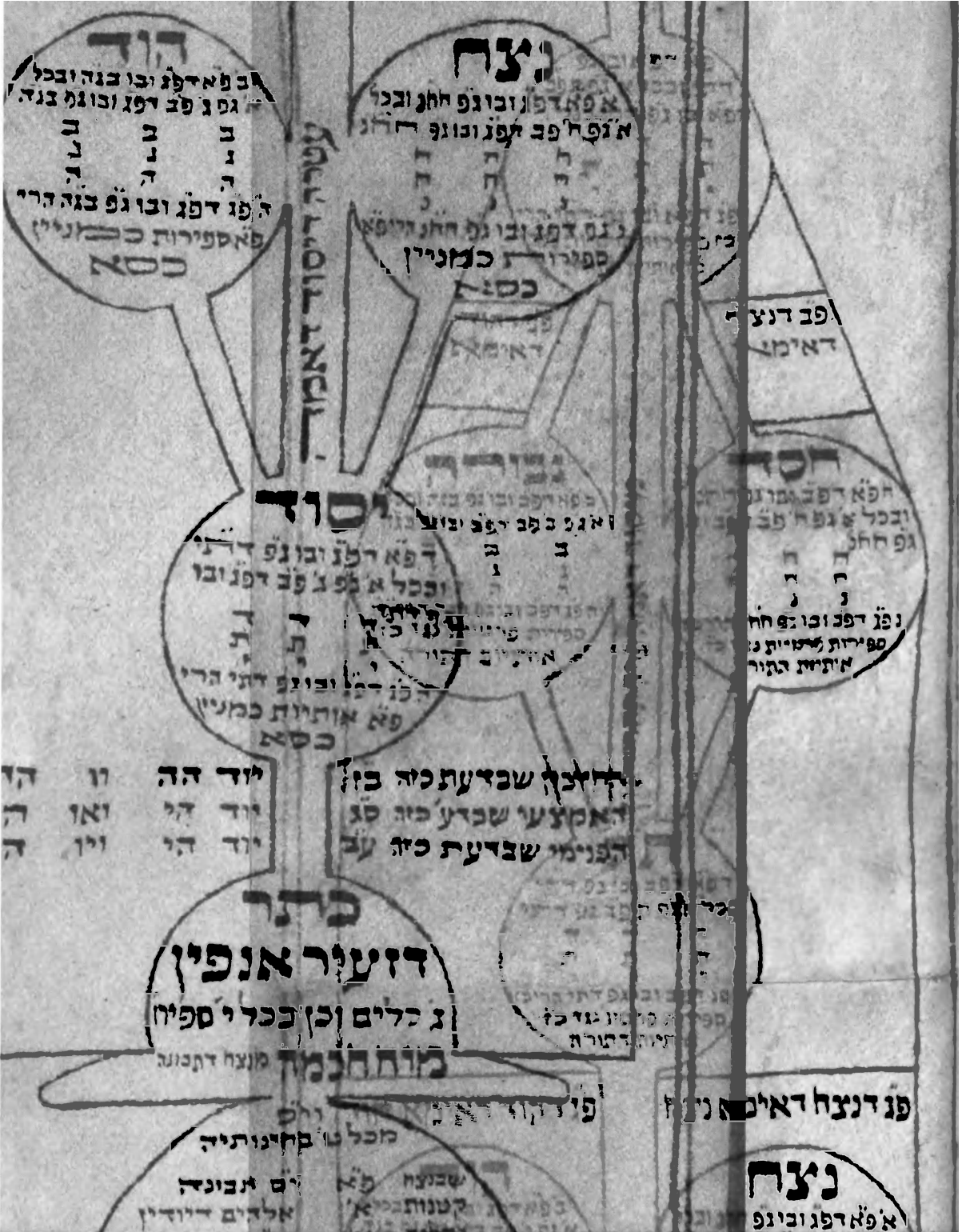
168 *Грис 3.* Литература наставлений – ее история и место в жизни хасидов Бешта. Иерусалим, 1990. С. 202 и далее (*ивр.*).

---

***UNIO MYSTICA***  
**В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ**

*Глава четвертая*





# הוד

כ פא דפג וכו בנה ובכל  
גפ פב דפג וכו בנה  
ה פג דפג וכו גפ בנה דרי  
פאפירות ככאנין  
ככא

# ניצח

א פא דפג וכו בנה ובכל  
אפ"ח פב דפג וכו בנה  
גפ דפג וכו גפ בנה דרי  
פאפירות ככאנין  
ככא

עשרה דיוני למה

פב דנצח  
דאינו

# הוד

א פא דפג וכו בנה ובכל  
אפ"ח פב דפג וכו בנה  
גפ דפג וכו גפ בנה דרי  
פאפירות ככאנין  
ככא

# הוד

א פא דפג וכו בנה ובכל  
אפ"ח פב דפג וכו בנה  
גפ דפג וכו גפ בנה דרי  
פאפירות ככאנין  
ככא

הוד צבא שבדעת כזה בזה  
דאמצי שבדע כזה פג  
דפנימי שבדעת כזה עב

# כתי

דזעיר אנפין  
ג כלים וכן ככלי ספוח

כתיבת כתיבה מונח דתבונה

# ניצח

א פא דפג וכו בנה ובכל

## 1. *UNIO MYSTICA*: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Согласно одному из наиболее распространенных представлений о еврейской мистике, каббалисты всячески воздерживались от описания своего опыта таким образом, чтобы его можно было бы истолковать как полное единение, или слияние, мистика с Богом. В отчетливом виде это предубеждение было сформулировано Эдвардом Кейрдом: «Еврей всегда выступал против крайностей мистицизма благодаря присущему ему четкому ощущению совершенной обособленности личности Бога и личности человека и, вследствие этого, ясному осознанию нравственного долга, связанного с поклонением Богу»<sup>1</sup>. Данной позиции Кейрд противопоставляет ощущение взаимосвязи между челове-

<sup>1</sup> Caird E. The Evolution of Theology in the Greek Philosophy. Glasgow, 1904. Vol. 2. P. 214.

ческим и божественным у Плотина – взаимосвязи, которая может достигнуть такой степени, когда «преграда между бесконечным и конечным отброшена, и первое вступает в непосредственное соприкосновение со вторым, так что любое разделение или отношение конечного исчезает»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Ibid.

Видимо, совершенно независимо от Кейрда, Шолем снова и снова подчеркивал, что упоминания о полном соединении с Божеством в еврейских текстах отсутствуют: «...лишь в необычайно редких случаях экстаз означает действительное единение с Богом, в котором совершенная отрешенность мистика от своей индивидуальности претворя-

ется в восторг полного погружения в поток божественного. Даже в этом экстатическом направлении мистик почти неизменно сохраняет чувство дистанции между Творцом и Его творением»<sup>3</sup>. Такое утверждение, сделанное столь тонким знатоком еврейской мистики, было повторено в многочисленных научных трудах и одобрено как большинством последователей Шолема<sup>4</sup>, так и исследователями мистицизма вообще<sup>5</sup>. Диагноз Шолема был принят столь безоговорочно, что даже такой выдающийся исследователь, как Стейс, рассматривал *unio mystica* как «отклонение от стандарта еврейских типов [мистицизма]»<sup>6</sup>. Ведущий исследователь иудаики Сало Барон дошел до того, что заявил, что слова исламского мистика Халладжа о полном тождестве с Богом «были бы восприняты самыми убежденными еврейскими последователями суфизма как богохульство... они никогда не забывали ту пропасть, которая отделяет Бесконечного от всех Его творений... В индивидуальном плане они тоже стремились к простому общению, а не к реальному соединению с Божеством»<sup>7</sup>. Вполне очевидно, что мнение Шолема было принято без каких-либо оговорок.

Некоторые ученые все же пытались несколько смягчить это обобщение, но даже они рассматривали каббалистов, выражавших «дерзкие» идеи об *unio mystica*, как исключения, которые могут лишь слегка видоизменить мнение Шолема, но вовсе не подразумевают необходимости его полной и обязательной переоценки<sup>8</sup>. Самого Шолема эти исключения не переубедили, и он был склонен интерпретировать их менее радикальным образом<sup>9</sup>. Насколько мне известно, исследователями каббалы не было предпринято ни одной попытки пересмотра тезиса Шолема как такового. Несмотря на ряд небольших оговорок, он по-прежнему продолжает преобладать в науке о каббале. Ниже я предложу альтернативный взгляд на виды выражения *unio mystica* в каббале. Описание опыта мистического единения встречаются в каббалистической литературе не менее часто, чем в нееврейских мистических текстах, а используемые каббалистами образы не уступают самым

3 Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 169. См. также: *Idem*. The Messianic Idea in Judaism, and Other Essays on Jewish Spirituality. New York, 1971. P. 227; *Idem*. Kabbalah (выше, гл. I, прим. 2), p. 176. См., однако, позицию Шолема в прим. 159 к гл. III.

4 См., напр.: *Rotenstreich N.* Symbolism and Transcendence: On Some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus // *Review of Metaphysics* 31 (1977-78), pp. 610-614; *Werblowsky Zwi R.J.* Some Psychological Aspects of Kabbalah // *Harvest* 3 (1936), p. 78; *Бен-Шломо Я.* Исследования Г. Шолема, посвященные пантеизму в каббале // *Личность Гершома Шолема и его творчество*. Иерусалим, 1983. С. 21 (*убр.*); *Fine L.* Safed Spirituality. New York, Ramsey and Toronto, 1984. P. 21. См. также ниже, прим. 9.

5 *Stace W.T.* *Mysticism and Philosophy*. London, 1961. P. 106-107, 228-229; *Zaebner R.C.* *At Sundry Times*. London, 1958. P. 171; *Idem*. *Hindu and Muslim Mysticism*. P. 2; *Katz S.T.* *Language, Epistemology, and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis / Ed. S.T. Katz*. New York, 1978. P. 34-35; *Parrinder G.* *Mysticism in the World's Religions*. London, 1976. P. 119.

6 *Stace W.T.* *Op. cit.*, p. 158. См. обсуждение им буберовской самоинтерпретации мистического опыта, которую Стейс считает неадекватной в силу «давления еврейской традиции, выступающей против концепции [мистического] единения». Несмотря на бесхитрое объяснение, предложенное Стейсом, в случае Бубера мы видим изменение его позиции от раннего экстатического периода, когда он имел переживания единения с Божеством, к более позднему этапу письменной фиксации им своих взглядов.

7 *Baron S.* *A Social and Religious History of the Jews*. New York, 1958. Vol. 8. P. 112-113.

8 Тишби И. Учение Зофара. Иерусалим. Т. 2. С. 288-290 (ивр.); Готтлиб Э. Исследования по каббалистической литературе (ивр.), с. 237-238; Pachter M. The Concept of Devekut in the Homiletical Ethical Writings in 16<sup>th</sup> Safad // Studies in Medieval Jewish History and Literature II / Ed. I. Twersky. Cambridge, Mass. 1984. P. 224-225; Jacobs L. The Doctrine of the 'Divine Spark' in Man in Jewish Sources // Rationalism, Judaism, Universalism, In Memory of Leon Roth. New York, 1966. P. 80-89.

9 См.: Les Origines de la Kabbale, p. 320 n. 184; см. также: Katz S.T. Op. cit., p. 69 n. 31a.

10 Scholem G. Mysticism and Society // Diogenes 58 (1967), p. 16; *двекут*, утверждает Шолом, «буквально означает прилепление или прилипание к Богу... Подобная терминология была вызвана необходимостью компромисса со средневековым еврейским богословием, а не [природой] самого [мистического] акта, который мог как включать, так и не включать в себя состояние мистического единения». См. также: Katz S.T. Op. cit., p. 35-36.

11 См.: Idel M. Abraham Abulafia and *Unio Mystica* // Studies in Medieval Jewish History and Literature III / Eds. I. Twersky and J.M. Harris. Cambridge, Mass. 2000. P. 147-178, n. 11; *Efros I. Some Aspects of Yehudah Halevi's Mysticism* // Studies in Medieval Jewish Philosophy. New York & London, 1974. P. 146-148.

12 Именно так обстоит дело с Абулафией; см. Idel M. Ibid.

том единения, запретами, которые были бы вызваны внешними концептуальными факторами, такими как отсутствие мотивов единения в еврейских теологических системах. Напротив, философская терминология, к примеру, могла послужить (и действительно служила) концептуальной системой, которая могла в то же время облегчить контакты с определенными интеллектуальными группами<sup>13</sup>. Тот факт, что религия,

13 См.: Idel M. Енох – это Метатрон (ивр.) // Ранняя еврейская мистика / Под ред. И. Дана. Иерусалим, 1987. С. 151-155.

породившая некое мистическое движение, исповедует теологию трансцендентности Бога, не может служить достаточным доказательством того, что в ней подавлялись идеи, связанные с опытом мистического единения. Например, ислам, трансцендентный характер учения

крайним формам у других разновидностей мистицизма.

Я начну с имплицитного предположения, лежащего в основе отрицания крайних форм мистики в иудаизме Кейрдом и Шоломом. Это предположение о том, что утверждение о трансцендентности Бога в какой-либо экзотерической религии не допускает *unio mystica* даже на эзотерическом уровне<sup>10</sup>. Однако такое допущение является необоснованным как в теоретическом, так и в фактическом отношении. Как мы видели выше, каббалисты используют связанную с опытом соединения философскую терминологию, существовавшую задолго до времени создания их сочинений, которая была признана вполне допустимой в еврейских кругах<sup>11</sup>. Представления о соединении с небесными сущностями, такие как концепция *двекут* р. Авраама ибн Эзры или учение Аверроэса об интеллектуальном соединении, были широко распространены в каббалистических сочинениях.

Кроме того, превращение Еноха в ангела Метатрона, очень важный мотив в ряде древнееврейских текстов, в некоторых случаях могло быть понято таким образом, что этому опыту предшествовало слияние патриарха-человека и ангела. Согласно древнееврейским источникам, Енох был наделен не только «одеяниями славы» и огромными размерами, но и всеобъемлющим знанием. Нет ничего удивительного, что каббалисты-экстатики видели в его примере некий мистический идеал<sup>12</sup>. Таким образом, мы не можем объяснить «сдержанность» в отношении использования образов, связанных с опытом

которого несомненно, породил самые крайние типы мистицизма<sup>14</sup>. Исламскую рационалистическую теологию поддерживали в ее безуспешных попытках подавить мистические группы могущественные социально-политические силы, в иудаизме отсутствовавшие. То же самое происходило и в случае христианства; несмотря на явное преобладание на интеллектуальной арене могущественной христианской церкви, которая осуждала, а иногда даже казнила инакомыслящих, с конца XIII в. появляются многочисленные утверждения о возможности слияния с Богом. В связи со всем этим изобилие выражений опыта единения в еврейской мистике не кажется ни странным с точки зрения социологии, ни необычным с религиозной точки зрения.

---

<sup>14</sup> См.: *Macdonald D.B.* The Religious Attitude and Life in Islam. Chicago, 1909. P. 187; *Parrinder G.* Worship in the World's Religions. Totowa, N.J., 1974. P. 181; и особенно: *Falaturi A.* How Can a Muslim Experience God, Given Islam's Radical Monotheism? // We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam / Eds. Schimmel A., Falaturi. New York, 1979. P. 85: «*Unio mystica...* может иметь место именно благодаря радикальному исламскому монотеизму». См. также: *Oakes R.* Union with God: A Theory // Faith and Philosophy VII, n. 2 (1990), p. 85.

## 2. МИСТИЧЕСКОЕ ЕДИНЕНИЕ В ЭКСТАТИЧЕСКОЙ КАББАЛЕ

Пожалуй, достаточно сказано о теоретическом аспекте этой проблемы. Сами тексты также указывают на то, что ситуация обстоит иначе, чем это виделось Шолему. Конечно, часть обсуждаемых ниже материалов была известна Шолему и им использована; однако он интерпретировал их иначе, чем это буду делать я. Другая часть не была использована им вовсе, хотя у нас есть все основания предполагать, что он был с ней прекрасно знаком; и третья часть материалов могла быть ему неизвестна. Сначала я обрисую тот исторический контекст, в котором встречаются описания опытов единения, а потом рассмотрю ряд важных примеров.

Как уже было отмечено выше, геронская каббала интересовалась опытом *двекута* как главной мистической ценностью, и в некоторых случаях его понимание как *соединения* является более подходящим, чем его интерпретация в значении общения с высшими силами. И все же начиная со второй половины XIII в. испанские каббалисты были склонны преуменьшать роль *двекута*, выдвигая на первый план теургическое значение исполнения заповедей с каббалистическим «устремлением» (*кавана*). Примеры такого отношения встречаются, в частности, в *Зоаре*, в сочинениях р. Моше де Леона, р. Йосефа Гикатиллы, р. Давида бен Йегуды ге-Хасида и р. Йосефа из Хамадана. Несмотря на живой интерес геронских каббалистов к *двекуту* как одной из высших религиозных ценностей, каббалисты конца XIII в. уделяли наибольшее внимание именно теургической практике, подчеркивая ее значение для еврейской жизни. Хотя эти каббалисты временами отзывались о *двекуте* весьма уважительно, он никогда не становился центром их религиозного мировоззрения. Испанская каббала продолжала придерживаться теургической религиозности этого типа вплоть до изгнания евреев из Испании в 1492 г.; впоследствии такое отношение сохранилось в Северной Африке, Италии и Османской империи.

Если выйти за пределы Испании, в XIII в. экстатическая каббала Авраама Абулафии считала достижение экстатических переживаний *ситтит вопит* («высшим благом». – *Пер.*) духовной жизни человека и временами описывала эти переживания в терминах, характерных именно для опыта единения. Я посвятил взглядам Абулафии на мистическое единение отдельное развернутое исследование, в котором попытался показать, что некоторые места в его сочинениях можно понять лишь как указания на опыт мистического единения. Здесь же я ограничусь лишь несколькими характерными примерами. В одном из своих комментариев к «Путеводителю растерянных» Маймонида Абулафия утверждает, что каббалист «пророчествует согласно сущности,

которая побуждает его перейти от потенциальности к окончательной и совершенной актуальности, и он становится с Ним единой сущностью, нераздельной во время этого акта»<sup>15</sup>.

«Нераздельность» элементов, задействованных в экстатическом опыте, с очевидностью выражается здесь в классической формуле «он становится с Ним единой сущностью»<sup>16</sup>. Философский смысл этого фрагмента вполне ясен: переход от потенциальности к совершенной актуальности равнозначен превращению индивидуального разума человека в Активный интеллект, достигаемому в акте соединения. В другом месте того же сочинения Абулафия указывает, что человеческие способности постепенно «восходят» к Активному интеллекту «и соединяются с ним после многих сильных и мощных переживаний, и тогда частный, личный пророческий [дар] становится универсальным<sup>17</sup>, постоянным и вечным<sup>18</sup>, подобным субстанции своей причины, и он становится с Ним единой сущностью»<sup>19</sup>.

Подобные описания опыта единения в изобилии встречаются в сочинениях Абулафии, многие из которых сохранились лишь в рукописях; некоторые из них пользовались значительным влиянием. Трудно объяснить полное игнорирование взглядов Абулафии в проведенном Шоломом детальнейшем анализе феномена *двекута*<sup>20</sup>. Лишь не обращая внимания в исследовании, посвященном *двекуту*, на столь крупную фигуру в истории каббалы или же искажая его взгляды в других научных работах, можно было сконструировать картину еврейской мистики, совершенно лишенную опыта единения<sup>21</sup>. Кроме того, Абулафия был не просто значимым исключением. Он открыл дорогу для целого ряда интересных каббалистов, и некоторые из них оказали весьма заметное влияние на духовный облик еврейского мистицизма в целом.

Каббала:  
новые перспективы

15 *Сутрей Тора*, MS Paris BN 774, лист 140а, 171б.

16 О философских источниках этого выражения см.: *Idel M. Abraham Abulafia and Unio Mystica* (выше, прим. 11), п. 19–23.

17 См. выше (гл. III, прим. 75) фрагмент из *Оцаф хаим* р. Ицхака из Акры, где содержится сходное выражение, а также прим. 61 ниже.

18 О бессмертии как обожении см.: *Inge W.R. Christian Mysticism*. London, 1925. P. 357–358. Позиция Абулафии вполне соответствует введенной Инжем категории обожения через внутреннюю трансформацию; см.: *Ibid.*, p. 365, а также: *Idem. Mysticism in Religion*. Chicago, 1948. P. 46.

19 MS Paris BN 774, лист 155а.

20 См.: *Scholem G. The Messianic Idea in Judaism*, p. 203–227; *Idem. Kabbalah*, p. 174–176.

21 См.: *Шолом Г. Основные течения еврейской мистики (рус.)*, с. 188, где Шолом приводит важнейшее высказывание Абулафии о том, что «он [мистик] столь приобщается к Нему душой, что его никакими средствами нельзя оторгнуть от Него, ибо он есть Он». Непосредственно после этой цитаты Шолом утверждает, что «полное отождествление [здесь] не достигается и не замышается». Со своей стороны я могу лишь удивляться уверенности Шолома в том, что Абулафия не интересовался мистическим отождествлением. Я ограничу свой анализ лишь данным текстом, который достаточен для опровержения предложенной Шоломом интерпретации. Интересно, что Стейс открыто признает, что данный текст связан с соединением с Божеством (*Stace W.T. Mysticism and Philosophy*, p. 116), несмотря на собственное же противоположное утверждение (*Ibid.*, p. 158; см. выше прим. 6).

### 3. МИСТИЧЕСКОЕ ЕДИНЕНИЕ: ВОССТАНОВЛЕНИЕ РАЗРУШЕННОГО ЕДИНСТВА

Позвольте мне теперь проиллюстрировать близость понимания *двекута* в трех школах, относительно которых можно сказать, что между ними в этом вопросе существует определенное единство, – в экстатической каббале, цфатской каббале и хасидизме. Эти школы рассматривают *двекут* как реинтеграцию человеческого существа в первоначальное единство, второй половиной которого является Божество.

Согласно одному из учеников Абулафии, анонимному автору трактата *Шаарей Цедек*, человек является последним из сложных существ (что утверждали Маймонида<sup>22</sup> и Абулафия<sup>23</sup>) и поэтому пред-

22 Путеводитель растерянных, II, 40.

23 См.: *Idel M. Abraham Abulafia and Unio Mystica* (выше, прим. 11), п. 46, 72.

ставлен буквой *йуд*, то есть числом десять, которое считается последним из первоначальных чисел. Он пишет:

Он есть *йуд* в этом мире, тот, кто получил силу от всего, и он объемлет всё, подобно *йуд* в [царстве] сфирот. Таким образом, что нет никакого различия между этим *йуд* и тем *йуд*, разве что очень тонкое, в духовном смысле, и что эта [буква *йуд*] есть *милуй* [побуквенное название] другого *йуд*... И в этом тайна [стиха]: «...и прилепиться к Нему» – в прилепении *йуд* к *йуд*, чтобы замкнуть круг<sup>24</sup>.

24 MS Jerusalem 8° 148, л. 56а. Ср. со взглядом Абулафии в *Ситрей Тора* (MS Paris BN 774, лист 172а), где в связи со строением человека упоминаются две декады. Об этом древнем представлении см.: *Идель М.* Образ человека над сфирот (*ивр.*), с. 46–47, и содержащееся в мидрашах истолкование двух букв *йуд* в слове *ва-йицер* («и создал») в Быт. 2:7. См., например: *Алфавит р. Акивы* (изд. Вергхаймера) в *Батей мидрашот*, т. 2, с. 412. Авраам Абулафия использует этот мидраш в автокомментарии к своей книге *Сефер За-Хаим* (MS München 285, лист 236), где две буквы *йуд* признаются необходимыми для совершенствования человека. См. также *Ве-зот ли-Йетуда* Абулафии в *Jellinek, Auswahl Kabbalistischer Mystik*, S. 20; и ниже, гл. VI.

25 Иер. 23:5.

26 MS Jerusalem 8° 148, лист 55а. См. также там же, 39а: «...и это то, что касается нижнего человека, который возвысился и сделался человеком на престоле силой Господа». О букве *йуд* как полукруге см. там же, лист 35а: «ибо *йуд*... выглядит полукругом в дольнем мире, пока не сделается кругом в

Каждая из двух букв *йуд* здесь явно отождествляется с половиной круга, который замыкается благодаря восхождению низшего человека и его превращению в «высшего человека, человека, [который восседает] на престоле и<sup>25</sup> [которого] следует называть “Господь – оправдание наше”»<sup>26</sup>.

Таким образом, человек – это лишь половина некоей большей единицы, круга, и своим восхождением он может восстановить его целостность. Исходя из этого, мы можем понять развитие концепции двух *йуд*. Буква *йуд* в иврите соответствует числу десять, а если рассмотреть буквы, из которых состоит ее название (*йуд-вав-далет*), то можно заметить, что числовое значение букв *вав-далет* также равно десяти. Следовательно, форма названия *йуд* содержит в себе два *йуда*: один символизирует человеческую сторону, другой – божественную. Каждый из них графически изображается в виде полукруга – визуальной



формы буквы *йуд* в еврейском алфавите<sup>27</sup>. Прилепление друг к другу двух этих полукругов приводит к образованию полного (замкнутого) круга<sup>28</sup>.

Общепринятая метафора круга как символа единства человеческого и божественного заслуживает более подробного рассмотрения; ее присутствие в описаниях человеческого совершенства напоминает юнговскую концепцию мандалы как символа индивидуализации. Авраам Абулафия действительно занимался визуализацией круга во время своих экстатических опытов. Повторение и в данном тексте той же метафоры свидетельствует о том, что упоминания о круге – это не просто литературный изыск. Они указывают на видение круга в ходе мистического переживания, которое интерпретируется как опыт соединения. Кроме того, совершенно ясное выражение *unio mystica* в цитируемом ниже Бодлеанском манускрипте помогает нам понять эти отрывки, в том числе и метафору круга, содержащуюся в *Шаарей Цедек*. Я полагаю, что написавший этот текст анонимный каббалист понимал описанные в своем труде мистические переживания именно как опыты соединения.

В другом тексте, весьма близком к Абулафии, который сохранился в Бодлеанской библиотеке, мы читаем<sup>29</sup>: «Он сказал мне: “Ты сын Мой, Я ныне родил Тебя”<sup>30</sup>, а также: “Видите ныне, что это Я (*ани*), [именно] Я (*ани*) есть Он (*эу*)”<sup>31</sup>. И тайна стихов этих – слепление силы, то есть высшей божественной силы, называемой кругом пророчества, – с человеческой силой; и сказано также: “Я, Я”<sup>32</sup>. Выражения «Я, Я» (*анохи*, *анохи*) и «Я, [именно] Я есть Он» (*ани*, *ани*, *эу*) символизируют соединение божественного с человеческим; согласно простому прочтению этого текста, «круг пророчества» идентичен божественной силе. Однако более глубоко прочтение открывает нам другой смысл. Числовое значение ивритского выражения *галгаль эа-невуа* равно 135; такое же значение имеет выражение *ани*, *ани эу*; эта гематрия служит явным свидетельством того, что круг этот включает в себя два «Я» – человеческое и божественное.

В обоих упомянутых текстах экстатической каббалы мистическое соединение изображается как процесс уподобления Божеству.

мире горнем. См. там же лист 35б. См. также взгляд Абулафии ниже, прим. 28. О совершенном человеке, восседающем на престоле, см. *Имрей Шефер* Абулафии (MS Paris 777, с. 48).

27 См.: *Сефер эа-Шем* Авраама ибн Эзры, гл. 3.

28 См. также MS Jerusalem 8° 148, лист 57а, где описывается восходящая душа, достигающая уровня божественного имени *эа-Шем Цваот* (Господь воинств). Ср. с *Ор эа-Сехель* Абулафии (MS Vatican 233, лист 115а), где *unio mystica* между человеческой и божественной интеллектуальной любовью изображается как соединение *эхад* («один», числовое значение букв равно 13) с *эхад*, что в сумме дает число 26 – числовое значение Тетраграмматона. Таким образом, «человеческое бытие» включается в божественное Имя; см. также прим. 26 выше.

29 MS Oxford 1649, лист 206а. Ср. с формулировкой Абу Язида аль-Бустами, которая обсуждается Зелнером в: *Zaebner R.C. Hindu and Muslim Mysticism*, p. 113-114; *Idel M. Abraham Abulafia and Unio Mystica*, ср.: *Schimmel A. As through a Veil: Mystical Poetry in Islam*. New York, 1982. P. 219, n. 42.

30 Пс. 27. Использование этого стиха, столь важного для христианской мистики, может быть связано с определенным христианским влиянием.

31 Втор. 32:39.

32 Ис. 43:11.

В *Шаарей Цедек* человек восходит до состояния существа, восседающего на божественном престоле. Во втором фрагменте используются три стиха, со всей очевидностью указывающие на соединение человека с Божеством — до такой степени, что человек называется здесь так же, как Божество: *ани*. Прежде чем оставить анонимного автора *Шаарей Цедек*, приведем здесь его мнение о душе<sup>33</sup>: «Универсальная душа одна, и разделилась она на две [части] из-за разделения материи»<sup>34</sup>. Две эти части — это душа «сферы *Аравот*» — по-видимому, это высшая сфера, наиболее «духовная» из душ во всем мироздании, — и произошедшая из нее «естественная душа»<sup>35</sup>. Такое родство позволяет человеческой душе восходить к душе *Аравот* и видоизменять свою природу. Это представление о душе сходно с приведенным выше описанием двух полуокругов, хотя такое сходство и нельзя полностью доказать. В обоих случаях говорится о восхождении, предшествующем достижению человеческого совершенства.

33 MS Jerusalem 8° 148, л. 54а.

34 Ср. со взглядом Аверроаса в трактате *Тахафут ат-тахафут* («Опровержение опровержения», или «Непоследовательность не-последовательности»): «Душа очень похожа на свет; свет рассеивается разделением освещенных тел и объединяется, когда тела уничтожаются; такое же отношение существует между душой и телами». — *Ibn Rusbd. Tahafut al-Tahafut* / Ed. S. Van der Berg. London, 1954. Vol. 1. P. 16. См. также прим. 62 ниже.

35 По всей видимости, отождествление души высшей сферы с универсальной душой было очевидным для анонимного автора *Шаарей Цедек*. См. также пред. прим. «Все естественные души происходят от сферы *Аравот*, и она наиболее духовная и тонкая из всех существующих душ... поэтому можно представить себе, что неким путем душа человека вознесется и сможет воздействовать даже на душу *Аравот* и изменять природные явления... ибо душа высшего мира сфер в корне, то есть в *Аравот*... и мне кажется, что философы называют ее душой всего».

36 Платон. Пир, 189а.

37 См.: Хунайин ибн Ицхак. Этика философов (*Мусарей га-философим*) / Изд. А. Левенталя. Франкфурт, 1896. С. 38–39 (*ивр.*).

38 См. *Книга верований и мнений* Саадии Гаона, ч. 10, гл. 7. О проникновении этого взгляда в раннюю каббалу см.: *Идель М. Сфирот над сфирот* (*ивр.*), с. 268, прим. 150; *Грис 3*. От мифа к эпосу — отдельные черты образа р. Авраама из Калицка // Народ и его история / Под ред. Ш. Эттингера. Иерусалим, 1984. Т. 2. С. 162 (*ивр.*).

39 Моше Кордоверо, учитель де Видаса, прямо упоминает книгу *Шаарей Цедек*. См.: *Идель М. Главы о профетической каббале* (*ивр.*), с. 162.

Можно назвать следующие возможные источники взгляда на человека как некий полуокруг и на его душу как часть универсальной души: (1) платоновское описание разделения первоначального андрогинного сферического существа на две половины, мужскую и женскую<sup>36</sup>, и (2) средневековые версии этого мифа, арабские<sup>37</sup> и еврейские<sup>38</sup>, которые переносят это разделение с тела на душу. Наш анонимный каббалист, по-видимому, обращается к обеим версиям, хотя и вносит в них существенное изменение: целое — это уже не первичный человек или его душа, а универсальный человек и универсальная душа; разделение теперь уже не «вертикальное», приводящее к появлению двух разнополюх и «равных» существ, но скорее «горизонтальное», создающее лишнее половой подоплеку противопоставление небесного человека или высшей души — и низшего человека или человеческой души.

С феноменологической, а возможно, и с исторической точки зрения идеи *Шаарей Цедек* близки ко взглядам р. Элии де Видаса, знаменитого цфатского каббалиста и моралиста<sup>39</sup>. Обсуждая значение термина «часть» (*хелек*), он писал: «Он

показывает, что души отсечены от Него, и Он и они являются двумя частями, подобно “полусуществам”... и когда часть низшей души соединяется с Ним, две эти части сливаются и становятся единым»<sup>40</sup>.

Практически полным аналогом образа двух полукругов как метафоры *unio mystica* является знаменитое толкование Великого Магида, р. Дов-Бера из Межирича<sup>41</sup>, о значении стиха «Сделай себе две трубы»<sup>42</sup>:

Две половины форм, как написано: “Над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем”<sup>43</sup>, так как человек [АДАМ] – это лишь Д (далет) и М (мем)<sup>44</sup>, и речь<sup>45</sup> почиает на нем. И когда он прилепляется к Богу, который есть Господин (алуф) мира, он становится АДАМ<sup>46</sup>... и человек должен удалиться от всего земного до того момента, когда вознесется он сквозь все миры и соединится с Богом, пока [его] бытие не исчезнет, и тогда он будет называться АДАМ<sup>47</sup>.

Магид основывает свою проповедь на стихе: «Сделай себе две трубы серебряные, из одного куска серебра выкуй их». Ивритское слово «трубы», *хацоцрот*, интерпретируется как *хаци-цурот*, т.е. «[две] полуформы». Это выражение встречается также в одном из небольших трактатов р. Йосефа Гикатиллы, в котором он говорит о двух половинах первоначальной души, разделившейся на мужскую и женскую души<sup>48</sup>.

У Гикатиллы такое разделение души служит отражением процесса, произошедшего в небесном мире, – процесса разделения сфирот *Йесоди* и *Малхут*. Земная связь между мужчиной и женщиной, души которых произошли из первоначального единства, способствует установлению гармонии в мире горнем. Такое теургическое понимание двух половин души было, по всей видимости, известно Великому Магиду. Р. Моше-Хаим Эфраим из Сидлкова передал интересную версию толкования р. Дов-Бера о трубах, согласно которой они обозначают Имя<sup>49</sup> и Небеса, стремящиеся соединиться друг с другом<sup>50</sup>; наш долг – способствовать этому

Каббала:  
новые перспективы

40 Решит Хохма, шаар абава, гл. 3.

41 См.: Магид дварав ли-Яков (Изд. Р. Шац-Уффенхеймер), гл. 24, с. 38–38. См. также параллели к этому тексту в хасидской литературе: Шац-Уффенхеймер Р. Хасидизм как мистика. Иерусалим, 1968. С. 128, прим. 29. См. также: Scholem G. The Messianic Idea in Judaism, p. 226–227; Тишби И. Учение Зодара. Иерусалим. Т. 2. С. 290 п. 70 (Тишби предлагает видеть источник данной интерпретации в рассмотренном выше тексте де Видаса).

42 Числ. 10:2.

43 Иез. 1:26. Необходимо отметить, что, по мнению выдающегося ученика Великого Магида, р. Авраама Йефошуа Гешеля из Алта, этот стих символически передает глубокую близость между человеческим и божественным; человек на престоле идентичен полному написанию имени Тетраграмматон, и в то же время он возникает от нижнего (земного) человека, который, исполняя заповеди, «порождает» или «создает» Бога. Такая интерпретация явно уменьшает или даже полностью устраняет дистанцию между Богом и человеком. «Знай, что (ма) над тобой (михха). Гематрия слова ма («что») та же, что и слова Адам – тот, что над тобой на престоле, и Он – от тебя (михха), то есть, исполняя Тору и заповеди, мы словно бы создаем Творца». Цитата приводится р. Цви Гиршем из Жидачева в Атерет Цви, ч. 3, лист 25а, разд. Ахарей моц, ср. также ниже, гл. VIII.

44 Ивр. Дам – «кровь».

45 Ивр. дибур. Я отдал предпочтение версии, содержащейся в Ор га-Тора, с. 73: дибур малхут, т.е. слова «речь» и «малхут», которые, очевидно, обозначают буквы Д и М, составляющие части слова АДАМ. Поэтому слово «речь» может представлять здесь сфиру Тиферет. Ср., однако, замечание Шац-Уффенхеймер в ее издании Магид дварав ли-Яков. Согласно моей интерпретации, АДАМ есть символ трех аспектов Божества: А – это Господин Вселенной, т.е. трансцендентный аспект; две другие буквы – это два имманентных аспекта, Малхут и Тиферет.

46 Магид использует игру слов: алуф – это одновременно и госпо-

дин, и победитель, но, кроме того, это слово близко к *алеф* – первооснове мира. Ср. также обсуждение этой темы р. Леви Ицхаком из Бердичева в *Кдушат Леви*, лист 646-в, где содержится явное указание на *алеф*. Вероятный источник здесь – *Хагига*, 16а.

47 Незадолго до этого места Магид упоминал о нисходящих «сжатиях», которые делают возможным соединение Бога с человеком. Здесь же человек возвращается к своему источнику, восходя по «лестнице созерцания» (*scala contemplationis*), которая подразумевает поэтапное уничтожение «сжатий», завершающееся уничтожением человеческого существования. См. также прим. 43 выше.

48 См. *Сод Бат-Шева*, MS München 131, лист 11а. «Ибо свыше никогда не происходит половина формы, но только цельная... в форме мужчины и в форме женщины создал их». Этот текст был напечатан в книге *Лихутей шихеха у-феа* (Феррара, 1566), которая могла прямо или косвенно повлиять на интерпретацию слова *хаццот* («трубы») Великим Магидом.

49 Они символизируют соответственно *Шехину* и Самого Бога (предположительно, *Тиферет*), как автор указывает незадолго до этого места.

50 *Эхад эль эхад* (букв. «один к одному») – выражение, напоминающее знаменитое «*topos pro topos*» Плотина.

51 *Дегель Махане Эфраим*, с. 194: «...*бе-хаццот* ("в трубы") означает *бе-хаццот* ("половиной форм"), то есть словно бы скорбит *Шехина* о разделении наверху; и эти две полуформы – *Иня* и *Небеса* – тоскуют и стремятся сблизиться и соединиться одна к одной (*эхад эль эхад*), и следовательно, нет сомнений, что если так сделаете [как предписывается], то вас вспомнит Господь, Бог ваш и будете спасены». Теософскую интерпретацию двух труб, согласно которой они символизируют сфирот *Тиферет* (или *Йесод*) и *Малхут*, см. в тексте р. Йосефа из Хамадана, цит. в: Альтман А. К вопросу об авторстве *Сефер Таамей га-Мицвот*, приписываемой р. Йосефу Гикатилле // *Кирват сефер* 40 (1965), с. 410.

52 Я сомневаюсь в правдоподобности гипотезы Тишби (прим. 41 выше) о том, что обсуждавшийся выше

соединению<sup>51</sup>. Таким образом, мистическая концепция двух полуформ могла служить для нейтрализации более раннего теургического представления, существовавшего в каббале XIII в.<sup>52</sup>

Вернемся к фрагменту текста р. Дов-Бера. Согласно Шолему, его терминологию, характерную для опыта мистического единения, следует рассматривать в «контексте его образа мысли», т.е. как указание на состояние, в котором «человек обнаруживает, что он потерял себя в Боге», – взгляд, вполне созвучный «возвышенной еврейской персоналистической концепции человека». Таким образом, Великий Магид вовсе не имеет в виду «пантеистическое угасание самости в Божественном разуме»<sup>53</sup>. Однако такой взгляд вовсе не является безусловной и единственно возможной интерпретацией. Терминология Великого Магида – «единство с Богом» и уничтожение индивидуального бытия – скорее взывает к намного более радикальному истолкованию, которое подтверждается, как мы увидим ниже, существованием в кругу р. Дов-Бера самых крайних представлений об опыте единения<sup>54</sup>. Предложенная Шолемом трактовка слова «Адам» в последней фразе данного отрывка как новой духовной идентичности мистика, обретаемой в ходе опыта единения, – это не более чем одна из возможностей, скрытых в хасидском тексте. С тем же успехом можно предположить, что термин «Адам» относится не к мистика, который возвратился назад после испытанного им полного уничтожения, но к тому, что остается поглощенным в глубинах Божества. Отношение к единению как к этапу, предвещающему полное уничтожение, свидетельствует о том, что опыт единения достигает своей кульминации в момент полной утраты индивидуальности<sup>55</sup>. Сходная последовательность этапов наблюдается и в другом тексте р. Дов-Бера. Говоря о состоянии мира, названном талмудичес-

фрагмент из *Решит Хохма* де Вилдаса оказал влияние на Великого Магида, поскольку этот цфатский каббалист не упоминал выражение «две полуформы», встречающееся у Гикатиллы. См. прим. 48 выше.

<sup>53</sup> Scholem G. The Messianic Idea in Judaism, p. 226–227.

<sup>54</sup> См. ниже мой анализ истолкования мистической бедности и духовной смерти р. Леви Ицхаком из Бердичева.

<sup>55</sup> Ср. текст р. Йехиэля Михаэля из Злочева ниже, по месту прим. 84. Обычно уничтожение индивидуальности следует за соединением,

ким выражением<sup>56</sup> *харув* («разрушенный»), он пишет: «...и одну [тысячу лет мир] разрушен» – когда всё достигает единства, мир разрушается и полностью уничтожается<sup>57</sup>. Вновь единение предшествует полному уничтожению. Безоговорочное утверждение об уничтожении бытия не оставляет места для предположения о том, что *Адам* продолжает существовать и после такого уничтожения. Согласно одной из версий этого фрагмента, «полная форма» достигается лишь тогда, когда Бог и человек всецело *вместе*, при этом отсутствует самая малая возможность того, что это выражение применимо к кому-либо одному из этой пары еще в состоянии разъединенности<sup>58</sup>.

Один и тот же стих из *Иезекииля* (Иезекииля) был использован автором *Шаарей Цедек* и Великим Магидом, чтобы обозначить новый духовный уровень, достигаемый мистиком. Точно так же эти авторы употребили сходные лингвистические техники для демонстрации своих взглядов: *йуд* плюс *вав-далет*<sup>59</sup> и *А* (*алеф*) плюс *ДМ* (*далет-мем*). Кроме того, они использовали термин *половина* при описании каждой из сущностей, вступающих в мистическое единство. Однако сколь бы ни было существенным это сходство, оно недостаточно для того, чтобы служить решающим доказательством прямого влияния *Шаарей Цедек* на Великого Магида; впрочем, оно свидетельствует о близости между экзотической каббалой и мистическим хасидизмом в этом важном вопросе.

Во всех трех вышеупомянутых школах со всей очевидностью проявился неоплатонический мотив прилепления человеческой души к своему источнику. Он сочетался с платонической теорией «половинок», и этот синтез послужил весьма эффективным средством для выражения опыта мистического единения. Завершая обсуждение данного вопроса, мне хотелось бы привести цитату из сочинения одного из первых учителей хасидизма, р. Менахема Нахума из Чернобыля<sup>60</sup>: «...[человек должен] приблизить себя к божественной части, пребывающей в нем, приблизиться к корню всего, к Нему, да будет Он благословен; и он присоединяется к божественному единству, соединяя часть со всеобщим<sup>61</sup>, то есть с *Эйн-Соф*. Вследствие этого свет святости *Эйн-Соф* зажигается в нем, так как эта часть прилепляется к своему корню»<sup>62</sup>. Неоплатонический характер такой терминологии – «часть» (индивидуальное), прилепля-

подобно тому как *фана* предшествует *бака* в суфийских текстах. Ср. также: *Кдушат Леви* р. Леви Ицхака из Бердичева (лист 60а): «Это человек, который находится на такой ступени, когда Бог помогает ему созерцать ничто, и тогда его разум уничтожается». Об уничтожении индивидуальности в раннем хасидизме и его каббалистических источниках см.: *Safran B. Maharal and Early Hasidism // Hasidism: Continuity or Innovation? / Ed. B. Safran. Cambridge, Mass., 1988. P. 55ff.*

<sup>56</sup> *Рош га-шана*, 31а; *Санедрин*, 97а.

<sup>57</sup> *Ор га-Эмет*, лист 6б. См. также: произведение р. Ицхака Йефуды Йехиэля из Комарно *Ноцеф хесед* (Иерусалим, 1982, с. 112).

<sup>58</sup> *Ор га-Тора*, с. 73: «Когда соединятся вместе, получится цельная форма... и каждый сам по себе не целен и даже не полудформа, но вместе – цельная форма».

<sup>59</sup> Ср., однако, произведение р. Шмуэля Шмельке из Никольсбурга *Дибрей Шмуэль* (Иерусалим, 1974, с. 90–91), где прилепление друг к другу двух букв *йуд* означает прилепление души человека к ее высшему источнику; этот автор был учеником Великого Магида.

<sup>60</sup> *Меор Эйнаим*, с. 11.

<sup>61</sup> О превращении части в целое см. прим. 18 выше. Выражения такого рода встречаются и у р. Цадока га-Когена из Люблина в *Сихат малахей га-шафет* (Люблин, 1927), лист

24д: «Чувство полного единения и прилепления части к целому, когда все силы объединяются в их источнике». Ср.: там же, листы 24 б-в.

62 О возвращении души к своему корню и соединении с ним см. фрагмент из сочинения р. Моше Нарбони. Согласно этому склонному к мистицизму философу XIV в., «когда душа наша покидает тело, она возвращается к своему корню и соединяется с ним». См.: *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni* / Ed. Bland K.P. New York, 1982, Hebrew part, p. 3. Незабывательно, что незадолго до этого места Нарбони упоминает псевдоплатоновский взгляд на природу души, которая, отрываясь от тела, становится единой и неделимой. См.: *Ibid.* p. 113, п 4. Как и в хасидском тексте, у Нарбони появляются термины *гитахед* («соединился») и *шореш* («корень»). См. также: *Сулам га-Алия* р. Йефуды Альботини, опубликованный Шолемом в Каталоге ивритских рукописей по хаббале (Иерусалим, 1930), с. 228. [Шодем опубликовал лишь фрагменты из этой книги; см. *Кирьят сефер* 22 (1945/46), с. 161–171. См. также: *Сулам га-Алия*, изд. И. Поруша, Иерусалим, 1989, с. 74. – *Прим. пер.*].

ющаяся к «своему корню» («всему», «всеобщему»), – совершенно очевиден. Слияние частного с общим, описанное здесь членом круга р. Дов-Бера, не содержит, по моему мнению, никакой персоналистической окраски; то, что остается, – это Божественный свет, который наполняет человека в опыте соединения.

#### 4. КАПЛЯ И ОКЕАН

На данном этапе обсуждения концепции *двекут* уместно рассмотреть распространение в каббалистической литературе еще одной классической метафоры для описания *unio mystica* – исчезновения в море капли воды. Эта древняя метафора содержится уже в Катху Упанишаде IV:15: «Как чистая вода, вылитая в чистую воду, воистину становится тем же самым, так и душа пронизательного мудреца становится [подобна Брахману]»<sup>63</sup>. Этот образ использовался и в христианской и мусульманской мистике<sup>64</sup>. В каббалистической литературе он впервые появляется, по-видимому, у р. Ицхака из Акры<sup>65</sup>: «Она [душа]<sup>66</sup> прилепится к Божественному Разуму, и он прилепится к ней... она и Разум станут едины, как если бы кто-то вылил кувшин воды в изливающийся источник, так что всё стало единым. И в этом тайный смысл изречения наших мудрецов: «Енох – это Метатрон»<sup>67</sup>. И в этом тайный смысл [выражения] «огонь, пожирающий огонь»».

Растворение души человека в высшем существе или ее поглощение им является для р. Ицхака полным и, видимо, окончательным. Неудивительно, что он предостерегает от опасности «утонуть»<sup>68</sup> во время переживания полного единства<sup>69</sup>:

Когда Моше, учитель и господин наш, сказал: «...покажи мне славу Твою»<sup>70</sup>, он хотел умереть, чтобы душа его преодолела преграду дворца ее<sup>71</sup>, отделяющую ее от чудесного божественного света, который она стремилась созерцать. Но поскольку Израиль все еще нуждался в Моше, Бог не хотел, чтобы душа Моше покинула свой дворец, чтобы постигнуть этот свет Его... Теперь ты, сын мой, стремишься созерцать высший свет, ибо я уже ввел тебя в «море океана»<sup>72</sup>, окружающее (*макиф*) весь мир<sup>73</sup>. Но будь осмотрителен, не давай душе своей взирать [на этот свет] и сердцу своему размышлять [о нем], иначе ты утонешь; ты должен попытаться созерцать и [в то же время] не утонуть... Пусть же душа твоя созерцает божественный свет и уверенно прилепляется к нему, пока обитает она в своем дворце.

Каббала:  
новые перспективы

63 Zaehner R.C. Hindu and Muslim Mysticism, p. 46 (см. также pp. 51–52, 102). [Ср.: «Как чистая вода, налитая в чистую, остается такой же, / Так и Атман молчальника, наделенного распознаванием, остается [таким же, как высший Атман]. – Упанишады / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. М., 1967. С. 108 (Катха упанишада II:1, 15). – Прим. пер.]. См. также: Deussen P. The System of Vedanta. New York, 1973. P. 434–435; Stace W.T. Mysticism and Philosophy, p. 313–315.

64 См.: Schimmel A. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill, N.C., 1978. P. 284 (русский перевод: Шimmel А. Мир исламского мистицизма. М., 2000); Farid ud-Din Attar. The Conference of the Birds. Shambhala, Colo., 1971. P. 43; эта тема подробно обсуждается в статье: Lerner R.E. The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought // Church History 40 (1971), pp. 397–411. Об источнике этого образа в аристотелизме см.: Pepin J. Stilla aquae modica multo infusa vino... // Divinitas II, Miscellanea André Combès. Rome, 1967. P. 331–375. Интересно, что вспомогательный элемент аристотелианской традиции служит здесь для выражения мистического соединения.

65 Оцаф Хаим, MS Moscow-Günzburg 775, лист 111a.

66 Вслед за Э. Готлибом я понимаю этот текст как говорящий о душе и божественном разуме; под последним понимается Сам Бог. См.: Готлиб Э. Исследования по каббалистической литературе (ивр.), с. 237, прим. 11.

67 См.: Ibid., с. 237, прим. 13. См.: Idel M. Abraham Abulafia and Unio mystica (выше, прим. 11), п. 54.

68 Мотив «утопления» при «погружении в Божество» встречается в сочинениях представителей восточного еврейства или авторов, пере-

селившихся на Восток. Я думаю, что он имеет суфийское происхождение. См.: *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*), с. 103, прим. 23. См. также ниже, гл. V, прим. 35.

69 *Оцар Хаим*, MS Moscow-Günzburg 775, лист 161б.

70 Исх. 33:18.

71 Часто встречающийся образ для обозначения тела. Ср. с иным использованием сходных терминов, таких как *castellum*, в христианской мистике, где ими обозначают наиболее внутренний, духовный элемент души: *Petry R.C. (ed.) Late Medieval Mysticism. Philadelphia, 1957. P. 173, п. 4.*

72 *Ям га-окиянос* (ивр.). См. прежде всего *Оцар Хаим*, MS Moscow-Günzburg 775, листы 170а-б, где р. Ицхак из Акры интерпретирует известное восклицание р. Акивы *маим, маим* («вода, вода!»). Как известно, р. Акива предостерегал своих спутников не произносить по ошибке эти слова, вступая в небесное царство [т.е. ошибочно не принять увиденное там за воду. – *Прим. пер.*]. Согласно р. Ицхаку, эти слова указывают на «тайну Божества». О метафоре океана, обозначающей Бога, к которому возвращаются все вещи, см. цитаты из Ибн Араби, собранные А. Шиммель: *Schimmel A. As through the Veil: Mystical Poetry in Islam. P. 61–62. 231.* Не следует забывать, что р. Ицхак из Акры учился неподалеку от Дамаска – крупнейшего центра интеллектуальной традиции, связанной с именем Ибн Араби. См.: *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*), с. 85–100, 107–108.

73 Явный намек на высший аспект Божества; см. фрагмент из *Оцар Хаим* р. Ицхака, цитируемый выше (MS Moscow-Günzburg 775, лист 233б).

74 Глагол *леиштакеа* («погружаться», «тонуть») употребляется в *Оцар Хаим* для обозначения процесса сосредоточения на каком-то предмете, материальном или интеллектуальном. См., например, листы 2б–3а.

75 Ср.: *Оцар Хаим*, MS Moscow-Günzburg 775, лист 16а, где Моше говорит о том, что его стремление покинуть земной мир связано со стремлением его души «погрузиться (*леиштакеа*) и страстным желанием [достигнуть] Твою тайну».

В принципе самое большое желание мистика заключается в том, чтобы достигнуть состояния единства и тем не менее не быть поглощенным и не исчезнуть в божественной бездне. Возможность утонуть рассматривается здесь как опасность, связанная с опытом единения<sup>74</sup>. Однако, по крайней мере в случае Моисея, смерть (по моему мнению, как аналог опасности утонуть)<sup>75</sup> изображается как высший мистический уровень, которого пытался достигнуть Моисей. Ему было отказано в нем лишь потому, что он должен был вести народ Израиля, то есть совершать действия в материальном мире<sup>76</sup>. Прилепление – а в случае текстов р. Ицхака мы вполне можем использовать термин «единение» – это не конечный пункт мистического пути. За ним находится «океан», побуждающий мистика завершить свое духовное путешествие экзистенциальным погружением в его глубины<sup>77</sup>. Необходимо отметить, что р. Ицхак признает возможность полного слияния с Божеством; он признает также, что Моисей – образец для всех еврейских мистиков – действительно стремился достигнуть такого состояния. Таким образом, с теологической точки зрения пропасть, разделяющая человека и Божество, не является непреодолимой.

Один из современников и, возможно, соотечественников р. Ицхака, анонимный автор *Шаарей Цедек*, описывая испытанное им сильнейшее мистическое переживание, также использует «океаническую» терминологию. Он просит своего учителя<sup>78</sup>:

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 ис-

Незадолго до этого места Моше также просит Бога позволить ему умереть и прилепиться к Нему (листы 15б–16а).

76 См.: *Готтлиб Э.* Исследования по каббалистической литературе (ивр.), с. 242–243.

77 Об экзистенциальной смерти см.: *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии (ивр.), с. 52, прим. 50. См. также *Оцар Хаим*, MS Moscow-Günzburg 775, лист 87а.

78 Ср. *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике (*рус.*), с. 199. Это место – прекрасный пример того, что Лэски назвал «накалом экстаза». См.: *Lasky J. Ecstasy. New York, 1968. P. 19, 47–56.* Ср. описание *зикра* суфием Наджм Кобра в: *Corbin H. The Man of Light in Iranian Sufism. London, 1978. P. 76:* «Когда *зикр* глубоко вошел в сердце твое, [человек] чувствует, что сердце его подобно колодезю, а *зикр* – это ведро, погруженное в него, чтобы добыть воды».



точник, наполняющий водой вместительный бассейн. Если человек [не имеющий для этого надлежащей подготовки] откроет шлюз, то воды источника затопят его, и душа покинет его...<sup>79</sup>

Приведенные тексты убедительно показывают, что образы океана встречаются в каббале точно так же, как и в других типах мистической литературы<sup>80</sup>. Кроме того, некоторые христианские мистики, использовавшие это сравнение в его крайней форме – растворение капли воды в море<sup>81</sup>, – были осуждены как еретики. Одна из них, Маргарита Порет, была даже сожжена в 1310 г. по обвинению в ереси<sup>82</sup>. Это произошло примерно в то же время, когда были созданы упомянутые выше каббалистические сочинения, и за их появлением не последовало никакого осуждения или даже протеста со стороны еврейских богословов или законоучителей. Еще более разительные примеры можно обнаружить в хасидской литературе.

Образ «капли» встречается уже в раннем хасидизме. Р. Йехиэль Михл из Злочева<sup>83</sup>, один из главных учеников Бешта, приближенный Великого Магида, так говорит о хасидах<sup>84</sup>:

...они прилепляют все силы свои к мысли о Творце, благословен Он, как это делалось в древности. И потому они велики, ибо ветвь достигает своего корня<sup>85</sup>, и это соединение с корнем, а корень – это *Эйн-Соф*. Поэтому и ветвь – это тоже *Эйн-Соф*, поскольку ее [собственное] существование уничтожено<sup>86</sup>, как у капли<sup>87</sup>, которая падает в огромное море и достигает своего корня, а потому она соединяется с водой моря, так что уже совершенно невозможно различить ее саму по себе<sup>88</sup>.

Таким образом, душа растворяется в *Эйн-Соф*, и ее уже невозможно выделить как самостоятельную единицу. Она полностью исчезает в океане, из которого произошла. Это место в тексте – не просто случайное выражение. Р. Йехиэль Михл точно передает взгляды Великого Магида, соглашаясь с его сочинениями и терминологически, и концептуально. Глубоко восприняв эту идею, он

Каббала:  
новые перспективы

<sup>79</sup> Вставка в скобках сделана Шолемом.

<sup>80</sup> См., однако: Katz S.T. Language, Epistemology, and Mysticism (выше, прим. 5), p. 41.

<sup>81</sup> В языческих и христианских источниках имеется более древняя и более умеренная форма этой метафоры – капля вина и вода, – не предполагающая полного смешивания. См.: Lerner R.E. The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought (выше, прим. 64), pp. 397–398; Pepin J. Stilla aqvae modica multo infusa vino... (выше, прим. 64).

<sup>82</sup> Lerner R.E. Op. cit., pp. 399–406.

<sup>83</sup> См. об этом хасидском учителе: Heschel A.J. The Circle of Ba'al Shem Tov: Studeis in Hasidism / Ed. S.H. Dresner. Chicago and London, 1985. P. 174–178.

<sup>84</sup> См.: *Мам рабим*, лист 15а. См. также: Krassen M. "Devekut" and Faith in "Zaddiqim": The Religious Tracts of Meshulam Feibush Heller of Zbarazh. Ph. D. Thesis, University of Pennsylvania, 1990. P. 182–187.

<sup>85</sup> Термины *шореш* и *анаф*, обозначающие *Эйн-Соф* и душу, часто встречаются в поучениях Великого Магида. См.: *Магид дварав ли-Яаков*, листы 125–126, 136, 198, а также цитируемый выше фрагмент из *Меор Эйнаим* р. Нахума из Чернобыля (прим. 60). Интересно, что в теософской каббале образ возвращения ветви к своим корням имел явно отрицательное значение, поскольку символизировал кровосмешение. См. также гл. III, прим. 114, и *Дудаим ба-садэ* р. Реувена Горовица (напр., лист 526).

<sup>86</sup> См. обсуждение фрагмента текста Великого Магида, где прилепление предшествует полному уничтожению (выше, прим. 55); ср. также *При га-Арец* р. Менахема Менделя из Витебска (лист 19а).

<sup>87</sup> Ср. образ капли и моря в другом сочинении, созданном в кругу Великого Магида: «...пусть полагает,

что душа его – часть [тела] *Шехины*, капля в море» (*Ор За-Эмет*, лист 39в).

88 Относительно выражения «быть самим по себе» см. ниже, по месту прим. 120 в цитате из р. Шнеура Залмана из Ляд. Ср. также радикальное выражение опыта соединения у другого ученика Великого Магида, р. Менахема Менделя из Витебска, в *При За-Арец*, лист 246. Взгляды р. Менахема Менделя на *unio mystica* будут рассмотрены мною отдельно.

89 Мы знаем, однако, и о неустанным стремлении самого р. Йехиэля совершать служение Богу в состоянии *двекут* и в полном уединении; ср.: *Heschel A.J.* *Op. cit.*, p. 175.

90 *Недарим*, 64б.

91 *Тамид*, 32а; о связи этой формулы с платонизмом см.: *Altmann A. and Stern S.* *Isaak Israeli: Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century.* Oxford, 1958. P. 201–202.

92 *Зикарон зот*, разд. *Бе-Заалотха* (Бруклин, 1981), лист 29с. Ср. также с цитатой из текста де Видаса, гл. III, прим. 99.

93 Удаление от всего телесного является необходимым условием прилепления в неоплатонических источниках; см.: *Altmann A. and Stern S.* *Op. cit.*, pp. 190–191, 214. См. также текст Авраама Абулафии, который цитирует Шолом в: *Основные течения в еврейской мистике (рус.)*, с. 183–184, а также: *Stace W.T.* *Mysticism and Philosophy* (выше, прим. 5), p. 116–117.

94 Это выражение встречается также в *Кдушат Леви* р. Леви Ицхака (л. 64с), а также в цитатах из р. Давида из Миколаива, современника Баал Шем Това, приведенных в анонимной книге *Ликутей амарим*, опубликованной в *Сфарим хдошим мэ-За-Ари За-кадош* (Нью-Йорк, 1983), листы 4а – 4д. Любопытно, что р. Давид также рассказывает притчу о прилеплении, в которой бедняк прилепляется к «жизни жизней», хотя мотив соединения здесь и не столь радикален, как у р. Леви. Еще несколько раз это выражение упоминается в фрагментах текстов р. Давида, напечатанных в конце *Хесед ле-Авраам* р. Авраама Малаха и в *При За-Арец* р. Менахема Менделя из Витебска (лист 25б). Его источником является

смог четче и рельефнее представить радикальную концепцию Великого Магида, согласно которой в опыте единения полностью стирается индивидуальная составляющая<sup>89</sup>.

Связь между *двекутом* и «смертью», засвидетельствованная в каббалистической литературе (некоторые примеры такого рода уже были приведены выше), обнаруживается и в кругу р. Дов-Бера. Р. Яков Ицхак га-Леви Горовиц, Провидец из Люблина, передает от лица р. Леви Ицхака из Бердичева, раввина г. Пинска, замечательное истолкование талмудического изречения «Тот, кто беден, считается как бы умершим»<sup>90</sup>, которое дается в контексте другого талмудического изречения – «Кто хочет жить, пусть умертвит себя»<sup>91</sup>. Р. Леви Ицхак утверждает<sup>92</sup>:

Тот, кто хочет жить, должен оставлять без внимания желания своего тела, и пусть мысль его прилепится к Богу, благословен Он. Он будет умерщвлять себя и удалится от себя<sup>93</sup>, и тем самым он жив и прилепляется к жизни [всех] жизней<sup>94</sup>... Того, кто беден из-за своего прилепления к Богу, благословен Он, и вправду считается... как бы умершим<sup>95</sup>, но он свободен от [настоящей] смерти и жив через них [заповеди].

Понятие *двекут* здесь тесно связано с состоянием бедности, нищеты и «смерти»; действительно, прилепление приводит к мистическому состоянию полного освобождения от мира. Мы можем следующим образом обрисовать тот трехступенчатый мистический путь, на который намекает р. Леви Ицхак: (1) отказ от всяких нужд и запросов тела<sup>96</sup>; (2) присоединение мысли человека к Богу; (3) духовная «бедность», или «смерть» как кульминация мистического пути. Подобно Великому Магиду, который утверждал, что после соединения происходит уничтожение личности, его ученики считали духовную смерть кульминацией

ся, по-видимому, книга *Шиур кома* см.: *Cohen Martin S.* *The Shi'ur Qomah: Text and Recension.* Tübingen, 1985. P. 165: «...живущий жизнью, первый и последний».

95 Ивр. *истилех* может означать и «умирание», и «уход», «отбытие».

96 Ср. выраженную Абулафис в

книге *Ор За-Сехель* идею о том, что жизнь, совершенно иная, нежели в этом мире, вернется к своему источнику посредством смерти, ибо этот мир создан только для мира грядущего; см.: *Идель М.* Главы о пророческой каббале (*ивр.*), с. 17–18, прим. 40.

мистического опыта единения<sup>97</sup>. Нет ничего нового в представлении о том, что человек должен прежде умереть для этого мира, чтобы обрести истинную жизнь; это лишь повторение неоплатонического мотива<sup>98</sup>, зафиксированное уже в Вавилонском Талмуде<sup>99</sup>. Хасидский текст определяет *двекут* как первый шаг по мистическому пути; лишь после прилепления человек «умирает», и это «умирание» ведет к вечной жизни<sup>100</sup>. В последнем процитированном фрагменте термин *бедный* (*'ани*) имеет явный мистический оттенок, являясь скорее естественным результатом прилепления, чем сознательным, специально вызванным состоянием «святой бедности» перед Богом. Такое отношение к «бедности» необходимо сопоставить с «уничтожением личности», которое следует за прилеплением, согласно р. Дов-Беру<sup>101</sup>. Мистическое состояние здесь снова возникает без какой-либо инициативы со стороны самого мистика. Здесь не идет речь о специальном самоуничтожении, или, во всяком случае, не только о нем, но скорее о пассивном переживании уничтожения, исчезновения, по-видимому, близкого к состоянию «смерти»<sup>102</sup> или «бедности»<sup>103</sup>.

Самый конец цитаты из текста р. Леви Ицхака, *вэ-хай ба-гем* («и жив через них») (Лев. 18:5) содержит явное указание на соблюдение заповедей. Прилепление и полная отрешенность от всего мирского не избавляют человека от уз заповедей. Указание это здесь совершенно необходимо, поскольку, согласно Талмуду, лишь умерший освобождается от исполнения заповедей. Кроме того, согласно весьма распространенной позиции, уже описанной выше, *двекут*, или прилепление, понимается как необходимое условие более глубокого, духовного их соблюдения. Однако р. Леви Ицхак не развивает этот подход в рассмотренном нами фрагменте. Если сравнить этот текст с представлениями о молитве во время опыта единения, существовавшими в кругу Великого Магида, можно увидеть, что такое исполнение заповедей утрачивает черты активной, намеренной деятельности, превращаясь в пассивно-созерцательное занятие. Само использование выражения *вэ-хай ба-гем* свидетельствует об опасении, что кто-то мог понять *двекут* и «духовную смерть» как состояния сознания, в которых исполнение заповедей

97 Ср. также идею р. Ицхака Йефуды Сафрина из Комарно, что непрерывный порыв энтузиазма и прилепление могут привести к полному уничтожению: «ибо всякое речение стремится вернуться к своему корню и прилепиться к нему, поэтому душа всегда стремится прилепиться к своему корню в высшем мире посредством желания и света Божественной Торы и служения. И тот, кто находится в постоянном воодушевлении, стремясь к высшему свету, уничтожается...» (*Нэтив Мицвотеха*, Нью-Йорк, 1960, с. 22). Здесь ступень уничтожения является не причиной, а следствием воодушевления и *двекута*. 228 *Меор Эйнаим*, с. 11.

98 *Altmann A. and Stern S.* Op. cit., pp. 201–202.

99 *Тамид*, 32а.

100 См. также взгляды р. Шем Това ибн Гаона, р. Хаима Витала и р. Эльазара Азкари, о которых говорится в: *Идель М.* Главы о пророческой каббале (*идвр*), с. 147–148, 170–173.

101 Ср. историю про р. Дов-Бера, которую приводит р. Ицхак Йефуда Сафрин из Комарно в *Нэтив Мицвотеха* (с. 79), в которой Великий Магид открыто противопоставляет богатство мудрости, причем последняя отождествляется им с *а'йн* – «уничтожением».

102 Ср.: *Турей За'аив* р. Бенямина из Залозич (Могилев, 1816, лист 56д).

103 О проблеме бедности как необходимого условия, но вовсе не кульминации мистического пути см.: *Гишби И.* Учение *Зо'ара*. Иерусалим. Т. 2. С. 692–698.

становится уже ненужным и избыточным делом. На самом же деле мистик достигает такого состояния, когда *мицвот* исполняются так, как будто Сам Бог совершает их через него; если воспользоваться термином Майстера Экхарта, мистик впадает в состояние *Gelassenheit* («бесстрастие», «отрешенность». – *Пер.*). Понимаемая метафорически, «смерть» относится здесь лишь к душе, никак не затрагивая тело, что еще раз подтверждает наше мнение о том, что исполнение заповедей мистиком продолжается<sup>104</sup>. И опять-таки, насколько мне известно, как и в случае ранней каббалы, эти радикальные утверждения и выражения не вызвали никакого протеста, несмотря на то что как раз в те

---

104 Ср., однако р. Акивы, что императив «[будешь] жив через них» относится к миру грядущему. См.: *Гешель А.-И.* Тора с небес сквозь призму поколений. Лондон–Нью-Йорк, 1968. Т. I. С. 127–128 (*ивр.*).

годы, когда создавались эти тексты, хасидизм подвергался яростным атакам со стороны своих противников.

## 5. МЕТАФОРА «ПРОГЛАТЫВАНИЯ»

Еще один интересный образ для мистического соединения можно найти в сочинениях фламандского мистика XIV в. Яна Рюйсбрука, который писал: «Вкушать и быть вкушаемым! Вот что такое Единение!.. Поскольку Его желания не имеют предела, я не удивлюсь, если ты скажешь, что Он поглотил тебя»<sup>105</sup>. Этот текст считается примером описания опыта единения при помощи наиболее радикальных метафор, он и действительно очень выразителен<sup>106</sup>. Если говорить об образах «поедания», еврейская мистика также содержит в себе достаточно радикальные тенденции<sup>107</sup>. Так, например, р. Ицхак из Акры говорит, что мистический смысл библейского стиха, описывающего Бога как «огнь пожирающий»<sup>108</sup>, состоит в том, что это «поедание» относится к «...вещи, которую проглатывает другая [вещь]». И далее он продолжает<sup>109</sup>:

“И прилепится к жене своей, [и станут они] одной плотью”<sup>110</sup>. Когда благочестивый мистик побуждает душу свою взойти, [чтобы] прилепиться надлежащим прилеплением к божественной тайне, к которой она [душа] прилепляется, [Божество<sup>111</sup>] проглатывает ее [душу]<sup>112</sup>. И в этом тайна стиха “...пусть не приходят они смотреть, как покрывают [букв. «проглатывает»<sup>113</sup> – ед. ч.] святыню, чтобы не умереть”<sup>114</sup>.

Нет никакого сомнения в том, что прилепление, которое изображается здесь как состояние «проглатывания», – это процесс, происходящий между душой человека и Божеством<sup>115</sup>. Этот фрагмент не только предшествует обсуждению кувшина воды и текущего источника, в котором упоминается божественный разум; оба этих образа – огня и воды – призваны раскрыть значение фразы, явно относящейся к Божеству.

Еще один характерный пример содержится в «Комментарии к молитвеннику» р. Шнеура Залмана из Ляд, основателя движения ХаБаД. Согласно этому тексту, ритуал *нэфилат анаим* (букв. «падение на лицо»; часть молитвы, возносимая в склоненном положении, когда лицо обращено

105 *Regnum Deum Amantium*, гл. 22; [цит. по: Андерхилл Э. Мистицизм. Киев, 2000. С. 416–417. – Прим. пер.]. См. также ниже, прим. 118. О мистике «поедания» в христианской традиции см.: *Вунум С. W. Fast, Feast and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women // Representations* 11 (1983), pp. 1–25.

106 Katz S.T. *Language, Epistemology, and Mysticism*, p. 41.

107 Ср., однако: Katz S.T. *Ibid.*

108 Втор. 4:24.

109 *Оцар Хаим*, MS Moscow-Günzburg 775, лист 111a.

110 Об использовании глагола *бала* (בלא) для обозначения сексуального контакта см. *МеураТ Эйнаим* р. Ицхака из Акры (с. 189). Этот контакт здесь происходит, однако, между двумя херувимами, которые символизируют сфирот *Тиферет* и *Малхут*, а вовсе не между мистиком и Божеством. Таким образом, в *Оцар хаим* мы видим пример психологизации теософского процесса. Ср. также прим. 51 выше и гл. VI, раздел 4D («Сфирот в человеке»).

111 См.: *Оцар Хаим*, MS Moscow-Günzburg 775, л. 111a, где р. Ицхак говорит о том, что, если душа не будет поглослена Божеством, ее поглотит Ад. См. также: там же, листы 110a–б. Таким образом, хотя смерть и не рассматривают как самоцель, для мистика она все-таки является предпочтительным вариантом.

112 См. также: там же, л. 111a: «и тайна этого поедания – это правильный двекут». Ср. теургическое понимание «поедания» в *Ор якар* р. Моше Кордоверо (Иерусалим, 1983), 12, с. 28: «...дабы в делах заповедей, и Торы, и умении [совершать добрые дела] стать пропитанием для *Шехинья*».

113 На иврите выражение *ка-бала* можно перевести также «когда

проглатывает». [То есть, по-видимому, стих читается так: "...пусть не приходят они смотреть, когда проглатывает Святой, и умирают". – Прим. ред.]

114 Числ 4:20.

115 См.: Готлиб Э. Исследования по каббалистической литературе (ивр.), с. 237.

116 *Седерга-Тфила* (Варшава, 1866), ч. 1, 26а. Выражаю признательность проф. М. Халамишу, который обратил мое внимание на этот текст.

117 Там же. Другие примеры *inio mystica* у р. Шнеура Залмана из Ляд будут проанализированы мной в отдельной работе. Об описаниях *inio mystica* в сочинениях последователей Алтер Ребе см.: Элиор Р. Учение о Божестве во втором поколении Хабада. Иерусалим, 1982. С. 304–310 (ивр.).

118 Представление о том, что мистик должен доставлять Богу наслаждение, характерно для некоторых хасидских текстов; см., например, гл. III, прим. 82. Ср. с еще одним местом у Рюйсбрука: «Мы чувствуем, что Он покорился и отдал Себя на волю наших произвольных желаний, чтобы мы вкушали Его так, как только захотим; и тогда мы понимаем, что с точки зрения Его истинного взгляда всё то, что мы вкушаем, по сравнению с тем, чего мы еще лишены, – это как капля воды по сравнению с морем». Ср.: Lerner R.E. *The Image of Mixed Liquids* (выше, прим. 64), р. 407. Таким образом, мистик «вкушает» здесь Бога совершенно иначе, чем хасидский учитель, где ситуация противоположная. См. также гл. III, прим. 76, где речь идет о том, какой смысл видит Великий Магид в филактериях. Ср., однако, 3-ю главу книги «Сияющий камень», где Рюйсбрук говорит о Боге как об «огне пожирающем», т.е. как об активной силе. См.: Peiry R.C. (ed.). *Late Medieval Mysticism* (выше, прим. 71), pp. 295–296.

119 Этот глагол можно перевести как в пассивной, так и в активной форме: «Он [Бог] поглотит человека в Свое сердце».

120 Ср. текст р. Йехиэля Михаэля из Злочева (выше, прим. 84), который, несомненно, возник раньше данной формулировки р. Шнеура Залмана.

121 Втор 13:5.

вниз) символизирует соединение двух разных существ, становящихся одним неразделимым телом<sup>116</sup>. Даже когда человек продолжает заниматься после молитвы своими обычными делами, он не может полностью выйти из этого состояния единения. Комментируя собственные замечания о мистическом единстве, р. Шнеур Залман утверждает<sup>117</sup>:

Как мы видим, когда человек прилепляется к Богу, он становится Ему чрезвычайно приятен и сладок<sup>118</sup> до такой степени, что проглатывается [и растворяется] в Его сердцевине<sup>119</sup>, как проглатывает обычная [человеческая] глотка. И это есть истинное прилепление, ибо он становится единой сущностью с Богом, который его проглатывает, становясь с ним абсолютно неразделимым, не будучи самим по себе<sup>120</sup>. И в этом смысле [стиха] «и к Нему прилепляйтесь»<sup>121</sup>, – прилепляйтесь на самом деле.

Необходимо сделать некоторые замечания к этому отрывку. Мы имеем здесь дело не просто с метафорой. Начало этого текста выражает общий для многих мистиков опыт с помощью образа «проглатывания». Как я уже отмечал выше, с методологической точки зрения у нас нет никаких оснований сравнивать содержание опыта р. Шнеура Залмана с таковым у р. Ицхака из Акры или у Яна Рюйсбрука. Однако по крайней мере на уровне литературного выражения сходство между этими образами удивительно.

Последовательность «прилепление – проглатывание», очевидная в тексте р. Шнеура Залмана, является возможной параллелью последовательности «прилепление – уничтожение» в ряде хасидских текстов, часть из которых упоминалась выше. Следовательно, «проглатывание» подобно уничтожению души человека после акта соединения. Если я прав в этом отношении, то главный ученик Великого Магида рассматривал мистическое уничтожение как высшую ступень мистической лестницы, что подтверждает нашу кажущуюся излишне радикальную интерпретацию образа двух труб.

Еще два последних замечания относительно использования метафоры «проглатывания» в хасидизме. Во-первых, взгляд р. Шнеура Залмана можно лучше понять на основе широко распространенной в каббале концепции возвышения посредством ритуального поедания; подобно тому, как растительная и животная пища возвышается при поедании ее человеком, так и человек возвышается, когда его проглатывает Божество<sup>122</sup>. В обоих случаях духовные зерна или священные частицы освобождаются и возвращаются к своему изначальному состоянию. Во-вторых, из текстов р. Ицхака из Акры и р. Шнеура Залмана мы можем понять, что несмотря на использованные в них образы описываемое состояние не считается конечным. Ни один из этих авторов не стремится к мистической смерти как таковой, хотя такой опыт и может быть весьма приятелен.

Признание возможности полного поглощения человеческого божественным заметно и в *Кдушат Леви* р. Леви Ицхака из Бердичева, еще одного ученика Великого Магида:

Когда цадик прилепляется к ничто и уничтожается, [лишь] тогда служит он Творцу подобно всем цадикам [т.е. в полную силу], поскольку уже нет там [в этом состоянии] никакого различия качеств... Есть цадик, который прилепляется к ничто и тем не менее впоследствии возвращается к своей сущности. Но Моше, учитель наш, благословенна память его, был все время в состоянии уничтожения, поскольку непрерывно созерцал величие Творца, благословен Он, и никогда не возвращался к своей сущности, о чем хорошо известно, поскольку Моше, учитель наш, благословенна память его, непрерывно прилеплялся к ничто, и в этом смысле он уничтожался... Ибо когда он созерцает Творца, благословен Он, в нем нет никакой сущности, поскольку он уничтожается... он созерцал ничто и уничтожался... Моше постоянно был прилеплен к ничто<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> См.: Jacobs L. Eating as an Act of Worship in Hasidic Thought // Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann. University, Ala., 1979. P. 157–166; Pines S. "Sh'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari" // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 2 (1980), pp. 245–246.

<sup>123</sup> *Кдушат Леви*, лист 1026.

Разница между непрерывным созерцанием Моисея, которое вызывало состояние уничтожения, из которого он не возвращался, и созерцанием цадиков, возвращавшихся из своих переживаний единения с Божеством, очень существенна. Проблема заключается не в том, возможно ли для самого Бога поглощение Им или в Нем человеческой сущности или, другими словами, преодоление пропасти между Богом и человеком. Проблема в человеческой природе, которая едва ли может выдержать, пребывая в непрерывном состоянии созерцания-уничтожения. Моисей рассматривался в качестве мистика, который был способен поддерживать состояние высшего единения с Богом и пото-

му служил идеалом для цадиков; так же воспринимал его и р. Ицхак из Акры.

Вернемся теперь к метафоре «проглатывания», которая снова встречается в позднем хасидском тексте р. Элиэзера Цви Сафрина. Бог здесь следующим образом выражает Свое отношение к цадикам: «Во всем *Галуте* («Изгнании») есть у Меня слишком “мало [*меат*] пищи”, а именно – лишь [изредка] происходит соединение с цадиком,

124 *Бен бейти* (Пржемысланы, 1900), лист 109д. Ср. с *Дудайм ба-садэ* р. Реувена Горовица, лист 47а: «еда означает соитие и связь... 'ешьте' подразумевает возможность удостоиться соития и связи с этой ступенью...». О *меат* и *дбекут* см. мидраш, цитируемый в гл. III, прим. 11.

125 Ср. *Eliade M. Rites and Symbols of Initiation*. New York, 1958.

называемом “мало” [*меат*]. И еда – это святое соединение, согласно [выражению] “мало пищи”»<sup>124</sup>.

Можно сравнить образы «проглатывания» и «поедания», используемые для описания мистического опыта, с образностью, сопровождающей племенные ритуалы посвящения<sup>125</sup>. Для мистической образной системы характерно чрезвычайно радостное отношение к проглатыванию как кульминации долгого пути к Божеству. В мифической системе архаического мировоззрения проходящий ритуал посвящения переживает ужасающую встречу с «чудовищем», которое, «пожирая»

126 *Ibid.*, p. 35–37, 62–64.

127 Ср., однако, с описанием проглатывания в «Восхождении на гору Кармель» Иоанна Креста; ср.: *Отто Р. Священное*. СПб., 2008. С. 170. Здесь описывается ужасающее переживание, некоторые детали которого напоминают встречу с чудовищем во время обряда посвящения, хотя объектом мистического переживания здесь является Бог. Впрочем, этот ужасающий опыт, по-видимому, относится к «темной ночи души», которая предшествует действительно переживанию соединения с Божеством.

128 Об очаровании и мистике см.: *Отто Р. Op. cit.*, с. 58–73.

его, позволяет ему достигнуть более высокого, взрослого уровня поведения и приобрести новый социальный статус<sup>126</sup>. В обоих случаях человек поднимается на более высокий уровень: архаический подход использует технику, демонстрирующую неопиту *mysterium tremendum* («мистический ужас», «тайна, повергающая в трепет». – *Пер.*)<sup>127</sup>, а мистический подход – технику поиска встречи с *mysterium fascinans*<sup>128</sup> («тайна ослепляющая, чарующая, восхищающая». – *Пер.*). В первом случае человек обретает новое, более взрослое восприятие реальности; во втором – как можно предположить, встреча с Божеством вызывает разрушение «ветхого человека», но при этом взамен не появляется какая-то более высокая структура социальной личности. В результате племенной инициации человек входит в новое общество; в крайних формах мистицизма человек покидает общество и «входит» в Бога. Испытание при посвящении является обрядом инициации; мистический опыт – это прежде всего «выход к» Богу. Испытание прежде всего связано с миром материальным; мистический опыт по своей сути является духовным феноменом.

Если принять во внимание тот материал, который рассмотрен в данной главе и в других исследованиях<sup>129</sup>, становится очевидной необходимость пересмотреть тезис о том, что описания мистического еди-



нения в еврейских источниках – редкое явление. К такому пересмотру  
взывают и каббалистическая теория, и практика. Теперь же мы переходим к тем практическим ме-  
тодам, которыми еврейские мистики достигали своего мистического опыта, – к мистическим тех-  
никам.

---

129 См.: *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*). С. 5–38; *Idem.* Universalization and Integration: Two conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism // *Mystical Union and Monotheistic Faith* / Eds. M. Idel, B. McGinn. New York: Macmillan, 1989.

---

**МИСТИЧЕСКИЕ  
ТЕХНИКИ**

*Глава пятая*



שבועה  
קטנות  
גדלות  
קטנות  
גדלות



אין ימין מבינה דלת עין  
ימין הח' מהדעת  
פנים דלת שענהורי  
ושענהורי דלת הוא  
תיקון ואמת פנימו  
יסוד דחכמה מקיים  
חסד דחכמה

היקון צ' רחום שערות שעל השפה פנימי חסד וחכמה מקיים  
תיקון צ' רחום ארחא דתרות חוטמה פנימי נבורה דחכמה  
מקיים הוד דחכמה :: תיקון יב' וחטא הפה דזה פומא דאת  
משערין פנימי הוד דכתר מקיים נבורה דכתר :: תיקון  
ארץ שערות שתחת השפה פנימי יב' דחכמה מקיים נצח דת



## 1. НОМИЧЕСКИЕ И АНОМИЧЕСКИЕ МИСТИЧЕСКИЕ ТЕХНИКИ

Подобно мистикам в других религиях, каббалисты использовали определенные техники для достижения паранормальных состояний сознания. Однако несмотря на большое значение такого рода практик для данной традиции их история и содержание лишь изредка попадали в поле зрения современных исследователей еврейской мистики<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Исключениями являются обсуждение данной темы в книге Вербловского (*Werblowsky R.J.Z. Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, pp. 38–83), а также работы А. Файна и Л. Джейкобса: *Fine L. Maggidic Revelation in the Teaching of Isaak Luria // Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann / Eds. J. Reinharz & D. Swetschinski. Durham, 1982. P. 141–152; Idem. Recitation of Mishnah as a Vehicle for Mystical Inspiration: A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital // REJ 116 (1982), pp. 183–199; Jacobs L. On Ecstasy: A Tract by Dohb Baer of Lubavitch. N.Y., 1963.*

<sup>2</sup> Среди них можно упомянуть Авраама Абулафию, Ицхака из Акры, Моше Кордоверо, Ицхака Лурию, Хаима Витая и некоторых хасидских учителей.

Само существование разработанных систем мистических практик служит важным свидетельством достоверности заявлений еврейских мистиков. Оказывается, что те же каббалисты, которые рассказывали о своих мистических переживаниях, одновременно занимались разработкой мистических техник, и этот факт позволяет с большим доверием отнести к их описаниям практического использования этих техник и подтверждает эмпирический характер их мистической жизни<sup>2</sup>.

В отличие от терминологии, которая использовалась для объяснения состояний единения и в основном была заимствована из внешних источников, описания мистических техник содержат в себе древние и, по всей видимости, аутентичные еврейские элементы, хотя и сочетают их с практиками, воспринятыми из других традиций. Необходимо

провести различие между двумя основными типами каббалистических техник, которые я называю *номическими* (nomian) и *аномическими* (apomian). Номические техники связаны с галахическими практиками, усвоенными каббалистами и совершаемыми с «намерением» (*кавана*); одной из важнейших целей таких практик было достижение состояния *двекут*. Таким образом, номическое означает спиритуализацию галахического *дромепон* («обрядового акта»), который таким образом превращается в мистическую технику. Аномические техники имеют отношение к тем формам мистической деятельности, которые никак не связаны с исполнением галахических предписаний. Я хотел бы сразу подчеркнуть, что термин «аномические практики» вовсе не является синонимом практик, используемых другими народами и чуждых иудаизму. Хотя некоторые аномические техники и могли происходить из нееврейских источников, другие практиковались еврейскими мистиками в древности, но не стали частью галахического образа жизни. Именно аномические практики стали на более поздних этапах развития еврейской мистики наиболее эзотерической частью каббалистических техник. Прежде чем перейти к подробному рассмотрению этой темы, я хотел бы обратить внимание на то, что обсуждаемые ниже тексты взяты из анонимных, агиографических или псевдоэпиграфических сочинений. Я решил использовать материалы такого рода в тех случаях, когда есть достаточные основания предполагать, что если они даже и не отражают реальный опыт человека, которому приписан данный текст, содержащиеся в них детали могут быть полезны для лучшего понимания некоторых техник. Такие практики, реальные или кому-либо приписанные, вполне могли послужить примером для подражания для последующих мистиков.

Ниже я рассмотрю четыре основные мистические техники. Первые две – плач и восхождение души – демонстрируют непрерывность и преемственность еврейской мистики на протяжении столетий, несмотря на все изменения в теологических представлениях, которые имели место. Последние две – комбинирование букв и визуализация цветов – служат примерами более интенсивных типов практического мистицизма, характерных для Средневековья. Я намеренно не касаюсь других способов достижения паранормальных состояний сознания, в частности, связанных с вещами снами (*шеилат халом*)<sup>3</sup>, уединением (*зитбодедут*)<sup>4</sup> или концентрацией (*фикуз ментали*)<sup>5</sup>, поскольку я уже имел возможность обсудить их в другом месте. Из четырех техник, о которых я буду говорить, две первые будут рассмотрены подробно, тогда как для двух последних по ряду причин будет дан лишь общий обзор<sup>6</sup>.

3 См.: Идель М. Исследования подхода автора книги *Сефер За-Мешив* // *Сфунот* 17 (1983), с. 201–226 (ивр.).

4 Я собираюсь рассмотреть эту практику в отдельной работе.

5 Идель М. Главы о профетической каббале (ивр.), с. 111–184.

6 О буквенных комбинациях см.: Идель М. Мистическое переживание у Авраама Абулафии (ивр.), с. 23–26.

## 2. ПЛАЧ

Я начну свой анализ мистических техник с рассмотрения практики, до сих пор не привлекавшей внимания ученых, которую, однако, можно обнаружить на всех этапах истории еврейской мистики на протяжении более чем двух тысячелетий. Я имею в виду рекомендацию использовать плач как средство для достижения откровений (прежде всего визуального характера) и/или раскрытия тайн<sup>7</sup>. Прежде чем обратиться к текстам, я хотел бы вкратце обрисовать ту роль, которую играл плач в иудаизме. В номическом контексте плачу отводится вполне ограниченное место и время в период траура по одному

7 В настоящее время готовится работа, в которой будет детально рассмотрена эта мистическая техника.

из родственников или выдающемуся мудрецу. Из галахических правил очевидно, что, хотя плач и обязателен во время траура, он вовсе не считается общепринятой нормой поведения. Сходным образом рекомендуется плач в связи с разрушением Храма – либо как часть ритуала *тиккун хацот*, либо как элемент службы Девятого *ава*. В последнем случае плач и на самом деле очень приветствуется традицией, так как считается, что и Сам Бог оплакивает разрушение Храма<sup>8</sup>. Помимо этих

8 См.: *Kubn P. Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung*. Leiden, 1981; *Glatt M. God the Mourner – Israel's Companion in Tragedy // Judaism* 28 (1979), pp. 79–80.

случаев, когда плач служит выражением скорби из-за личной или общественной утраты, он рекомендован и для процесса покаяния.

Все перечисленные случаи использования плача обращены в прошлое, связаны с событиями, которые уже произошли. Применение плача в отношении будущих событий имеет более ограниченное распространение. Покаяние и плач должны приблизить пришествие Мессии, а потому возникали группы плакальчиков, стремившихся ускорить это событие. Согласно другой версии, плач – это одно из средств для достижения покаяния, призванного защитить евреев от опасностей, которые должны наступить непосредственно перед приходом Мессии. Эти разновидности плача, ориентированные как на прошедшие, так и на грядущие события, были неразрывно связаны с мидрашистско-талмудическим взглядом на жизнь и историю. Хотя участие в практиках, нацеленных на события в будущем, не считалось обязательным, результаты этих практик должны были иметь значение для всего народа.

9 Я не имею в виду случаи плача, являющегося *результатом* экстатического переживания, поскольку он не является элементом особой техники; о плаче этого типа см.: *Шац-Уффенхеймер Р. Хасидизм как мистика* (выше, гл. IV, прим. 41), с. 42–43; *Грис З. Литература наставлений – ее история и место в жизни хасидов Бешта. Иерусалим, 1990. С. 218–219 (ивр.)*.

Я рассмотрю здесь две практики использования плача, ориентированные на настоящее, которые были разработаны в еврейских мистических текстах. Первая из них – мистический плач, то есть стремление получить видения и знание тайн посредством специально вызванного плача<sup>9</sup>. Второй тип плача – теургический – должен был вызвать «плач» в горнем мире, внут-

ренние процессы в сфере божественного, инициированные человеческими слезами. Такая теургическая деятельность, направленная на достижение результата в данный момент, будет проанализирована в главе о каббалистической теургии, однако уже здесь необходимо упомянуть основные различия между двумя этими типами плача, ориентированными не на пошлое или будущее, а на настоящее. Последний тип деятельности по своей сути был теургической интерпретацией номически предписанного плача. Эта техника была сосредоточена на процессах в высшем мире, сам каббалист был инструментом, а не целью этой деятельности. Напротив, конечной целью мистического плача было обретение каббалистом паранормального состояния сознания. Хотя в нем и можно видеть спиритуализацию номических практик, столь же легко его можно определить как аномическую деятельность, поскольку раскрытие тайн и даже изучение эзотерических проблем, не говоря уж о видениях Бога, никогда не были частью мидрашистско-талмудической картины мира. Более того, самые ранние свидетельства о существовании такого рода практики относятся к доталмудическому и домидрашистскому периоду, что является важным доказательством ее независимости от классических норм галахи. С другой стороны, в классических раввинистических источниках встречаются лишь очень скудные упоминания о таком понимании плача – факт, к которому я еще вернусь в конце обсуждения данной темы.

Самые ранние упоминания о мистическом плаче встречаются в апокалиптической литературе. Согласно одной из версий Второй книги Еноха, этот патриарх, «оставшись дома один... рыдал и печалился. Лег на кровать и уснул; и вот, два огромных человека явились передо мной»<sup>10</sup>. Интересная параллель к этому месту содержится в Четвертой книге Ездры. Ангел, открывший пророку некоторые тайны, завершает свою речь следующим образом: «И если ты снова будешь молиться и плакать, как ты делаешь сейчас, и поститься семь дней, ты услышишь еще более величественные вещи»<sup>11</sup>. Впоследствии, как замечает Ездра, «я постился семь дней, скорбя и рыдая, как велел мне ангел Ариэль», и получил второе откровение<sup>12</sup>. Третьему видению также предшествовал сходный процесс: «Я снова плакал и постился семь дней, как и раньше»<sup>13</sup>. Подобные утверждения встречаются и в Апокалипсисе Баруха (Варуха). Барух и Иеремия используют такую же технику: «Мы разорвали свои одежды и рыдали, скорбели и постились семь дней, и через семь дней случилось, что Слово Господа пришло ко мне»<sup>14</sup>. Общим для всех случаев «апокалиптического» плача было состояние опустошенности, которое ассоциировалось с разрушением Храма или другими признака-

<sup>10</sup> Charlesworth J.H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. N.Y., 1983. P. 107 (версия А, пер. Ф. Андерсон). Согласно параллельной версии J (ibid., p. 106) Енох плачет во сне, предшествующем откровению.

<sup>11</sup> Ibid., p. 532.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid., p. 535.

<sup>14</sup> Ibid., p. 623.

ми религиозного упадка. Чувство отчаяния выражалось в плаче и сопровождалось утешительными откровениями.

Связь между плачем и паранормальными ощущениями во время сновидений очевидна также в следующей истории из Мидраша<sup>15</sup>:

15 *Кофлет рабба*, 10:10.

Один из учеников р. Шимона бар Йохая забыл то, что выучил. Весь в слезах пошел он на кладбище. Он так горько плакал, что он [р. Шимон] явился ему во сне и сказал: «Когда плачешь, брось перед собой три пучка<sup>16</sup>, и я появлюсь». Ученик пошел к толкователю снов и рассказал ему обо всем. Тот объяснил ему: «Повтори свою главу [т.е. то, что ты учил] трижды, и она [т.е. знание] вернется к тебе». Ученик сделал это, и так и произошло.

16 Ср.: *Lowy S. The Motivation of Fasting in Talmudic Literature // JJS* 9 (1958), p. 34.

Связь между плачем и посещением могилы, по-видимому, указывает на существование практики, которая должна была привести к видениям. Разумеется, такая практика была частью более широкого круга представлений, согласно которым кладбища – это особые места, в которых можно получить такие видения<sup>17</sup>. Упоминаемое здесь засыпание во время рыданий, по-видимому, является одной из стадий определенной последовательности действий: посещение кладбища – плач – засыпание в рыданиях – сон, несущий откровение. Как мы увидим позже, такая последовательность (за исключением использования могил) будет повторяться и в практике р. Хаима Витая. Очевидно, что эта история была сохранена в Мидраше, поскольку она указывала на средство – мнемоническую технику повторения, позволяющую вспомнить забытые слова Торы. Здесь снова возникает связь между плачем и улучшением знания Торы.

17 О противодействии практике посещения кладбищ с оккультными целями см.: *Ibid.*, pp. 33–34.

последовательность (за исключением использования могил) будет повторяться и в практике р. Хаима Витая. Очевидно, что эта история была сохранена в Мидраше, поскольку она указывала на средство – мнемоническую технику повторения, позволяющую вспомнить забытые слова Торы. Здесь снова возникает связь между плачем и улучшением знания Торы.

18 Об этом мидраше см.: *Lachs S.T. Midrash Hallel and Merkabah Mysticism // Graetz College Anniversary Volume. Philadelphia, 1971. P. 193–203* (особенно p. 199).

19 Ср.: *Еллинек А.* Бейт га-мидраш. Вена, 1877. Т. 5. С. 97 (*ивр.*). Связь между понятием *ца'ар* («страдание») и тайнами наличествует в одном из текстов *Меркава*; см.: *Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York, 1960. P. 113.*

20 О представлениях об источниках мудрости (*ма'аянот хохма*) у евреев в древности см.: *Flusser D. and Safrai S. The Essene Doctrine of Hypostasis and R. Meir // Immanuel* 14 (1982), pp. 45–57. В нашем тексте мистическим источником становится сам человек; этой проблеме в целом мы надеемся посвятить отдельное исследование.

21 Пс. 114(113):8.

Я проанализирую в данном контексте фрагмент из позднего сборника *Мидраш Галлель*, развивающего тему<sup>18</sup>, уже обсуждавшуюся в более раннем сборнике *Мидраш де-рабби Натан*<sup>19</sup>:

«Превращающего скалу в озеро вод и камень – в источник<sup>20</sup> вод»<sup>21</sup>. Учили, что р. Акива и Бен Аззай были столь же сухи, как эта скала, но поскольку они претерпели муки ради Торы, Бог открыл им вход к [пониманию] Торы, тех вещей, которые были не способны понять Школа Шаммая и Школа Гиллея... и вещи, которые близки к миру, были объяснены р. Акивой, как сказано: «Останавливает течение потоков и сокровенное выносит на свет»<sup>22</sup>. Это показывает, что глаза р. Акивы<sup>23</sup> видели Меркаву точно так же, как видел ее пророк Йехез-



кель. И потому сказано: «Превращающего скалу в озеро вод».

Превращение скалы в источник воды служит метафорой превращения р. Акивы из неуча в источник галахической и эзотерической мудрости – метаморфозы, которая стала результатом его страданий, сопровождавшихся плачем. В Иов 28:11 присутствует ивритское слово *бэхи* («плач»), обычно переводимое как «течение». Анонимный интерпретатор этого стиха, по-видимому, понял его в том смысле, что посредством «плача» Бог выносит на поверхность то, что сокрыто<sup>24</sup>. Решающим доказательством такого понимания роли плача в достижении р. Акивой нового статуса служит подчеркнутое упоминание о его «глазах». Весь этот фрагмент можно истолковывать на двух уровнях: плач превращает р. Акиву из скалы в источник; его глаза, проливавшие слезы, устаиваются видения Божественной Колесницы. Отправляясь от двух этих стихов из Книги Иова, мы можем подвести итог тому, на что намекает *Мидраш Галлель*: страдание и плач открывают путь к (1) откровению, то есть видению («всё драгоценное видит глаз его» – Иов 28:10) или видению *Меркавы*; и (2) к пониманию эзотерических предметов («и сокровенное выносит на свет»)<sup>25</sup>. Два

эти результата страдания и плача встречаются в каббалистических текстах, которые будут рассмотрены ниже. Необходимо подчеркнуть, что сочетание видений и тайн Торы указывает на то, что эти тайны – не просто знание, неизвестное предшествующим поколениям и скрытое от них; я полагаю, что познание этих тайн оказывает трансформирующее воздействие на р. Акиву, который выступает здесь «источником», предположительно, – учения Торы.

Прежде чем продолжить обсуждение нашей темы, уместно сказать несколько слов о сопровождающей плач особой позе, при которой голова помещается между коленей. Такая поза упоминается в связи с молитвой Элиягу (Илии) на горе Кармель<sup>26</sup>. Она встречается и в Талмуде в молитве р. Ханины бен Досы о спасении жизни сына р. Иоханана бен Заккая<sup>27</sup>. В другом месте Талмуда рассказывается о том, как р. Эльзар бен Дурдая пытался совершить покаяние, помещая голову между колен и плача<sup>28</sup>. Результатом скорби и плача

22 Иов. 28:11. Этот стих цитируется в сходном контексте и в *Авот де-рабби Натан*, версия А, гл. 6. См.: Урбах Э.Э. Традиции о тайном учении в эпоху танаев (выше, гл. II, прим. 23), с. 11; ср. *Idem*. Галаха, ее источники и развитие. Гиватаим, 1984. С. 186 (ивр.).

23 Ср.: Иов. 28:10: «...и все драгоценное видит глаз его».

24 Ср. комментарий р. Йефешуа Фальха Биньян Йефешуа к *Авот де-рабби Натан*, гл. 6.

25 Хотя, конечно, и можно рассматривать видение *Меркавы* и раскрытие тайн как две отдельные темы, они, по всей видимости, тесно связаны между собой. Урбах отмечает сходство между двумя фрагментами; один из них – из *Мидраш Шиф ла-ширим* (под ред. Грюнхута, Иерусалим, 1897, с. 8): «Привел меня царь в чертоги свои» – то, что было сокрыто от всех с шести дней творения, открыл Святой, благословен он, Израилю»; другой – из «Комментария к Песни Песней» Моше ибн Тиббона (Луск, 1874, 9а), где он приводится как цитата из *Берешит рабба*: «Привел меня царь в чертоги свои» – это чертоги *Меркавы*, которые открыл Святой, благословен Он, Израилю». Ср.: Урбах Э.Э. Драшот мудрецов Талмуда, комментарий Оригена к Песни Песней и иудео-христианская полемика // *Тарбич* 30 (1961), с. 150, прим. 7 (ивр.). Таким образом, параллелизм между «сокровенными вещами» и «чертогами *Меркавы*», по-видимому, имеет определенное значение. О тайнах Торы и *Меркаве* в ранней каббале см.: *Idel M. Maimonides and Kabbalah // Studies in Maimonides /*

Ed. by Isadore Twersky. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. P. 142–4. Ср. также толкование Урбахом фрагмента из трактата *Абот де-рабби Натан* (прим. 22 выше).

26 III Цар. 8:42.

27 *Брахот*, 34б.

28 *Авода зара*, 17а. О покаянии и очистительном значении плача в православной аскетике см. «Аскетические опыты» Игнатия Брянчанинова (*Ignace Brianchaninov. Introduction à la tradition ascétique de l'Eglise d'Orient. Saint-Vincent-sur-Jabron*, 1978. P. 270–276 et al.). См. также прим. 86 ниже.

29 «Обретение» мира грядущего в определенный момент упоминается в связи с р. Ханиной бен Терадином, важным персонажем ранней еврейской мистики; см.: *Авода зара*, 18а.

30 *Гейхалот зумартц*, Schäfer P. Супорсе, по. 424, и респонс р. Гайгаона в *Оцаг За-геоним*, т. 4 к трактату *Хагига* (Иерусалим, 1931), с. 13–15; см. также раздел 2 ниже.

31 См.: *Шолам Г.* Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 86.

И сказал я: «Господь Бог, Господь Воинств, Бог Израиля, доколе будем мы в забвении?»<sup>32</sup>

32 MS New York, JTS 1786, лист 26а. Этот текст служит вступлением к эсхатологическому трактату *Агадат р. Ишмаэль*, опубликованному в: *Эвен-Шмуэль Й.* Мидраши Избавления. Иерусалим – Тель-Авив, 1954. С. 148 (*ивр.*). Опубликованный вариант, содержащий исправленный текст вышеприведенного фрагмента, не упоминает, однако, о мотиве плача.

мощи мистической техники, включающей плач наряду с другими видами аскетических практик.

Тем не менее мы можем предположить, что в древней еврейской мистике имела место подобная объединенная практика, причем основываемся мы не только на истории о р. Эльзаре. Согласно *Зофару*, р. Шимон бар Йохай, занимаясь мистической практикой, использовал одновременно позу Элиягу и плач<sup>33</sup>. Этот мистик спрашивал, кто может открыть ему тайны Торы, – а затем «плакал, помещая голову между коленей, и целовал зем-

33 *Зофар* III, 1666.

р. Эльзара была его смерть, которую мудрецы Талмуда считали мигом обретения блаженства мира грядущего<sup>29</sup>. Саму по себе эту историю нельзя рассматривать как достаточное доказательство использования плача в качестве технического средства, однако соединение плача с позой Элиягу наводит на размышления, особенно если учесть, что и в литературе *Гейхалот*, и в более позднем описании ее практик<sup>30</sup> мистическое видение небесных чертогов достигается с использованием позы Элиягу<sup>31</sup>. Как мы уже видели, р. Акива достиг видения *Меркавы* при помощи плача. Вместе с тем нигде в литературе *Гейхалот* две эти практики не соединяются.

Единственное известное мне исключение – это текст, в котором, вероятно, косвенным образом сближаются определенный порядок действий и переживание откровения:

Сказал р. Ишмаэль: «Я посвятил себя поискам мудрости и вычислению дат праздников и моментов, и конца времен, и [прочих] времен и периодов, и обратил я лицо свое ко Всевышнему в молитвах и мольбе, посте и плаче.

Молитва р. Ишмаэля имела явную мессианскую направленность: он хотел узнать время Избавления, то есть получить откровение, в котором он смог бы обнаружить тайное знание. По всей видимости, собственно «математические» методы вычисления тайного момента окончания страданий народа Израиля либо считались недостаточными, либо должны были осуществляться при по-

лю». Собратья приободряли его, говоря: «Блажен ты во блаженстве Господа твоего». Затем он записал все то, что услышал в ту ночь, и выучил это, ничего не забыв. Р. Шимон оставался в этой позе на протяжении всей ночи и на рассвете поднял глаза и увидел Храм в видении яркого света. Таким образом, для р. Шимона, как и для р. Акивы в сборнике *Мидраш Галлель*, практика плача связана и с раскрытием тайн, и с визионерским опытом (видениями); хотя *Меркава* и не тождественна Храму, сходство между текстом из *Мидраш Галлель* и данным местом в *Зофаре* поразительно<sup>34</sup>. Не можем ли мы сделать из этого вывод о том, что автор *Зофара* имел в своем распоряжении источник, согласно которому плач и поза Элиягу соединялись друг с другом уже в талмудическом тексте?

Важный пример того, как плач использовался в качестве элемента более сложной практики, приводившей к мистическому переживанию, содержится в еврейско-арабском трактате XIII в. *Праким бе-гацлаха*, ошибочно приписанном Маймониду. Восточный автор описывает акт молитвы следующим образом:

Молящийся должен обратиться к Господу, блажен словен Он, стоя на ногах и наслаждаясь в сердце своем и устах своих [!]. Руки его должны быть вытянуты, органы речи должны шептать и говорить, [тогда как] остальные части тела будут дрожать и трястись; он должен непрестанно распевать приятные мелодии, смиряя себя, умоляя, кланяясь, падая ниц и рыдая, поскольку он находится перед великим и могущественным Царем; и тогда он, потрясенный до основания, впадет в экстаз, ибо душа его окажется в мире разумов<sup>35</sup>.

Нет никаких сомнений в том, что анонимный автор описывает здесь специальный механизм идеальной молитвы, приводящей к мистическому переживанию.

Технику плача подробно рассматривает р. Авраам га-Леви Брухим, один из учеников р. Ицхака Лурии. В одном из своих руководств по постижению «мудрости», определяя «молчание» как первое условие, он называет и второе условие:

во всех молитвах и в любой час учения, если встретишься тебе место, которое окажется трудным, в котором ты не можешь постигнуть мудрость учения или какую-то тайну, возбуждай в

Каббала:  
новые перспективы

<sup>34</sup> Следует отметить, что пророчество Иезекииля начинается с видения *Меркавы*, а заканчивается видением Храма. См. также существовавшую в XVI в. практику использования позы Элиягу для достижения видения высших светочей (*орот эльонот*); ср. *Эвен га-Шоѓан* р. Йосефа ибн Цайяха; упоминается Шоломом в Каталоге ивритских рукописей по каббале (Иерусалим, 1930), с. 90. Такую же технику применяли суфии. См.: *Bannerth E. Dhikr et Khalwa d'après ibn 'Ata' Allah // Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Mélanges 12 (1974), p. 69.*

<sup>35</sup> De Beatitudine [*Праким бе-гацлаха*]: Capita Duo R. Mosi ben Maimon Adscripta / Ed. H.S. Dawidowitz, D.N. Baneth. Jerusalem, 1939, p. 7. Между оригинальным арабским текстом и переводом на иврит существуют некоторые расхождения, однако они не принципиальны для нашей темы. О музыке и экстазическом опыте см.: *Идель М. Мистическое переживание у Авраама Абулафии (ивр.)*, с. 43–55. Термин *шкийя*, переведенный здесь как «экстаз», имеет также значение «погружения», «потопления» (*твийя*), означая также состояние подавленности, ошеломленности; ср. выше, гл. IV, прим. 68. О проблеме авторства этого трактата см.: *Idem. Главы о пророческой каббале (ивр.)*, с. 104, прим. 18. В средневековых текстах молитва и плач действительно тесно связаны

(ср., например: *Сефер хасидим* (изд. Й. Вестинецкого, Франкфурт, 1924), раздел XI, с. 123; *Сефер За-Рокеах* р. Эльзара из Вормса (Иерусалим, 1960), с. 30; благодарю за эти ссылки проф. И. Маркуса). Однако уловить мистический смысл плача в этих случаях достаточно непросто.

36 MS Oxford 1706, лист 494б. Ср. также *Ганзагот За-Ари* в: *Бенаяту М.* Книга анналов Ари. Иерусалим, 1990. С. 319: «Также сказал мне р. Авраам га-Леви, что дал ему мой учитель совет по поводу постижения. И состоялся этот совет в том, чтобы не вел он праздных бесед, и вставал посреди ночи и плакал о нехватке знаний, и учил *Зофар*, только чтобы представлять его содержание в общем». См. также: *Нагид у-мецаве* р. Яакова Цемаха (Львов, 1863), лист 22а: «...и также о словах Торы, которые не поймешь, плачь, сколько сможешь, а также восхождение души ночью в высший мир и устранение от тцетты этого мира зависит от плача во сне» (источником данного места называются *Ликутим* Хаима Витала). О практике восхождения души у Лурии см. ниже прим. 123. Ср. также: *Зофар хай*, III, лист 130а (о Лурии): «он мог биться целую неделю над одним высказыванием и проводил в плаче несколько ночей...» Об Аврааме Брухине и его *Ганзагот* см.: *Fine L. Safed Spirituality* (выше, гл. IV, прим. 4), pp. 47–53.

37 «Принимая пост, я молился пред Святым, благословен Он, в великом плаче о том, что не помню ничего из того, чему обучают меня во сне». Ср.: *Шолам Г.* Сны Шабтая р. Мордехая Ашкенази. Иерусалим, 1938. С. 17.

38 *Шивхей За-Ари*, ср: *Бенаяту М.* Op. cit., с. 231232. *Шульхан арух За-Ари*, 186. См. также: *Нэтив Мицвотеа* р. Сафрина, с. 86–87.

39 См. ниже о видении р. Сафрина, увидевшего *Шехину* сзади.

40 Ср: *Психта раббати* (изд. Фридмана, Вена, 1880), лист 130б; *Ялмут Шимони*, *Ирмияту*, 293.

41 В *Ялмут Шимони* это место выглядит как «Скорблю о тебе, Мать Сиона». Ср. ниже сон Витала, в котором слова «мама, мама» встречаются в сходном контексте.

себе горькие рыдания, пока из глаз твоих не польются слезы, плачь так сильно, как только сможешь. И усиливай рыдания, так чтобы врата слез не закрывались, и тогда откроются пред тобой врата Небесные (*шаарей За-эльоним*)<sup>36</sup>.

Вполне очевидно, что для Лурии и Брухима плач служит средством преодоления трудностей понимания и раскрытия тайн<sup>37</sup>. Последняя фраза в приведенном фрагменте вполне может указывать на переживание откровения, при котором открываются «Небесные врата». Этот текст рекомендовали в качестве практического руководства; по-видимому, р. Авраам Брухим действительно мог использовать эти рекомендации на практике, поскольку, как известно, Лурия открыл ему, что он не умрет до тех пор, пока будет молиться перед Стеной Плача и видеть Шехину. Далее сообщается<sup>38</sup>:

Когда этот благочестивый человек услышал слова Ицхака Лурии, он уединился и держал пост три дня и три ночи, [облачился] в мешок и еженощно предавался рыданиям. Затем он пошел к Стене Плача и молился там, рыдая изо всех сил. Вдруг поднял он глаза свои и увидел на Стене фигуру женщины сзади (*дугмат иша ахат миахореџа*)<sup>39</sup>, в одеяниях, которые лучше не пытаться описать, оберегая Божественную Славу. Увидев ее, он сразу же пал ниц, разразившись рыданиями, и сказал<sup>40</sup>: «Сион<sup>41</sup>, Сион, горе мне, что узрел я тебя в таком состоянии!» Он жалостно стенал, горько рыдал, бил себя по лицу, рвал бороду и волосы на голове до тех пор, пока не потерял сознание, упал навзничь и уснул. Во сне он увидел фигуру женщины, которая подошла к нему, возложила руки свои на его лицо и утерла слезы глаз его... и когда Ицхак Лурия увидел его, он [Лурия] сказал: «Вижу, что ты удостоился увидеть лик *Шехины*».

Очевидно, что два видения женщины – то есть *Шехины* – являются результатом горького плача р. Авраама: первое видение *Шехины* сзади в состоянии бодрствования, второе – видение ее лица, произошедшее лишь во сне. Первое привело к угнетенному состоянию, второе – к успокоению.

С историей р. Авраама Брухима во многом сходно признание его друга р. Хаима Виталя, сделанное им в автобиографической «Книге видений» (*Сефер За-Хезьйонот*)<sup>42</sup>:

8 *тевета* 1566 г., в канун субботы, я сказал *кидуш* и сел за стол, чтобы покушать. Глаза мои наполнились слезами, я стал вздыхать и горевать, ибо... я был связан чарами<sup>43</sup>... Я плакал о том, что пренебрегал изучением Торы в течение последних двух лет... и из-за моей печали я не ел вовсе; плача, я лег навзничь на кровать и заснул от продолжительных рыданий, и увидел я чудесный сон.

Подобно свидетельствам древних апокалиптических текстов и рассказу р. Авраама Брухима, Виталь, по-видимому, использовал здесь одновременно техники плача, скорби (*ца' аф*) и, в некоторой степени, поста. Последнее на самом деле любопытно, поскольку дело происходило в канун субботы, то есть в момент ритуальной трапезы, обязательной для всех евреев. Содержание последовавшего сна очень запутанно, и здесь не место останавливаться на нем. Достаточно сказать, что Виталь получил очень детальное, развернутое откровение, которое имело черты сходства с откровениями, о которых мы узнаем из других каббалистических сочинений: о нем рассказывается здесь не как о сне, а именно как об откровении<sup>44</sup>. Что является действительно новым в рассказе Виталя об этом сне-откровении, так это видение прекрасной женщины, которую он принимает за свою мать. Она спросила его<sup>45</sup>: «Почему ты плачешь, Хаим, сын мой? Я услышала плач твой и пришла, чтобы помочь тебе»... И я воззвал к этой женщине: «Мама<sup>46</sup>, мама, помоги мне увидеть Господа, сидящего на Престоле<sup>47</sup>, Ветхого днями<sup>48</sup>, и борода Его бела как снег, и Он великолепен безгранично».

Отсылки к библейским пророческим видениям, содержащиеся только в цитатах из «Книги видений» р. Ицхака Сафрина из Комарно, имеют самое непосредственное отношение к нашей теме. На первом этапе Виталь, по всей видимости, плакал для того, чтобы получить ответ на две волновавшие его проблемы: его импотенции и допущенного им перерыва в изучении Торы. Во сне-откровении он увидел себя плачущим ради того, чтобы удостоиться видения Бога. Просьба Виталя уви-

42 *Сефер За-Хезьйонот* (изд. А.З. Эшколи, Иерусалим, 1954), с. 42.

43 Связывание при помощи колдовства – хорошо известное средство, направленное на то, чтобы вызвать у жениха половое бессилие, что в данном случае очевидно из контекста. См.: *Либман Ш. Греки и эллинизм в Стране Израиля*. Иерусалим, 1962. С. 83 и прим. 124 (*ибр.*).

44 См. примечание Эшколи к *Сефер За-Хезьйонот*, с. 43, прим. 67.

45 Мой перевод этого фрагмента основывается сразу на двух версиях: на издании Эшколи (с. 44) и, особенно, на цитате из *Сефер За-Хезьйонот в Натив Мицвотеха* р. Ицхака Йефуды Йехизеля Сафрина из Комарно (с. 87); в версии р. Ицхака это место выглядит так: «И это объясняется в *Сефер За-Хезьйонот* нашего учителя р. Хаима Виталя: И вот знатная и красивая женщина встала предо мной как солнце и сказала: “Что ты здесь плачешь, сын мой, Хаим? Я слышала слезы твои и пришла помочь тебе”. И я воззвал к женщине: “Мама моя, мама, помоги мне увидеть Святого, благословен Он, сидящего на престоле, Ветхого днями, и борода Его бела как снег, и Он великолепен безгранично».

46 См. выше, прим. 41.

47 Ис. 6:1.

48 Дан. 7:9.

деть Бога, сформулированная с использованием слов библейских пророков, напоминает одну из целей фрагмента из сборника *Мидраш Галлель*, в котором видение *Меркавы* р. Акивой сравнивается с видением Иезекииля.

К обсуждаемой нами теме относится и описание своего видения Натаном из Газы. После самодовольного заявления о собственном духовном совершенстве саббатянский пророк рассказывает<sup>49</sup>:

49 Scholem G. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah (1626–1676). Princeton, N.J., 1973. P. 204–205. Ср. этот фрагмент с приведенными выше фрагментами из апокалиптических текстов, в которых явление ангелов предшествует посту и плачу – вероятно, ими же инициируемым, – и затем сопровождается основным видением или откровением.

50 Позже Натан сообщает еще об одном видении *Меркавы*. См.: Scholem G. Ibid., p. 206.

51 Ibid.

52 Ben-Amos D., Mintz J.R. (eds.). In Praise of the Ba'al Shem Tov. Bloomington (Ind.) – London, 1972. P. 53–54. См. также *Шивхей за-Бешт* (Изд. Ш.А. Городецкого), с. 105–106.

По достижении двадцатилетнего возраста я начал изучать *Зогаф* и некоторые лурианские сочинения. [Согласно Талмуду], тот, кто хочет очистить себя, получает помощь свыше; посему послал Он мне кое-кого из своих святых ангелов и блаженных душ, открывших мне многие тайны Торы. В тот же год, когда сила моя окрепла благодаря видениям ангелов и блаженных душ, я принял длительный пост в неделю перед праздником Пурим. Закрывшись в отдельной комнате, в святости и чистоте, в рыданиях возглашал я покаянные молитвы утренней службы, и дух окутал меня, мои волосы поднялись дыбом, колени задрожали – и я узрел *Меркаву*<sup>50</sup>. И были у меня видения Господа весь день и всю ночь, и удостоился я истинного пророчества, как и другие пророки, и голос говорил ко мне, обращаясь со словами: «Так говорит Господь»... Ангел, который явился мне в состоянии бодрствования, также был настоящим, и он открыл мне поразительные тайны.

Видение *Меркавы*, – совершенно необычное явление для Средних веков – изображается здесь как результат продолжительного поста, завершившегося рыданиями. Интересно, что Натан удостоился не только видения, но и открытия «поразительных тайн». Таким образом, оба эти элемента мистического опыта, упомянутые в раннесредневековом сборнике *Мидраш Галлель*, повторились в мистических переживаниях каббалиста XVII в. Снова, как и в мидраше, видение *Меркавы*, по всей видимости, было связано с «поразительными тайнами» – в данном случае касавшимися мессианства Шабтая Цви, поскольку Натан увидел изображение Шабтая, запечатленное на *Меркаве*<sup>51</sup>.

Мистический плач, по-видимому, практиковался и в определенных хасидских кругах. Прежде чем перейти к рассмотрению этой темы, я хотел бы процитировать описание чрезвычайно интересного сна р. Йосефа Фалька, кантора Бешта<sup>52</sup>:

В своем сне он увидел образ алтаря, к которому взошел умерший, и увидел его, как положил он голову между коленей и начал возглашать покаянную молитву (*слиха*): «Ответь нам, Господь наш, ответь нам! Ответь нам,

Отец наш, ответь нам!» – и так далее со всеми буквами алфавита<sup>53</sup>. Затем он сказал: «Ответь нам, Господь праотцов наших, ответь нам! Ответь нам, Господь Авраама, ответь нам! Ответь нам, Устрашивший Ицхака, ответь нам! Ответь нам, Могучий, опекавший Якова, ответь нам! Ответь нам, Сострадающий, ответь нам! Ответь нам, Царь колесниц, ответь нам!» И тогда он вознесся на небеса.

Данная техника мольбы, объединяющая позу Элиягу с рыданиями, по-видимому отражает древний мотив плача в позе Элиягу. Р. Исраэль Баал Шем Тов интерпретирует ее как попытку взойти на более высокий духовный уровень посредством повторения формулы «Ответь нам» (*анэну*). Таким образом, согласно уже самым первым хасидам, плач и, как я полагаю, слезы являются элементами мистической техники.

Младший современник Бешта р. Элиягу, Виленский Гаон, по всей видимости, также занимался практикой плача. Его главный ученик р. Хаим из Воложина рассказывал внуку р. Элиягу, что несколько раз дед его был сильно огорчен, постился и не спал целый день или даже два дня, все время рыдая, поскольку Бог утаивал от него какую-то тайну Торы<sup>54</sup>. Когда же тайна открывалась р. Элиягу, – продолжал р. Хаим, – на лице его появлялось счастливое выражение и глаза зажигались. Рассказ р. Хаима показывает определенную модель поведения, направленного на получение знания скрытых тайн Закона. Тот факт, что это происходило несколько раз, вероятно, указывает на технический характер этой модели. Мы видим, что и у ранних хасидов, и у их противников-митнагедов плач служил одним из компонентов мистической техники.

Об интересном примере связи между плачем и откровением сообщает р. Ицхак Йефуда Йехиэль Сафрин в книгах *Мегилат Сэтарим* и *Нэтив Мицвотеха*, в которых он описывает собственный опыт<sup>55</sup>. Я привожу ниже суммарную версию его мистических переживаний, основанную на двух этих книгах:

В 1845 году, на 21 день исчисления *омера*, я оказался в городе Дукла<sup>56</sup>. Я прибыл туда поздно ночью, было темно, и не было никого, кто предложил бы мне ночлег, кроме одного кожевника, который подошел и пригласил меня в свой дом. Я захотел произнести вечернюю молитву (*маарив*) и исполнить заповедь счета *омера*, но не мог сде-

Каббала:  
новые перспективы

<sup>53</sup> Это место молитв *Слехот* на Йом-Кипур имеет структуру акростиха: рефрен «Ответь нам» (*анэну*) повторяется 22 раза с определениями Бога, которые начинаются с буквы *алеф* (Отец наш, *Авину*) и заканчиваются буквой *тав* (Поддерживающий непорочных – *томах тмимим*). – *Прим пер.*

<sup>54</sup> См. предисловие внука р. Элии к его комментарию к *Сифра ди-Циниута* (Вильна, 1891): «И рассказывал мне... что несколько раз случалось, что видел он своего учителя, Великого Гаона, чрезвычайно расстроенным, и лицо его опрокинуто и позеленело, и горько на душе его так, что он не ел и не спал день или два и плакал, плакал много из-за того, что скрыл от него Всевышний какую-то тайну из таинств Торы. И когда открывалась ему эта тайна, сразу же, бывало, просияет лицо его и засветятся глаза».

<sup>55</sup> *Мегилат Сэтарим* (Изд. Нафтали бен Менахема, Иерусалим, 1944), с. 19. Уже этот издатель отметил сходство между данным местом в *Мегилат Сэтарим* и фрагментом в *Нэтив Мицвотеха* (с. 19, прим. 53), но его ввело в заблуждение то, что Сафрин использует в некоторых книгах форму третьего лица, даже когда говорит о собственных переживаниях. Поэтому Бен Менахем считает, что во второй книге это место относится к р. Леви Ицхаку из Бердичева, который упоминается немногим ра-

нее. Однако нет никаких доводов в пользу этого предположения. В *Мегилат Сэтарим* автор везде говорит от первого лица. В некоторых сборниках жизнеописаний хасидов конца XIX в. эту историю рассказывают про р. Леви Ицхака из Бердичева; по-видимому, составителей также ввела в заблуждение использованная в *Нэтив Мицвотеха* грамматическая форма. См.: Бубер М. Скрытый свет. Иерусалим, Тель-авив, 1979. С. 198 (ивр.).

56 *Мегилат Сэтарим*, с. 87. В этой версии автор использует форму третьего лица; я изменил ее на первое лицо в тех местах, которые отсутствуют в *Мегилат Сэтарим*. В *Нэтив Мицвотеха* в качестве даты указано 20-е число.

57 См. об этой концепции: Coben N. Shekhinta Ba-Galuta: A Midrashic Response to Destruction and Persecution // *Journal for the Study of Judaism* 13 (1982), pp. 147–159.

58 Эта фраза, как и весь контекст, заимствованы из *Зофара* III, 1156.

59 Намек на видение сияющей молодой женщины содержится также в процитированном выше тексте *Сефер За-Хезъйонот* в версии Сафрина. О «деве света» как символе *Шехины* см. также: Идель М. Отношение к христианству в *Сефер За-Мешив* // *Цион* 46 (1981), с. 89–90 (ивр.). Ср. видение р. Ашера Лемлейна, о котором пишет Эфраим Купфер в статье «Видения р. Ашера бен р. Меира Лемлейн Ройтлингена» // *Ковец аль-яд* 8(18) (1976), с. 402–403; ср. также там же, с. 398, где объектом его видения становится женщина в черных одеждах.

60 Молодая женщина упоминается лишь в *Мегилат Сэтарим*, где автор использует форму первого лица; в *Нэтив Мицвотеха* он пишет: «и т.д.».

61 Об этих украшениях см.: Либес Й. Мессия *Зофара* – к мессианскому образу р. Шимона бар Йохая // Мессианская идея во Израиле. Иерусалим, 1982. С. 214, прим. 33.

62 Ср. упомянутое выше видение р. Авраама Брухима.

63 Исх. 33:20.

64 *Нэтив Мицвотеха*, с. 87. Ср. отношение к покаянию и плачу в *Ном Элимелех* р. Элимелеха из Лижанска (Иерусалим, 1960), лист

лать это там. Поэтому я один пошел в бейт-мидраш и молился там до полуночи. И я понял из этого, как чувствует себя *Шехина* в изгнании<sup>57</sup>, и ее страдания, когда стоит она на кожевенном рынке<sup>58</sup>. И плакал я много всем сердцем перед Господом Вседержителем из-за страданий *Шехины*. Мои переживания и рыдания привели к тому, что я потерял сознание и на некоторое время уснул, и явилось мне в сиянии ослепительного света<sup>59</sup> видение фигуры девушки<sup>60</sup>, украшенной<sup>61</sup> и сияющей ярким светом, и не удостоился я увидеть лица ее... И она сказала: «Будь сильным, сын мой»... Я опечалился, что могу видеть ее лишь сзади<sup>62</sup>, что не удостоился увидеть ее лицо. И мне было сказано, что [я не могу сделать это,] пока я жив, как сказано: «Человек не может увидеть Меня и остаться в живых»<sup>63</sup>.

Видение женщины, имеющей материнские черты (она называет р. Ицхака «сын мой»), вообще характерно для каббалистической системы образов, связанной с плачем, как это очевидно и из видений р. Авраама Брухима и р. Хаима Виталя. Р. Леви Ицхак из Бердичева, по всей видимости, также пережил подобное видение. Р. Ицхак пишет в *Нэтив Мицвотеха*, немного раньше приведенного выше фрагмента и после рассказа р. Хаима Виталя из *Сефер За-Хезъйонот*:

Случилось со святым р. Леви Ицхаком, что в канун праздника *Шавуот* явилось ему видение *Шехины* в образе... и она сказала ему: «Крепись, Леви Ицхак, сын мой, ибо многие беды выпадут на твою долю. Но будь сильным, сын мой, ибо Я буду с тобой»<sup>64</sup>.

Таким образом, р. Леви Ицхак также имел видение *Шехины*, явившейся ему в облике молодой женщины, хотя р. Ицхак Сафрин и убрал слово *бетула* («девица», «девственница»), как он сделал немногим позже и при описании собственного видения. Кроме того, тот момент, когда этот знаменитый учитель хасидизма получил свое видение, имеет важное значение по двум обстоятельствам. Канун праздника *Шавуот* близок по времени к тому моменту, когда получил свое видение сам Сафрин, т.е. к 21-му дню исчисления *омера*. Далее, ка-



нун *Шавуота* – это именно то время, когда откровения *Шехины* были дарованы двум знаменитым каббалистам. Я имею в виду в виду опыт р. Йосефа Каро и р. Шломо га-Леви Алкабеца при совершеннии ритуала *тиккун хацот*<sup>65</sup>. Таким образом, р. Леви Ицхак попытался повторить опыт своих предшественников-каббалистов. Однако Сафрин не упоминает, пусть даже мельком, о двух этих каббалистах XIV в. и их видениях, хотя и невозможно предположить, что ему не было о них известно, поскольку о них говорится в знаменитой книге *Шней лухот га-брит*<sup>66</sup>. Замалчивание опыта этих каббалистов тем более трудно объяснить, поскольку он ссылается на безусловно менее известные случаи р. Авраама Брухима и р. Хаима Виталя. Впрочем, решение этой загадки довольно просто и весьма полезно для понимания взглядов самого Сафрина. В заголовке раздела, откуда взяты приведенные нами выше цитаты, он пишет: «Явление *Шехины* [происходит] благодаря страданию и как результат страдания, которое выносит человек и при помощи которого он чувствует страдания *Шехины*; тот же факт, что это явление имеет форму и облик, объясняется тем, что сам он телесен»<sup>67</sup>. Согласно этому заголовку, *Шехина* является в облике женщины, и ее появление является результатом страданий – но два эти элемента отсутствуют в мистическом опыте Каро и Алкабеца. В их случае *Шехина* говорила устами Каро, но оставалась невидимой. Сафрин и примеры, которые он приводит, относятся исключительно к визуальным явлениям *Шехины*. Более того, каббалистические техники, связанные с *тиккун лейль Шавуот*<sup>68</sup>, подразумевают чтение и изучение фрагментов различных классических текстов. Если в этом случае и имели место сострадание и скорбь об участи *Шехины*, они были следствием полученного откровения, а не его причиной. В случае Авраама Брухима, Хаима Виталя, Леви Ицхака и Сафрина рыдание предшествовало появлению *Шехины*. Другими словами, Сафрин рассматривал специально вызванное страдание, кульминацией которого было рыдание, в качестве техники, позволяющей достигнуть созерцания образа *Шехины*<sup>69</sup>. По всей видимости, он всячески стремился увидеть лицо *Шехины*, как и Виталь, но ему не было позволено сделать это из-за ограничений, связанных с его человеческой природой<sup>70</sup>.

Каббала:  
новые перспективы

296: «Божественная часть по необходимости должна облачаться в одежды поверх одежд, претерпевая великое страдание из-за прегрешения. В этом тайна изгнания *Шехины*. А потом, когда человек совершает раскаяние и плачет о своих грехах, он как бы плачет об изгнании *Шехины* и за счет этого разрушит одежды, в которые принуждена была облечься божественная часть, и раскроет ее, когда исправит свой грех».

65 [*Тиккун хацот* (ивр. букв. «выправление в полночь») – обряд чтения скорбных молитв в память о разрушении Храма, совершаемый после полуночи. – Прим. пер.] Относительно откровения Йосефа Каро см.: Werblowsky R.J.Z. Joseph Karo (выше, гл. II, прим. 10), р. 109–111. Ср. также мистический опыт Натана из Газы, который обсуждается Шоломом (*Scholem G. Sabbatai Sevi*, р. 217–218). Об экстатическом характере празднования Шавуот см.: Либес Й. Мессия Зофара (см. прим. 61), с. 208–215.

66 *Нэтив Мицвотеха*, с. 18–21.

67 Там же, с. 86.

68 Букв. «выправление в ночь Шавуот». Обычай читать в ночь праздника Шавуот сборник молитв и библейских текстов, возникший в Цфате в XVI в. – Прим. пер.

69 Ср. сходный рассказ р. Ицхака Сафрина, касающийся посещения им своего учителя, р. Авраама Йефешуа Гешеля из Апта: «Однажды я был у него, когда он разговаривал с одной вдовой; и

понял я, что слова его к ней исполнены глубокой мудрости об изгнании *Шехины*, которая подобна вдове. И я начал рыдать, и он делал то же самое» (*Zohar hay II*, лист 395а). Несколько другой вариант, который рассказывает двоюродный брат Сафрина р. Ицхак Айзик из Жидачева, проанализирован Э. Нойманом: *Neumann E. The Mystical Man // The Mystic Vision / Ed. J. Campbell. Princeton, 1982. P. 411*. Легко можно заметить, что даже простого упоминания об изгнании *Шехины* было достаточно, чтобы вызвать рыдания.

70 Важно отметить, что для Сафрина видение *Шехины* без украшений обладает более высоким статусом, чем видение *Шехины* с украшениями. Ср. притчу о девушке в *Zohar II*, 99а (ниже, гл. IX).

71 Идея о необходимости принимать участие в изгнании *Шехины* была сформулирована уже в *Zohar* и цфатской каббале. См.: *Зак Б. Изгнание Израиля и изгнание Шехины* в книге *Ор якар* р. Моше Кордоверо // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли* 1,4 (1982), с. 176–178 (ивр.). Однако мотивы плача и видений *Шехины* здесь, по-видимому, отсутствовали. Сафрин очень высоко оценивает эту практику (см. его *Ноцер Хесед*, с. 65).

72 *Гейхаль га-Браха* 1, лист 219в: «...и с разбитым сердцем плачет... и вдруг войдет Господин и осветит тебя своим светом... и поистине сотворено новое творение (*брия хадаша*), на самом деле». Интересно, что в конце первого введения к *Оцар Хаим ве-Гейхаль га-Браха* р. Ицхак Сафрин утверждает, что после тяжелого периода времени Бог сотворил из него новое существо (*брия хадаша*): «И осветил меня своим светом и красотой... до такой степени, что я стал новым творением (*брия хадаша*) и ничто меня более не волновало». Таким образом, можно предположить, что в первой цитате могло найти отражение переживание личной мистической трансформации, связанной с плачем. О плаче и самоуничтожении в полночь см. рассказ р. Якова Ицхака (Провидца из Люблина), ученика р. Якова Ицхака га-Леви Горовица, о своем учителе, который приводит Сафрин в *Гейхаль га-Браха* II, листы 276в,г. Вполне возможно, что Сафрин узнал о прак-

Работа глаза приводит к визуальному опыту. В случае Каро и Алкабеца действующим органом был язык; *Шехина* говорила устами Каро. Связь между используемой техникой и характером откровения вполне очевидна. Сафрин рассматривал плач в качестве фактора, инициирующего мистическое переживание. Можно предложить и более развернутое объяснение: его появление ночью в маленьком городке было специально запланировано и призвано вызвать в нем состояние глубокой меланхолии, достигшей кульминации в плаче. Его поездку в Дуклу можно рассматривать как часть специально предпринятого им изгнания – *галута*, имитирующего добровольное изгнание *Шехины*; вознаграждением за подобное «мистическое соучастие» было явление *Шехины*<sup>71</sup>. Поскольку все это происходило в период между *Песахом* и *Шавуотом*, мы можем предположить, что путешествие было подготовительным упражнением в страдании и плаче, целью которого было получение откровения в канун праздника *Шавуот*; *Шехина* появилась, однако, раньше, чем ожидалось.

Согласно другому фрагменту в книге Сафрина, покаянная молитва, совершенная в состоянии плача и с «сокрушенным сердцем», может вызвать появление священного света и привести к перерождению (*брия хадаша*)<sup>72</sup>. Однако наиболее важный случай, в котором плач используется для того, чтобы вызвать появление *Шехины*, отсутствует среди примеров, приводимых Сафриним в *Нэтив Мицвотеха*. Я имею в виду обычай, существовавший у р. Цви Гирша из Жидачева, главного наставника Сафрина в области каббалы. В своем комментарии к *Zohar*у Сафрин рассказывает о событии, непосредственно относящемся к нашей теме<sup>73</sup>:

У него [р. Цви Гирша] был благочестивый обычай всегда в канун субботы молиться, чтобы вызвать в себе состояние страдания, тревоги и скорби. Это делалось для того, чтобы достигнуть состояния полного самоуничтожения перед наступлением субботы и смочь воспринимать свет Его<sup>74</sup>, благословен Он, во время молитвы и трапезы [ка-

нуна] субботы с непорочным, святым и чистым сердцем. Таков был его благочестивый обычай, вызванный его постоянным страхом: как бы самонадеянные и посторонние мысли не вошли в его сердце. Однажды в праздник *Шавуот* сотни людей столпились вокруг него. Перед [утренней] молитвой, в неясном свете утренней зари я вошел в одну из его комнат, но он не видел меня, поскольку ходил по комнате туда и обратно, рыдая и призывая небо и землю плакать вместе с ним пред Господом<sup>75</sup>. Это невозможно описать. Он уничижался перед Господом, горько рыдая, умоляя не удалять его от света лика Его<sup>76</sup>... и тогда овладела мной сильная дрожь из-за благоговеющего трепета перед *Шехиной*; я открыл дверь и выбежал вон.

Согласно этому рассказу р. Ицхака Сафрина, р. Цви Гирш вызывал в себе состояние скорби, чтобы подготовить себя к восприятию божественного света в канун субботы и по крайней мере в некоторые праздники; однако плач упоминается лишь в связи с праздником *Шавуот*. Кроме того, Сафрин свидетельствует об ошеломляющем переживании присутствия Божества, вызванного, по всей видимости, самоуничижением и плачем его дяди. Хотя видение *Шехины* здесь прямо и не упоминается, тот факт, что Сафрин сообщает о подобном опыте, со всей очевидностью свидетельствует о том, что сам р. Цви Гирш намеревался вызвать подобное видение. Кроме того, описываемый мистический опыт имел место во время праздника *Шавуот*, что указывает на то, что учитель из Жидачева был последователем уже существовавшей традиции, связывавшей возможность переживания присутствия *Шехины* с этим праздником. Я уже упоминал наиболее важных его предшественников – Каро, Алкабеца и Леви Ицхака из Бердичева, – но здесь мы впервые встречаемся с использованием плача как частью реальной мистической практики. Теперь мы можем рассматривать видение *Шехины* у Сафрина в более широком контексте попыток получить переживание присутствия *Шехины* в хасидских кругах, и мы можем с уверенностью утверждать, что эти попытки были продолжением более ранних каббалистических практик.

Вернемся к связи между плачем и тайнами. Сафрин пишет в конце своего комментария к первому тому *Зо́фар хай*<sup>77</sup>:

Рыдая, как родник, и страдая, я устаиваюсь превращения в «струящийся поток, источник мудрости»<sup>78</sup>; и мне не открывается никакой тайны, я

тике плача от своего дяди, р. Цви Гирша из Жидачева, ученика Провида из Люблина. О значении плача у последнего см. также *Эсер меорот* в: Священные книги всех учеников Бешта (*Сфарим хдошим ми-коль талмидей га-Бешт*). Бруклин, 1981. Т. 2, листы 45а, 52а.

73 *Зо́фар хай* II, листы 426а-б.

74 См. выше прим. 72 о связи между божественным светом и плачем в сочинениях Сафрина, а также ниже цитату из *Зо́фар хай* II, лист 455г.

75 Ср. обращенную к небесам и земле слезную мольбу Моше, просящего молиться за него, дабы он избежал смерти. Ср., например, драшот о смерти Моше в изданной Эйзенштейном книге *Оцар га-мидрашим*, с. 380. Эту же фразу повторяет Сафрин в описании собственной мольбы в *Зо́фар хай* II, лист 456г.

76 Ср. ниже цитату из *Зо́фар хай* II, лист 455г.

77 Там же.

78 Притч. 18:4. Числовое значение слов этой части библейского стиха – 629 – соответствует году (1869-ש"תתקס"ט), в котором Сафрин закончил первую часть книги *Зо́фар хай*.

не получаю чудесной способности к восприятию, ежели не становлюсь подобен праху и не плачу перед Творцом вселенной, как родник, чтобы не удалял Он меня от света лица Своего и чтобы дано мне было воспринимать от источника мудрости; рыдая, становлюсь я подобен струящемуся из родника [поток].

Этот объемистый комментарий к *Зоѓару*, один из наиболее полных и всеобъемлющих, был написан, по признанию его автора, при помощи откровений, полученных в том числе благодаря практике плача.

И во второй половине XIX в. древняя мистическая техника плача по-прежнему применялась для достижения целей, упомянутых уже в сборнике *Мидраш Галлель*: получения визуального откровения и раскрытия тайн. Следуя по стопам своего отца, р. Элизер Цви Сафрин сообщает в предисловии к собственному комментарию к *Зоѓару*<sup>79</sup>:

79 Дамесек Элизер (Пржемысланы, 1902) I, 5, листы 56-6а (Предисловие).

Уже в зрелые годы я проснулся однажды ночью и с сокрушенным сердцем горько рыдал пред Господом об изгнании *Шехины* и народа Израиля, о святых, которые страдают... На следующий день я также проснулся после полуночи и рыдал о том же еще сильнее, чем накануне. Перед рассветом я пошел полчаса поспать, чтобы разум мой успокоился для [утренней] молитвы. Во сне я увидел себя в Земле Израиля<sup>80</sup>... Возможно, что благодаря этому сну, которого я удостоился, и дал мне упомянутой Святой Старец<sup>81</sup> силу истолковать священную книгу *Зоѓар*.

80 Содержание этого сна было проанализировано р. Ицхаком Сафрином по просьбе его сына.

81 А именно р. Аба, один из персонажей *Зоѓара*, явившийся Элизеру Цви Сафрину.

Прежде чем завершить обсуждение этой мистической практики, следует сделать несколько общих замечаний о характере приведенного выше материала.

1. Во всех рассмотренных случаях практика плача приписывалась или действительно использовалась людьми, принадлежавшими к элите еврейского мира; другими словами, никто и нигде не рекомендует широко использовать технику плача в качестве средства, позволяющего вызвать явление *Шехины*. Эта техника предназначалась для тех немногих и действительно практиковалась теми немногими, кто был готов получить подобные видения.

2. Приведенные выше отрывки были взяты из текстов, не принадлежавших к основному корпусу талмудическо-мидрашистской литературы. Отсутствие галахических оценок мистического плача не случайно – раввинистическая мысль предлагала другие способы для достижения целей, преследуемых мистическим плачем. Согласно одному авторитетному суждению, тот, кто изучает Тору ради нее самой (или ради самого процесса изучения. – *Пер.*), получает награду – ему от-

крываются тайны Торы<sup>82</sup>. Мидраш рекомендует всякому, кто хочет удостоиться созерцания *Шехины*, изучать Тору в Стране Израиля<sup>83</sup>. Таким образом, номический способ раскрытия тайн или получения видений *Шехины* не включает в себя практику плача, он открыт не только для элиты, но для всех евреев<sup>84</sup>.

3. Как описано выше, упомянутые откровения получались в состоянии внутренней опустошенности и скорби о *Шехине*, соучастия в ее страданиях из-за собственной неспособности учить Тору. Однако, согласно талмудическо-мидрашистскому представлению о присутствии *Шехины* в мире, «Шехина пребывает [на человеке] не из-за печали, лени или легкомыслия, но благодаря радости от исполнения заповедей»<sup>85</sup>. Таким образом, существует явное противоречие между талмудическими предписаниями и мистическим плачем, вызванным состоянием отчаяния и внутренней опустошенности.

Эти замечания еще раз подчеркивают анонимический характер техники плача; всё то, что она обещает, может быть достигнуто в рамках классической поведения в соответствии с галахой, в частности, путем изучения Торы и исполнения заповедей.

Поскольку есть свидетельства существования подобной практики в древности, на мой взгляд, можно предположить, что она в течение долгого времени подавлялась в раввинистических кругах, но возродилась с возникновением каббалы, заинтересованной в достижении мистических переживаний, выходящих за рамки «нормативной мистики» раввинизма. Более пристальный анализ упомянутых выше древних материалов едва ли подтверждает идею о том, что средневековые практики распространялись лишь посредством изучения ранних текстов. Вряд ли можно предположить, что, к примеру, *Мидраш Галлель* является источником более поздних практик. Таким образом, учитывая, что в своем анализе я едва ли упустил какие-либо принципиальные тексты, мы можем предположить, что знание об этой древней мистической технике передавалось изустно, видимо, внутри элиты.

Хотелось бы также отметить, что раннехристианские аскетические практики могли испытать прямое или опосредованное влияние<sup>86</sup> древних еврейских традиций, касающихся мистического значения плача, как, впрочем, и суфийский аскетизм<sup>87</sup>. Такие

82 *Авот* 6:1 [Ср.: «Занимающийся Торой ради нее самой удостаивается многого... открываются ему тайны Торы». – Трактат *Авот* / Пер. П. Криксунова. М., 1990. С. 282. – Пер.] Интересно, что под этими тайнами понимались *Маасе Берешит*, *Маасе Меркаба* и *Сефер Йецира*. См.: Махзор Витри (изд. С. Горовиц, Иерусалим, 1963), с. 555; а также *Идель М.* Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его трансформации в каббале (*ивр.*), с. 36, прим. 38. Ср. утверждения Сафрина (*Мегилат Сэфари*, с. 14) о том, что благодаря изучению Талмуда человек обретает видение «великого света», связанного с присутствием *Шехины*.

83 *Мидраш Тетилим* к Пс. 105:1; *Идель М.* *Ibid.*, с. 36–37, прим. 39.

84 См. выше прим. 80, где Сафрин, который использует анонимическую технику, утверждает, что он испытал мистическое переживание и благодаря номической технике. Как известно, данное место из *Авот* 6:1 стало девизом традиции мистического изучения Торы в хасидизме.

85 *Шаббат*, 30а.

86 См. прежде всего представление о «даре слез» (*маганат та-дмаот*); ср.: *Leclercq J.* *The Love of Learning and the Desire for God.* N.Y., 1982. P. 58–59, а также выше, прим. 28. См. также материал, на который ссылается Маргарет Смит: *Smith M.*

The Way of the Mystics. N.Y., 1978; ср. также: *Maloney G.A. Inward Stillness*. Denville, N.J., 1975. P. 105–120. 87 См.: *Smitb M. Ibid.*, p. 155–157 (особенно p. 157): «О, братья, разве не рыдаете вы в своем стремлении к Богу? Разве тому, кто рыдает, устремляясь к Господу, не будет даровано видение Его?» Члены одной из суфийских аскетических групп называли себя *баккауи* – «плакальщики»; см. там же, с. 155. *Schimmel A. Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill (N.C.), 1978. P. 31; ср. также пред. прим. 88 Ср. обсуждение проблемы сохранения древних еврейских идей в гностических текстах и их возрождения в средневековой каббале в главе IV.

разновидности аскетических практик существовали в этих религиях без каких-либо ограничений, поскольку ни христианство, ни ислам не были заинтересованы в подавлении крайних форм аскетизма. Данное предположение остается на сегодняшний момент лишь гипотезой, поскольку не было принято серьезного изучения этого вопроса, однако сам тот факт, что подобная аскетическая практика зафиксирована в древних еврейских текстах, а также в более позднее время, может способствовать возникновению нового подхода к этой проблеме<sup>88</sup>.

Наконец, одно краткое замечание о психологическом механизме, вызывающем эти переживания: плач никогда не рассматривается как обособленная и самодостаточная практика, он всегда является элементом – как правило, самым последним – целого ряда аскетических приемов, таких как пост, скорбь и траур, специально вызванные внутренние страдания. В некоторых случаях мистик действительно бывал совершенно изнурен к моменту рыдания; об этом свидетельствуют внезапно наступающие состояния сна или, иногда, обморока.

С другой стороны, повышенная активность зрительного аппарата подразумевает сосредоточенность лишь на одном типе восприятия в момент, когда все остальные каналы восприятия последовательно подавляются. Новое соотношение внешних раздражителей создавало условия для возникновения паранормальных состояний сознания, связанных с переживанием видений. В таких случаях идеи или концепции, на которых мистик сосредотачивал свою интеллектуальную или эмоциональную активность, открывались через канал восприятия, находившийся в перевозбужденном состоянии. Со строго психологической точки зрения видения, сопровождающие мучительное или горестное душевное состояние, можно соотнести с переживаниями, которые Маргарита Ласки назвала «экстазами отчаяния» (*desolation ecstasies*)<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> *Laski M. Ecstasy: A Study of Some Secular and Religious Experiences*. N.Y., 1968. P. 168–170.

### 3. ВОСХОЖДЕНИЕ ДУШИ

Следующий тип мистической техники, на котором я хотел бы остановиться, – это восхождение или вознесение души, совершаемое ради созерцания элементов высшего мира – *Меркавы*, Престола Славы, ангельских иерархий или даже Самого Бога, – а также раскрытия наиболее возвышенных тайн. Мы не будем касаться здесь темы физического восхождения на небеса, с одной стороны, и ментальных путешествий от мира материи к миру духовному – с другой<sup>90</sup>. В центре нашего внимания будет восхождение души мистика на небеса, при котором тело остается внизу, обычно в каталептическом состоянии или во время ночного сна, что необходимо для достижения паранормальных переживаний и сопровождается последующим возвращением в тело<sup>91</sup>.

166

Этот способ является частью более сложной техники, включающей в себя повторение божественных имен, пение гимнов, пост, а также использование специальных поз. Все эти компоненты, как и сам акт восхождения, не имеют никакого отношения к предписаниям галахи, а потому по праву могут быть отнесены к аномическому типу мистических техник.

Проблема восхождение души служит предметом постоянных дискуссий среди исследователей древних религий; многочисленные работы, посвященные этой теме, делают излишним обсуждение основных фактов, касающихся этого вопроса<sup>92</sup>. Я хотел бы, однако, остановиться на недавнем исследовании Мортон Смиа, который особо подчеркивает значение опыта мистического восхождения для понимания некоторых высказываний об Иисусе в ранней христианской литературе<sup>93</sup>. Согласно этому автору, «мы вполне можем сделать вывод о том, что во времена Иисуса в Палестине использовалась одна или несколько техник вознесения на небеса и что сам Иисус вполне мог применять ее»<sup>94</sup>. Как отмечает Смит, апостол Павел заявляет о вознесении Иисуса<sup>95</sup>, говоря, что тот был вознесен на третье небо «в теле или вне тела»<sup>96</sup>. Таким образом, у евреев уже в I в. н.э. существовала идея восхождения души в рай – вос-

90 Таким образом, за рамками обсуждения остаются различные типы восхождения души в христианской мистике (например, у Бонавентуры) или восхождение мистического «намерения» (*кабана*) в еврейской мистике. Они в основном являются духовными путешествиями одной из частей души, обычно – ее разумной составляющей, и очень редко в них участвует воображение. Неоплатоническое путешествие души в глубины самой себя к своему божественному источнику также отличается от рассматриваемой нами проблематики. О влиянии последнего взгляда на еврейскую мистику см.: *Идель М. Парадигмы процесса избавления в Средние века // Мессиянство и эсхатология / Под ред. Цви Бараса. Иерусалим, 1984. С. 256–257, прим. 20 (и др.). О преемственности в практике «восхождения души» от литературы *Гейхалот* до Баал Шем Това см. также: *Loewental N. Communicating the Infinite: The Emergence of Habad School. Chicago & London, 1990. P. 6–15, 26–27.**

91 Поэтому мы не рассматриваем также и эсхатологическое вознесение души в момент смерти. См. об этом: *Altmann A. The Ladder of Ascension // Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem. Jerusalem, 1967. P. 1–29.*

92 Упомяну лишь два недавно вышедших исследования, посвященных восхождению души: *Segal A. Heavenly Ascent in Hellenic Judaism, Early Christianity, and Their Environment // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, Principat. Vol. 23.2. Berlin, 1980. P. 1333–1394 (в особенности р. 1388–1394, содержащие избранную библиографию); Cutiliani I.P. Psychanodia, I – A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance. Leiden, 1983. См. также прим. 93 ниже.*

93 *Smith M.* Ascent to the Heavens and the Beginnings of Christianity // *Eranosjahrbuch* 50 (1981), pp. 403–429; *Idem.* Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge, Mass, 1973. P. 237–249; *Idem.* Jesus the Magician. N.Y., 1981. P. 124–125.

94 *Smith M.* *Ibid.*, p. 415.

95 *Ibid.*, pp. 426–428.

96 2 Кор. 12:3. Об этом тексте см. публикацию Петера Шефера: *Schäfer P.* New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism // *JJS* 35 (1984), pp. 19–35. Шефер не разделяет мнения Смита и его предшественников о том, что слова Павла можно отнести к Иисусу. См. также: *Segal A.F.* Paul the Convert. New Haven and London, 1990. P. 34–71.

97 См.: *Scholem G.* Jewish Gnosticism (выше, прим. 19), p. 18; *Gruenwald I.* Knowledge and Vision // *Israel Oriental Studies* 3 (1973), p. 106. Груэнвальд указывает на наличие выражения *сулка нафши* (арам. «восхождение души») в апокрифических Одах Соломона 35:7 [«...и простер я руки свои в вознесении души моей». – Пер.].

98 *Берешит рабба* 14:9, с. 133–134. Такое ночное восхождение души никак не связано с эсхатологией, не указывает оно и на какое-либо мистическое переживание. В этом контексте уместно вспомнить слова р. Шимона бар Йохая: «увидел я своих сыновей на ней, но их не много» (*Сукка* 45а), которые подразумевают, что р. Шимон увидел немногих избранных в высшем мире именно в результате мистического путешествия. Об этом его высказывании см.: *Katinka A.* Die Mystischen Ideen des R. Simon b. Johai // *HUCA* 10 (1935), p. 165 (ср. также приводимые этим автором параллели).

99 *Гейхалот раббати*, тл. XX, в: *Батей мидрашот* (Изд. Вертхаймера), т. 1, с. 97–99; *Schäfer P.* Synopse zur Hekhalot Literatur, no. 225–228. Об этом месте в *Гейхалот раббати* см.: *Sbiffman L.H.* The Recall of Rabbi Nehuniah ben Ha-Qanah from Ecstasy in *Heikhalot Rabbati* // *AJS review* 1 (1976), pp. 269–281; *Saul Lieberman* в кн.: *Gruenwald I.* Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Leiden, 1980. Appendix, p. 241ff.

100 *Гейхалот раббати*, там же.

101 См. также особую версию дискуссии о мистическом изучении Ма-

хождения «вне тела», результатом которого было мистическое переживание, не поддающееся описанию<sup>97</sup>. Эта идея очевидным образом отличалась от более распространенной веры в возможность восхождения на небеса в теле, по всей видимости доминировавшей в более древние времена. Мистическое понимание восхождения на небеса представляет собой интересную параллель к представлению о частом путешествии души на небеса, совершаемом ночью ради того, чтобы «привлечь жизнь» (*лимшиох хаим*) в тело<sup>98</sup>.

Из некоторых мест в литературе *Гейхалот* очевидно, что наряду с тем, что, по-видимому, считалось телесным вознесением, древние еврейские мистики практиковали также и восхождение души. В *Гейхалот раббати* р. Нехунья бен га-Кана изображается сидящим в Храме, видимо, в позе Элияфу, и созерцающим божественную Колесницу и ослепительный свет Славы<sup>99</sup>. Поскольку очевидно, что р. Нехунья находился на земле и в то же время созерцал небесные сущности, можно предположить, что это его душа совершила восхождение. Такое же объяснение можно дать фрагменту, следующему непосредственно за тем местом, где ученики вызывают назад р. Нехунью. Там говорится, что «нисходящие к *Меркаве*» должны использовать надежных писцов, которые записывали бы дарованные самим мистикам откровения. Таким образом, те, кто не восходил (или «не нисходил») к *Меркаве*, слышали то, что открывалось тем, кто делал это, из их собственных уст<sup>100</sup>. Я полагаю, что мистики, тела которых оставались в нашем мире, когда их души путешествовали в мире горнем, выполняли роль передатчиков высших тайн, а передача эта осуществлялась посредством записи их слов специальными писцами<sup>101</sup>.

К такому пониманию мистического переживания *Меркавы* имеет отношение фрагмент одного респонса р. Гай-гаона, в котором он дает совершенно уникальное описание такого опыта<sup>102</sup>:

Многие ученые полагают, что если тот, кто обладает множеством достоинств, описанных в книгах, захочет



увидеть *Меркаву* и ангельские чертоги на небесах, должен [он] следовать определенной процедуре. Пусть соблюдает пост определенное количество дней, помещает свою голову между колен<sup>103</sup> и шепотом возглашает, [обратившись] к земле, многочисленные гимны и песни, текст которых известен из традиции. Затем он всматривается в себя и в чертоги<sup>104</sup> [своего сердца], и как будто собственными глазами видит семь дворцов, и как будто входит в них, один за другим, и видит то, что есть в них. Об этом есть две мишны, которым учили таннаи<sup>105</sup>, называемые *Большие Гейхалот* и *Малые Гейхалот*, и знание это хорошо известно и широко распространено. О таком созерцании таннай учит: «Четверо вошли в Пардес». Слово *Пардес* относится к этим дворцам, их называют этим именем... Ибо Бог... показывает их во внутренних видениях Своих дворцов и иерархии Своих ангелов.

Созерцание *Меркавы* сравнивается здесь с вхождением в *Пардес*, и оба эти вида мистической деятельности, согласно р. Гай-гаону, представляют собой аллегорическое выражение внутреннего опыта, приобретаемого мистиком<sup>106</sup>. Я полагаю, что мистический полет души к *Меркаве* интерпретируется здесь аллегорически; небесные дворцы можно увидеть и созерцать, не обращаясь к чему-то внешнему, но сосредотачивая внимание на своих внутренних «чертогах». Таким образом, в качестве арены, на которой происходит откровение, здесь выступает не надмирная иерархия небесных дворцов, но сознание человека.

По мнению р. Натана из Рима<sup>107</sup>, его младшего современника, р. Гай-гаон считал, что древние мистики «вовсе не восходили на небеса, но видели и созерцали чертоги своего сердца подобно человеку, который видит и созерцает что-то ясно и отчетливо своими глазами, и они слышали и говорили при помощи видящего глаза<sup>108</sup>, благодаря духу святому». Таким образом, уже самая ранняя интерпретация взгляда р. Гай-гаона подчеркивает идею внутреннего видения, а не мистического восхождения. Этот тип мистического познания соответствует взгляду р. Гай-гаона и на откровение

Каббала:  
новые перспективы

асе *Меркава* в *Комментарии к талмудическим агадот* р. Азриэля (с. 40), где р. Акива встречает Бен Аззая и говорит ему: «Я услышал, что ты сиदिшь и учишься, и пламя охватывает тебя. И сказал я [сам себе]: "Ты спустился в чертоги Колесницы"». Стандартная версия этого фрагмента в *Ваикра рабба*, 15:4 и *Шир га-Шифрим рабба*, 1:52 (с. 42) такова: «...вероятно, ты занимался чертогами Колесницы». Это различие очень важно. Первая версия утверждает, что, когда Бен Аззай спускался в высший мир (т.е. восходил туда), огонь окружал его тело, находящееся в нашем мире; согласно второй версии, самого по себе изучения этого эзотерического предмета достаточно для того, чтобы вызвать появление огня. Шолом отмечает (Каталог ивритских рукописей по каббале, с. 197, прим. 4) это различие между версиями и делает вывод о том, что мотив «нисхождения» появился позднее; хотя это и возможно, но едва ли доказуемо. Если версия р. Азриэля и отражает более поздние представления, то она представляет собой интересную параллель к описанию р. Нехуныи в *Гейхалот раббати*. Существенно также, что, согласно р. Азриэлю, этот текст говорит о восхождении мысли человека к высшим сферам и ее прилеплении к ним.

102 *Оцар га-геоним* к трактату *Хагига* (Изд. Левина, Иерусалим, 1932), *Респонсы (тшувет)*, с. 14–15. Ср.: Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике (*рус.*), с. 86. См. также: Wolfson E.R. *Merkavah Tradition in Philosophical Garb: Judah Halevi Reconsidered // PAA-JR LVII* (1990/91), pp. 215–218.

103 То есть в позу Элияфу; см. выше, раздел 3.

104 Шолом переводит это место на английский как «внутренности и чертоги» ([the perceives] the interiors and the chambers", – Major Trends in Jewish Mysticism, p. 49) [в русском переводе книги Шолома (с. 86) это место передано неточно: «...ему раскроется то, что внутри, и покои», хотя в ивритском тексте говорится «он всматривается» (*мэцици*). – Пер.], подразумевая, что это место относится к каким-то внешним сущностям, по-видимому, частям дворцов. Однако такое прочтение выглядит маловероятным; *ба-фним у-ва-хедри* [точнее – *у-ва-хадарв*] от-

носится к подлежащему данного предложения, *маниах рошо* [тот, кто «помещает (букв. «кладет») свою голову». – Пер.], т.е. указывает на самого мистика. См. также: *Cohen Martin S. The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy* (выше, гл. I, прим. 3), р. 5. Козн предлагает более адекватный перевод: «Он всматривается в себя» (“he gazes within himself”), однако его интерпретация этого места ошибочна (р. 5–6): р. Гай не имеет в виду «мистическую связь с Божеством» и сам этот фрагмент вовсе не несет на себе никакой «печати непогрешимости, а также одобрения гаона, которое нельзя поставить под сомнение». См. ниже мою идею о том, что этот фрагмент является истолкованием – или ошибочным истолкованием – практик мистиков *Гейхалот*. Спиритуалистическая интерпретация восприятия древней мистики у р. Гая была впервые предложена Адольфом Еллинеком (*Jellinek A. Beiträge zur Geschichte der Kabbala*. Leipzig, 1852. Zweites Heft. S. 15–16, п. 22), утверждавшим, что р. Гай испытал влияние суфизма. Сравнительный анализ этого текста дал Давид Гальперин: *Halperin D.Y. A New Edition of the Heikhalot Literature // Journal of the American Oriental Society* 104, no. 3 (1984), pp. 544, 547, 550–551. Однако на с. 544 и он переводит нашу фразу как «И тогда он вглядывается во внутренние комнаты и чертоги», не обращая внимания на притяжательный падеж, в котором стоят эти существительные; поэтому, как полагает Гальперин, здесь говорится о восхождении на небеса. См. также: *Halperin D.Y. The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven, Conn., 1980. P. 3, 89.

105 Слово «мишна» в данном случае используется в значении «трактат».

106 Ср. идею Шолома о том, что р. Гай описывает «мистическое восхождение» (Основные течения в еврейской мистике, с. 86). Гальперин (*Halperin D.Y. A New Edition of the Heikhalot Literature*, р. 544, 551) разделяет шоломовское понимание этого фрагмента, хотя и не согласен с предположением о том, что в нем выражены взгляды, содержащиеся в *Гейхалот зутарти*. Гальперин отрицает, что в этом трактате говорится о путешествии на небеса, и доказывает, что р. Гай неправильно понял более ранний

Славы Божьей, которая открывается пророкам посредством «понимания сердца» (*ованта де-ли-ба*). Таким образом, вместо того чтобы развивать идею о мистическом восхождении души, Гай-гаон предпринимает радикальную реинтерпретацию древнееврейской мистики. Рассуждая в духе более рационалистических подходов, он устраняет экзотические или «шаманские» аспекты мистики *Гейхалот*, объясняя ее с точки зрения психологии. Хотя я и полагаю, что такая переработка более ранних религиозных представлений была связана прежде всего с приверженностью р. Гай-гаона к рационалистическому типу мышления<sup>109</sup>, нельзя игнорировать и возможность того, что его психологическое понимание может обнаруживать определенную близость к еще более древним представлениям о *Меркаве*<sup>110</sup>. Однако если такое древнее отношение к *Меркаве* и действительно существовало, оно несомненно было маргинальным по сравнению с идеями телесного и духовного восхождения, столь характерными для мистиков *Гейхалот*. Такая рационализация отражает определенную сдержанность по отношению к объекту интерпретации<sup>111</sup>; р. Гай-гаон, по-видимому, выступает против достаточно обычной практики, как это видно из его замечания о том, что «предмет этот распространен и общеизвестен». Даже само

текст. По моему мнению, гаон действительно неправильно истолковал древний мистический опыт, превратив экзотическое переживание в опыт погружения мистика в себя самого.

107 *Арух га-шалем* (Изд. Кофута), т. 1, с. 14, статья *авней шайиш табор*.

108 Ивр.: *эйи га-сукка*; подобное словоупотребление см.: *Ваикра рабба* 1: «пророки, которые видят (сохим) посредством святого духа».

109 См.: *Урбах Э.Э. Арухат га-Босем*, т. 1, с. 198 и прим. 2 на с. 199–200. См. также выражение *га-сехель либам* («разум сердца») на с. 202. См. также: *Halperin D. Y. Origen, Ezekiel's Merkabah, and the Ascension of Moses // Church History* 50 (1981), pp. 263, 273–274. Наличие выражений “*cordis oculis*” у Оригена и *бинат левавхем* в еврей-

ских текстах может свидетельствовать о психологических интерпретациях видения *Меркавы* в древнееврейских источниках; см. также: *Halperin D.Y. The Merkabah in Rabbinic Literature*, pp. 174–175.

110 Шолом ссылается на Макария Египетского, который уже в IV в. объяснял видение Иезекииля как видение «тайн души». См.: *Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.)*, с. 116; см. также прим. 109 выше.

111 См., например, утверждение р. Гай-гаона о том, что мистик может удостоиться видения дворцов и ангелов, намеренно игнорируя видение Бога. О реакции его отца на книгу *Шуур Кома* см.: *Оцар га-геоним*, (Изд. Б. Левина), *Хагиа*, Респонсы (*тшувот*), с. 11–12. Р. Шрира-гаон выступает против антропоморфического представления о Боге.

начало приведенного выше фрагмента, хотя оно и выражено в прошедшем времени, свидетельствует о признании этой техники «многими учеными»<sup>112</sup>. Таким образом, на основе этих слов р. Гай-гаона мы можем сделать вывод о том, что использование позы Элиягу для достижения паранормальных состояний сознания, понимаемых как видения *Меркавы*, все еще было распространено среди еврейских мистиков, несмотря на попытки р. Гая ослабить значение некоторых «таинственных» аспектов этой практики<sup>113</sup>.

Главными наследниками традиции мистики *Гейхалот* были учителя немецкого хасидизма (*хасидей Ашкеназ*) XII–XIII вв. Они сохранили древние тексты, вероятно, отредактировали некоторые из них и, как я полагаю, продолжали практиковать описанные в них мистические техники. Некоторых представителей немецко-французской еврейской культуры считали «пророками»<sup>114</sup>, о других говорили, что они общаются с высшими мирами<sup>115</sup>. Я хочу привести два важных примера, свидетельствующих о признании в это время практики восхождения души. О р. Михаэле Ангеле, жившем в середине XIII в., рассказывается:

[он] задавал вопросы, и душа его восходила на небеса в поисках [ответов на] его сомнения. Он запирался в комнате на три дня и требовал, чтобы ее не открывали. Но домочадцы его все-таки подглядывали в щелку и видели, что тело его падает навзничь, как камень, и он как мертвый лежит целых три дня на своей постели, запертый и неподвижный. По истечении трех дней он оживает и встает на ноги, и потому его и прозвали Михаэль Ангел<sup>116</sup>.

Таким образом, восхождение на небеса было техникой для решения сложных проблем. Характер задаваемых вопросов в этом фрагменте не уточняется, но если учесть, какие вопросы обычно задавались в «небесных инстанциях», они могли касаться как галахических, так и богословских проблем. Еще интереснее сообщение о р. Эзре из Монконтур, соотечественнике и старшем современнике р. Михаэля. Р. Моше Ботриль рассказывает предание, которое он услышал от своего отца, р. Ицхака: «Душа пророка из города Монконтур восходила на небеса и слы-

112 Р. Гай также старался отмежеваться от мистических и магических практик, связанных с божественными именами. См.: Там же, с. 16–24; *Sirat C. Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Age. Leiden, 1962. P. 33–35.*

113 См. прежде всего его идею о том, что внутренние видения – это чудесные события, которыми Бог одаряет праведников (*Оцаф га-геоним*, там же, с. 15). В таком подходе можно увидеть явную попытку подвергнуть сомнению действительность мистических техник.

114 См.: *Scholem G. Les Origines de la Kabbale, p. 254.* Удивительно то, что Шолем считает техники литературы *Гейхалот* продуктами возрождения традиции, которая «превращается в чисто литературное течение» (см.: Основные течения в еврейской мистике, с. 88), что особенно странно, если принять во внимание сообщения о восхождениях души, появляющиеся, как мы увидим далее, вплоть до XIX в.

115 *Ibid.*, pp. 254–255.

116 См. дополнения р. Авраама Адрутиэля к *Сефер га-Каббала* р. Авраама бен Давида, переизданные в книге «Две еврейские хроники поколения Изгнания из Испании» (с введением А. Давида, Иерусалим, 1979), с. 28 (*ивр.*).

шала, как святые животные (*хайот га-кодеи*) существа воспевают некий гимн (*мэлицца*) пред Господом<sup>117</sup>. И когда он пробуждался, он

117 См.: Шолем Г. О «пророчестве» р. Эзры из Монконтур // *Тарбиц 2* (1931), с. 244 (ивр.).

118 Этот *пюот*, состоящий из трех строф, опубликован Нафтали Фридом в: *Тарбиц 2* (1931), с. 514.

119 См.: *Перуш аль га-сидур* р. Нафтали Цви Гирша Тревеса (Тиенген, 1560), 40, 16: «...когда захотел он составить этот стих, поднялся на небо с помощью Имени и спросил у Михаэля, как поют ангелы и как построена их песнь. Ответил ему: в алфавитном порядке. И взял он за обычай также складывать хвалы Господу в алфавитном порядке».

120 Комментарий к *Хасига*, 156: «взошел на небо с помощью Имени».

мистиков *Меркавы*. Такая же тенденция, по-видимому, сыграла свою роль и в другом рассказе об этом *пайтане*. Р. Цидкия бен Авраам<sup>121</sup> утверждает, от имени своего отца, слышавшего это от своих учителей,

121 *Шиболей га-Лекет* (Изд. С.К. Мирского, Нью-Йорк, 1966), т. 1, пар. 28, с. 46, и *Махзор Витри* (изд. С. Гурвица, Нюрнберг, 1923), с. 364–365. Ср. также: *Шиболей га-лекет*, с. 176.

122 См. *Махзор* к дням трепета, *Рош га-шана* (Изд. Д. Гольдшмидта, Иерусалим, 1970), с. 216. По своему содержанию этот гимн очень близок к видению Иезекииля.

123 См.: *Урбах Э.Э.* Традиции о тайном учении в эпоху таннаев (выше, гл. II, прим. 23), с. 4–10.

124 *Сефер Ктав тамим* р. Моше Таку, в *Оцар нэхмад*. т. IV (1863), с. 85.

дицией, касающейся намного более древнего персонажа и содержащей в себе мотивы из мистики *Меркавы*.

Идея восхождения души получает новый импульс после возникновения цфатской школы каббалы. О лидере этой школы р. Ицхакке Лурии говорится:

Подобная техника сочинения стихов и гимнов, однако, не является уникальной. О знаменитом раннесредневековом *пайтане* р. Эльазаре га-Калире сообщается, что он взошел на небеса и спросил архангела Михаила (Михаэля) о том, каким образом ангелы поют свои песни и как их сочинять. После этого он спустился на землю и сочинил гимн (*пюот*) в таком же порядке алфавитного акростиха<sup>119</sup>. Интересно, что р. Эльазар взошел на небеса при помощи божественного имени – при помощи техники восхождения, которую Раши приписывает четверым вошедшим в *Пардес*<sup>120</sup>; нет никакого сомнения, что такое сходство связано с попыткой включить знаменитого поэта в число

мудрецов традиции *хасидей Ашкеназ*, что, когда р. Эльазар сочинял свой знаменитый гимн «Вехайот ашер гине мерубаот кисэ», «огонь окружал его»<sup>122</sup>. Это выражение имеет явную связь с процедурой мистического изучения священных текстов или обсуждениями вопроса о *Меркаве*, в частности, в традиции мистики *Меркавы*<sup>123</sup>. Еще в одном тексте, также принадлежащем к литературе *хасидей Ашкеназ*, его называют «ангелом Божьим»<sup>124</sup> – эпитетом, напоминающим упомянутого выше р. Михаэля. Таким образом, история об обучении р. Эзры из Монконтур в небесной академии, происходящем в результате восхождения его души на небеса, а также передаче им услышанного там гимна имеет явное сходство с традицией,

...каждую ночь, когда душа его восходила на небеса, ангелы-помощники провожали его в небесную академию. Они спрашивали его: «В какую академию ты хочешь идти?» Иногда он говорил, что хочет посетить академию р. Шимона бар Йохая, или академию р. Акивы или р. Элизера Великого, или других таннаев и амораев, или пророков. И в какую академию он хотел идти, туда и доставляли его ангелы. На следующий же день он открывал мудрецам то, что узнал в этой академии<sup>125</sup>.

В этом фрагменте указан один из двух способов, которыми мистик может приобрести знание высших тайн каббалы: он может либо взойти в высший мир, чтобы изучать там Тору вместе с древними мудрецами, как об этом сказано выше, либо же пророк Элиягу или кто-либо другой нисходит на землю, чтобы обучить его тайнам каббалы, о чем говорится в других текстах об Ицхаке Лурии<sup>126</sup>.

Особенно удивительна частота небесных путешествий Лурии: каждую ночь он посещал одну из небесных академий и затем передавал наставления своим ученикам. Такое представление о Лурии, несомненно, связано с тем огромным количеством каббалистических знаний, которое он сообщал и которое породило обширную литературу лурианской каббалы. Признание небесных академий мистическим источником этой эзотерической традиции вовсе не было в каббале каким-то новшеством. Согласно р. Шем Тову ибн Гаону, мистик, который видит божественные видения, подобен человеку, спящему с закрытыми глазами; открыв глаза, он сразу забывает эти видения и предпочитает смерть жизни, поскольку идеал для него<sup>127</sup> – «восходить от низшей академии к высшей, питаться от сияния *Шехины*<sup>128</sup>, и из-за силы своего прилепления (*двекут*) он уже не беспокоится о своих сыновьях и о членах своей семьи».

Любопытно, что непосредственно перед этим фрагментом р. Шем Тов говорит о необходимости интеллектуального постижения тайн *Меркавы* и устройства мироздания. Результатом являются не только переживания блаженства божественных видений, но и резкий рост творческой активности, заключающийся в «копировании» возникающих в уме человека знаний, подобном переписыванию из книги<sup>129</sup>. Очевидна близость такого подхода к описаниям творческой активности самого Лурии; не следует забывать, что процитированная выше книга р. Шем Тоба была частично написана в Цфате, где он прожил последние годы своей жизни.

<sup>125</sup> *Бенаязу М.* Книга анналов Ари (выше, прим. 36), с. 155. Ср. также по месту прим. 36 выше, где мистик добивается духовного вознесения посредством специально вызванного плача.

<sup>126</sup> Там же, с. 154–155.

<sup>127</sup> *Бадей за-Арон*, MS Paris, BN 840, лист 45а.

<sup>128</sup> В предыдущем предложении р. Шем Тов говорит о прилеплении к «чистому и ясному сиянию» (там же).

<sup>129</sup> Там же, листы 45а, 45б–46а; см.: *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*), с. 145–153. См. также там же, прим. 139, где я отмечаю сходство между такого рода внутренним постижением *Меркавы* и обсуждавшимся выше толкованием р. Гая.

Признание небесных академий источником мистических откровений встречается и в видениях Шломо Молхо, по крайней мере одно из которых приводится непосредственно после упоминания об откровении, полученном во сне<sup>130</sup>. Хотя в этих текстах восхождение души

130 См.: Идель М. Шломо Молхо как маг // *Сфунот* 3 (18) (1985), с. 204–205 (ивр.), в особенности прим. 78. См. также ниже гл. IX, раздел 2 (С).

явным образом не упоминается, я полагаю, что ввиду того, что в них описаны явления, связанные со сном, можно предположить наличие у Молхо визионерской техники, понимаемой как духовное восхождение в небесную академию. Таким образом, изображение Лурии мистиком, который совершает восхождения в высшие миры, вовсе не было новшеством для кабалистической мысли.

Восхождение души несколько раз обсуждается в сочинениях главного ученика Лурии – р. Хаима Виталя. В своем мистическом дневнике он приводит сон одного из своих знакомых, р. Ицхака Алатифа. Сон этот касался самого Виталя и передается им следующим образом<sup>131</sup>:

131 *Сефер Ёа-Хезьйонот*, с. 112. О «внутреннем восхождении» души к своему корню в *Шаафет Кдуша* Виталя см.: *Werblowsky R.J.Z. Joseph Kato, Lawyer and Mystic*, pp. 60–77.

Однажды я целый час провел в глубоком обмороке; множество стариков и женщин пришли, чтобы увидеть меня, они заполнили весь дом, беспокоясь обо мне. Когда обморок прошел, я открыл глаза и сказал: «Знайте, что только что душа моя взшла к Престолу Славы (*кисе Ёа-кавод*), и вернули и послали меня в мир сей, чтобы проповедовал я вам и вел вас по пути покаяния<sup>132</sup> и наставлял в делах милосердия».

132 Можно увидеть определенную связь между описанным здесь и утверждением мидраша о том, что величие покаяния – в том, что оно достигает Престола Славы. См.: *Психта рабвати*, а также: *Arlowitzer V. Untersuchungen zur Gaonäischen Literatur // HUCA* 8–9 (1931), p. 397.

133 См. выше в разделе 1 цитату из *Сефер Ёа-Хезьйонот* (с. 42 и далее). См. также интересное обсуждение темы восхождения души там же, с. 47–49; вместе с тем установить точное значение этого фрагмента достаточно трудно.

134 См.: *Шивхей Ёа-Беиш* (Изд. И. Монштейна), с. 235–236.

Хотя сон этот и касается Виталя, невозможно определить по нему его собственное отношение к данной технике. Тем не менее можно предположить, что восхождение к Престолу Славы имело определенный мистический смысл, вероятно, как попытка достичь созерцания Бога, подобная той, о которой Виталь сообщает в описании одного из своих сновидений<sup>133</sup>. Каталептическое состояние, в котором он находился, напоминает более ранний текст о р. Михаэле Ангеле.

Р. Исразель Баал Шем Тов также хорошо известен своей практикой восхождения души. В знаменитом послании своему зятю он сообщает<sup>134</sup>:

На Рош га-шана 5507 [1746] года я произносил известные тебе заклинания для вознесения души. И в том видении узрел я дивные вещи, которые никогда прежде не видел со дня моего духовного пробуждения. Невозможно поведать и рассказать о том, что я увидел и узнал в восхождении туда, даже с глазу на глаз. Но когда вернулся я в нижний

рай (*ган эден га-тахтон*), то увидел души живых и умерших, знакомых мне и незнакомых... бесчисленное множество их, ходящих туда-сюда, восходящих из одного мира в другой по столпу (*амуд*)<sup>135</sup>, известному знатокам тайн (*йодей хен*)... Я попросил моего учителя и наставника<sup>136</sup>, чтобы он пошел со мной, ибо это очень опасно, идти и восходить в высшие миры, и ни разу не совершал я с тех пор, как достиг пробуждения, столь великие восхождения. Восходил я так ступень за ступенью, пока не достиг дворца Мессии.

Таким образом, в 1746 г. р. Исраэль уже был знаком с практикой восхождения на небеса. Чтобы получить этот мистический опыт, превосходивший все его прежние переживания, он использовал средство, известное и его зятю, р. Гершону из Кутова. Очевиден мистический характер полученных р. Исраэлем откровений, связанных с эсхатологическим значением распространения мистических знаний<sup>137</sup>. Как сказал Мессия р. Исраэлю, один из ожидаемых результатов распространения хасидского учения заключался в том, что все евреи смогут «совершать *йихудим*<sup>138</sup> и восхождения», как это делал сам р. Исраэль<sup>139</sup>. Упоминание здесь восхождения как задачи для всех евреев исключительно важно. То, что прежде было привилегией немногочисленной элиты, в хасидской программе становилось общим достоянием, предназначенным для распространения в массах<sup>140</sup>.

Описание другого известного случая восхождения датировано 1750 г. и предваряется фразой: «И на *Рош га-шана* 1750 года совершил я восхождение души, как это известно»<sup>141</sup>. Из этого послания очевидно, что практика духовного восхождения была для основателя хасидизма достаточно обычным делом. В самом деле, как сообщается, он открыл одному из своих учеников, что каждую ночь, восходя на небеса, он видел впереди себя р. Хаима бен Атара, своего старшего современника, считавшегося образцом мистика восточного еврейства. Согласно р. Исраэлю, р. Хаим бен Атар быстрее совершал свое восхождение

135 Канал, соединяющий нижний рай с другими уровнями мироздания, хорошо известен из ранних каббалистических текстов; см., например, *Сефер Ган Эден в Оцар га-мидрашим* Эйзенштейна, с. 85–86. Мотив столпа, по которому избирается шаман или души умерших, встречается в разных традициях. Согласно легенде, последняя тема, которую преподавал Бешт своим ученикам, была связана со «столпом душ» (*амуд га-нешамот*). См.: *Бубер М.* Хасидские истории. Первые учителя. М. – Иерусалим, 2006. С. 99 [«Баал Шем Тов сел на кровати и произнес перед учениками краткое поучение о столпе, с помощью которого души после смерти восходят из низшего райского сада в высший рай, к Древу жизни». – *Пер.*]

136 По-видимому, Ахия Шилонитянин (Ахия из Силома); об этом пророке как мистическом наставнике см.: *Либес Й.* Мессия *Зофара* (выше, прим. 61), с. 113, прим. 114.

137 Об этой проблеме см.: *Шолам Г.* Неспроста: главы наследия и возрождения. Иерусалим, 1975. С. 309–310 (*ивр.*); *Либес Й.* *Ibid.*, с. 113–114.

138 То есть практиковать особые индивидуальные медитативные упражнения, разработанные Ицхаком Лурией и его школой и связанные с перестановкой букв и огласовок священных имен. Ср. ниже, по месту прим. 149. – *Прим. пер.*

139 *Шивхей га-Бешт* (Изд. И. Мондшейна), с. 235; см. также: *Зофар хай*, II, лист 766.

140 Интересно, что в молдавских Карпатах были известны экстатические практики, при которых душа покидает тело на несколько часов, и в это время человек видит пророческие сны. См.: *Eliade M.* *Zalmoxis: The Vanishing God.* Chicago & London, 1970. P. 191–194.

141 *Ibid.*, p. 237.

ние, хотя сам Бешт и считал, что во многом превосходит марокканского мудреца<sup>142</sup>.

142 См. тексты, собранные Монашнейном в *Шибхей га-Бешт*, с. 251 и прим. 45.

Этот список легко можно расширить, если включить в него одного из главных представителей окружения р. Исраэля – р. Йехиэля Михла из Злочева, ученика Бешта и Великого Магида. Согласно р. Аврааму Йефешуа Гешелю из Апта, он засыпал лишь ради двух целей, одной из которых было восхождение на небеса<sup>143</sup>. В поколениях, живших непосредственно после смерти Бешта, значение практик восхождения души существенно ослабевает. Этой мистической технике, обычно связанной с состоянием сна или полусна, главные ученики Великого Магида предпочитали мистическую деятельность, совершаемую в состоянии бодрствования.

143 См.: *Майим рабим* (Бруклин, 1979), с. 140: «р. Йехиэль Михл из Злочева спал в двух случаях... или тогда, когда хотел подняться на небеса». Ср. также описание поведения Виленского Гаона р. Элиягу в предисловии его современника р. Хаима из Воложина к комментарию р. Элиягу к *Сифра ди-Цицута* (Вильно, 1891). Согласно этому тексту, р. Элиягу получил знание какой-то тайны при помощи вознесения души, хотя сам он не очень высоко ценил эту технику.

шествовавшее столетие. Согласно этому автору, р. Исраэль достиг духовного совершенства; при этом упоминаются «восхождения души и восхождения в *Пардес*» и «реальное достижение р. Акивы и его собратьев»<sup>144</sup>. Здесь очевидна близость между восхождением души и восхождением к *Меркаве* или в *Пардес*. Эту близость можно легко увидеть и в *Гейхаль га-Браха* р. Ицхака Сафрина, где путешествие четверых вошедших в *Пардес* изображается как духовное восхождение, совершаемое после того, как человек освободил себя от всего плотского и нечистого<sup>145</sup>. В противоположность представлениям о путешествии в *Пардес* в древности, согласно которым оно совершалось in cogroge, у Сафрина это чисто духовное переживание. Более того, согласно этому хасидскому автору, даже восхождение Моисея на гору Синай для получения Торы было восхождением души. Так, интерпретация того факта, что Моисей воздерживался от еды и питья в течение сорока дней, приводимая в его комментариях к *Зофару*, во многом сходна с описанием р. Михаэля Ангела. Он утверждает:<sup>146</sup>

144 *Ноцер Хесед*, с. 131.

145 См.: *Гейхаль га-Браха*, I, лист 31а.

Оно [тело Моше] было вброшено в облако и лишилось жизненной силы<sup>147</sup>, как и у всех, кто практикует восхождение души, подобно учителю нашему р. Исраэлю

146 *Зофар хай*, III, лист 129г. 145

См.: *Гейхаль га-Браха*, I, лист 31а.

147 Ср. Исх 24:18. Ср. луринский взгляд на вознесение Моисея, приводимый в: *Scholem G. Sabbatai Sevi* (выше, прим. 49), р. 53.



Бешту и подобным ему. Но их тело бросается как камень лишь на час или два, не более, тело же Моше было брошено на сорок дней, и жизненная сила вернулась в него лишь через сорок дней, и тогда он [вновь] ожил.

Таким образом, Моисей был непревзойденным адептом духовного восхождения, поскольку он пребывал в состоянии мистического переживания необычно долгое время и, тем не менее вернулся к жизни<sup>148</sup>. Мы видим, что, согласно р. Ицхаку Сафрину, даже получение Торы достигается при помощи мистической техники. Неудивительно, что и он сам практиковал ее. В своем мистическом дневнике он сообщает<sup>149</sup>:

Я совершал *йихуд* и соединился с душой нашего божественного учителя Ицхака Лурии. Из-за этого соединения сон овладел мной, и видел я души некоторых людей, пока не овладели мной, как обычно, трепет, страх и дрожь, и по ним стало видно, что восхожу я к величию<sup>150</sup>. И взшел я еще выше, и увидел р. [Авраама] Йефoшуа Гешеля... и пробудился.

Вне всякого сомнения, этот мистический опыт тесно связан с опытом р. Исраэля Баал Шем Това. Однако это довольно редкий случай для мистика позднего времени – признание того, что он использовал эту технику для общения с душой умершего. Так или иначе, в 1845 г.<sup>151</sup> эта древняя практика по-прежнему сохраняла свою действенность и продолжала использоваться.

Даже из поверхностного анализа приведенного материала складывается впечатление, что практически все средневековые авторы, упомянутые в связи с путешествиями на небеса, были франко-ашкеназского происхождения. Я не знаю ни одного мистика-сефарда, который использовал бы такого рода мистическую технику: рассказ Виталья мог быть результатом влияния Лурии, а то, что, по словам Бешта, этой практикой занимался р. Хаим бен Атар, не подтверждается ни его собственными сочинениями, ни внешними свидетельствами<sup>152</sup>. Трудно определить, имеем ли мы здесь дело с простым совпадением, или же в череде ашкеназских авторов, сообщавших о восхождении души, можно видеть непрерывную традицию. Я склоняюсь к признанию второго варианта, несмотря на большой период времени, отделяющий Лурию от авторов XII–XIII вв. Любопытно, что сохранившийся ма-

148 См. аллегорическое изображение Моисея как души, восходящей на небеса, у Филона Александрийского. Ср.: Segal A. Heavenly Ascent in Hellenic Judaism, Early Christianity, and Their Environment (прим. 92 выше), p. 1358.

149 *Мегилат Сэтарим*, с. 15–16.

150 Ср. другой сон Ицхака Сафрина – *Мегилат Сэтарим*, с. 23, – в котором он из определенного события узнал, что он «возвысится в величии, успехе и радости».

151 Такова датировка этого мистического опыта.

152 Об связи между р. Хаимом бен Атаром и хасидизмом см.: Манор Д. Рабби Хаим бен Атар в хасидизме // *Пеимим* 20 (1984), с. 88–110 (*ивр*). Манор не упоминает ни о послании Бешта, о котором говорилось выше, ни о проблематике восхождения души у р. Хаима бен Атара.

териал, касающийся техники плача, указывает на то, что и техника восхождения души, вероятно, строилась по той же модели. В этом случае единственным исключением является предложенное мной прочтение фрагмента из *Зо́рафа*; в остальных случаях мы имеем дело либо с мистиками ашкеназского происхождения, либо с теми, кто находился под явным ашкеназским влиянием, – например, р. Авраам Брухим и р. Хаим Виталь. Этот вывод верен и в отношении практики предсказания будущего по снам: большинство ранних европейских свидетельств использования практики *шеилат халом* имеют ашкеназское происхождение. Как мы увидим в следующем разделе, мистические техники Авраама Абулафии также происходят из ашкеназских источников. Таким образом, мы можем заключить, что ашкеназские земли были важным источником древних эзотерических традиций – в нашем случае, мистических техник<sup>153</sup>; временами некоторые из них воспринимались и адаптировались испанской каббалой, тогда

153 См.: *Идель М.* О трансформации древней техники пророческого видения в Средние века // *Синай* 86 (1980), с. 1–7 (*ивр.*).

как другие оставались наследием лишь ашкеназской культуры. Этот вывод оказывается верным не только для процесса переноса этих техник из

Рейнских земель в Прованс и Испанию, но для ситуации с распространением важных элементов каббалы в целом – проблема, которая заслуживает специального обсуждения.

#### 4. КОМБИНИРОВАНИЕ БУКВ БОЖЕСТВЕННОГО ИМЕНИ

Непрерывное повторение букв и божественных имен – хорошо известные техники для достижения паранормальных состояний сознания; они равным образом используются христианами<sup>154</sup>, мусульманскими<sup>155</sup>, индуистскими<sup>156</sup> и японскими<sup>157</sup> мистиками. Большинство из них (если не все) воздействуют на сознание мистика, предоставляя ему возможность сосредоточить внимание на очень краткой фразе – «Нет бога кроме Аллаха», «Иисус Христос», «Нама Амида буцу» – или даже нескольких буквах, как в индуистском «Ом». Этот сравнительно простой способ сопоставим с фиксацией взгляда на одной точке<sup>158</sup>. Мистик должен устранить воздействие внешних факторов, и в этом отношении его деятельность сходна с состоянием человека, проходящего сенсорную депривацию<sup>159</sup>.

Древние еврейские тексты, прежде всего принадлежащие к литературе *Гейхалот*, содержат описание техники, очень похожей на те, что встречаются в нееврейской мистике<sup>160</sup>. Это сходство становится совершенно очевидным, если сравнить детали, свойственные одновременно еврейским и нееврейским техникам. Однако в еврейской технике другого типа психологический результат отличен, что очевидно, если принять во внимание расхождения между этой техникой и параллельными ей техниками по одному важному вопросу: еврейские мистики использовали для повторения и медитаций сложную и запутанную буквенную систему. В отличие от простых формул нееврейских техник еврейские тексты содержат сложные комбинации букв, состоящие из сотен компонентов. Кроме того, как мы увидим далее, в соответствии с еврейской практикой мистик должен не только произносить их в соответствии со строго закрепленными правилами, но и активно участвовать в конструировании этих комбинаций в ходе своей мистической деятельности. Техника комбинирования приводила к результату благодаря как процессу их произнесения, так и гиперактивации ума, необходимой для выработки того содержания, которое произносилось. Таким образом, подобное монотонное повторение хорошо известных фраз или божественных имен приводило не к успокоению ума и бесстрастию, но, наоборот, к крайнему возбуждению умственной активности, вызываемому постоянной необходимостью комбинировать буквы, их огласовки и совершать различные телесные акты – движения головы, рук или ды-

154 Hausberg I. La Méthode d'oraison hesychaste // *Orientalia Christiana* 9 (1927), pp. 68–69.

155 Anawati G.C., Gardet L. *Mystique musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques*. Paris, 1976. P. 187–234.

156 См., например: *Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton, 1971. P. 200ff. (в особенности pp. 216–219, где отмечаются параллели между суфийским зикром и индуистскими практиками).

157 Suzuki D.T. *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Paris, 1943. Vol. 2. P. 141–151 и passim.

158 См., например: *Eliade M.* *Op. cit.*, pp. 47–52.

159 Специальные меры по «выключению» органов чувств, например, при подготовке космонавтов. – *Прим. пер.*

160 См.: *Anawati G.C., Gardet L.* *Op. cit.*, pp. 189–190.

161 Подробное описание этих компонентов каббалистических мистических техник см. в кн.: *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии (*ивр.*), гл. I.

хательные приемы<sup>161</sup>. На первый взгляд весьма похожая на разнообразные мистические языковые техники, каббалистическая практика обладала своеобразным психологическим механизмом, очень редко встречающимся в подобных техниках.

Я очень кратко рассмотрю ниже некоторые тексты, касающиеся произнесения или повторения божественных имен, – практики, имеющей аналоги среди нееврейских техник; затем я перейду к средневековым методам использования буквенных комбинаций, существенно отличающимся от более древней техники.

Весьма удивительно, что детальное и систематическое описание техники комбинирования букв, составляющих божественное имя, впервые встречается в сочинении р. Эльазара из Вормса и, под его влиянием, у испанских каббалистов. Хотя многие мистические техники упоминаются уже во франко-германских источниках до их появления в испанской каббале, еще очевиднее, что проявления данной техники в Испании несомненно восходят к ашкеназской культуре<sup>162</sup>. Авраам Абулафия

162 О влиянии ашкеназской теологии на испанскую каббалу см.: *Дан Й.* Историческая судьба тайного учения ашкеназских хасидов // Исследования по каббале и истории религии (в честь Г. Шолема). Иерусалим, 1967. С. 91–99. Впрочем, Дан ничего не говорит о влиянии мистической техники р. Эльазара.

163 См., например, *Ве-зот ли-Йефуда*, в: *Jellinek A.* Auswahl Kabbalistischer Mystik. S. 25.

164 См.: *Сефер Мар'от та-Цов'от* (Ed. D.C. Matt. Chico, California, 1982), p. 1.

прямо указывает на то, что изучал сочинения р. Эльазара, а потому преемственность в данном случае доказать очень легко<sup>163</sup>. Два других каббалиста конца XIII – начала XIV в., знакомые с техникой комбинирования, – р. Йосеф бен Шалом Ашкенази и р. Давид бен Йефуда фе-Хасид – либо имели ашкеназское происхождение (первый из них), либо посещали Германию (второй)<sup>164</sup>. Мы имеем все основания предполагать, что мистическая техника, о которой будет говориться далее, была перенесена из Германии в Испанию. Исторические данные показывают, что этот перенос произошел не ранее середины XIII столетия, а потому провансальская и большая часть каталонской теософской каббалы практически не были затронуты этой техникой. Таким образом, хотя ашкеназская традиция оказала сильное влияние на возникновение каббалы и ее теософского учения в этих центрах, данная мистическая техника начала использоваться в Испании сравнительно поздно. Такая задержка вполне могла быть связана с эзотерическим характером этого предмета; в пользу такого объяснения свидетельствует и тот факт, что на протяжении сотен лет после того, как р. Эльазар описал подробности этой техники, его записи оставались в рукописях – точно так же, как и руководство Абулафии и его учеников<sup>165</sup>.

165 См. цитату из *Сефер га-Хохма* р. Эльазара в прим. 171 ниже.

В литературе *Гейхалот* сохранилось несколько упоминаний о декламации имен (*гагайят*

шмот) – ангельских или божественных<sup>166</sup>. Как мы видели выше, такая практика продолжала существовать и в период гаонов<sup>167</sup>. Есть неопровержимые доказательства того, что произнесение мистических имен было известно и практиковалось в Германии, по крайней мере при жизни р. Эльзара из Вормса. Анонимный автор *Сефер за-Хаим* свидетельствует<sup>168</sup>: «Он поминает (т.е. произносит) святые имена или имена ангелов, чтобы было показано ему то, что он хочет, или объявлено ему нечто тайное, и тогда Дух Святой является ему, и плоть его... трепещет... от мощи Духа Святого»<sup>169</sup>.

Весьма поучительны яростные выпады р. Моше Таку в его книге, написанной вскоре после того времени, когда жил р. Эльзар. Таку говорит о людях, «лишенных понимания, еретиках (*хасрей даат, за-миним*), которые прикидываются пророками, постоянно упражняясь в произнесении святых имен; иногда они устремляют [свое сердце] при чтении их [т.е. при произнесении имен], и душу их охватывает ужас... Но когда сила произносимого имени покидает его, он возвращается в первоначальное состояние, и разум его [пребывает] в смятении и хаосе»<sup>170</sup>.

Эти заявления позволяют лучше понять предостережение р. Эльзара о том, что не следует записывать ни божественные имена, ни их огласовку, чтобы ими не смогли воспользоваться люди, «лишенные понимания» (*хасрей за-даат*)<sup>171</sup>. Опасения р. Эльзара вполне понятны в свете критики со стороны такого более консервативного автора, как Таку; знаменательно, что оба они используют одно и то же выражение, *хасрей даат*, для обозначения тех, кто пользуется божественными именами. Однако р. Эльзар признает, что «некоторое знание о будущем и о вещах духовных в отношении качеств<sup>172</sup> открывается нам посредством произнесения глубин имен<sup>173</sup>, [совершаемого] ради познания духа мудрости»<sup>174</sup>.

Использование выражения «открывается нам» ясно показывает, что мы имеем дело с техникой, применяемой на практике, а вовсе не с повторением уже вышедших из употребления формул<sup>175</sup>. Таким образом, три приведенных выше утверждения (как и аналогичные свидетельства о практике восхождения души в предыдущем разделе) служат убедительным доказательством эксперименталь-

Каббала:  
новые перспективы

166 См.: *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии (*ивр.*), гл. 1.

167 См. раздел 2 выше.

168 Об этом трактате см.: *Дан Й.* Тайное учение ашкеназских хасидов (см. выше, гл. I, прим. 102), с. 143 и далее.

169 MS Cambridge, Add. 643, лист 19а; MS Oxford 1574, лист 346; MS Vatican 431, лист 39а.

170 *Оцар нэхмад*, III (1860), с. 84. См. также: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике (*рус.*), с. 144–145.

171 *Сефер за-Хохма*, MS Oxford 1812, лист 55б: «И не следовало бы писать все это и затрагивать эту тему, чтобы ею не воспользовались люди, лишенные понимания». Об этом трактате см.: *Dan J.* The Ashkenazi Hasidic *Gates of Wisdom* // *Hommage à Georges Vajda* // Eds. G. Nahon & C. Touati. Louvain, 1980. P. 183–189; *Idem.* Тайное учение ашкеназских хасидов (*ивр.*), с. 44–57.

172 Значение слова *мидот* («качества») здесь не вполне понятно.

173 Выражение *омкей за-шмот* («глубины имен») напоминает определенные термины, которые встречаются в сочинениях Авраама Абулафии и относятся к самому высшему каббалистическому пути. См.: *Idel M.* Maimonides and Kabbalah // *Studies in Maimonides* / Ed. by Isadore Twersky. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. С. 37–43, прим. 83, 84, 93 и 99, а также цитату из сочинения Гикатиллы в прим. 105.

174 *Сефер за-Хохма*, MS Oxford 1812, лист 55б.

175 Ср. приведенное р. Эльазаром описание обряда передачи знания Тетраграмматона ученику; по-видимому, это была не только древняя традиция, но и продолжавшая существовать в то время практика. Ср.: Дан Й. Тайное учение ашкеназских хасидов (*ивр.*), с. 74–76.

*Гейхалот*, такие как *Адирифон*, *Бидирифон* и т.п.<sup>176</sup> Кроме того, утверждение этого ашкеназского хасидского учителя о том, что каждая

176 См.: *Идель М.* Мир ангелов в образе людей (см. выше, гл. 1, прим. 39), с. 1–15.

177 См. об этом: *Idem. Идель М.* Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его трансформации в каббале (*ивр.*), с. 28; *Idem. Idel M.* Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century, pp. 79–82.

178 См.: *Idem.* Мир ангелов в образе людей, с. 13, прим. 52; *Idem.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии (*ивр.*), гл. 1: я обсуждаю там также фрагменты из сочинений р. Ицхака ибн Латифа и р. Моше из Бургоса.

179 См., например, *Оцар Эден гануз*, MS Oxford 1580, лист 149б, где упоминаются *Пиркей Гейхалот*, *Сефер га-башир* и *Алфавит р. Акивы*.

180 MS München 43, лист 219а. Этот фрагмент, представляющий собой небольшой раздел из *Сефер га-Шем* и озаглавленный *Эсер ха-вайот*, известен в нескольких рукописях. Из этого сборника данная таблица была скопирована р. Йегудой Хайятом (в его комментарии к *Маарехет га-Элозут*, лист 197б) и впоследствии р. Моше Кордоверо (*Пардес Римоним*, листы 97с–д). Последнему были известны две версии этой таблицы.

181 Очевидно, что задачей огласовок было облегчить произнесение согласных букв; однако я полагаю, что в еврейских кругах вполне могли быть известны и мистические и магические свойства гласных букв, заимствованные из древней эллинистической магии. О мистике огласовок в кругу Абулафии см. также: *Werblowsky R.J.Z.* Kabbalistische Buchstabenmystik und der Traum // *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 8 (1956). S. 164–169.

буква сорокадвухбуквенного имени Бога сама является божественным именем, также выражает древнюю идею еврейской мистики<sup>177</sup>. Таким образом, есть все основания предполагать, что р. Эльазар сохранил древние мистические идеи и техники, которые были переданы испанским каббалистам через ашкеназских учителей. Наиболее значительный из каббалистов Испании, Авраам Абулафия, переработал полученные традиции, придав им более-менее систематическую форму<sup>178</sup>. Абулафия ссылается также на литературу *Гейхалот* как на важный источник знаний об использовании божественных имен<sup>179</sup>. Однако прежде чем перейти собственно к Абулафии, я хотел бы вкратце обсудить влияние специфической практики комбинирования букв божественных имен у р. Эльазара на двух известных каббалистов, живший в Испании.

Р. Эльазар обсуждает в *Сефер га-Шем*<sup>180</sup> комбинирование букв Тетраграмматона с каждой из букв алфавита<sup>181</sup>. Кроме того, эти комбинации в свою очередь комбинируются со своими огласовками (используется по две огласовки из шести). Таким образом, схема комбинации двух букв, *алеф* и *йуд*, вокализованной при помощи шести огласовок, будет выглядеть следующим образом:

א	ב	ג	ד	ה	ו
א	ב	ג	ד	ה	ו
א	ב	ג	ד	ה	ו
א	ב	ג	ד	ה	ו
א	ב	ג	ד	ה	ו
א	ב	ג	ד	ה	ו

Р. Эльазар объясняет комбинации этих букв лишь на космологическом и теологическом уровнях, не касаясь их возможного использования в качестве мистической техники. Однако тот факт, что в данной таблице использованы не только буквы, но и огласовки, указывает на определенную практику произнесения. Основываясь на упомянутом ранее свидетельстве о том, что р. Эльазар получил откровение при помощи божественных имен, а также на том факте, что он связывал вокализацию имен с их использованием, мы можем сделать вывод, что несмотря на свое молчание по этому поводу он считал комбинирование букв мистической практикой. Это предположение подтверждается и описанием создания *голема* (оживления человекообразной фигуры, сделанной из глины) р. Эльазаром, в котором он пишет, что над каждой частью тела *голема* необходимо произнести все буквы алфавита, комбинируя их с одной из букв Тетраграмматона и вокализуя при помощи упомянутых шести огласовок<sup>182</sup>. Таким образом, несмотря на молчание автора на этот счет, приведенная в *Сефер Йецира* *та-Шем* таблица предназначалась для произнесения в ходе магической практики создания *голема* посредством повторения вслух комбинаций букв. По мнению Шолема, результатом этой техники было достижение состояния экстаза<sup>183</sup>. Это предположение подтверждается и признанием самого р. Эльазара о том, что он получил откровение при помощи божественных имен.

Приведенная выше таблица была целиком скопирована р. Давидом бен Йегудой фе-Хасидом, вероятно, узнавшим о ней во время посещения Регенсбурга<sup>184</sup>. Однако он считал, что тридцати шести комбинациям и вокализациям соответствуют тридцать шесть движений *лулава* (пальмовая ветвь, которая используется во время утренней службы праздника Суккот. – *Пер.*); мне не удалось обнаружить аналогов этой идеи в ашкеназских текстах. Р. Йосеф Ашкенази, современник р. Давида и важный источник сведений о его каббалистических идеях, обсуждает таблицу р. Эльазара в своем *Комментарии к Берешит рабба*<sup>185</sup> и в анонимном рассуждении о создании *голема*<sup>186</sup>. Строго говоря, оба эти каббалиста не принадлежат к школе экстатической каббалы; однако, как свидетельствуют их сочинения, они интересовались техникой комбинирования. Р. Йосеф цитировал *Комментарий к Сефер Йецира* Авраама Абулафии и, как мы уви-

182 *Комментарий к Сефер Йецира* (Пржемысляны, 1883), лист 15г. О проникновении этого текста в литературу и практику эпохи Ренессанса см.: *Idel M. Hermeticism and Judaism // Hermeticism and the Renaissance / Eds. A.G. Debus and I. Merkel. Cranbury, N.J. 1987. P. 68–69; Idem. Golem, Jewish Magical and Mystical Tradition on the Artificial Anthropoid. New York, 1990. P. 167–177.*

183 *Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism* (выше, гл. II, прим. 4), p. 187.

184 См.: *Сефер Ма'от та-Цов'от* (Ed. D.C. Matt. Chico, California, 1982), p. 95; *Op zarua*, MS British Library 771, лист 92б. Из последнего источника таблицу заимствовал р. Моше Кордоверо в *Пардес Риконим*, лист 98а. Р. Менахем Реканати был также знаком с этой особой теорией 36-ти комбинаций согласных букв и огласовок, хотя он и не использовал данную таблицу; см. его *Биур та-Тора*, лист 49б. Тем не менее комментатор этого текста, р. Мордехай Яффе, несомненно, знал об источнике, которым пользовался Реканати, и привел подробные схемы буквенных комбинаций.

185 См. *Комментарий Берешит рабба* р. Йосефа бен Шалома Ашкенази (Изд. М. Халамиша, Иерусалим, 1984), с. 256. Здесь, как и в неатрибутированном тексте (см. след. прим.), повторение комбинаций вслух связывается с созданием *голема*.

186 MS Sasson 290, с. 198–200; этот текст будет опубликован и проанализирован в отдельной работе. Его авторство остается гипотетическим, поскольку он также имеет сходство с идеями р. Давида бен Йефуды фе-Хасида; см.: *Idel M. Golem* (выше, прим. 182), pp. 121–124.

187 MS Sasson 290, с. 199.

188 *Идель М.* Каббалистический материал школы р. Давида, сына Йефуды фе-Хасида // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли 2* (1983), с. 198.

балистов, использовал технику р. Эльазара, связанную с комбинированием букв, с мистическими целями. В его мистическом руководстве *Ор За-Сехель* («Свет разума») содержится сходная таблица, хотя и в немного измененном виде: вместо шести основных огласовок Абулафия использует пять. Таким образом, его таблица состоит из двадцати пяти основных комбинаций букв и огласовок<sup>189</sup>. Как и у р. Эльазара, таблица Абулафии – это не более чем образец для повторения вслух комбинаций всех двадцати двух букв с четырьмя буквами Тетраграмматона. Согласно этой таблице, произнесение божественного имени связано со многими очень тонкими операциями, и тот, кто невнимателен при этом, подвергает себя

189 Подробнее см.: *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии (*ивр.*), гл. 1. [См. изданное сочинение Абулафии *Ор За-Сехель ве-шомер мицва*. Иерусалим, 2001. С. 92–93. – *Пер.*]

опасности. По этой причине, утверждает Абулафия, древние мудрецы и скрыли это знание, но теперь настало время открыть его, поскольку началась мессианская эра<sup>190</sup>. Заявление Абулафии очень интересно: в

190 *Ор За-Сехель*, MS Vatican 233, лист 97б; MS Fulda 4, лист 32б: «...и поскольку это знание содержит великие предметы, и если не будет человек чрезвычайно осторожен, то подвергнет себя опасности из-за них; поэтому скрыли его древние мудрецы, но сейчас, в нынешнее время, уже раскрыто сокрытое, ибо забвение достигло посланного предела, а последний предел забвения – это начало напоминания».

которая включала в себя философию языка и устанавливала в качестве конечной цели этой техники достижение состояния *unio mystica*<sup>191</sup>.

Таким образом, ему удалось познакомить сравнительно широкий круг людей со сложной мистической техникой, о чем убедительно свидетельствует достаточно большое количество сохранившихся рукописей *Ор За-Сехель*<sup>192</sup>. В начале XVI в. иерусалимский каббалист

191 См.: *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*), с. 5–38.

192 *Idem.* Труды Авраама Абулафии и его учение. Дисс. Еврейский университет в Иерусалиме, 1976. С. 54–55, прим. 161.

дим в следующем разделе, сохранил важный текст об экстазе и визуализации божественных имен<sup>187</sup>; р. Давид, по всей видимости, получал откровения от пророка Элияфу<sup>188</sup>. Хотя я и не могу окончательно считать этих каббалистов последователями мистической техники р. Эльазара, предположение о том, что они были не просто хранителями идей ашкеназских учителей, выглядит весьма правдоподобным.

Едва ли можно сомневаться в том, что Авраам Абулафия, старший современник двух этих каббалистов, использовал технику р. Эльазара, связанную с комбинированием букв, с мистическими целями. В его мистическом руководстве *Ор За-Сехель* («Свет разума») содержится сходная таблица, хотя и в немного измененном виде: вместо шести основных огласовок Абулафия использует пять. Таким образом, его таблица состоит из двадцати пяти основных комбинаций букв и огласовок<sup>189</sup>. Как и у р. Эльазара, таблица Абулафии – это не более чем образец для повторения вслух комбинаций всех двадцати двух букв с четырьмя буквами Тетраграмматона. Согласно этой таблице, произнесение божественного имени связано со многими очень тонкими операциями, и тот, кто невнимателен при этом, подвергает себя опасности, он утверждает, что лишь открывает тайную технику, существовавшую на протяжении долгого времени. Эта позиция подтверждает наше предположение о том, что таблица р. Эльазара была призвана служить не только магическим, но и мистическим целям.

Абулафия был не просто каббалистом, открывающим эзотерические техники; в его трактате *Ор За-Сехель* была предпринята попытка интегрировать эту технику в теоретическую систему, которая включала в себя философию языка и устанавливала в качестве конечной цели этой техники достижение состояния *unio mystica*<sup>191</sup>. Таким образом, ему удалось познакомить сравнительно широкий круг людей со сложной мистической техникой, о чем убедительно свидетельствует достаточно большое количество сохранившихся рукописей *Ор За-Сехель*<sup>192</sup>. В начале XVI в. иерусалимский каббалист



Йефуда Альботини написал мистическое руководство *Сулам йа-Алия* («Лестница восхождения»), основанное на техниках Абулафии и содержащее в том числе и таблицы из *Ор йа-Сехель*<sup>193</sup>. Кроме того, таблицы Абулафии вместе с некоторыми из его комментариев приводятся в одном из классических сочинений каббалистической литературы – трактате *Пардес Римоним* Моше Кордоверо<sup>194</sup>. Замечательно, что цфатский каббалист начинает свое подробное обсуждение правил произнесения божественного имени с системы Абулафии<sup>195</sup>, лишь впоследствии упоминая р. Эльзара из Вормса и цитируя его по вторичному источнику<sup>196</sup>. По свидетельству р. Мордехая Дато, ученика Кордоверо, его учитель не только цитировал тексты Абулафии, но и испытал их влияние: он сам практиковал техники Абулафии и объяснял их своим ученикам<sup>197</sup>. Более того, он считал технику Абулафии «переданной изустно каббалистической традицией или же словами *магида* [небесного посланника]»<sup>198</sup>. Неудивительно, что он признавал превосходство каббалы Абулафии даже над каббалой *Зоэара*<sup>199</sup>. Однако Кордоверо не только способствовал распространению таблиц Абулафии, как он сделал это и с таблицами р. Эльзара; цитируя объяснения Абулафии, он проповедовал также идею о том, что при помощи этой техники – которая, по словам самого Абулафии, «притягивает высшую силу, чтобы вынудить ее соединиться с тобой»<sup>200</sup>, – достигается соединение человеческого разума с божественным<sup>201</sup>. Такое понимание техники Абулафии в духе герметизма<sup>202</sup> оказало сильное влияние на хасидскую концепцию *двекута* – мистического «прилепления», для достижения которого необходимо «принудить» божественную силу снизойти на мистика<sup>203</sup>. Таким вот странным образом древняя ашкеназская мистическая техника, совершив путешествие через Испанию, Италию и Цфат, в конце концов вновь вернулась в мир ашкеназской мистики.

Я вкратце рассмотрел историю одной техники комбинирования. Другие техники, связанные с произнесением вслух букв алфавита в соответствии с перестановками букв в трактате *Сефер Йецифа*, использовались и р. Эльзаром из

193 См.: Шолем Г. Главы из книги *Сулам йа-Алия* р. Йефуды Альботини // *Кирьят сефер* 22 (1945), с. 168; Blumenthal D. Understanding Jewish Mysticism. N.Y., 1982. Vol. 2. P. 65–66. [Трактат Альботини был впервые издан в Иерусалиме в 1989 г. в издании Махон «Шаарей зив». – Пер.]

194 *Пардес Римоним*, листы 97а-б.

195 Кордоверо не упоминает имени Абулафии, поскольку во время написания *Пардес Римоним* он ошибочно считал, что этот текст – трактат Йосефа Гикатиллы *Шаар йа-Никуд*. Однако в более поздней книге он правильно указывает и автора, и название своего источника.

196 См. прим. 180 выше.

197 См.: *Идель М.* Некоторые замечания об Аврааме Абулафии и Моше Кордоверо // *Даат* 15 (1985), с. 117–120 (ивр.).

198 *Пардес Римоним*, лист 97б.

199 См.: *Идель М.* Ibid., p. 120.

200 *Пардес Римоним*, лист 97б: «Иногда твоё знание стремится прилепиться к Его знанию, дающему всякое знание, то твоё знание должно убрать прочь все чуждые знания, оставив только то, что является общим для тебя и для Него».

201 Там же, лист 97а.

202 См. гл. III выше.

203 Подробнее о развитии этой идеи см.: *Idel M.* Perceptions of Kabbalah (выше, прим. 177), и гл. VII ниже.

Вормса, и Абулафией<sup>204</sup>. Последний подробно объясняет несколько

204 К сожалению, мы не можем касаться здесь очень интересной темы использования упоминаемой в *Сефер Йецифа* техники комбинирования для достижения мистических целей. См. о ней, в частности: *Sed N. Le Sefer Ha-Razim et la méthode de 'combinaison des lettres' // REJ 130 (1971), p. 295–303.*

техник такого рода в других своих практических руководствах: *Сефер Хайей га-Олам га-ба*, *Сефер га-Хешек* и *Сефер Имрей Шефер*. Готовность предложить сразу несколько техник в качестве способов достижения мистического переживания служит неоспоримым доказательством того, что Абулафии была чужда разделявшаяся некоторыми мистиками магическая позиция, согласно которой

существует лишь один-единственный путь к мистическому опыту. Хотя различные его техники и обладают некоторыми общими чертами, такими как необходимость уединения, дыхательных упражнений, определенных телодвижений, ношения чистых одежд, они существенным образом отличаются друг от друга. Абулафия использовал также технику произнесения букв божественных имен, написанных различным образом внутри разного рода кругов, которая не имеет ничего общего с упомянутой выше техникой таблиц. Эти круги содержали в себе перестановки букв некоторых библейских и известных из более поздних источников божественных имен, осуществляемые в соответствии с различными правилами комбинирования. Такие круги особенно бросаются в глаза в книге *Хайей га-Олам га-ба*, называемой также «Книгой кругов» (*Сефер га-Игулим*)<sup>205</sup>. Неудивительно, что одним из наиболее сложных видений, о которых рассказывает

205 См.: *Идель М. Эгидио да Витербо и сочинения р. Авраама Абулафии // Италия 2, № 1–2 (1981), с. 48 (ивр.)*.

206 См.: *Идет. Мистическое переживание у Авраама Абулафии (ивр.)*, гл. 3.

Абулафия, было видение круга – каббалистической мандалы, одновременно содержащей космические и психологические структуры<sup>206</sup>. Любопытно, что описания видений кругов встречаются и в сочинениях других каббалистов экстатической школы, использовавших технику Абулафии или

сходные техники комбинирования букв, таких как р. Ицхак из Акры, р. Шем Тов ибн Гаон и р. Эльнатан бен Моше Калкис<sup>207</sup>.

207 Там же.

В *Ор га-Сехель* Абулафия подчеркивает – еще настойчивее, чем это делает в своих трудах р. Эльзар, – что его таблицы и круги являются методами для получения всех возможных комбинаций букв божественных имен. Иногда эти буквы переставляются без добавления других букв; в других случаях (в таблицах) для произнесения букв божественных имен используется весь алфавит. Хотя произнесение Тетраграмматона считалось нарушением и библейских, и галахических запретов, в известных мне каббалистических сочинениях техника Абулафии не вызывает никаких нареканий в этой связи. Хотя описанная Абулафией техника произнесения букв и была откровенно аномичной, ей удалось избежать той

яростной критики, которой подвергся этот каббалист из-за своей пророческой и мессианской деятельности.

В завершение этого краткого обзора одной из техник Абулафии можно заключить, что внедрение изложенного р. Эльзаром метода комбинирования букв в испанскую каббалу обогатило ее, позволив разработать особый метод достижения мистических целей, таких как получение откровений и соединение в высшими сущностями. Эта техника оставалась в распоряжении лишь немногих, хотя и крупных каббалистов и повлияла на возникновение крайних форм мистического опыта.

## 5. ВИЗУАЛИЗАЦИЯ ЦВЕТА И КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ МОЛИТВА

Последний вид мистической техники, который мы здесь рассмотрим, относится к номическому типу и связан с особым пониманием каббалистического смысла *каваны* – т. е. того «намерения», которое, согласно Талмуду, должно сопровождать исполнение заповедей. Уже каббалисты Прованса и Каталонии подчеркивали мистический смысл такого намерения. Вне всякого сомнения, этот смысл был связан с теснофской системой сфирот, к которой должен был направлять свою мысль каббалист во время молитвы<sup>208</sup>. Согласно общему убеждению

208 См. об этом: Scholem G. The Concept of *Kavvanah* in Early Kabbalah // *Studies in Jewish Thought* / Ed. A. Jospé. Detroit, 1981. P. 162–180. См. также Идель М. О каване молитвы Шмоне эсре у р. Ицхака Слепого // *Масуот*. Сборник в память проф. Эфраима Готлиба / Под ред. М. Орон и А. Голдрайха. Иерусалим, 1994. P. 25–52.

ранних каббалистов, остававшемуся неизменным на протяжении веков, слова молитвы суть символы высших божественных сил и потому могут служить либо как отправная точка для созерцания высших сущностей, либо как способы воздействия на них, или же как и то и другое одновременно.

В соответствии с данной позицией *кавана* приводит к восхождению мысли человека от слов молитвы в царство сфирот, причем это восхождение, по всей видимости, происходит непосредственно, без какой-либо промежуточной работы разума или внешнего воздействия. Глубинное средство между языком и его источниками в божественном царстве позволяет человеческой мысли достигнуть царства сфирот и воздействовать на них<sup>209</sup>. С точки зрения внешнего наблюдателя, каббалист

209 См.: Scholem G. Les Origines de la Kabbale, pp. 316–319, 437–446.

просто повторяет стандартный текст молитвы; мистическая *кавана* – это дополнительная деятельность, которая ни в коей мере не должна была менять галахические правила, касающиеся молитвы<sup>210</sup>. Таким образом, мистическую *кавану* можно определить как номическую технику, которая использует обычные молитвы для достижения мистических и теургических целей.

210 См.: Готлиб Э. Исследования по каббалистической литературе (*ивр.*), с. 38–55. В упомянутой выше (прим. 208) статье я показал, что для р. Ицхака Слепого, а также в некоторых источниках его времени или даже более ранних *кавана* в молитве была связана в первую очередь с концентрацией на Тетраграмматоне.

Однако такое определение не позволяет ответить на ряд важных вопросов, касающихся психологических процессов, которые делают возможным переход от языка к сфирот. Является ли сосредоточение на символических смыслах данного слова единственной ментальной операцией, позволяющей мысли вознестись вверх? Каким образом язык, материальный и в своей письменной, и в устной форме, выступая в качестве посредника, помогает мысли или душе человека проникнуть в чисто духовные измерения реальности? Можно ли рассматривать *кавану* как попытку каким-то непостижимым образом ввести высший мир сфирот внутрь человека, чтобы

к нему можно было «прилепиться» и влиять на него?<sup>211</sup> На эти и сходные вопросы, касающиеся психологических аспектов *каваны*, не было предложено никаких ответов, поскольку они просто никогда не ставились в академических исследованиях каббалы. Я также не могу предложить какой-либо ответ или хотя бы обозначить возможные направления для поисков ответов, поскольку имеющийся в нашем распоряжении материал о технических сторонах *каваны* чрезвычайно скуден. От ранней каббалы не сохранилось никаких описаний этапов *каваны* или изменений, происходивших в сознании каббалиста. Я полагаю, что эту технику можно рассматривать как своеобразный процесс деавтоматизации, в котором каждое слово произносится не как часть автоматически совершаемой молитвы, но очень тщательным образом<sup>212</sup>. Каббалист должен был обращать внимание одновременно на точность произнесения звуков и на их символическое значение.

Я хотел бы рассмотреть здесь намного более сложную технику, которая была частью практики каббалистической молитвы, а именно осуществление *каваны* при помощи визуализации цвета как элемент традиционной молитвы. Ниже я приведу ряд примеров из наиболее важных текстов, в которых обсуждаются эти вопросы; большинство текстов, которые мне удалось найти, остаются в рукописном виде и, как я надеюсь, будут опубликованы и подробно проанализированы в дальнейшем. Начнем же мы с краткого обзора истории возникновения этой техники<sup>213</sup>. В ранних каббалистических текстах, затрагивающих тему молитвы, визуализация цвета вообще и в контексте молитвы в частности нигде не упоминается<sup>214</sup>. За исключением единственного текста, приписанного (на мой взгляд, безосновательно)<sup>215</sup> одному из ранних каббалистов, р. Азриэлю из Героны<sup>216</sup>, даже вопрос о видении света или светов во время молитвы отсутствует в сочинениях, написанных в первые три четверти XIII в.<sup>217</sup> Самые ранние тексты, в явной форме упоминающие эту технику, связаны с именем р. Давида бен Йефуды ге-Хасида, испанского каббалиста конца XIII – начала XIV в.<sup>218</sup>:

Сказал р. Давид<sup>219</sup>. Нам не позволено мысленно представлять себе десять сфирот, кроме как в общих чертах (*бе-рашей прахим*), по ходу того, как они следуют [в молитве]: например, *Маген Авраам* [первое благословение *Амиды*] соответс-

Каббала:  
новые перспективы

211 О том, что некоторые тексты геронской каббалы, возможно, подразумевают интериоризацию десяти сфирот и их объединение, см. выше гл. III. См. также мою статью, упомянутую выше, в прим. 208.

212 См. об этом: *Deikman A.J. Deautomatization and the Mystic Experience // C. Tart (ed.). Altered States of Consciousness. N.Y., 1972. P. 25–46.*

213 Некоторые исторические подробности, связанные с этим вопросом, приводятся в статье: *Idel M. Kabbalistic Prayer and Colours // Approaches to Medieval Judaism III / Ed. D. Blumental. Decatur, Ga. 1988. P. 17–27.*

214 Об отношении к цвету в еврейской мистике см.: *Scholem G. Colours and Their Symbolism in Jewish Tradition and Mysticism // Diogenes 108 (1979), pp. 84–111; 109 (1980), p. 64–77.* Подробно обсуждая проблему использования цвета, Шолем тем не менее даже не упоминает о визуализации цветов в контексте каббалистической молитвы!

215 Я надеюсь проанализировать вопрос об авторстве этого текста в отдельной работе, где будут также опубликованы каббалистические комментарии к этому небольшому трактату.

216 См.: *Scholem G. The Concept of Kavvanah in Early Kabbalah (выше, прим. 208), pp. 171–174.*

217 В этом приписанном р. Азриэлю трактате обсуждается лишь связь молитвы со светами, проблема цвета при этом не упоминается; однако впоследствии каббалисты понимали под этими светами именно цвета.

218 MS Cambridge, Add. 505, лист 8a.

219 То, что этим р. Давидом является именно р. Давид бен Йефуда фе-Хасид, показано мной в статье: *Idel M. Kabbalistic Prayer and Colours* (выше, прим. 213).

220 Эти выражения происходят из молитвы *Амида*, что служит убедительным доказательством связи визуализации с молитвенной практикой. [Ср. в *Амиде*: «Ты даруешь человеку разум...» (*Ата хонен лзадам даат...*) и т.д. – *Пер.*] В продолжении процитированного фрагмента говорится о *кабана* в молитве.

221 Числовое значение (*геоматрия*) слов *хаималъ* и *мальбуш* одинаково и равно 378.

манипуляций. Остается недостаточно проясненным соотношение между тем фактом, что эти цвета порождены самим человеком, и их объективным статусом в качестве «одеяний» сфирот; вероятно, они как-то связаны с миром светов, эманулирующих из сфирот согласно теософскому учению анонимного автора *Тиккуней Зогаф* и *Райя мегеймна*<sup>222</sup>.

222 См.: *Идель М.* Мир ангелов в образе людей (см. выше, гл. I, прим. 39), с. 58, прим. 217, а также: Комментарий к *Сефер Йецифра* р. Йосефа Ашкенази, лист 27а и далее.

помощи процесса визуализации каббалист низводил истечение из небесного царства в нижние миры, вплоть до нашего мира. Поэтому мы можем предположить, что такая визуализация позволяла каббалисту поднять свою силу воображения на более высокий онтологический уровень, и лишь потом он мог низвести оттуда божественное истечение<sup>223</sup>.

223 Подробнее об этом явлении см. ниже, гл. VIII.

Прежде чем приступить к описанию техники молитвы, я хотел бы вкратце обсудить два текста, которые кажутся мне исключительно важными для понимания мистического смысла визуализации цвета. В концептуальном отношении наиболее близкая к этой практике каббалистическая система представлена в сочинениях р. Йосефа бен Шалом

тует сфире *Хесед*, а *Хонен га-даат* [четвертое благословение *Амиды*]<sup>220</sup> соответствует сфире *Тиферет*. Таким образом, ты всегда должен представлять себе цвет [который относится к данной сфире, согласно] *рашей прахим*, и цвет этот – сияние (*хаималъ*) данной сфиры, ибо *хаималъ* – это одеяние (*мальбуш*)<sup>221</sup> вокруг этой сфиры. После этого низведи своим мысленным представлением истечение из «глубин реки» в миры, вплоть до нашего мира, и это истинный [путь], полученный через устную традицию.

Согласно р. Давиду, запрещена любая попытка мысленно представить (визуализировать) сфирот; вместо этого мы можем представить себе их цвета. По этой причине во время молитвы каббалист должен сосредотачиваться не на царстве сфирот, а на различных цветах, возникающих благодаря творческой силе его воображения. Эти воображаемые цвета, будучи «одеяниями» сфирот, образуют нижний онтологический уровень, доступный для созерцания человеком и возможных

Точное соотношение между сфирот и соответствующими элементами воображаемого мира цветов содержится в сугубо эзотерической традиции, передававшейся изустно, да и то лишь в сокращенном виде или в форме *рашей прахим*. Цель молитвы такого типа была, очевидно, теургической. При

Ашкенази (называемого также р. Йосеф fa-Арох), каббалиста конца XIII в., переселившегося из Германии в Барселону<sup>224</sup>. Близость между двумя системами очевидна, как отмечал в свое время Шолем<sup>225</sup>. Этот каббалист утверждает<sup>226</sup>:

Философы уже писали о пророчестве, и говорили они вот что: вполне возможно, что человек получит знание некоторых вещей в воображении наяву, подобно тому, как это случается в воображении во сне. Всё это может произойти тогда, когда человек бодрствует, но все чувства его угасли, и когда буквы непроницаемого божественного имени [стоят] перед глазами его<sup>227</sup> в цветном облике<sup>228</sup>. Иногда он будет слышать голос<sup>229</sup>, ветер, речь, гром и шум всей силой слуха своего, и будет видеть он в воображении всей силой зрения, и ощущать запахи всей силой обоняния, и чувствовать вкус всей силой вкусовых ощущений, и прикасаться всей силой осязания, и будет он ходить и парить в воздухе<sup>230</sup>. И все это время святые буквы будут перед его глазами, и цвета их будут окружать его<sup>231</sup>; таков сон<sup>232</sup> пророчества.

Этот текст скрывает в себе много сложных проблем, однако в данном случае важно подчеркнуть лишь упоминание цветов в непосредственной связи с божественным именем, а также тот факт, что измененное состояние сознания возникает при появлении разноцветных букв. Хотя это и не столь очевидно после первого прочтения текста, есть основания полагать, что буквы и их цвета возникают в результате усиленной работы воображения, т. е. их появление есть результат практики визуализации. Разница между появлением сфирот у р. Давида и божественного имени у р. Йосефа очевидна, хотя и не столь существенна. Для каббалиста божественное имя и его буквы относятся к числу наиболее обычных символов десяти сфирот; кроме того – и это убедительное доказательство близости двух этих каббалистов по вопросу о цвете – р. Йосеф постоянно упоминает в своих текстах цветовой символизм сфирот, делая это намного чаще, чем его предшественники<sup>233</sup>. Исключи-

224 Об этом каббалисте см. предисловие Моше Халамиша к изданию его *Комментария к разделу Берешит* (выше, прим. 185), с. 11–27; Vajda G. Un Chapitre d'histoire du conflit entre la Kabbale et la philosophie: La Polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalom Ashkenazi de Catalogne // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 23 (1956), pp. 45–144.

225 См.: Шолем Г. Истинный автор Комментария к *Сефер Йецира*, приписываемого Рабаду, и другие его сочинения // *Кифьят Сефер 4* (1927–28), с. 294–295 (ивр.).

226 *Комментарий к Берешит рабба* (выше, прим. 185), с. 223.

227 Вероятно, здесь имеется в виду техника созерцания букв божественного имени (практика, которая будет рассмотрена нами в отдельной работе), связанная с Пс. 17(16):8. См. также ниже прим. 248.

228 Здесь использовано танахическое выражение *мар'от га-цов'от*, однако вполне очевидно, что слово *мар'от* означает здесь цвет в соответствии со значением этого термина, принятым в Средние века. Сам р. Йосеф пишет в своем *Комментарии к Сефер Йецира*, лист 27а: «*мар'от* – то есть, их цвета». Слово *га-цов'от*, по-видимому, является аналогом использованного ниже слова *мелубушим* («одевания») и означает появление цветов вокруг божественного Имени. См. также прим. 231 ниже.

229 Ср.: *Сефер Йецира* 1:9.

230 Ивр. *ифрах* – букв. «он полетит». По-видимому, имеется в виду нечто вроде левитации.

231 Ивр. *мелубушим бо* – букв. «одеты на него». Ср. приведенный выше текст р. Давида, в котором цвета окружают сфирот; здесь они окружают буквы божественного имени.

232 *Берешит рабба*, 17:5, с. 156.

233 См.: *Комментарий к Сефер Йецира* р. Йосефа Ашкенази, листы 9г, 18б, 30б и др.

тельно интересно описанное им созерцание «пророка» (*за-нави*) или того, кто совершает *йихуд*, видящего «святые светочи» (*орот за-кдошот*), которые, однако, периодически появляются и исчезают. Согласно этому тексту, цвета являются побочными продуктами возрастающего движения внутри сфирот, а потому они постоянно изменяются<sup>234</sup>. По-видимому, они и есть те сущности, которые достаточно ста-

234 Там же, лист 27а: «Когда пророк или совершающий *йихуд* решится созерцать святыи светочи, пусть знает, что иногда они за-сверкают так, что он увидит будто молнию, и тотчас же исчезнут, вновь сверкнут, вновь исчезнут». Ср. также гл. VI, прим. 240.

бильным образом «стоят» перед глазами пророка. Описанное психологическое состояние можно уподобить состоянию анестезии [т.е. крайнего обострения чувств при отсутствии реакции органов чувств на внешние раздражители. – *Пер.*], когда возрастающая сила воображения вызывает чувственные ощущения, возбуждая их изнутри.

Для каббалиста, опирающегося на «мнение философов», это состояние равнозначно пророчеству. Во всяком случае, мы можем сделать вывод о том, что с точки зрения р. Йосефа Ашкенази представление в уме букв и цветов является техникой для обретения пророчества.

Перейдем теперь к другому каббалисту, о котором не известно ничего, кроме единственного высказывания<sup>235</sup>: «Когда огласовываешь

235 MS Paris, Раввинская семинария, 108, лист 95а.

236 Вокализация слова (*двареха*) в Пс 119:89 иногда считалась одним из способов произнесения Тетраграмматона; см., например, небольшой ранний каббалистический текст, сохранившийся в MS Oxford 2240, лист 248б.

237 Здесь использован тот же самый глагол *цийер*, который мы встречаем в приведенном выше тексте р. Давида.

Тетраграмматон, огласованный так же, как слово *двареха*, и имеющий цвет «красный как огонь». Рисунок такого круга или, по крайней мере, похожего на тот, что описывает р. Танхум, сохранился в одной рукописи<sup>238</sup>. Как я уже указывал в одной из статей, непосредственно пе-

238 MS Milano-Ambrosiana 62, лист 4а. В отдельной работе я надеюсь сопоставить этот круг с кругами у р. Йосефа Ашкенази, а также пояснениями к ним в его *Комментарии к Сефер Йецифа*, лист 18а-б.

239 *Идель М.* Каббалистический материал школы р. Давида, сына Йефуды фе-Хасида (выше, прим. 188), с. 193–197.

[словом] *двареха*<sup>236</sup>, представь мысленно<sup>237</sup> буквы Тетраграмматона перед глазами своими, в круге [или сфере] красного как огонь цвета, и мысль твоя совершит [тогда] многое, согласно раву Танхуму». Эти слова служат веским доказательством того, что каббалисты практиковали визуализацию букв Тетраграмматона в цвете. Следовательно, наша интерпретация приведенного выше первого текста р. Йосефа Ашкенази подтверждается еще одним источником. Р. Танхум описывает круг, в котором находится мысленно представленный Тетраграмматон, огласованный так же, как слово *двареха*, и имеющий цвет «красный как огонь». Рисунок такого круга или, по крайней мере, похожего на тот, что описывает р. Танхум, сохранился в одной рукописи приводятся материалы, заимствованные из сочинений р. Йосефа Ашкенази и р. Давида бен Йефуды фе-Хасида<sup>239</sup>. Круг этот содержит в себе диаграмму, состоящую из десяти концентрических окружностей, каждая из которых представляет собой определенную сферу; над окружностью и сбоку от нее написаны имя сферы, а также назва-



ние цвета, соответствующего этой сфере, и огласованный Тетраграмматон. Так, рядом со сфирой *Гвура* мы читаем слова «красный как огонь», а также видим вокализованный Тетраграмматон с такими же огласовками, как в слове *двареха*. Таким образом, мы можем сделать вывод, что список цветов и вокализация Тетраграмматона в концентрических кругах представляет собой подробную инструкцию по визуализации Тетраграмматона в различном цвете, соответствующем той или иной сфере. Кроме того, можно предположить, что этот список составляет по крайней мере часть тех «примечаний», которые упоминает р. Давид, когда пишет: «...ты всегда должен представлять себе цвет [который относится к данной сфере, согласно] *рашей праким*».

На основании приведенного материала, а также и других текстов, на которых мы не можем здесь останавливаться, я считаю установленным фактом существование традиций визуализации цвета, а также связанных с этим практик. Однако прежде чем вернуться к мистической молитве, я хотел бы сказать несколько слов о значении упомянутого круга. В окружающих его каббалистических текстах нет никаких указаний относительно той роли, которую он должен играть, или значения различных деталей, написанных рядом с окружностями. Однако то, как относится к этому кругу р. Танхум, позволяет нам не только считать его детали инструкциями по визуализации, но и рассматривать сам круг как часть этой техники. Р. Танхум говорит: «...представь мысленно буквы Тетраграмматона, перед глазами своими, в круге» и т.д. Я не вижу никаких разумных возражений против понимания его слов как рекомендации мысленно представлять не только круг и цвет, но и божественное имя. Если такая интерпретация справедлива, тогда круг можно рассматривать как каббалистическую мандалу, содержащую цвета, соответствующие десяти божественным силам, т.е. сфирот, и их имена. Любопытно, что в этой диаграмме проводится различие между первой сфирой *Кетер* и остальными девятью сфирот, обозначенными как *Зеир Аннин*, т.е. нижняя конфигурация божественного мира, согласно символической системе *Зофара*. *Зеир Аннин* имеет в *Зофаре* явно антропоморфное значение и связывается со второй и нижней головой Божества, представленной либо одной сфирой *Тиферет*, либо сфирот между *Хохма* и *Йесод*, тогда как у р. Давида он включает в себя или десять сфирот, или девять, как в нашей диаграмме<sup>240</sup>. В других местах в сочинениях р. Давида эта конфигурация имеет однозначно антропоморфный характер; тот факт, что в диаграмме она представлена в виде, отличном от ее понимания в *Зофаре*, никоим образом не меняет ее антропоморфного смысла. Если предложенная нами интерпретация

240 См.: *Идель М.* Еще раз о р. Йегуде фе-Хасиде и р. Ицхаке Лурии // *Даат* 7 (1981), с. 69–71 (*ивр.*). Представление о *Зеир Аннин* как о единой сущности, охватывающей сфирот от *Хохма* и ниже, было воспринято и развито р. Моше Кордоверо.

верна, тогда процесс визуализации включает в себя не только божественные имена, цвета и круг или круги, но и антропоморфную конфигурацию, символизирующую определенный аспект божественного мира. Внешняя окружность представляет собой хорошо известный перечень 32 путей мудрости, которыми был сотворен мир, а вторая окружность содержит названия всех царств мироздания, например камней, планет, сфер, ангелов, а также различных видов живых существ, таких как рыбы, животные и человек. Вполне очевидно, что автор хотел выразить идею макрокосма, расположенного рядом с божественным макроантропосом (*га-адам га-гадоль*).

Интересно феноменологическое сходство между этой диаграммой и индуистской мандалой. Обе практики предполагают процесс визуализации и представления в воображении божественных сил и цветов; в обоих случаях круг обладает и макрокосмическим аспектом<sup>241</sup>.

241 Об этих характеристиках мандалы см.: *Tucci G. The Theory and Practice of the Mandala. London, 1961. P. vii.*

Однако есть и явные различия между ними: каббалистическая диаграмма в графическом отношении отличается от тех видов мандал, которые я видел, их детали явно не имеют никакого отноше-

ния друг к другу; кроме того, создание мандалы сопровождается особым богослужением, тогда как, по моему мнению, в каббале порядок противоположен: визуализация каббалистической диаграммы сопровождается осуществлением иудейской ритуальной молитвы. Несмотря на эти различия нельзя недооценивать возможности проникновения в каббалу индуистских традиций, возможно, через суфизм. Как я надеюсь показать в другом месте, р. Давид прожил некоторое время в Акко, и с этим фактом вполне может быть связан феномен проникновения чужеродной мистической техники в еврейскую среду.

Вернемся теперь к цвету и молитве. Предположение о том, что диаграмма содержит в себе «примечания», упомянутые в тексте р. Давида, может быть подтверждено сравнением приведенных в ней подробностей о связи сфирот и цветов с одним небольшим анонимным комментарием к молитве *Шма Исраэль*. В основе этого исключительно интересного текста лежит практика визуализации упомянутых в этой молитве божественных имен с использованием цветов, по большей части совпадающих с перечнем цветов и сфирот в диаграмме. Поскольку имеет место просто поразительное сходство между перечнем цветов и сфирот в диаграмме и в комментарии, включая специфические методы обозначения цветов, неизбежно напрашивается вывод о том, что перечень цветов в диаграмме служил в качестве инструкции по визуализации божественных имен во время молитвы. Для подтверждения этого вывода я приведу всего лишь одну цитату из комментария: «Не произноси слово *Исраэль* до тех пор, пока не предста-

вишь себе божественное имя, *Йуд-лей-вав-лей*, с его огласовками и цветами, и представляй его так, как будто последняя буква имени, *лей*, заключает в себе весь мир сверху донизу»<sup>242</sup>.

Таким образом, оказывается, что визуализация букв и цветов сопровождается видениями, в которых эти буквы предстают в форме кругов, что имеет явные макрокосмические коннотации. Вероятно, видение букв в форме кругов не идентично обсуждаемой диаграмме; тем не менее, несмотря на все отличия, мы имеем неопровержимое свидетельство того, что во время молитвы мысленно представляли не только цвета, но и круги. Таким образом, предложенная нами интерпретация этой диаграммы как мандалы частично подтверждается анонимным комментарием к *Шма Исраэль*. Кроме того, первое произнесение Тетраграмматона в этой молитве должно направляться<sup>243</sup> «к [сфире] *Бина* зеленого цвета в виде радуги всего [божественного] имени». Сопоставим теперь этот текст с диаграммой, в которой третья сфера соответствует цвету «зеленому в радуге»<sup>244</sup>. Наконец, следующий фрагмент из каббалистического респонса<sup>245</sup>, посвященного молитве, проясняет цель визуализации, как она виделась самим каббалистам<sup>246</sup>:

Когда ты вспоминаешь и произносишь устами нечто, указывающее на *Кетер*, направь [свои мысли] и нарисуй в воображении имя *Йуд-лей-вав-лей* между глаз твоих, с такой огласовкой, при которой *камац* стоит под всеми буквами, и вид его будет белым, как снег<sup>247</sup>. И направь [мысль свою] так, чтобы буквы двигались и парили в воздухе, и намек на всю эту тайну – в стихе «Всегда представлял я пред собой Господа (*Йуд-лей-вав-лей*)»<sup>248</sup>.

Согласно этому тексту, окрашенные буквы должны возноситься вверх<sup>249</sup>. Таким образом, человеческое воображение является творящей силой в онтологическом смысле, порожденные ею сущности способны восходить к небесной *Меркаве*. Возможно, что на подобное восхождение намекает р. Танхум, когда говорит, что с помощью представленных мысленно имен «мысль твоя совершит многое»; эта деятельность совершается благодаря низведению божественного истечения вниз, в ниж-

<sup>242</sup> MS New York, JTS 2430, лист 81a.

<sup>243</sup> Там же.

<sup>244</sup> Это же выражение, обозначающее третью сферу, встречается несколько раз в других текстах, касающихся визуализации во время молитвы.

<sup>245</sup> О каббалистических респонсах, один из которых, посвященный молитве, я цитирую в данном случае, см.: *Шолеи Г.* Респонсы, приписываемые р. Йосефу Гикатиле // *Jacob Freimann Festschrift*. Berlin, 1937. С. 163–170 (*ибр.*). Странно, что Шолеи решил не публиковать именно респонс о молитве, тогда как все остальные респонсы, несомненно менее интересные, были им напечатаны в рамках данной публикации. Хотя Шолеи и указывал, что намерен опубликовать этот респонс отдельно, он даже не упоминает его в своей известной статье о цвете (прим. 214 выше). Я собираюсь напечатать этот респонс на основе рукописей в моей работе о мистике цвета.

<sup>246</sup> MS New York, JTS 255, лист 60a.

<sup>247</sup> В диаграмме цвет сферы *Кетер* также назван «белым как снег»! См. также ниже цитату из *Шаарей Кдуша* р. Хаима Витая (ниже, прим. 258).

<sup>248</sup> Пс. 16(15):8; см. прим. 223 выше. [В Синодальном переводе: «Всегда видел я пред собою Господа». – *Пер.*]

<sup>249</sup> См. также: MS New York, JTS 255, лист 59б: «знай, что буквы Торы – живые буквы, они движутся и взлетают в воздухе до высшей *Меркивы*».

ние миры, и в конце концов в наш мир, как утверждает р. Давид в конце приведенного выше отрывка.

Два различных результата визуализации окрашенных божественных имен можно вкратце определить следующим образом: согласно р. Йосефу Ашкенази, она вызывает паранормальное состояние сознания, а потому эту технику можно по праву считать мистической практикой. Второй результат имеет теургический характер: если моя реконструкция процесса, побуждающего буквы восходить вверх и позволяющего низвести божественное истечение вниз, верна в контексте учения данной каббалистической школы, то следует признать, что изображение обладает теургической силой.

Современная наука о каббале оставила данную каббалистическую технику без внимания. Одна из главных причин этого заключается в том факте, что не было опубликовано ни одного текста, подробно разъясняющего практику визуализации; такие тексты сохранились лишь в рукописях, которые сегодня по большей части оставляются исследователями без внимания. Подобная ситуация – не простая случайность, но следствие исключительно эзотерического характера этой техники. Приведу несколько соображений, призванных продемонстрировать ее эзотеричность.

Непосредственно под диаграммой написано: «Все эти намеки [и указания] должны передаваться изустно» – формулировка, практически идентичная той, что содержится в конце приведенного выше фрагмента текста р. Давида<sup>250</sup>. Еще выразительнее заявление анонимного автора каббалистического респонса; я привожу ниже лишь часть предложенного им объяснения эзотерического характера практики визуализации<sup>251</sup>: «Знайте, что это каббалистическая традиция, которая передана вам и которую мы записываем, [но] запрещено открывать ее и сообщать кому-либо, кроме

<sup>250</sup> MS Milano-Ambrosiana, 62, лист 4.

<sup>251</sup> MS New York, JTS 255, лист 60а.

“боящихся Бога и чтящих Имя Его”<sup>252</sup>, благословен Он, тех, “кто трепещет пред словом Его”<sup>253</sup>».

<sup>252</sup> Мал. 3:16.

<sup>253</sup> Ис. 66:2.

Из-за этой ауры таинственности детали техники визуализации оказались сокрыты во фрагментах различных рукописей; тем не менее сами каббалисты едва ли забывали о ней. Предложенный мной краткий обзор некоторых текстов, относящихся лишь к начальному этапу ее формирования, следовало бы дополнить более детальным историческим анализом, что в данном случае невозможно. Я укажу ниже лишь основные вехи ее эволюции.

Как я попытался показать в одной из статей, *Ор заруа*, пространный комментарий к молитве р. Давида бен Йегуды фе-Хасида, имеет вид эзотерического каббалистического комментария, содержа-

щего эзотерические намеки на практику совершения молитвы с помощью техники визуализации<sup>254</sup>. На основании нескольких фрагментов, посвященных молитве и визуализации, я делаю предположение, что эта практика применялась в каббалистической школе р. Давида бен Йефуды ге-Хасида, в которой передавались и другие эзотерические элементы<sup>255</sup>. Эта техника была хорошо известна и поколению каббалистов, изгнанных с Пиренейского полуострова и обосновавшихся в Иерусалиме и Цфате, о чем свидетельствует сохранившееся руководство по визуализации, известное в этих городах<sup>256</sup>. Р. Моше Кордоверо был хорошо знаком с этой техникой, о чем мы узнаем из его книги *Пардес Римоним*:

Это хорошо и прекрасно, если хочет он представлять в воображении эти *завайот* [т.е. различные варианты вокализации Тетраграмматона] в соответствии с их цветом; молитва его тогда будет очень действенной, при условии, что он нацелен на то [т.е. полностью уверен в том], что нет на свете никакой другой такой вещи, которая могла бы быть образом действия определенного атрибута (*мида*), но лишь известный определенный цвет. А поскольку о большинстве цветов [говорится] во «Вратах цветов» (*Ша' ар за-званим*), мы не будем обсуждать здесь их; но когда он хочет направить [свою молитву], пусть выберет соответствующие врата для изучения...<sup>257</sup>

В данном случае намек на эффективность визуализации цвета впервые появляется в каббалистическом сочинении, рассчитанном на широкую публику; никаких подробностей здесь, однако, не приводится. Последним известным учителем каббалы, упоминавшим об этой технике, был р. Хаим Виталь. В неопубликованной части его трактата *Шаарей Кдуша* («Врата святости») содержится отчасти уже обсуждавшийся выше текст, который заканчивается восхождением мысли на высший небосвод, *Аравот*, где<sup>258</sup> мистик «мысленно представляет, что на небе *Аравот* есть огромная белая занавесь, на которой белым, как снег<sup>259</sup>, рисунком изображен Тетраграмматон, ассирийским письмом, известным цветом». Я не могу объяснить, как можно мысленно представлять себе белые буквы на белой ткани или почему добавок к белому цвету здесь упоминается «известный цвет». Каким бы ни было объяснение этого, очевидно, что Виталь интересовался визуализацией цвета, о чем свидетельствует и тот факт, что он дважды скопировал упомянутый выше отрывок из текста р. Йосефа Ашкенази<sup>260</sup>.

Каббала:  
новые перспективы

254 *Idel M. Kabbalistic Prayer and Colours* (выше, прим. 213).

255 *Идель М.* Каббалистический материал школы р. Давида, сына Йефуды ге-Хасида (выше, прим. 188), с. 169, 201–206.

256 Это рукописное руководство будет опубликовано в моей готовящейся монографии о мистике цвета.

257 *Пардес Римоним*, врата 32, гл. 2.

258 MS British Library, Margoliouth 749, лист 16а. [См.: *Сефер Шаарей Кдуша*, ч. 4 // Новые сочинения р. Хаима Витала (*ивр.*). Иерусалим, 1998. – *Пер.*]

259 См. прим. 247 выше.

260 MS British Library, 749, листы 146, 18а.

Здесь было бы уместно провести сравнение между техникой визуализации и техникой буквенного комбинирования. В обеих центральную роль играют буквы божественных имен; для визуализации используются, однако, лишь буквы Тетраграмматона, сохраняющие свой обычный порядок, что сильно отличается от техники Абулафии, в которой буквы все время меняют свои места. Изменяющимся элементом в технике визуализации являются огласовки, которые, согласно большинству текстов о визуализации, меняются вместе с цветом. Кроме того, мистик, практикующий визуализацию, вовсе не должен записывать божественные имена или произносить их, как советует Абулафия. Визуализация – это процесс, который совершается в дополнение к обычной молитве и ей сопутствует, тогда как практики Абулафии вообще не связаны с исполнением обрядов иудаизма.

Несмотря на то что мистическое понимание *каваны* в связи с цветом отсутствовало в ранней каббале и было в свое время новшеством в каббалистической традиции, оно стало техникой, обладающей сакральным статусом. Хотя ранние каббалисты и обсуждали проблему *каваны* в целом, они нигде не предлагают конкретной последовательности действий во время мистической молитвы. Тот факт, что каббалистами была воспринята чужеродная техника – а именно таковым, по моему мнению, было происхождение техники визуализации цвета, – показывает сколь активно они стремились раздвинуть рамки каббалы в конце XIII в. Именно в это время можно различить и другие следы влияния суфийских взглядов на каббалистов, на что указывает появление идей «мира воображения» (*олам га-димйон*)<sup>261</sup> и «невозмутимости» (*гиштавут*)<sup>262</sup>.

261 См.: Идель М. Главы о профетической каббале (ивр.), с. 85–89.

262 См.: Ibid., с. 128–138.

Я хотел бы теперь подвести итог всему сказанному в этой главе. Во все известные периоды истории еврейской мистической традиции ее адепты обладали знанием о разнообразных мистических техниках и, по всей видимости, практиковали их. Некоторые из этих техник носили явную магическую окраску, тогда как в других этот аспект был преодолен. Все они требовали от мистика деятельного участия и предполагали, что он приложит значительные усилия для достижения своих религиозных целей. Поэтому для правильного понимания феномена еврейской мистики необходимо уделять намного больше внимания его практическим и опытным сторонам, чем это делалось до сих пор. Анализ мистических техник, лежащих в основе практических аспектов еврейской мистики, в рамках академического изучения каббалы, вероятно, сделает более обоснованным предложенные выше радикальные интерпретации ее проявлений. Он помог бы также выработать более сбалансированный подход к еврейской мистике в целом, позволяющий

видеть в ней не одну лишь символическую теософскую систему, абстрактные спекуляции и «сдержанный» тип «общения» с Божеством, но полноценный мистический феномен, включающий в себя разнообразные теоретические и практические аспекты и техники.

---

**КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ  
ТЕОСОФИЯ**

*Глава шестая*



רחל

# הכתר תבונה

כתר  
לא

זיה הוא הנתי חדרים סוד חיוורת דא מניע עד החזה שלו כתר דמל  
שב

מזרח ימין חכמי

גבנו מלכות זרוע וחצי החזה דא פג שבו בחינת ד

זרוע ימין גדולה

בינה מלביש רגל שמו  
בחינת בנה שבו  
של צלם הראשונה  
דא בן בחי דסוף  
פג בחי :

דעת

אכמה מלביש רגל ימין אא  
פג בחינת חגן שבו  
תבונה ראשונה שהם חגת  
מלביש השמאל אג  
דתי :

זרוע ימין גדולה

תבונה שג דצל של בחי פג דא דא : פח

שוק ימין נצי



שוק ימין נצי

כאן הוא מקום שער

תבונה שלו



כתר  
לא

# כתר תבונה

זיה הוא הנתי חדרים סוד חיוורת

ד עטרה דאמא עילאה  
מלביש אא בחי עטרת  
יסוד אא בחינת דתי  
שבו :

הוא פג דני דאבא  
עילאה בכלל  
הפרצות מלביש אא  
שבו :

שבו מלכות זרוע וחצי החזה

אכמה מלביש רגל ימין אא  
פג בחינת חגן שבו :  
תבונה ראשונה שהם חגת  
מלביש השמאל אג  
דתי :

שטרה

דעת

Главным направлением каббалистической мысли является, без сомнения, теософская каббала. Ее теоретическим ядром служит представление о сложной и подвижной структуре божественных сил, обычно называемой *сфирот* (ед. ч. – *сфира*). Сфирот (этот термин впервые использован в *Сефер Йецира*) с конца XII в. понимаются как отдельные сущности, либо представляющие собой часть божественной структуры, либо прямо связанные с божественной сущностью и служащие ей орудиями или инструментами. Почти всегда этих сил насчитывается десять. Классическая каббалистическая теософия включает в себя и развитую антропоморфную иерархию, и динамическое взаимодействие между членами этой иерархии. В ходе дальнейшего обсуждения я буду доказывать, что лейтмотив божественной антропоморфной десятикомпонентной структуры, послужившей орудием творения мира, стал частью еврейской мысли с древнейших времен; можно полагать, что эта десятиричная структура и стала основой концепции сфирот в *Сефер Йецира*. Затем я проанализирую сходство между определенными древнееврейскими терминами – *цурот* («формы»; ед. ч. – *цура*) и *ду-парцуфин* («[человек, сотворенный] с двумя лицами») – и каббалистической теософией. В завершение я приведу обзор средневековых представлений о сфирот. Я хочу подчеркнуть, что эта глава не задумывалась как описание каббалистической теософии; я сосредоточил свое внимание лишь на нескольких моментах, которые будут рассмотрены с новой точки зрения. За более общей информацией я предлагаю читателю обратиться к научной литературе, указанной в примечаниях.

## 1. МОНАДА, ДЕСЯТЕРИЧНАЯ СТРУКТУРА И АНТРОПОС

Библия начинает рассказ о сотворении мира, ничего не говоря о прекосмогонических процессах, которые ему предшествовали. С самого начала этот рассказ отходит от чрезвычайно распространенной в древних культурах модели мифологической теогонии, которой всегда предшествуют прекосмогонические мифы. Первая фраза Библии – «В начале...» – с очевидностью призвана оспорить политеистическую теогонию; подразумевается, что никакие события сотворению мира не предшествовали. Даже реликты древней мифологии, такие как борьба с Левиафаном или с Бегемотом<sup>1</sup>, намеки на которую содержатся во многих библейских пассажах, со всей очевидностью отражают напряжения, возникшие уже после акта Творения, а не прекосмогонические конфликты<sup>2</sup>. Более того, сам способ Творения путем божественного постановления разверз пропасть между Творцом и Творением. Последнее уже не возникает из тела побежденного и расчлененного божества; не является оно и созданием или порождением одного из богов<sup>3</sup>. Физический контакт между Богом и Творением оказался предельно затрудненным. По Библии, Бог находится *над* вселенной. Древние мистические тексты описывают богов как находящихся внутри космоса<sup>4</sup>; это закладывает основу органической связи между теогонией и космогонией – той связи, которую библейский рассказ полностью исключает. Таким образом, для ранних уровней еврейской космогонии обсуждения природы божества или его прекосмогонической деятельности были неуместны.

Это умолчание, очевидно, определялось антиполитеистическими тенденциями, характерными для библейского иудаизма. Однако подобное бескомпромиссное противостояние политеизму не всегда должно быть отрицанием мифа как такового. Как недавно отмечалось, «монотеизм сам по себе не подразумевает, что буквальное понимание мифа невозможно... Для некоторых древних израильтян миф был живым, а для некоторых – нет; но даже для многих из тех, кто воспринимал его живым, еврейский монотеизм изменил его до неузнаваемости»<sup>5</sup>.

В раввинистических текстах мы находим прямые предостережения против любых рассуждений о том, что предшествовало сотворению мира. Мишна<sup>6</sup> утверждает: «Если кто рассуждает о четырех вещах, горе

1 От ивритского *бегема* (мн. ч. *бегемот*) – «животное». – Прим. пер.

2 Обо всей этой проблематике см.: Day J. *God's Conflict with the Dragon and the Sea*. Cambridge, 1985 (там приведена обширная библиография).

3 См. Ricoeur P. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* / Ed. D. Ihde. Evanston, 1974. P. 486.

4 См.: Tillich P. *The Religious Symbol* // *Symbolism in Religion and Literature* / Ed. Rollo May. New York, 1960. P. 84–85; Jaeger W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1964. P. 16–17; Fishbane M. *Israel and the 'Mothers'* // *The Other Side of God* / Ed. Peter Berger. New York, 1981. P. 28–47. См. также гл. VII, конец раздела 2.

5 Day J. *Op. cit.*, P. 187; см. также: Tillich P. *Op. cit.*, P. 84–85.

6 *Hagiga*, 2:1.

ему; ему лучше было бы не приходиться в этот мир<sup>7</sup>: о том, что выше, о

7 Этот запрет относится к тому, что лежит вне этого мира. Таким образом, выражение «то, что было до» обозначает прекоsmогонические события. Любопытно, что в продолжении Мишна указывает, что «если кто не стремится почтить своего Господа, то ему было бы лучше не являться на свет». Относится ли это предостережение к рассуждениям о теогонических процессах, могущих иметь своим следствием принижение божественного почета? Талмудическое понимание этого предостережения см. в: Хагига, 16а.

8 Псахим, 54а; Пиркей де-рабби Элиэзер, гл. 3.

9 См.: Urbach E. The Sages: Their Concepts and Beliefs. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979. P. 198–200.

10 Хагига, 12а. Интересно, что этот список вещей, которыми был сотворен мир, определяется в трактате XIII в. как «десять атрибутов» (*бе-йуд мидот*). Ср. Перуш алфаветин («Объяснение алфавита») р. Биньямина бен Авраама из Анавим, изданное М.-Х. Шмельцером в *Меххарим у-мехорот* (Исследования и источники) / Ред. Х.-З. Димитровский. Нью-Йорк, 1977. Т. 1. С. 225 (ивр.).

11 См.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 111; Scholem G. La Origines de la Kabbale. P. 92–93. Он рассматривает эти десять вещей как реликт «гностической спекуляции и родственного ей полумифического образа мыслей». Почему эти идеи должны непременно рассматриваться как гностические, Шолем не объясняет, и мне любопытно, существует ли хоть одно надежное основание, которым это можно было бы подтвердить. См. об этом: Urbach E. Op. cit. P. 196–197.

том, что ниже, о том, что было до, и о том, что будет после». Тем не менее рассуждения на прекоsmогонические темы стали проникать и в раввинистическую, и в древнюю еврейскую мистическую литературу. Мы обнаруживаем здесь различные списки вещей, существовавших еще до сотворения мира: Храм, Тора, Имя Бога, Мессия и так далее<sup>8</sup>. Однако ни одна из них, по-видимому, не есть отражение местного божества; большинство из них, очевидно, являются идеями еврейской религии, и только Тора частично служит инструментом самого акта Творения<sup>9</sup>.

Трактат *Хагига*, однако, рассказывает нам от имени Рава, что «десятью вещами был сотворен мир: мудростью, пониманием, рассудком, силой, упреком, мощью, праведностью, справедливостью, добрыми делами и милосердием»<sup>10</sup>. Из этой фразы мы узнаем не только о том, каким путем был создан мир; мы видим в ней список божественных орудий или посредников, использованных в космогоническом акте. Онтологический статус этих «десяти вещей» в дальнейшем талмудическом обсуждении никак не проясняется<sup>11</sup>. Постоянное появление числа десять в других контекстах, связанных с божественным сотворением мира, намекает на наличие некоего устоявшегося представления о божественной космогонической деятельности. Получающаяся картина означает определенное развитие еврейской теологии: десять божественных посредников перестают быть просто десятью речениями Бога, становясь его характеристиками, наделенными подобием самостоятельной личности. Более того, сам подбор стихов из Библии, призванных подтвердить роль этих десяти посредников в Творении, свидетельствует о наличии внутренней связи между каждым из них и той частью вселенной, которая была создана с его участием. Эти связи далеки от полной логической проработки;

тем не менее они свидетельствуют о важном шаге в сторону более системного восприятия Творения. Множественность включенных в космогонию божественных атрибутов, заметная уже в талмудических текстах, открывает возможности для построения развитой теософии.

Но мы не должны отбрасывать и возможность того, что форма, в которой эти десять атрибутов представлены в Талмуде, отражает представления относительно позднего периода еврейской мысли. Мы знаем, что число десять в контексте Творения встречается в таких ранних еврейских источниках, как трактаты *Авот* и *Авот де-рабби Натан*, где они связываются с десятью творческими *логосами* (речениями), использованными в разных актах Творения. Ранние недатированные гностические источники, написанные, по всей видимости, не позже середины II в. и обсуждающие десять *логосов*, основаны, судя по всему, на еврейских представлениях о процессе творения, хотя и по-новому сформулированных.

Согласно неизвестному гностическому автору, которого цитирует Ипполит, сын человеческий является одновременно монадой – «точкой над йотой» – и десятиричной структурой. Как мы увидим ниже, представление о том, что любая антропоморфная структура десятикомпонентна, принципиально для средневековой каббалы: «Эта единая и неделимая точка – как указывает Моноимос<sup>12</sup> – является...

единственной точкой буквы *йота*<sup>13</sup>, со многими лицами, бесчисленными глазами<sup>14</sup> и несчетными именами, и эта [точка] суть образ этого совершенного невидимого мужа». Это сравнение «совершенного невидимого мужа» с «точкой над йотой» имеет потрясающе точные параллели в каббале. Одна из них – фраза р. Менахема Азарьи де Фано: «Этот первозданный антропос (*Адам Кадмон*) символизируется кончиком буквы *йуд* из Тетраграмматона, предназначение которой – аспект *Кетер* единства всех миров»<sup>15</sup>.

Ясно, что идеи, содержащиеся во фразе р. Менахема Азарьи, были известны и до него: кончик буквы *йуд* – это широко распространенный в каббалистической литературе символ сферы *Кетер*<sup>16</sup>; отождествление сферы с антропосом более редко, но все же существовало задолго до эпохи итальянских каббалистов<sup>17</sup>. Более того, в точности так же, как «невидимый муж» гностиков подразделяется на десять компонентов<sup>18</sup>, «первозданный антропос» составлен из десяти божественных сфирот<sup>19</sup>. Моноимос объединяет свои рассуждения об антропосе с библейскими идеями:

Эта [точка] представляет собой совершенного сына совершенного мужа. Поэтому, – говорит

12 *Refutation of All Heresies*, VIII, 5 (tr. J. H. Macmahon, in Ant-Nicene Christian Library VI, Edinburgh, 1968. P. 320).

13 Выражение «точка над йотой», очевидно, соответствует еврейскому выражению «кончик буквы йуд»; см.: *Менахот*, 34а. Мудрец, пользующийся этим выражением, Рав, в обсуждении, касающемся р. Ахивы, сделал следующее утверждение: «Спустя несколько поколений придет человек, чье имя – р. Акива бен Йосеф и чьим предназначением будет объяснить значения каждой черточки [каждой буквы], выводя из них груды галахот» (*Менахот*, 29б). Я понимаю эти «черточки» как указывающие на божественные тайны так же, как «точка над йотой» у Моноимоса. См.: *Идель М.* Представление о Торе в литературе *Гейхалот* его трансформации в каббале. С. 45–46 (*ивр.*); *Gaster M.* The Titled Bible. London, 1929. P. 15, 30–31. См. также: *Carl Jung.* *Mysterium Coniunctionis*. Princeton, N.J., 1980. P. 44, п. 26. Юнг указывал на сходство гностической и каббалистической интерпретаций точки над йотой.

14 Наделение сверхъестественных существей, таких, как ангелы, бесчисленными глазами, известно в еврейских источниках; см.: *Авода зара*, 2б.

15 Рукопись 19 4<sup>о</sup> иерусалимской коллекции, лист 195а. См. также *Эц Хаим* («Древо жизни») Х. Витала, I, 3, лист. 1: «И намек на этого Адама содержится в кончике буквы *йуд*».

16 О букве *йуд* как *Кетер* см., например, комментарий р. Реувена Царфати к *Маарехет га-Элоут*, напечатанный под названием *Паз* в мантуйском издании *Маарехет га-Элоут*, лист. 496, или в *Сефер га-Шем*, напечатанной в *Гейхаль га-Шем* (Венеция, 1601), лист. 7а. Понимание кончика буквы *йуд* как символа сферы *Кетер* – общее место каббалистической литературы.

17 См., например: *Шолем Г. Р.* Моше из Бургоса, ученик р. Ицхака бен Яакова га-Котена // *Тарбиц* 5 (1934), с. 188 (ивр.); *Либес Й.* Главы лексикона книги *Зоар*. Иерусалим, 1982. С. 39, прим. 59 (ивр.).

18 *Refutation of All Heresies VIII*, 6: «Монада, [представляющая собой] единую точку, является поэтому, согласно его словам, также и десятиричной структурой» (Р. 318).

19 *Идель М.* Образ человека над сфирот // *Даат* 4 (1980), с. 41–55 (ивр.).

20 *Refutation of All Heresies VIII*, 7. Р. 320.

21 *Ibid.*

Связь между десятью заповедями, десятью казнями, посохом как символом десятки и Творением мира откликается похожей связью, которую еврейские источники прослеживают между десятью предложениями, которыми был сотворен мир (*мамарот*), десятью заповедями и десятью казнями<sup>22</sup>.

22 *Психта раббати* (изд. М. Фридмана, лист 608а-б); *Мидраш Тадше // Ми-кадмонийот га-йетудим* (Из еврейских древностей) / А. Эпштейн. Иерусалим, 1957. С. 147–148, 155; *Урбах Э. Аругат га-босем* (см. выше, I, прим. 104). Т. I. С. 219, прим. 10.

23 *Refutation of All Heresies VIII*, 6: «И он [кончик] содержит в себе все то, что содержит и человек, являющийся Отцом Сына Человека» (Р. 319). Таким образом, кончик буквы, то есть Сын, вмещает в себя все, что есть в его источнике, который есть также и основа его десятиричной природы.

он, – когда Моисей упоминает, что он простирает посох различными способами, [наводя] казни на Египет – а казни являются аллегорически выраженными символами Творения, – то он наслал на Египет ровно десять казней. Таким образом, этот [посох], представляя собой единственную точку над йотой, является [и] двойным, [и] множественным [одновременно]. Эта последовательность десяти казней и есть, – говорит он, – Творение этого мира<sup>20</sup>.

Не вызывает сомнений, что араб Моноимос был знаком с еврейскими идеями и традициями. Более того, он считает, что его понятие десятиричной структуры как «совершенного сына» содержится намеком и аллегорией в некоторых библейских мотивах. Таким образом, этот гностик представляет свои идеи как символическую интерпретацию мыслей, содержащихся в Библии. Десятеричная структура, символизируемая посохом Моисея, явно связана с Сотворением мира и с десятью казнями. Моноимос затем пишет: «Наряду с этой единой точкой закон содержит последовательность десяти заповедей, которая аллегорически выражает божественную тайну этих заповедей. Таким образом, – говорит он, – все знание вселенной заключено в структуры, связанные с последовательностями десяти казней и десяти заповедей»<sup>21</sup>.

Я готов допустить, что десятиричная структура, связанная с Творением, соответствует десяти *мамарот*. Более того, десять казней символизируют Творение – и это как раз и есть *мамарот*; сын совершенного мужа, в качестве «точки над йотой» – а точнее, в качестве десятиричной структуры, – «является образом этого совершенного невидимого мужа». Я предполагаю, что сын отражает природу отца, точно так же как десять казней символически отражают «символы Творения»<sup>23</sup>. Таким образом, представляется, что у Моноимоса были

две десятичных структуры – десять казней и десять заповедей – и что «символы Творения» и «Божественные тайны» служат соответственно отражениями десятичной структуры сына и такой же структуры совершенного мужа. Эта теория подкрепляется наличием в *Коптском гностическом трактате* двух десятичных структур, каждая из которых описывается в антропоморфных терминах. Во фрагменте, описывающем Творение, анонимный автор пишет: «Он создал двадцать цифр из-за схожести двух десятков: десятка, который скрыт, и явленного десятка»<sup>24</sup>.

Согласно мнению редактора, скрытая десятичная структура называется «первым человеком», а понятие «антропос», по всей вероятности, обозначает явленную десятичную структуру<sup>25</sup>. Эта идея двойной десятичной структуры явно соответствует идеям, содержащимся в процитированных выше текстах Моноимоса. Анонимный автор *Коптского трактата*, как и Моноимос, был знаком с еврейскими материалами<sup>26</sup>. Другой, менее важной общей их чертой служит полное отсутствие антиеврейских взглядов.

Итак: два гностика, имеющих определенные сведения о еврейской традиции, говорят, явно независимо друг от друга, о двух десятичных структурах, причем описывают их антропоморфически. Их взгляды обнаруживают лишь поверхностное сходство с древнееврейскими текстами, однако отражены в обширных и тщательно разработанных каббалистических материалах. Существование двух антропоморфных десятичных структур было известно множеству знатоков каббалы, причем с самого ее возникновения и до р. Ицхака Лурии и его последователей. Как же мы должны относиться к сходству древних гностических текстов и каббалистических трудов, написанных в эпоху позднего Средневековья? Общепринятое объяснение, следующее теории Шолема, состоит в том, что евреи в древности восприняли гностические взгляды, а затем в течение более чем тысячи лет сохраняли их в закрытых обществах; каббалисты же лишь постепенно раскрыли их внешнему миру. Однако это объяснение не отвечает на следующий вопрос: почему среди гностиков эти взгляды выражают лишь те, кто знаком с еврейскими текстами? Более того, на каком основании вообще можно утверждать, что эти взгляды были изначально чисто гностическими, а лишь с течением времени превратились в еврейские эзотерические учения? Альтернативой этой теории может быть представление о том, что идея двух десятичных структур была изначально еврейской, а затем инфильтровалась в гностические круги и наряду с этим передавалась в еврейской среде, пока не возникла историческая каббала.

24 *A Coptic Gnostic Treatise* / Ed. C. A. Baynes. Cambridge, 1933. P. 17.

25 *Ibid.* P. 18

26 См. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.). С. 102, прим. 89; Идель М. Образ человека над сфирот (выше, прим. 19). С. 46–47.

Важным моментом, общим для гностических текстов Моноимоса, Мидраша и каббалы, является представление о космогонической роли десятичной структуры. Еврейских *маамарот* насчитывается ровно десять, так же как и «гностических» казней египетских; в гностических текстах из них складывается образ совершенного мужа и архетип вселенной. Поэтому мы можем определить роль совершенного сына, или антропоса, двояко: как образ – *ikon* – совершенного мужа, и как архетип мира. Этот специфический подход явно ассоциируется с известным новозаветным описанием Иисуса:

Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит... ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота<sup>27</sup>.

27 Кол. 1:15–17, 19. См.: *Grasowski S. J. God 'Contains the Universe: A Study in Patristic Theology // Revue de l'Universite de Ottawa* 26 (1950), pp. 90–113, 165–187.

28 *Refutation of All Heresies VIII*, 6. P. 319.

29 *A Coptic Gnostic Treatise*. P. 8, n. 3.

30 *Stroumsa G. Form(s) of God* (см. выше, I, прим. 44). P. 269–288.

Следы этого отрывка можно найти и в текстах Моноимоса, где цитируется только 19-й стих<sup>28</sup>, и в анонимном трактате, где, как уже заметил С.А. Бэйнс (Baupes), он неявно подразумевается<sup>29</sup>. Укорененность процитированных стихов в иудаизме, а в особенности – в еврейской мистической мысли, недавно показал в подробной статье Г. Струмза<sup>30</sup>. Он исследовал особое осмысление Иисуса как образа (*ikon*) путем сравнения с преданиями о Метатроне и текстами *Шиур Кома*, и пришел к заключению, что в основе христианского текста лежит еврейское дохристианское понятие макроантропоса<sup>31</sup>. Я хотел бы обсудить здесь то еще никем достаточно не исследованное представление, которое

31 *Ibid.* P. 282.

заключено в выражении «чтобы в нем обитала вся полнота». Христос здесь выступает не только орудием в акте Творения, образом Творца и целью Творения, – это все укладывается в выражение «для него». Он со всей очевидностью объединяет в себе образы Творца и Творения. Являясь разновидностью Бога, «его космическое тело наполнило собой весь мир и было идентично плероме», – согласно формулировке Струмзы<sup>32</sup>. Таким образом, «форма Бога» рассматривается как всезнающая сущность. Этот же взгляд мы находим в *Коптском гностическом трактате*, где отец описывается следующим образом: «В постижимом он пребывает в своем не[достижимом], недоступном образе [*ikon*]; в нем заключены вселенные; поэтому в нем они движутся <туда и сюда>... Внутри самого себя он являет себя множеству тех [вещей], что пребывали в нем»<sup>33</sup>. В этом трактате встречается указание на то, что отец

32 *Ibid.* P. 283.

33 *A Coptic Gnostic Treatise*. P. 2. Ср. также: «Он в (самом себе) эти вселенные знает, вселенные в себе он созерцает. Ни в чем он сам не может быть заключен, ибо вселенные, содержащиеся в нем, принадлежат ему» (*Ibid.*, p. 39). И также:



создал город и человека<sup>34</sup>: «В нем он воплотил все-ленные<sup>35</sup>... Каждый в этом городе знал его, каждый возносил бесчисленные молитвы человеку или городу отца, пребывающему во всех вещах».

Также и Моноимос рассматривает «сына человека» как монаду, «...так как она была особой музыкальной гармонией, вместившей в себя все... В ней является все, и ею создано все»<sup>36</sup>. Точное значение выражения «вместившая в себя все» не ясно, однако оно может служить объяснением другой фразы Моноимоса: «Человек – это вселенная», – хотя он, по-видимому, проводит различие между «человеком» и «сыном человека»<sup>37</sup>.

Хотя гностики и подверглись влиянию христианских текстов, я полагаю, что оно не было единственным источником их подробно разработанного креационистского антропоморфизма: во-первых, ввиду того, что, как указал Струмза, существовали и еврейские источники, оказывавшие свое влияние через Павла, и во-вторых, поскольку в еврейских текстах мы находим еще две идеи, релевантные для гностиков, одна из которых к тому же явно отражена у Павла. Позвольте мне привести поразительное рассуждение, заимствованное из *Мидраш Авкиф*<sup>38</sup>:

Рабби Берехья<sup>39</sup> сказал: «Когда Бог пожелал сотворить мир, он начал Свое Творение именно с человека, и создал его в виде голема. Когда Он приготовился вдохнуть в него душу, сказал: “Если я сейчас же спущу его вниз, будут говорить, что он был моим партнером по Творению<sup>40</sup>; поэтому Я оставляю его големом [в сыром, необработанном виде], пока не сотворю все остальное”. Когда же Он сотворил все, ангелы сказали Ему: “Разве ты не собираешься создать человека, о котором ты говорил?” Он ответил: “Я создал его уже давно, не хватает только души”. Затем Он вдохнул в него душу, опустил его вниз и заключил в нем весь мир. С него Он начал, и им Он закончил, согласно сказанному: “Ты создал меня прежде и после”<sup>41</sup>. Бог сказал: “Вот, человек стал как один из нас”»<sup>42</sup>.

К нашему обсуждению имеют отношение несколько удивительных моментов этого отрывка.

Каббала:  
новые перспективы

«Именно он – тот, в ком вселенные движутся туда и сюда; он придает форму им внутри самого себя» (Ibid., p. 40). Ср. эти утверждения со сказанным в Деяниях апостолов (17:28): «Ибо в нем мы живем и обретаем наше существование».

34 *A Coptic Gnostic Treatise*. P. 12.

35 Обратим внимание на форму множественного числа, присутствующую в этой и в предыдущей цитате. Представляется, что «образ», заключающий в себе вселенные, нужно идентифицировать с «человеком». Там же, на стр. 22 говорится о том, что «волосы его тела» – т. е. тела человека – были созданы соответственно структуре миров плеромы. См. также взгляд птолемейской гностической школы, цитируемый Иринеем: «...человек, и это великая и глубокая тайна, а именно – сила, пребывающая над всеми остальными и заключающая все в своих объятиях, называется человеком» (*Refutation of All Heresies*, I, 6. P. 3).

36 Ibid., VIII, 5. P. 318.

37 Ibid. P. 317.

38 Содержится в *Якут Шимони, Берешит*, 34. Ср. объяснение, предлагаемое Шолемом (*Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism*, p. 163), которого в первую очередь интересовал статус первоначального антропоморфного голема. Шолема не цитирует последнее предложение. Параллели к этому отрывку в талмудической и мидашистской литературы впервые были отмечены А. Марморштейном (Margotstein) в его статье о *Мидраш Авкиф* в сборнике *Девир* 1 (1923), с. 40 (ивр.); ср. *Aptowitzer Victor. Zur Erklärung einiger Merkwürdiger Agadoth über die Schöpfung des Menschen // Festschrift ... of Professor David Simonsen. Kopenhagen, 1923. S. 115–117 и примечания*. Как бы то ни было, фраза о «концентрации» мира в этом «големе» не имеет аналогов в древнееврейских источниках. Однако см.: *Сефер ба-Баиш*, п. 26, где буква шин «заключает весь мир», в то время как Тора (там же, п. 118) «заключает все миры». О значении корня *ккл* («заключать») в палестинском *тиоте* см.: *М. Зулаи. Лингвистические замечания о пиоутим Янная (на иврите) // Труды Института исследования ивритской поэзии в Иерусалиме* 6 (1945), с. 199–201, 233 (ивр.). Одно из частных словарных

значений этого корня в том корпусе поэтической литературы, о котором идет речь в упомянутом издании, – «завершать» или «заканчивать». Это значение может быть релевантно и в данном случае, как доказывает Зулаи на с. 200–201. Такое понимание этого глагола разительно изменит наш подход к этой фразе, сделав все рассуждения, приведенные на последующих страницах, попросту излишними. Поэтому мне кажется необходимым обосновать здесь то прочтение этого глагола, которое я предлагаю. Во-первых, специфическое понимание этого глагола как «завершать» или «приводить к концу» чрезвычайно характерно именно для языка палестинских *миштим*, обладающего особыми лингвистическими характеристиками, нигде более не встречающимися. Во-вторых, мое понимание доказывается существованием взгляда на человека как на микрокосм (встречающегося в древнееврейских текстах, таких как *Авот де-рабби Натан*) или часто повторяющейся идеей о том, что Адам содержит в себе весь мир (и в талмудических, и в мишнастических источниках; ср. статью Niditch, упомянутую ниже в прим. 44). Так что предлагаемый здесь взгляд не есть нечто новое для еврейской мысли – напротив, он постоянно повторяется в известных еврейских и нееврейских источниках. Более того, мудрецы, выступающий как автор представления о гигантском размере человека, – не кто иной, как р. Берехья, от чьего имени *Мидраш Авкиф* приводит разбираемую цитату; это никак не может рассматриваться как простое совпадение. В-третьих, комментарии последующих каббалистов подтверждают мою интерпретацию, хотя важность этого последнего факта и не следует переоценивать. В-четвертых, появление стиха, провозглашающего, что «человек стал как один из нас», лишается смысла в контексте человека как первого и последнего творения; но если человек понимается как всеобъемлющая сущность, стих может относиться к уникальной природе человека, походящего на Бога, который в древнееврейских источниках описывается как «место, в котором находится мир» (см. *Берешит рабба*, 68:9), и теперь этот стих можно сравнить с соответствующими высказываниями гнос-

(1) Как в гностических и христианских текстах и в противоположность библейским и классическим раввинистическим источникам, человек предстает здесь первым творением<sup>43</sup>. (2) Аналогично *Коптскому трактату* и посланию Павла, в этом первом творении был сконцентрирован весь мир. И, наконец, (3) все эти тексты прямо говорят о сходстве Бога и его первого творения. Тем самым человек приобретает вселенское измерение, что обычно для еврейских классических текстов<sup>44</sup>. Хотя еврейское

тических источников. В-пятых, изначальный человек описывается как содержащий в себе, в том или ином смысле, всю историю человечества – а это частично совпадает со взглядом на его природу как вобравшую в себя весь мир. Несмотря на все эти замечания, значение «завершать» все же не следует терять из виду, и я допускаю, что р. Берехья мог играть на двойном значении этого глагола.

39 Это – аморай четвертого столетия, чей интерес к уникальной природе человека очевиден и из других традиций; см., напр., *Эйха рабба*, птихта, 31, где именно он передает знание о том, что праведники выше ангелов; см. также *Берешит рабба*, 8:4 и др.

40 Ср. *Сантедрим*, 386, где сказано, что «еретики» (*миним*) могут сказать о сотворении человека в первый день творения: «Святой, благословен Он, имел партнера по Творению». См.: *Quaspele G. Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis // Vigiliae Christianae* 34 (1980), p. 6. Автор статьи считает упомянутую фразу неопровержимым доказательством того, «что гностический Антропос происходит из неортодоксальных еврейских кругов, более древних, чем Филон. Ср. в особенности с рассказом Mafari о создании ангела: *H. Wolfson A. The Pre-Existent Angel of the Magharians and Al-Nahawandi // JQK n.s.* 51 (1960–61), pp. 86–106; п *Golb N. Who Were the Mougaria? // JAOS* 80 (1960), pp. 347–359.

41 Пс. 139:5; слегка отличное понимание этого стиха в связи с первым днем Творения см. в *Танхума*, разд. *Таариа*, 2, *Берешит рабба*, 8:1 и др. В этих источниках сотворение человека в первый день состо-

яло в сотворении его духа, или души, но не тела, как в *Мидраш Авкиф*, таким образом, сконцентрировать мир в его теле было невозможно.

42 Быт. 3:22.

43 Ср. *Зофар* III, 5а, где говорится о том, что человек совершил жертвоприношение, «когда Бог создал мир». Это предложение вполне может быть понято так, что это жертвоприношение имело место одновременно с актом Творения. Если так (а это представляется единственным логичным пониманием этого места из *Зофара*), то оказывается, что эта классическая книга еврейского мистицизма сохранила традицию, противоречащую и общим классическим мишрашам (см. выше, прим. 41), и *Мидраш Авкиф* – а именно представление о том, что Адам появился до сотворения мира уже как законченное создание, способное к совершению ритуала и, вероятно, помогающее Богу при Творении. О жертвоприношении и Творении см. ниже, VII. 4.

44 См. тексты *Берешит рабба*, 24:2, которые цитирует Шолем (*On the Kabbalah and Its Symbolism*, p. 163); *Niditch S. The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature // JJS* 34 (1983), pp. 137–146. Нидич прямо указывает, что, в отличие от общепринятого взгляда, «их [раввинский] Адам ничем не обязан «человеку» гностиков и, что еще более важно, раввинское описание Адама в точности соответствует их взглядам на мир, не имеющим никакого отношения к борьбе против гностиков» (*Ibid.*, pp. 138–139). См. также *Идель М. Енох – это Метатрон (ивр.): Fossam J. E. The Name of God and the Angel of the Lord. P. 272–273.*

происхождение определенных аспектов христианской литературы уже было подмечено Струмзой, первые два пункта, по-видимому, усиливают его аргументацию. И снова, как я уже отмечал выше, предположение о гностическом влиянии на *Мидраш Авкиф* скорее запутывает положение, чем объясняет причины сходства еврейских и нееврейских источников. Я полагаю, что резкое выступление *Мидраш Авкиф* против теории, согласно которой первозданный человек еще до завершения Творения мира стал полноценным живым существом, должно пониматься как на правленное против мифологических традиций, бытовавших в еврейской религиозной среде. Допущение, согласно которому мы должны воспринимать любую критику концепций, обнаруженных в гностических текстах, как борьбу против внешних влияний, представляется мне всего лишь одним из возможных объяснений<sup>45</sup>. Но с тем же успехом можно доказывать гипотезу о том, что определенные мидраши возникли в рамках борьбы внутри самой еврейской среды. Идея, согласно которой мир был сконцентрирован внутри антропоморфной структуры – Адам в *Мидраш Авкиф*, Иисус в послании Павла, «человек» в *Коптском трактате*, – указывает, я бы сказал, на присутствие различных версий хорошо известной макроантропической концепции, согласно которой антропос не есть то же самое, что космическая структура, но сосуд, который, хотя и соответствует в какой-то степени той или иной части вселенной, все же превосходит все эти части не только возвышенностью, но и собственным уникальным устройством.

Идею Адама, содержащего в себе все Творение, можно с легкостью проследить и в каббале. Согласно р. Эзре, одному из ранних каббалистов, «человек состоит из всех духовных сущностей»<sup>46</sup>. И в другом месте: «Человек содержит в себе все, и его душа связана с Божественной душой»<sup>47</sup>. Таким образом, «человек» символизирует тело, объединяющее в себе десять сфирот; р. Эзра использует тот же самый корень, *клл* («содержать» или «вмещать»), описывая строение человека. Эта формула дословно сохраняется и в *Сефер Эа-Римон* («Книга граната») р. Моше де Леона, где «духовные сущности» снова отсылают к сфирот<sup>48</sup>. Особенно любопытно, что тот же взгляд мы встречаем у р. Менахема Реканати, который использовал формулировку предшествующих каббалистов, чтобы объ-

45 См., например: Альтман А. Лики иудаизма / Под ред. А. Шапира. Тель-Авив, 1983. С. 31–43 (*идр.*); Apowitz V. Op. cit.

46 Комментарии к Песни песней (во втором томе Сочинений Рамбана (*идр.*), изданных р. Шевелем): «Человек состоит из всех духовных вещей» (с. 328). Там же Адам описывается как «содержащий, увенчанный и коронованный десятью сфирот» (с. 310). Не исключено, что три эпитета в последней фразе есть следствие влияния подобного выражения в *Башир* (разд. 146, 190, 196). Может быть, форма *каал* у р. Эзры, или *мухлал* в *Башир*, где это слово поставлено рядом со словом *мухтар*, должно пониматься как «украшенный». В книге р. Эзры *Комментарий к талмудическим агадот*, напечатанной в *Ликутей шихеха у-феа*, лист 18а, человек снова предстает как «состоящий из духовной вещи», а на листе 16б сказано, «что он состоит из десяти вещей». См. *Комментарий к талмудическим агадот* р. Азриэля под редакцией Й. Тишби, (с. 5, прим.7). Стоит отметить также постоянное употребление формы *клула* («содержащая») в отношении последней сферы, *Махнут*, – в некоторых случаях с целью показать, что она содержит в себе все высшие сфирот. См., напр., сочинения р. Йосефа из Хамадана, в которых слово *клула* встречается постоянно. Та же форма часто появляется и в отношении стороны зла: см., напр., р. Натан Шапира Иерусалимский к *Махберет Эа-Кодеш* Хаима Виталья (Koretz, 1883, лист 36а): «...змея включал в себя (*клула*) десять ступеней нечисто-

ты». См. также ниже, прим. 311 и «Тайну убийцы» из *Сефер Эа-Незлам*, которая обсуждается в VII гл.

47 См. выше, гл. III, прим. 30.

48 MS British Library 759, лист 7а: «Ибо человек включает в себя все духовные вещи, так как он сотворен по образу и подобию».

49 См. также ниже, прим. 57. Ср. *Шолем Г.* Две тетради Моше де Леоны // *Ковец аль яд* 8 (1986), с. 325–384 (ибр.).

50 Комментарий к Торе, лист 51б; соответствующий фрагмент в более полном объеме будет разобран ниже, в гл. VII.

51 *Зофар* III, 146 (*Идра рабба*). Продолжение этой фразы разбирается ниже, разд. 3, в связи с понятием *ду-парцуфин*.

52 Ср. также: *Зофар* III, 117а, 135а (протитировано ниже, прим. 61).

53 Человеческая форма есть, соответственно, подструктура божественной формы. Более подробно см. об этом ниже, гл. VIII, 1.

54 Тем не менее остается возможность, что, согласно *Зофару*, форма низшего и высшего человека состоит из десяти сущностей, так как сразу вслед за этим говорится о создании человека двумя буквами *йуд*, которые должны рассматриваться как очевидный символ десятичных структур. Отражение этого взгляда можно найти и у р. Эзры; см. выше, прим. 46.

55 *Сефер Эа-Нефеш Эа-хахама*, лист 3б, столбцы 3–4; параллельное этому взгляду утверждение есть и в *Зофаре* II, 259а.

56 *Пардес Римоним*, 4, лист 23с: «Ибо человек объединяет в своем сотворении все существующее, с первого момента и до завершения Творения, Формирования и Деяния, согласно сказанному: «Я создал его, сформировал его и сделал его»».

57 Ис. 43:7. Ср. Обсуждение р. Моше де Леоны в *Сефер Эа-Римон*: «И Он сделал его подобным высшим (...) в отношении тайны Творения, Деяния, Формирования, которые все воплотились в человеке, чтобы он стал подобным высшим духовным сущностям и содержащим все, чтобы познать своего Творца» (MS British Library 759, лист 9б). Ср. *Абот де-рабби Натан*, гл. 41, версия А, с. 134, и ниже, прим. 61.

яснить способность человека изменить структуру сфирот: «Поскольку человек содержит все сущности, его мощь велика, и его совершенство состоит в том, чтобы направить свое устремление и знание к тому, чтобы совлечь вниз эманацию из “запредельного мысли” (*афисат Эамахшава*), соответственно тому как человек создает формы, подобные началу Творения»<sup>50</sup>. Давайте сравним это с тем, как описывает человека *Зофар*<sup>51</sup>: «Поскольку образ человека – это образ высших и низших [сущностей]<sup>52</sup>, собранных в нем, и поскольку структура этого образа содержит в себе высшие и низшие [сущности], *Атика Кадиша* изготовил эту форму и форму *Зеир Антин* в этом образе и в этой форме»<sup>53</sup>.

*Зофар* описывает структуру человека сходным, хотя и не в точности таким же образом, что и р. Моше де Леон в *Сефер Эа-Римон*. В то время как процитированная фраза *Сефер Эа-Римон* дословно повторяет слова р. Эзры, формулировка *Зофара* отличается от них: здесь человек описывается как состоящий из высших и низших сущностей<sup>54</sup>. Стоит отметить, что *Зофар* говорит здесь именно о теле человека, не о его душе, и именно оно считается состоящим из божественных и низких сущностей. В то же время в *Сефер Эа-Римон* как раз душа человека рассматривается как состоящая из высших и низших сущностей, а тело рассматривается как микрокосм<sup>55</sup>.

По-видимому, впервые в средневековой каббале *Зофар*, хоть и неявно, утверждает, что божественные структуры в человеческой форме подразделяются на высшие и низшие сущности. Это соответствует древним текстам, согласно которым не только низшие, но и божественные антропосы считаются содержащими в себе все. Согласно Моше Кордоверо<sup>56</sup>, «человек содержит в своем составе все творения, с начальной точки и до самого конца [мира] Творения (*брия*), [мира] Формирования (*йецифра*) и [мира] Деяния (*асия*), согласно сказанному<sup>57</sup>: «Я создал (*барати*) его, сформировал (*йацарти*) его и сделал (*асити*) его»». Таким образом, еще до возникновения лу-

рианской идеи о том, что *Адам Кадмон* включает в себя четыре мира, мы видим намеки на это в каббалистических описаниях человека, как, например, в цитированном отрывке из книги Кордоверо<sup>58</sup>.

Согласно лурианской каббале<sup>59</sup>, «все миры собраны<sup>60</sup> в этом Адаме [*Кадмоне*]». Давайте сосредоточимся теперь на этом утверждении. На первый взгляд, оно напоминает текст мидраша; однако изменение слова «мир» на слово «миры» вызывает немедленную ассоциацию с *Коптским гностическим трактатом*, где говорится о «вселенных», а не об одной вселенной. Кроме того, здесь видна связь с одним из объяснений термина *Зеир Антин*, предлагаемых самим *Зогафом*<sup>61</sup>. Параллельность гностического текста и текста Лурии (который в качестве *locus probans* не приводит ни мидраш, ни *Зогаф*) вполне может указывать на общие источники или общую традицию, имеющую, как я полагаю, еврейское происхождение. Эта достаточно радикальная гипотеза подкрепляется, как кажется, сходством между другим лурианским определением *Адама Кадмона* и гностическим текстом. Оба источника видят этого антропоса состоящим из десяти сил – та самая десятичная структура, которую мы уже видели в коптском тексте, – и высшите сфирот, называемые в прелурианских и лурианских текстах *цахцахот* ("чистейшие")<sup>62</sup>. Тот факт, что две весьма специфические концепции человека появляются в гностическом трактате и, позже, в каббалистической теософии, серьезно поддерживает идею исторической взаимосвязи между древними и средневековыми идеями. Гностические тексты оказываются, таким образом, не источником позднейшей мистической литературы, а доказательством того, что сходные идеи уже в древности имели хождение в еврейской среде<sup>63</sup>.

Как мы уже видели, связь между этими тремя элементами – антропосом, десятичной структурой и Творением, запечатленную в самом антропосе, признает и Моноимос, и анонимный автор *Коптского трактата*, и каббала. Во всех этих источниках явно или скрыто присутствует еще и четвертый элемент. Несмотря на прямые упоминания десятичной структуры, эта же антропоморфная сущность описывается как монада.

Давайте начнем с Моноимоса:

58 Хаим Виталь. *Шаарей Кдуша* III, 1, с. 84–85; III, 2, с. 91–92 и др.

59 *Idem*. *Эц Хаим* I, 1, 2, лист 12д: «И в этом Адаме объединены все миры». См. также *Шаарей Кдуша* 3, 2, с. 91–92.

60 Это – в точности тот же самый глагол, который использует *Мидраш Авхир*.

61 См. *Зогаф* III, 135а (*Идра рабба*): «Строение *Зеир Антин* (...) подобно образу человека сверху его, подобное образу человека, содержащему все образы (...) подобное образу человека, в котором содержатся все миры, верхние и нижние». Слово, переведенное здесь как «содержатся», имеет, после сравнения с другими источниками, процитированными выше, еще одно значение – оно намекает на то, что все эти миры объединяются в человеческом образе. См. также выше, прим. 57.

62 *Идель М.* Образ человека над сфирот (*ивр.*), с. 44–48.

63 См. также ниже, прим. 70 – относительно присутствия выражения «содержащий миры» в *Торе*.

Монада, [то есть] единая точка, является, таким образом, – говорит он, – также и десятиричной структурой. Причина в том, что реальная мощь этой точки производит и двоичную, и троичную, и четверичную, и пятиричную, и шестеричную, и семеричную, и восьмеричную, и девятиричную структуры – до десятиричной. Поскольку эти числа, – говорит он, – способны ко многим делениям, и все они обитают в этой простейшей и неделимой точке над *йотой*. Именно в этом состоит смысл утверждения: «[Богу] было угодно, чтобы вся полнота поселилась телесно в сыне человека»<sup>64</sup>.

64 *Refutation of All Heresies VIII*, 6. P. 318–319. Ср. также выше, отрывок, о котором идет речь в примечании 12. В этой связи стоит процитировать чрезвычайно интересный отрывок из корпуса *Наг-Хаммади*, касающийся взглядов и гностиков, и каббалистов. В гностическом *Трехчастном трактате* мы читаем: «Вечность истины, являясь единством и множеством, почитаема и малыми, и великими именами, согласно возможности каждого [из них] ухватить это – путем отождествления, как родник, который есть то, что он есть, но течет в реки, озера, каналы и каналы, или как корень, протягивающийся от дерева с ветвями и плодами, или как тело человека, разделенное таким способом, каким разделить его невозможно – на бесчисленные органы, органы главные и второстепенные, большие [и] малые». (The Nag Hammadi Library in English / translated by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity [under the editorship of] James M. Robinson. 2nd ed. Leiden: E.J.Brill, 1984. P. 66).

65 *A Coptic Gnostic Treatise*. P. 12, 17, 138, 140.

66 *Ibid.*, p. 17.

67 *Ibid.*, p. 15; см. также p. 9.

68 Об этом см.: *Идель М.* Сфирот над сфирот. С. 278–280 (*ивр.*). Материал, который, по мнению Израэля Вайнштока, относится к каббалистической мистерии монады и десятиричной структуры (см. *Вайншток И.* Трансформации явного и сокрытого. Иерусалим, 1970. С. 111–112, прим. 19 (*ивр.*)), не имеет отношения к нашей теме, так как представляет собой обычное философское рассуждение, в котором смысл монады, несмотря на наличие десятиричной структуры, не разъясняется ни прямо, ни намеком.

В отличие от этого текста, прямо оговаривающего связь между монадой и десятиричной структурой, *Коптский трактат* использует понятия «монада»<sup>65</sup> и «десятиричная структура»<sup>66</sup> в разных отрывках для обозначения одной и той же сущности. Однако редактор ощущает эту связь и, введя дополнительный материал из текста, имеющего отношение к этому трактату – а именно из *Апокрифа Иоанна*, – заключает: «Выражение "человек" было первоначально отнесено к божественному образу, который рассматривался и как монада, и как объединение мужской и женской пятиричных структур, то есть как десятиричная структура»<sup>67</sup>. Познание десятиричной структуры эквивалентно тем самым познанию монады и антропоса. В ранней каббале мы обнаруживаем сходное понимание слова *эхад* – «один», которое самим составом своих букв намекает на десять сфирот<sup>68</sup>. Согласно р. Ицхаку Слепому<sup>69</sup>, буква *хет* из слова *тпк* (*эхад*) символизирует восемь сфирот, от *Хохма* до *Йесод*, и его вывод состоит в том, что «все заключено<sup>70</sup> в слове *тпк* (*эхад*)». Эта идея в дальнейшем была развита его учеником, р. Эзрой из Героны: «Мы должны... объединить все в одном слове, так как буква *алеф* из слова *тпк* (*эхад*) указывает на ту сущность, которой мысль не может достичь, буква *хет* из этого слова намекает на восемь сфирот, а буква *далет*, [которую пишут] большей по размеру, намекает на десятую сфиру»<sup>71</sup>.

Потребность в унификации десяти божественных сил типична для всей каббалы; однако они объединяются не только в слове *эхад*, то есть в монаде, включающей в себя десять других сущностей

тей, но и в божественном антропосе. Тот же самый р. Эзра указывает, что человеческое тело содержит в себе высшие сущности, а именно десять сфирот<sup>72</sup>. Уже в самых ранних каббалистических текстах человеческая структура отражает божественную; в связи с этим мы можем заключить, что объединение десятиеричной структуры сфирот в монаду связано с их антропоморфической структурой. Единство, утверждаемое как бы независимо от наличия десяти сфирот, – это основной догмат каббалы, из-за которого она вновь и вновь подвергалась критике. Согласно определению Авраама Абулафии, теософические каббалисты, следующие «путем сфирот», утверждают, что «божественность есть десять сфирот, и эти десять есть одно»<sup>73</sup>.

Теперь мы можем подвести итог и посмотреть, каким образом древние источники соответствуют нашему пониманию пути развития каббалистической теософии. В текстах II века н.э., определенным образом связанных с еврейской традицией, мы находим прямые описания сотворения мира через посредство антропоса, который понимается и как монада, и как десятиеричная структура. Позднейшее еврейское теософское понимание десяти сфирот как продолжения антропоморфной структуры, которая в своем идеальном состоянии должна считаться единой, являет нам прямую параллель с древней традицией, сохранившейся в гностических текстах. Каббалисты, придерживавшиеся этого типа теософии, заявляют о ее седой древности; представляется, что приведенный анализ подтверждает эти претензии. Однако их другое заявление – о том, что эта теософия есть эзотерическая интерпретация еврейской мысли, – доказать гораздо труднее. Собственно гностические представления о Творении посредством десятиеричной структуры, повторяющиеся в раввинистических источниках, не обязательно подразумевают антропоморфную природу этих десяти творящих *логосов*. Однако мы можем попытаться реконструировать это предполагаемое древнееврейское восприятие с помощью косвенных отсылок. В *Авот де-рабби Натан* сказано: «К человеку, спасшему другого человека, следует относиться так, как если

69 Р. Менахем Реканати. Комментарий к Торе, 82б: «И праведник р. Ицхак, сын моего учителя, да будет благословенна его память, объясняет, что смысл буквы *хет* – от *Хохма* до *Йесод*. И получается, что все заключено в слове *экад*». См. также: Готтлиб Э. Каббала в произведениях рабейну Бахьи. Иерусалим, 1970. С. 86–87 (*ивр.*).

70 Этот глагол происходит от корня *кля*, который обсуждается выше, прим. 38, 40, 46 и 48. Стоит отметить, что в *Сефер йа-Баиур* (изд. Маргалиота, разд. 118, с. 53) десять речений прямо идентифицируются с «истинной Торой», которая «содержит в себе все миры». «И что такое истинная Тора? Это то, что указывает на истинность миров... и то, что придает существование десяти речениям, которыми существует мир» (там же, разд. 138, с. 60–61). Ср. также *Комментарий к талмудическим агадам* р. Азриэля (изд. Й. Тишби, с. 3). См. также книгу *Шаарей Цедек* неизвестного автора, Отдел рукописей Британской библиотеки, Or 10809 (Olim, Gaster 954), лист 21б: «...тайны Торы, которая состоит из всех форм, низших и высших». См. также книгу XIV в. *Сефер йа-Тмуна* 30а, а также произведение Меира ибн Габбая *Сефер Аводат йа-Кодеш* I, 21–20.

71 *Комментарий к молитве Шма*. Напечатано в: Шолом Г. Обнаруженные отрывки произведений р. Азриэля из Героны // Сборник статей памяти А. Гулака и Ш. Кляйна. Иерусалим, 1942. С. 222 (*ивр.*).

72 См. выше, прим. 46.

73 *Везот ли-Йетуда* (Jellinek A. Auswahl Kabbalistischer Mystik. Leipzig, 1853. S. 19). См. также выше, глава III, раздел 7, по месту прим. 137. Этот текст утверждает – во фразе, которая там не приведена, – что каббалист должен «направить [свою мысль] так, чтобы все эти сфирот стали одной».

бы он спас целый мир, созданный десятью логосами, речениями... И если человек стал причиной смерти другого человека, к нему следует относиться так, как будто бы он разрушил целый мир, созданный десятью речениями»<sup>74</sup>. Этот источник прямо сравнивает человека и мир,

74 *Авот де-рабби Натан*, гл. 31, версия А, с. 90–91. Я вернусь к разбору этого текста в гл. VII.

75 Там же, гл. 31, 3: «И он создал в человеке все то, что сотворил в своем мире». Там же: «Все, что сотворил Святой, да будет Он благословен, в своем мире, Он сотворил в человеке».

76 Там же, гл. 31, 2: «...что единственный человек значит столько же, сколько все мироздание в целом».

77 *Бустан аль-укул* р. Натанаэль бен аль-Файюми / Изд. и пер. на иврит Й. Капаха. Иерусалим, 1954. Об этом авторе см.: Pines S. Nathanael ben Al-Fayyumi et la théologie ismaélienne // *Revue de l'histoire juive en Egypte* 1 (1947), pp. 5–22.

78 *Ibid.*, pp. 4–5. О десяти вещах в человеке см.: *Недарим*, 31а; *Козе-лет рабба*, 5:13, 7:38, и т. д. Ср. с концепцией из *Corpus Hermeticum*, *Asclepius*, no. 8: «dei, cuius imagines duae mundus et homo» («боги, чьими образами являются мир и человек»). Эта фраза указывает, по крайней мере, на определенное сходство между mundus, миром, и homo, человеком, так как оба они суть божественные образы.

созданный десятью логосами. Более того, этот же источник определяет человека как микрокосм<sup>75</sup>, или, согласно продолжению приведенной цитаты, «один человек эквивалентен всему акту творения»<sup>76</sup>. С этой точки зрения можно по-новому оценить и фразу из *Мидраш Авкиф*: ведь если весь мир был сконцентрирован в теле Адама, то это тело подразумевается эквивалентным миру, созданному десятью логосами. Более того, йеменский еврейский автор XII в., которого ранние европейские каббалисты никак не могли знать<sup>77</sup>, утверждает, что человек подразделяется на десять кругов, т. е. представляет собой микрокосм, соответствующий десяти *маамарот*, речениям<sup>78</sup>. Таким образом, мы можем с уверенностью сказать, что, несмотря на отсутствие четких доказательств антропоморфной трактовки десяти *маамарот* или десяти сфирот в докаббалистических еврейских источниках, некоторые отрывки из них трактуют человеческое тело как отражающее, тем или иным образом, десять *маамарот*.

Это открытие я бы интерпретировал следующим образом: гипотетическое еврейское описание Творения включало изображение человека как первого творения, которое содержало в себе десять вещей, или логосов, и одновременно являлось

монадой. Это творение послужило промежуточным этапом при сотворении мира, который иногда представляется заключенным внутри человека. Дохристианский, догностический взгляд, пройдя через различные пласты литературы, претерпел, как можно полагать, несколько превращений, в ходе которых вобрал в себя: (1) христианские тексты, такие как послания Павла, которые идентифицируют его с Иисусом, тем самым элиминируя мотив десятиеричной структуры; (2) гностические тексты, которые тоже демонстрируют знакомство их авторов с христианской версией еврейской мысли, иногда идентифицируя «человека» с «сыном человека», но иногда, *mutatis mutandis*, отражают и исходный взгляд; (3) раввинистические источники, которые вымарали антропоморфную природу сотворенного антропоса, но сохранили нетронутым понятие логоса как основного инструмента творения, и (4)



средневековую каббалу, которая, унаследовав предположительно древнееврейскую традицию, развила ее и придала ей завершенность, наиболее близкую к гностическим представлениям, хотя и использующую раввинистическую терминологию (*маамарот*, например, или такой термин, как сфирот).

## 2. БОЖЕСТВЕННЫЕ ФОРМЫ И СИЛЫ

Еврейское представление об опосредующих сущностях как «формах Бога» недавно было проанализировано в работе Струмзы<sup>79</sup>. Он пока-

79 Stroumsa G. Form(s) of God (см. прим. 30 выше).

зал, что, по мнению древних авторов, в еврейских теологических обсуждениях активно использовалось понятие формы: *forme* или *morphe*. Присутствие этого термина в гностической литературе и его соответствие антропоморфной концепции древнееврейского мистицизма, по-видимому, подтверждают вывод, что такой взгляд действительно бытовал среди древних евреев и лишь затем был воспринят нееврейскими кругами<sup>80</sup>.

80 Ibid. P. 273.

Более того, Струмза обращает внимание на сходство определенных понятий, которые древние нееврейские авторы приписывают современным им евреям, – понятий, реально в самих еврейских текстах не встречающихся, – и выражения *цурот кдушот*, присутствующего в одной из ранних кабалистических работ, *Сефер За-Баиур*<sup>81</sup>. То есть здесь мы наблюдаем ту же самую ситу-

81 Ibid. P. 272, n. 14.

ацию, с которой уже сталкивались выше, в связи с антропоморфическими образами монады и десятичной структуры: идеи, которые можно считать изначально еврейскими, мы находим в древних нееврейских источниках и в средневековой каббале. К этой интересной картине, нарисованной Струмзой, мы можем добавить два своих наблюдения. Он отмечает наличие семидесяти двух форм Божественной колесницы в тексте Наг-Хамма-

82 Ibid. P. 280; On the Origin of the World, § 104–105; ср. The Nag Hammadi Library (выше, прим. 64). P. 166. Очень важная статья о связи между гностическим текстом и *Сефер За-Баиур*. *Sed N. Les Douze hebdomades, le char de Sabaoth et les soixante-douze langues // Novum Testamentum XXI* (1979), pp. 156–148.

83 Stroumsa G. Op. cit., p. 280, n. 59.

84 Eugnostos, 83; Foerster W. (ed.), Gnosis, 2:32.

85 Издание Маргалиота, разд. 94, с. 40. Ср.: Scholem G. Das Buch Bahir. Darmstadt, 1970. S. 64: «Двенадцать камней – их семьдесят два, соответственно семидесяти двум именам Святого, да будет Он благословен. А почему [он] начал с двенадцати? Чтобы научить тебя, что двенадцать предводителей есть у Святого, да будет Он благословен, и у каждого [из них] – шесть сил».

ди<sup>82</sup> и параллельное место в другом гностическом трактате, в котором отмечены «семьдесят две побуждающие силы»<sup>83</sup>, не проявляя при этом особого интереса к числу семьдесят два, поэтому мне хочется здесь развить эту тему.

Текст Огностоса утверждает:

Двенадцать сил, о которых я говорил, действуют в согласии друг с другом. Были явлены тридцать шесть мужских и тридцать шесть женских [творений], так что они сформировали семьдесят две силы. Каждая из этих семидесяти двух сил продолжилась и явилась в качестве пяти духовных [творений], что составило триста шестьдесят сил<sup>84</sup>.

Сравните это со следующим пассажем из *Сефер За-Баиур*<sup>85</sup>:

Эти двенадцать камней являются семьдесятью двумя, что соответствует семидесяти двум именам Бога. Поче-

му же [Писание] начинает с двенадцати? Чтобы научить тебя, что у Бога есть двенадцать предводителей (*ман'изим*)<sup>86</sup>, и у каждого из них — шесть сид<sup>87</sup>... И что это такое? Это — семьдесят два языка.

Подобие этих двух текстов состоит прежде всего в способе получения числа семьдесят два. Кроме того, текст на иврите использует термин *кохот*, подразумевая наличие семидесяти двух божественных сил, что согласуется с гностической концепцией.

Позвольте процитировать еще один исключительно важный гностический текст, который тоже обсуждает это число, являющееся, со всей очевидностью, реликтом еврейского представления о Небесной колеснице (*Меркава*). Саваоф в этом тексте представляется как создатель<sup>88</sup>

места, в котором сам обитает. Это место велико и весьма совершенно, в семь раз [больше] всего, что есть [на] семи небесах. Затем с передней стороны места своего обитания Он создал Престол Славы на колеснице<sup>89</sup> с четырьмя лицами, называемыми *керувим*. И у них есть по восемь форм для каждого из четырех углов: формы льва, формы быка, формы человека и формы орла, — так что всего насчитывается шестьдесят четыре формы. И семь архангелов стоят перед Ним<sup>90</sup>. Он же — восьмой, имеющий власть. Всех форм всего — семьдесят две. Ибо от этой колесницы семьдесят два бога получают вид; и вид, полученный ими, таков, что они могут управлять семьюдесятью двумя языками народов<sup>91</sup>. И на этом троне Он создал некоторых других ангелов в виде драконов, которые называются *серафим* и прославляют<sup>92</sup> Его непрестанно.

Параллель между упомянутыми здесь «семьюдесятью двумя языками» и *Сефер йа-Баиур* бросается в глаза; так же очевидно, насколько сходным образом оба источника описывают «силы», связанные с этими языками в качестве управляющих или предводителей. Согласно другому утверждению из *Сефер йа-Баиур*, «все святые формы назначены управлять всеми народами»<sup>93</sup>. Более того, весь гностический отрывок, описывающий

Каббала:  
новые перспективы

86 Ср. *Сефер Йецира*, V, 2.

87 Ср. *A Coptic Gnostic Treatise*. P. 83, где три аспекта двенадцати отцов составляют число тридцать шесть, в точности так же, как в *Сефер йа-Баиур*, шесть сил двенадцати предводителей составляют число семьдесят два. Если фраза: «И они, те, что вне их, получили свойство от них», относится к аспектам, а не к отцам, мы можем предположить, что это — намек на число семьдесят два.

88 Ср. прим. 81 выше. Ср. также: *The Hypostasis of the Archons: The Coptic text with translation and commentary / by Roger Aubrey Bullard*. Berlin: De Gruyter, 1970. P. 95; ср.: *The Nag Hammadi Library* (выше, прим. 64). P. 158. На семидесяти двух лицах сотворенных существ стоит колесница, см.: *Сефер Ташах* р. Йосефа из Хамадана, с. 401. Этот ранний комментарий к *Маасе Меркава* XIV в. является, по-видимому, единственным еврейским текстом, сохранившим традицию, объединяющую число семьдесят два и Божественную колесницу. См. также: *Fossum J. The Name of God and the Angel of the Lord*. P. 303, который справедливо говорит об этих гностических текстах, что они, «очевидно, черпали из еврейской традиции», хотя на конкретные еврейские тексты и не ссылаются.

89 Рассуждение, похожее на обсуждаемое здесь различие «престола» и «колесницы», см. ниже, а также в *Сефер йа-Кузари* р. Йегуды йа-Леви, IV, 3.

90 Это — еврейский взгляд; см.: *Fallon F.T. The Enthronement of Sabaoth*. Leiden, 1978. P. 100, п. 30.

91 Традиционный еврейский взгляд исходит из того, что существует ровно семьдесят языков или народов. Число, предлагаемое каббалистами и гностиками, необычно; параллель ему можно найти в *Pseudo-Clementinus, Recognitiones*, 2, 42, как отмечает Фалон (*Fallon F.T.*

Op. cit., p. 103–104). См. также *Hebrew Enoch* в *Schäfer P.* Synopse zur Hekhalot Literatur. Tübingen, 1981. S. 13, § 23: «Семьдесят два властителя царств».

92 Ангелы, которые постоянно восхваляют Бога, – это общее место корпуса литературы *Feixhalot* см. *Grozinger K. E.* Musik und Gesang in der Theologie der frühen Jüdischen Literatur. Tübingen, 1982. S. 281–315.

93 Изд. Маргалиота, разд. 98, с. 43. См. также разд. 167, с. 72.

94 Там же, разд. 95, с. 42; *Scholem G.* Das Buch Bahir. S. 65.

95 Об этом глаголе см. *Scholem G.* Op. cit., S. 73, N. 1.

96 Еккл. 5:7.

97 Там же.

98 Ср. гностическое число 360, которое Отностос считает связанным с числом дней года (*Foerster W.* (ed.), *Gnosis*, 2:32); таким образом, упоминание дней недели представляет собой дополнительную точку соприкосновения с древними источниками; см. мой анализ ниже.

99 Еккл. 5:8. Я считаю обращение к этому стиху доказательством совершенства «земли» – т. е. престола славы (см. прим. 107 ниже), в сравнении с семьюдесятью двумя сущностями. Более того, на основании *Сефер За-Баџир* (изд. Маргалиота, разд. 130, с. 57; разд. 146, с. 64) слово «земля» означает сферу *Хохма*. Ср., однако, совершенно другое понимание смысла этого стиха у Шолома: *Les Origines de la Kabbale*, pp. 145–146, n. 136.

100 На *Иез.* 1:6. См. также Раши на это место.

101 Ср.: *Шолом Г.* Неспроста: главы наследия и возрождения (выше, I, прим. 66). С. 270–283 (*ивр.*).

102 Ср. *Scholem G.* Das Buch Bahir. S. 66–67.

103 *Сефер Ган Эден*. Цит. по: *Scholem G.* Op. cit., S. 66, n. 7.

104 О символике «Леванона» как одной из высших сфер, т. е. сферы *Хохма*, см. главу VIII ниже.

колесницу, это прямое развитие идеи престола славы, взятой из книги *Иезекииля*, 1, как явствует из самого поверхностного сравнения. Но в этом гностическом тексте число семьдесят два получено не тем путем, каким шел Отностос; а этот последний путь находит удивительно точные параллели во многих местах *Сефер За-Баџир*<sup>94</sup>:

Всех их ровно тридцать шесть форм, и все они совершенны в тридцати двух [формах]; тридцать два дано (*масур*)<sup>95</sup> тридцати двум, и остались [вне этих тридцати двух] четыре; и они составляют шестьдесят четыре формы. Как мы узнаем, что тридцать две даны тридцати двум? Из стиха: «Ибо выше самого высокого страж»<sup>96</sup> – таким образом, их шестьдесят четыре. Но восьми [по-прежнему] не хватает до семидесяти двух имен Бога, и на это [намекает] стих: «И выше них»,<sup>97</sup> – это семь дней недели<sup>98</sup>. Но одного [все еще] не хватает, и на это [намекает] стих: «И преимущество земли – во всем»<sup>99</sup>.

Таким образом, число семьдесят два получилось как сумма  $64+7+1$ , в точности так же, как в гностическом тексте. Число шестьдесят четыре прямо связывается с Божественной колесницей в арамейском переводе книги *Иезекииля*, отражая, таким образом, еврейскую традицию<sup>100</sup>. Более того, в обоих текстах семьдесят две формы суть результат сложения  $64+8$ . Связь между семьюдесятью двумя силами и Божественной колесницей, по-видимому, прослеживается и в каббалистических текстах; текст XIII в., близкий к цитированному выше отрывку из *Сефер За-Баџир* и принадлежащий, вероятно, перу Моше де Леона<sup>101</sup>, указывает, что космическое древо, описанное в терминологии *Сефер За-Баџир*<sup>102</sup>, «простирает корни<sup>103</sup> в Леванон<sup>104</sup>, и они (!) есть престол славы Его, да будет Он благословен, а Леванон связан с вышним Леваноном, и число его корней – семьдесят два». Интересную параллель можно найти в тексте, составленном столетием ранее. В *Мишнэ Тора* Маймонида мысль человека, погружившегося в размышления и освободившего свои мысли от суетного и преходящего, «постоянно обращена ввысь и связана с подножием престола [славы], постигая эти

святые и чистые формы»<sup>105</sup>. Снова, как и в тексте Моше де Леона, эти формы связываются с престолом славы. Интересно, что постижение этих форм Маймонид отождествляет с «проникновением в *Пардес*»<sup>106</sup>. Эта же связь престола и форм, очевидно, подразумевается в *Сефер га-Баиур*, поскольку «землю», упомянутую там в связи с «формами», можно идентифицировать с престолом славы<sup>107</sup>.

Слово *форма* в значении *ангел* уже было использовано ранее в *Сефер Кузари* р. Йегуды га-Леви. Согласно подходу этого теолога, имеются два вида ангелов: вечные и сотворенные для определенной цели. Первые определяются как «постоянные духовные формы» и идентичны Славе Бога, которая есть «совокупность всех ангелов и духовных сосудов: престола [славы], колесницы, небесного свода, колес, небесных сфер и других непреходящих сущностей»<sup>108</sup>.

Автор не только рассматривает вечных ангелов как формы; вдобавок, как и в гностическом тексте и в *Сефер га-Баиур*, термин *форма* в значении «ангел» связан с престолом славы. Более того, различие между «престолом [славы]» и «колесницей» напоминает трон, находящийся на колеснице, о котором упоминал гностический трактат *О происхождении мира*, цитированный выше<sup>109</sup>. Нужно отметить, что термин *форма* – *цура* или *цурот* – несколько раз употребляется в *Сефер Кузари* в контекстах, где речь идет о теофании<sup>110</sup>.

Мы можем, таким образом, полагать, что существовала еврейская традиция, сохранившаяся вплоть до XII в., которая связывала число семьдесят два с божественным троном так, как это зафиксированно в гностическом тексте. Возвращаясь к двум другим темам, упомянутым в гностическом тексте, – термину *керувим* и расположению трона Саваофа, – мы снова находим в *Сефер га-Баиур*, что тридцать две формы соответствуют тридцати двум чудесным путям, отмеченным в *Сефер Йецира*. Там говорится<sup>111</sup>: «Каждый из этих путей охраняет форму, согласно сказанному: “Чтобы охранять путь к дереву жизни”»<sup>112</sup>. А что такое “формы”? Согласно сказанному: “И он по-

Каббала:  
новые перспективы

105 *Мишна Тора*. Законы основ Торы, 7:1: «Его мысль постоянно обращена ввысь и связана с подножием престола, постигая эти святыи и чистые формы». На иврите фраза «святыи формы» идентична фразе из *Сефер га-Баиур*, на что указал Шодем (*Les Origines de la Kabbale*, p. 64, n. 10). У Маймонида формы являются предположительно отдельными духовными мыслящими сущностями, а именно «ангелами», хотя этот последний термин должен пониматься здесь совершенно по-другому, чем в раввинистическом истолковании. Представляется, что Маймонид воспринял традицию, согласно которой ангелы, связанные с божественным престолом, определяются как формы. По-видимому, «престол славы» – это «дневная небесная сфера»; см.: *Harvey Warren Z. A Third Approach to Maimonides' Cosmology-Prophology Puzzle // HTR 74 (1981)*, p. 297, n. 37–38. Однако способ, которым это понимание божественного престола позволяет связать его с формами, т. е. отдельными мыслящими духовными сущностями, еще ждет своего исследователя.

106 *Мишна Тора*, там же.

107 Изд. Маргалиота, разд. 96, с. 42; *Scholem G.* Op. cit., S. 69: «Что такое – земля, из которой были высечены Небеса? Это – престол Святого, да будет Он благословен».

108 *Кузари*, IV:3. (ср. рус. пер. Г. Липш, вышедший в изд. «Шамир», Иерусалим, 1990. – *Прим. пер.*).

109 Возможно, однако, что это различие каким-то образом связано с арабскими терминами «*арш* и *курсий*», что означает «престол», «трон», однако уверенно этого утверждать нельзя, так как га-Леви и в арабском тексте сохраняет еврейскую терминологию.

110 Большинство этих форм появляются в одной и той же главе – *Кузари*, IV:3. См. также там же, II:4, IV:5, 11, 25. См.: *Wolfson H. A. Studies in the History of Philosophy and Religion / Ed. by Isadore Twersky and George H. Williams. Cambridge: Harvard University Press. 1977. V. II, pp. 86–95*, где, тем не менее, значения этих форм не исследуются. См. *Wolfson*, p. 10, n. 4.

111 *Сефер Ёа-Баџир*, изд. Маргалиота, разд. 98–99, с. 43–44; *Scholem G.* Op. cit., S. 71.

112 Быт. 3:24.

113 Там же.

местил *керувимов* с востока Эденского сада, и сверкающее лезвие переворачивающегося меча, чтобы охранять путь к дереву жизни”<sup>113</sup>».

Таким образом, по крайней мере в одном случае *формы* – это то же самое, что *керувимы*, и в точности так же название *керувим* присвоено семидесяти двум формам в гностическом тексте. Далее, в обоих текстах *керувимы* располагаются в тех местах, которые необходимо охранять: в гностическом тексте – на восьмом небе, а в *Сефер Ёа-Баџир* – в Эденском саду. Согласно Маймониду, «святые и чистые формы» должен обнаружить под престолом славы тот, кто входит в *Пардес*.

Имеет смысл более подробно рассмотреть структуру, образованную семью архангелами и Саваофом (в качестве восьмого элемента), которая составляет часть семидесяти двух форм. Можно полагать, что кроме тех форм, которые воплощают собой *керувимы*, существует еще и особая структура из восьми форм. Я предлагаю сравнить это представление, зафиксированное в трактате *О происхождении мира*, с пассажем из гностического трактата *Ипостась Архонтов*<sup>114</sup>: «Этот

114 Гл. 94–95; The Nag Hammadi Library. P. 158.

115 Ср. Untitled Document, col. 250 / Ed. H. M. Schenke, где фраза «семь сил семи небес хаоса» относится к Ялдаваофу; таким образом, семь сил и семь детей – это различные названия одного и того же.

властитель, будучи андрогинном, сделал себя обширным царством, распространившись беспредельно. И он замыслил создать для себя потомков<sup>115</sup>, и создал для себя семерых потомков, андрогинных, как и их отец. И он сказал своему потомку: “Именно я – бог всего”. В этом отрывке создатель или властитель – это Сакла, иначе на-

зываемый Ялдаваоф, а не Саваоф, как в трактате *О происхождении мира*. Но мне, тем не менее, кажется, что здесь мы имеем дело с похожей структурой, состоящей из семи и одного, являющегося предводителем; далее, в обоих этих гностических трактатах семерка появляется сразу вслед за упоминанием царства, принадлежащего предводителю. Таким образом, мы имеем основания предположить, что оба текста исходят из представления о структуре, образованной предводителем и семью силами. В трактате *Ипостась Архонтов* эта семерка – не формы, но потомки.

Теперь давайте сравним эти два взаимосвязанных гностических текста с некоторыми отрывками из *Сефер Ёа-Баџир*. В притче, призванной проиллюстрировать связь между семью низшими божественными силами и *Шехиной*, мы читаем: «У царя – семь сыновей, и он предоставил каждому из них его место; он сказал им: сидите один над другим»<sup>116</sup>. Автор объясняет значение термина «сыновья» в этом контексте: «Я уже сказал тебе, что у Бога есть семь святых форм»<sup>117</sup>. Строгому определению порядка, в котором рассажены сыновья – один над другим, –

116 *Сефер Ёа-Баџир*, разд. 171, с. 74 (здесь и ниже ссылки даются на изд. Маргалиота); *Scholem G.* Das Buch Bahir. S. 123.

117 Там же, разд. 172, с. 74; *Scholem G.* Op. cit., S. 123.

есть параллель в другом месте *Сефер За-Башир*: «Каково [значение] дерева, о котором ты упоминал? Он ответил ему: это – силы Бога, одна над другой, и они подобны дереву»<sup>118</sup>.

Основываясь на этих пассажах, мы можем полагать, что формы Бога можно понимать и как силы, и как сыновей; последний термин, в других отрывках, связывается с семью днями недели<sup>119</sup>: «Каков смысл [стиха]: “И сыновей возьми себе”<sup>120</sup>? Р. Рехумай сказал: “Тех сыновей, которых она вырастила”. Кто они? Семь дней Творения». Или, в другом тексте: «...как и число дней недели, чтобы научиться, что у каждого дня есть сила [назначенная ему]»<sup>121</sup>.

Таким образом, сыновья или силы соотносятся с семью дням недели. Однако в цитированном выше отрывке из *Сефер За-Башир* эти семь дней посчитаны среди семидесяти двух форм<sup>122</sup>. Если приравнивание семи форм и сил остается верным и для сыновей, мы можем полагать, что семь потомков и семь форм из гностических текстов состоят во взаимной связи. Более того, зафиксированная в *Сефер За-Башир* связь между семью днями недели и силами или сыновьями имеет скрытое астрологическое значение, как и гностический взгляд, согласно которому семь сил связаны с семью небесами<sup>123</sup>. В обоих случаях властитель, или восьмой, заселяет нижние небеса своими порождениями; в *Сефер За-Башир* их взаимный порядок определяется фразой «один над другим», которая создает вертикальную иерархию, параллельную семи дням и, в скрытой форме, семи соответствующим планетам.

Еще один интересный общий аспект, обнаруживаемый и в *Сефер За-Башир*, и в цитированных выше гностических текстах, связан с именем Саваофа. В гностическом тексте оно обозначает силу, создавшую престол и, очевидно, также связанные с ним формы, включая семь архангелов. А в *Сефер За-Башир* мы читаем<sup>124</sup>:

Каков [смысл слов] «Свят, свят, свят»<sup>125</sup>, а затем – «Господь Саваоф (*Цеваот*), вся земля полна Славы Его»<sup>126</sup>? «Свят» – это высшая корона; «Свят» – корень древа; «Свят» – приникший (*давек*)<sup>127</sup> [к ним] и слившийся со всеми ними. [Таков] Господь Саваоф, [что] наполняет всю землю Своей славой». А что же это за «свят», приникший и слившийся [с ними]? Это можно сравнить с царем, у которого есть сыновья и внуки<sup>128</sup>; когда сыновья исполняют его волю, он входит в их среду и поддерживает все.

118 Там же, разд. 119, с. 53.

119 Там же, разд. 105, с. 46.

120 Втор. 22:7.

121 *Сефер За-Башир*, разд. 81, с. 36.

122 См. выше, прим. 85.

123 Ср.: *Origen. Contra Celsum*, VI, 31–32; *Irenaeus. The Refutation of All Heresies I*, xxviii, 3, где сыновья восьмичленной структуры связаны с семью планетами.

124 *Сефер За-Башир*, разд. 128–129, с. 56; *Scholem G. Op. cit.*, S. 96–97.

125 Ис. 6:3.

126 Там же.

127 О возможном значении этого термина и его источнике см.: *Дан Й. Группы первых каббалистов. Иерусалим, 1977. С. 92–96 (ивр.)*.

128 Ср. текст *Сефер За-Башир*, разд. 171, приведенный выше, прим. 116.

Когда автор переходит к объяснению природы «славы», он утверждает: «Но разве не является эта слава Господа одним из его воинств? [Да, является, стих] не исключает ее [из числа воинств]»<sup>129</sup>.

129 Там же, разд. 133, с. 57.

130 *Цеваот* – «воинства» (ивр.). – Прим. пер.

ются формами или силами; Господь здесь рассматривается как нечто, наполняющее своим присутствием все свои силы и тем самым позволяющее им существовать. Одновременно он понимается как их отец, в согласии с притчей. Согласно Шолему Ялдаваоф есть «родитель Саваофа»<sup>131</sup>, в соответствии с предположением, что Бог – отец или

131 *Ялад* – «родил» (ивр.). – Прим. пер.

132 *Scholem G. Jaldabaoth Reconsidered // Melanges d'histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech. Paris, 1974. P. 420–421.* Критику этимологии, предлагаемой Шолемом, можно найти в: *Fallon F.T. The Enthronement of Sabaoth. Leiden, 1978. P. 32–34.*

133 Как ни странно, Шолем в своей статье не упоминает предыдущие отрывки из *Сефер Ёа-Баѳир*, хотя он отмечает, что в этой книге «еврейским словом, означающим «отряды, хайалот, теперь обозначаются силы и архонты» (*Scholem G. Op. cit., p. 421, p. 3.*) Шолем понимает это как «использование источников, восходящих к еврейским гностическим кругам на Ближнем Востоке».

134 См., в особенности, замечание Шолема, там же, с. 420, согласно которому *Цеваот* уже в древние времена переводилось как «Господь сил».

135 См.: *Fallon F.T. Op. cit., pp. 90–91.*

136 Быт. 9:6.

137 *Сефер Ёа-Баѳир*, разд. 172, с. 74. Ср. также разд. 143 (цитируемый выше), разд. 119, с. 53, 63, 74–75.

138 См.: *Идель М. Мир ангелов в образе людей (ивр., см. выше, I, прим. 39).*

Таким образом, божественная слава – это одна из сил, образующих воинства Бога – его *Цеваот*<sup>130</sup>. Эти воинства, которые здесь рассматриваются как сыновья и внуки, также неявно считаются формами или силами; Господь здесь рассматривается как нечто, наполняющее своим присутствием все свои силы и тем самым позволяющее им существовать. Одновременно он понимается как их отец, в соответствии с притчей. Согласно Шолему Ялдаваоф есть «родитель Саваофа»<sup>131</sup>, в соответствии с предположением, что Бог – отец или родитель семи форм Саваофа<sup>132</sup>. Это странное название связано, как указал Шолем<sup>133</sup>, с выражением «Господь сил»<sup>134</sup>. Если наш анализ правилен, мы обнаружили, что *Сефер Ёа-Баѳир* использует термин *Цеваот* (Саваоф) в качестве указания на комплекс форм или сил, в точности так же как в гностическом тексте, – об этом Шолема в своей статье не упоминает<sup>135</sup>.

В ходе предшествующего обсуждения мы выяснили, что формы – в том виде, в котором они встречаются в еврейских источниках, – следует понимать как силы или как ангелов; как бы то ни было, везде в *Сефер Ёа-Баѳир* они прямо называются божественными силами. В одном абзаце автор книги заявляет, что «существует семь святых форм, принадлежащих Богу, и у них всех есть копия в человеке, согласно сказанному»<sup>136</sup>: «Ибо в образе Бога создал Он человека»<sup>137</sup>. Эти ангелы или силы, таким образом, рассматриваются и как божественные формы – взгляд, который можно понять, приняв во внимание концепцию ранней еврейской мистики, согласно которой ангелы соответствуют органам Бога и составляют антропоморфную структуру<sup>138</sup>.

Остановимся теперь на последнем моменте, касающемся древности еврейского термина, обозначающего *форму*. Как указал Струмза, древние авторы – как христианские, так и языческие – приписывают использование термина *форма* именно евреям; однако никакого следа использования



термина *цура* (форма) в еврейских источниках не обнаружено. Однако такое использование подтверждается коротким отрывком, найденным в Кумране. В недавнем исследовании С.А. Ньюсом (Newsom) анализирует две строки, одна из которых содержит фразу *цурот элохим хаим* – «формы живого Бога», и сразу за ней идет фраза *цурот элохим мех-океко* – предположительно, «[Он сам?] вырезает формы Бога»<sup>139</sup>. Последнее предложение может соответствовать фразе из *Сефер йа-Баџур*: «Бог высек буквы Торы, и вырезал их в духе, и посредством него сделал Свои формы»<sup>140</sup>. Само то, что корень *ххх* (вырезать) применен здесь вместе с выражением «божественные формы», весьма интересно и указывает на то, что *Сефер йа-Баџур* воспринял здесь более древнюю традицию. А присутствие выражения «формы Бога» в Кумранском тексте показывает, что по крайней мере один важный термин еврейской теософии, присутствующий в *Сефер йа-Баџур*, имеет долгую предысторию. Более того, интересной параллелью идее взаимозаменяемости букв и форм служит гностическое представление о буквах как об ангелах. Согласно Маркосу (Marcos)<sup>141</sup>, тридцать букв<sup>142</sup>, образовавших «невещественный эон», или *ду-парцуфим*, и их звучание – это формы (могнѳе) и «ангелы», имеющие право постоянно лицезреть Отца. Связь между ангелами и числом тридцать иллюстрирует интересный отрывок из р. Эльазара га-Калира<sup>143</sup>:

И под ними – тридцать ступеней<sup>144</sup>...

Одна над другой возвышаются  
К подножию престола славы они летят и поднимаются,  
Распевая: «Песнь ступеней»<sup>145</sup>.

Очевидно, что этими «ступенями», нисходящими от престола славы, служат ангелы или, по крайней мере, некие ангелоподобные структуры. Как мы уже видели выше, ангелы, расположенные ниже этого престола, рассматриваются как формы.

Р. Барзилай<sup>146</sup>, один из ранних геронских каббалистов, описывал сфиру *Гвура* как «начало ужасающих форм, постижимых через пророческое видение»<sup>147</sup>. Из них были сотворены престол славы<sup>148</sup>, и *офаним* (колеса), серафим, святые творения и прислуживающие ангелы». Не совпадая с царством ангелов, а служа его источником, эти ужасающие формы являются объектом пророчес-

139 Newsom C.A. *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*. Atlanta, Ga., 1985. P. 293, 332.

140 *Сефер йа-Баџур*, разд. 143, с. 63.

141 *Adversus Haereses*, I, XIV, 1; относительно еврейского подтекста этого текста см.: *Идель М. Ор. cit.*, с. 2–15, где я указал на несколько еврейских текстов, идентифицирующих ангелов и буквы. См. также ниже, фразу «истинные формы».

142 См.: *Идель М. Ор. cit.*, с. 3, прим. 7.

143 *Сефер Керобот* / Под ред. В. Хайденсхайма. Ганновер, 1838. С. 141 (*ивр.*). Согласно варианту, приведенному в *Сифрей* и процитированному в *Ялхут Шимони*, разд. *Экев*, 872, эти тридцать ступеней, судя по всему, соответствуют праведникам. По-видимому, это число связано с пятнадцатью «Песнями ступеней» в Псалмах. Материал о тридцати ступенях в поэтических источниках можно найти в статье Эзры Флейшера: *Флейшер Э. К решению проблемы времени и места деятельности рабби Эльазара, сына рабби Калира // Тарбиц* 54 (1985), с. 394–395 (*ивр.*).

144 О «ступенях» как термине, обозначающем идею ангелов, см.: *Маймонид. Мишна Тора, Законы основ Торы*, 2:5.

145 Пс. 121:1.

146 MS Oxford, Christ Church 198, лист 73b; MS Moscow 131, лист 187a.

147 Другими словами, низшие сфирот описываются как видимые или, по крайней мере, непосредственно воспринимаемые через пророческое видение – взгляд, противоречащий принятому пониманию сфирот, согласно которому их можно постичь лишь через расшифровку их символов.

148 Ср. список сущностей в *Сефер Йецира*, I, 12.

149 См.: *Friedlander M. Essays in the Writings of Abraham ibn Ezra*. London, 1943 (Hebrew sec.). P. 23–24; *Дан Й.* Тайное учение ашкеназских хасидов (см. выше, I, прим. 102). С. 232. Термин *цеваот* в *Сефер За-Хаим* используется в различных значениях, от астрологического до связанного с ангелами; эта тема нуждается в отдельном исследовании, более глубоком, чем мы здесь можем себе позволить. На использование ашкеназскими хасидами термина *цура* также повлияло то, что рав Саадия Гаон описывает *Шехину* как *цуру* или как сотворенную сущность (см.: *Дан Й.* Там же, с. 104 и далее), хотя я полагаю, что у этих авторов были и другие источники. Использование Саадией термина *цура* необходимо исследовать, опираясь на мистическое значение этого термина в древнееврейских текстах. Если это предположение подтвердится, мы сможем с легкостью понять, почему ашкеназские раввины внесли взгляд Саади в свою теологию. См. также: *Stroumsa G. Form(s) of God*. P. 272, п. 14.

кого видения, разделяя это принципиальное свойство с формами, о которых говорил р. Йегуда га-Леви. И р. Барзилай, и р. Йегуда га-Леви представляют формы связанными с престолом славы и с определенными типами ангелов. Р. Авраам ибн Эзра и, под его влиянием, анонимный ашкеназский автор книги *Сефер За-Хаим* («Книга жизни»), ложно приписываемой Ибн Эзре, отмечают «формы истины» – *цурот эмет*, обозначая этим термином высшую категорию ангелов<sup>149</sup>. Интересно, что в системе Маркоса *aletheia* создана из букв, которые, как мы уже видели, есть одновременно ангелы и формы.

### 3. ДУ-ПАРЦУФИМ

Одной из характернейших черт каббалистической теософии является важная роль эротических и сексуальных мотивов; они повторяются в каббалистических трактатах постоянно. В какой-то степени это можно объяснить, исходя из особенностей личности р. Моше де Леона<sup>150</sup>. Насколько мне известно, не существует детального анализа истории еврейских взглядов на эротизм и сексуальность<sup>151</sup>. Нижеследующее обсуждение будет нацелено на некоторые аспекты важных мотивов каббалистической теософии, связанных с этой темой, а именно на развитие концепции *ду-парцуфим* – наделенностью первозданного человека двумя лицами – и ее интерпретацию в каббалистических текстах. Я начну с анализа одного из ранних текстов, содержащих теософские элементы: *Тайны ду-парцуфим* р. Авраама бен Давида из Поскьеры (Рабад)<sup>152</sup>:

Адам<sup>153</sup> и Ева были созданы *ду-парцуфим*<sup>154</sup> (как два лица первозданного человека. – *Пер.*), для того, чтобы жена повиновалась своему мужу и чтобы ее жизнь зависела от него; чтобы не было такого, что он идет своим путем, а она – своим, но чтобы была между ними близость и дружба, и чтобы не отделялись они друг от друга, и тогда согласие (*шалом*) будет между ними и покой – в их доме. Точно так же дело обстоит с «истинными деятелями»<sup>155</sup>, чьи деяния истинны. Тайна *ду-парцуфим* связана с двумя вещами: во-первых, хорошо известно, что эманированы были две противоположности, одна из которых представляет собой абсолютное правосудие, а другая – абсолютное милосердие. И если бы они не были эманированы [как] *ду-парцуфим*, и [если бы] каждая [из этих противоположностей] действовала [независимо], в соответствии с собственными свойствами, они казались бы двумя [независимо] действующими силами, не связанными друг с другом и не опирающимися на помощь друг друга. Но теперь, поскольку они сотворены как *ду-парцуфим*, они действуют совместно, как равные, в полном единстве, не будучи разделенными. И более того, если бы они не были сотворены *ду-парцуфим*, из них не могло произойти полноценного единства, и качество правосудия не могло бы соединиться с [качеством] милосердия, а качество милосердия – с [качеством]

150 Шолем Г. Основные положения в понимании каббалы и ее символов (см. I, прим. 43). С. 294.

151 Некоторые аспекты этой проблемы проанализированы в: *Idem. Les Métaphores et pratiques sexuelles dans la cabale // Lettre sur la sainteté / Ed. Ch. Mopsik. Lagrasse, 1986. P. 337–342.*

152 Опубликовано Шолемом (Начало каббалы. Иерусалим–Тель-Авив, 1948. С. 79 – *ибр.*); см. также: *Idem. Les Origines de la Kabbale. P. 232–233; Twersky I. Rabad of Posquieres, A Twelfth-Century Talmudist. Cambridge Mass. 1962. P. 291, n. 20.* Я рассчитываю описать глубинное влияние этого раннего примера каббалистических рассуждений на позднейшую каббалу в специальной работе о *ду-парцуфим*.

153 Ср.: *Берешит рабба*, 8:1; *Эрувин*, 18а.

154 О греческих источниках выражений *ду-парцуфим* и *андрогин*, употребляющихся в мишнах в контексте сотворения человека, см.: *Meeks W. A. The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity // History of Religions 13 (1974), p. 186, n. 90.*

155 Эта фраза, заимствованная из благословения луны, относится к солнцу и луне. Здесь она намекает на мужское и женское божественные качества.

правосудия. Но сейчас, поскольку они сотворены *ду-нациуфим*, каждое из качеств может сблизиться с другим и объединиться с ним, и каждого есть стремление к другому и желание соединиться с другим, чтобы стать единой Скинией<sup>156</sup>. Подтверждение этому можно найти в [именах

156 Ср.: Исх. 36:13.

157 Имеется в виду четырехбуквенное, непроеизносимое имя Бога – Тетраграмматон. – *Прим. пер.*

158 Заметим, что общепринято обратное соотношение: *Элохим* – качество правосудия, а Тетраграмматон – качество милосердия (см. ниже). Ср., напр., *Берешит рабба*, 33:3 и др. – *Прим. ред.*

159 Быт. 19:24.

160 По-видимому, подразумевается стих 19:29, где использован уже не Тетраграмматон, а имя *Элохим*. – *Прим. ред.*

161 Подобная теория изложена в относительно ясном тексте, написанном не ранее конца XIII в. См.: *Идель М. Каббалистический материал школы р. Давида, сына Йегуды те-Хасида // Иерусалимские исследования по еврейской мысли* 2 (1983), с. 193–197 (*ивр.*).

Бога], ибо *Йуд-зей*<sup>157</sup> указывает на качество правосудия, а *Элохим* – на качество милосердия.<sup>158</sup> Например, в стихе: «И *Йуд-зей-вав-зей* пролил дождем на Содом и Гоморру...»<sup>159</sup>. Пролил дождем [означает, что] он перешел от одного качества к другому<sup>160</sup>.

По-видимому, эти два божественных качества рассматриваются как связанные с двуполой природой первозданного человека, позднее разделенного на мужскую и женскую сущности. Таким образом, здесь содержится намек на трехступенчатый процесс, происходивший и в эманулирующей системе, и в плане историческом. Первая, андрогинная, стадия, очевидна из самого библейского рассказа; по-видимому, эти два качества существовали на более высоком, божественном уровне до того, как были разделены<sup>161</sup>. На этой первоначальной стадии два противоположных качества были подготовлены к определенному совместному действию, что было бы невозможно, если бы они

были эманированы независимо или из разных источников. На второй стадии эти божественные качества были разделены, как Ева была отделена от Адама, – так этот мидраш понимает происходящее. На третьей стадии деятельность как качеств, так и человеческих существ отражает внутреннее объединение противоположных факторов. Это очевидно и из библейского текста, говорящего о первой супружеской паре, и из текстов мидрашей, обсуждающих отношения этих двух качеств.

Хотя Рабад и не утверждает этого прямо, он связывает с божественными именами качества, связанные с различием полов: Тетраграмматон, обычно символизирующий качество милосердия, в приведенном стихе из книги Бытия символизирует качество правосудия, указывая на то, что эти два качества действуют не независимо. Можно ли заключить отсюда, что параллель противопоставления божественных качеств, божественных имен и полов указывает на то, что эти два божественных качества и два имени рассматриваются как мужское и женское?

Подобная связь между двумя божественными именами и соответствующими им качествами, определенными как мужское и женское,

встречается в неявном виде и в сборниках мидрашей. Согласно *Мидраш Тадше*<sup>162</sup>, «два керувима на ковчеге свидетельства соответствуют двум божественным именам: *Иуд-эйи-вав-эйи* и *Элогим*». Хорошо известно, что талмудическая традиция, передающаяся от имени р. Катины, рассматривает этих керувимов как мужчину и женщину<sup>163</sup>, иногда сексуально обнимающихся, а иногда – отворачивающихся друг от друга<sup>164</sup>. Я полагаю, что различие божественных имен соответствует различию полов керувимов. То, что в мидраше содержится лишь в неявном виде, прямо утверждает младший современник Рабада, р. Эльазар из Вормса. Он цитирует *Мидраш Тадше*, не останавливаясь на аспекте различия полов<sup>165</sup>, и в ходе дальнейшего обсуждения находит еще одно соответствие<sup>166</sup>: «На престоле суда начертан Тетраграмматон, а также на престоле милосердия, а также на лбах керувимов, согласно сказанному: “Чье имя названо по имени Господа воинств, обитающего над керувимами”<sup>167</sup>, – и соответствуют ему два [божественных] имени». Таким образом, кроме уже известной нам ранее связи между божественными именами и керувимами, указанной в мидраше, мы находим здесь, в упоминании двух престолов, справедливости и милосердия, аллюзию на два божественных качества. Эта аллюзия прямо сформулирована р. Ицхаком, сыном р. Йегуды га-Леви, в книге *Паанеах Раза* («Раскрой тайну»)<sup>168</sup>.

Талмудическое восприятие керувимов ярко подчеркнул р. Эльазар в *Комментарии к Сефер Йецифра*<sup>169</sup>: «...как соитие мужчины с его спутницей<sup>170</sup>, каковое [символизировали керувимы] в Храме, чтобы увеличить деторождение в Израиле». Стих из книги Царей прямо говорит о керувимах, описывая их как образы, предназначение которых – способствовать соединению полов<sup>171</sup>.

Прежде чем я продолжу, позвольте мне подытожить суть концепции, разделяемой Рабадом и р. Эльазаром из Вормса. Оба они предполагают наличие тройной системы соответствия помимо той, что указана в мидраше: в тексте Рабада эти соответствия выражаются в двух именах Бога, двух божественных качествах, Адаме и Еве; таким образом, мотив различия полов здесь звучит явно. Р. Эльазар говорит о двух именах Бога, двух божественных качествах – которые он называет пре-

162 Напечатано в книге Эпштейна «Из еврейских древностей» (см. выше, I, прим. 98), с. 144. См. также: *Patai R. The Hebrew Goddess*. New York, 1978. P. 82. Патай отмечает близость Филона и *Мидраш Тадше*.

163 См.: *Йома*, 54а.

164 *Бава батра*, 99а.

165 См.: *Сефер га-Рокеах*. Иерусалим, 1960. С. 22.

166 *Содей Разайн*, с. 58.

167 Цар. II, 2:6.

168 *Паанеах Раза*. Иерусалим, 1965. С. 242–243: «Два керувима соответствуют [именам] Тетраграмматон и Элогим, то есть качествам правосудия и милосердия».

169 Ср. *Сефер Йецифра*, с. 41. В *Комментарии* издания Пшемишеля, лист 36, часть фразы опущена. См. в этом же издании лист 226, где р. Эльазар снова указывает на связь между керувимами и божественными именами.

170 Ср. Цар. I, 7:30.

171 [На самом деле указание на соединение полов в самом стихе далеко не очевидно. Но Талмуд толкует этот стих именно таким образом. См. *Йома*, 54а-б. – *Прим. ред.*] Ср.: *Танхума*, изд. Бубера, разд. *Бемидбар*, 17а. См. также: *Idel M. Métaphores et pratiques sexuelles dans la cabale* (выше, прим. 151), p. 340, n. 35.

столами – и о двух керувимах, тем самым мотив различия полов оказывается приглушенным. Рабад, однако, отчетливо формулирует интересный принцип, отсутствующий у ашкеназских авторов: божественные качества вначале, перед тем как разделиться, были одним, что обеспечило будущую кооперацию между ними. Мне кажется, что каждый из этих авторов по-своему отразил более древний и более широкий взгляд, предположительно содержащий те мотивы, которые можно найти в их рассуждениях. Я имею в виду, что выдвинутый Рабадом принцип первоначального единства, предшествующего разделению и призванного обеспечить кооперацию, должен существовать также в связи с двумя керувимами, несмотря на то что в приведенном тексте Рабада керувимы не упоминаются.

Перед тем как исследовать отношение к этим темам в древности, я хотел бы процитировать короткий отрывок из сочинения р. Шем То-ва ибн Гаона, написанного позднее, в 1325 г.:

172 Букв. «равным покровом» или «равным отрезом». – *Прим. пер.*

173 *Бадей га-Арон*, MS Paris BN 840, лист 6а.

Были сотворены Адам и Хава  
*би-гзефа шава*<sup>172</sup> –  
*ду-парцуфим* –  
друг с другом переплетены –  
намек на них – в форме *керувим*<sup>173</sup>.

Мне не известно больше ни одного подобного андрогинного описания керувимов; если этот каббалист отражает древнейшую традицию, это подтверждает мое предположение о том, что обсуждение, следующее линии Рабада, касалось и керувимов<sup>174</sup>. Необходимо, одна-

174 Талмудическое описание керувимов переплетенными можно легко понять как отсылающее к андрогинной целостности.

ко, отметить, что в тексте Рабада Адам и Ева соответствуют качествам правосудия и милосердия, которые должны быть объединены. Эти качества соответствуют тому, что позже было определено в классической каббале как сфирот *Гвура* и *Хесед*. Эти две божественные силы, однако, символически представляли керувимы, по крайней мере со времен р. Эзры из Героны, ученика р. Ицхака Слепого, сына Рабада<sup>175</sup>. Вместе с тем, согласно р. Эзре, эти две сфиры рассматрива-

175 См. его *Комментарий к Песни Песней*, в кн.: Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 2. С. 492, 496 (*ивр.*); замечание Тишби в изданном им *Комментарии к талмудическим агадот* р. Азриэля (с. 11, прим. 1 и прим. 71); *Кетер Шем Тов* р. Авраама из Кельна, напечатанное в *Jellinek A. Auswahl Kabbalistischer Mystik*. Leipzig, 1853. S. 42–43; *Реканати*. Комментарий к Торе, лист 496 (ниже я буду обсуждать еще одну идею, отраженную в работе Реканати).

176 См.: *Идель М.* Иерусалим в еврейской мысли Средневековья //

лись как мужская и женская<sup>176</sup>. Поэтому я выдвигаю гипотезу о существовании еще до Рабада и до р. Эльазара из Вормса мистической традиции, в которой эти два божественных атрибута, два имени Бога и керувимы воспринимались как сизигия (мужеско-женская пара). Соответствие между качествами и божественными именами хорошо известно в раввинистической литературе, так же как разнополая природа керувимов. Для того чтобы

Сефер Иерушалаим / Под ред. И. Правера и Х. Бен-Шаммая. Иерусалим, 1991. С. 265–266 (ивр.).

подкрепить наше допущение о существовании еще до первых каббалистических документов более полной сексуальной поляризации божественных качеств, нам требуется доказать наличие древней традиции, связывающей керувимов, божественные имена и божественные качества. В вышеприведенной цитате из *Мидраш Тадше* мы частично обнаружили подобную связь, объединяющую божественные имена и керувимов, однако для лучшего подтверждения гипотезы нам нужны более древние тексты еврейского происхождения.

Особенно близок к тексту Рабада исключительно интересный отрывок из Филона, который достаточно подробно обсуждает Эрвин Гуденаф (Goodenough). Описывая особую природу керувимов, Филон допускает, что они воплощают божественные качества<sup>177</sup>:

Ибо необходимо, чтобы силы – творческая сила и царская сила – всматривались друг в друга, и чтобы каждая постигала прелесть другой, и в то же самое время – скрывались, ради тех вещей, которые пришли в мир. Во-вторых, поскольку Бог, который един, является и Творцом, и Царем, естественно, что силы, пусть и разделенные, все же объединены. Ибо их разделение было ради пользы, [для того], чтобы одна действовала как творец, а другая – как властитель, ибо их деятельность различна. И эти силы были приведены вместе другим путем, через вечное соположение имен<sup>178</sup>, чтобы творческая сила спорила с силой власти, а сила власти – с творческой силой. Обе они склонены к престолу милосердия. Ведь если бы Бог не был милосерден к тому, что существует сейчас, ничто не могло бы ни быть сотворенным творческой силой, ни быть законно регламентированным силой власти.

Гуденаф, обсуждавший этот отрывок в ранней работе, *By Light, Light*, где он не увидел близости его к раввинистическим легендам относительно керувимов, позже пришел к заключению, что намеки на идеи Филона «прямо содержатся в самом Талмуде»<sup>179</sup>, в высказывании р. Катины, приведенном выше<sup>180</sup>. Но, согласно мнению этого ученого, эти талмудические отрывки содержат взгляды, «совершенно чуждые традициям иудаизма в том виде, в котором раввины их обычно представляют»<sup>181</sup>. Поэтому Гуденаф полагает, что идея единства божественных сил «отражает тип мышления, лежащий в самом сердце гностических рас-

177 *Questiones et Solutiones in Exodus* II, 66, цит. по: Goodenough E. *By Light, Light*. New Haven, Conn. 1935. P. 25–26. Ср. также о паре сущностей, существовавших до творения, у Псевдо-Филона (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 60, 2), который рассматривает их как сизигию сил, – эта пара сил предшествовала своему гностическому двойнику и, возможно, оказала влияние на него. Ср.: Philonenko M. *Essenisme et Gnose chez le Pseudo-Philon // Le Origini dello Gnosticismo*. Leiden, 1967. P. 409–410.

178 Согласно Гуденафу (*By Light, Light*, p. 25), Филон имеет здесь в виду божественные имена «керимос» и «теос».

179 Goodenough E. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* IV. Princeton, N.J., 1954. P. 132.

180 Он использует отрывок из *Йома*, 54а-б, см. выше, прим. 163.

181 Goodenough E. *Op. cit.* P. 132.

суждений!»! В конце концов, он видит раввинистическое восприятие керувимов как заимствование у Филона! Я не вижу необходимости опровергать эти три чрезвычайно спекулятивных предположения; четвертое, однако, требует более тщательного исследования.

Гуденаф утверждает, что фраза Филона «полностью гармонирует с позднейшими каббалистическими рассуждениями, согласно которым божественная сила при своем нисхождении была единожды разделена на правое и левое, то есть на мужское и женское»<sup>182</sup>. Хотя

182 Ibid.

183 Во многих местах своей книги *By Light, Light* (pp. 359–369) Гуденаф обсуждает сходство некоторых взглядов Филона на божественные силы и каббалистического представления о сфирот, но никак не ссылается на вышеупомянутый отрывок из Филона или на текст Рабада. Относительно взглядов Филона и каббалы на проблему божественных качеств см. замечания *Patai R.* Op. cit., pp. 76, 119–120. Этот автор рассматривает качества Филона в связи с категориями мужского и женского, а эта тема нигде ясно не обсуждается ни у Филона, ни в монографии *Baer Richard A. Philo's Use of Categories Male and Female.* Leiden, 1970. Если бы Патай был прав, сходство Филона и Рабада было бы еще заметнее.

184 См. ниже, прим. 195.

он не ссылается ни на какой конкретный каббалистический источник, мне представляется, что замечание Гуденафа подтверждается приведенным выше отрывком из текста Рабада<sup>183</sup>. Этот каббалист разделяет с Филоном допущение о том, что божественная сила была разделена, по-видимому существуя ранее в Боге как единая сущность. Кроме того, оба теолога говорят о необходимости обеспечить совместное действие обоих качеств; Филон затем отмечает, что каждое из двух божественных имен указывает на одно из этих двух качеств. Рабад, со своей стороны, допускает, следуя мидрашу, что Тетраграмматон символизирует оба качества – и милосердия, и правосудия<sup>184</sup>. Но вот критический момент, резко отделяющий этот каббалистический отрывок от всего предшествующего материала: Рабад предполагает, что взаимосвязь между двумя качествами или двумя божественными силами соответствует взаимосвязи между мужским и женским началами; такого рода взаимосвязь нигде явно не встречается ни в Талмуде, ни в мидрашах, ни у Филона. Тем не менее мне представляется, что Рабад отражает древнейшую традицию, и это может быть подтверждено изложенными в недавней статье открытиями относительно существования в древнем иудаизме пары ангелов мужского и женского пола, символизируемых керувимами<sup>185</sup>. Только в этой уникальной концепции – приведенной Оригеном от имени, что

185 См.: *Stroumsa G.* Le Couple de l'ange et de l'esprit—traditions juives et chretiennes // *Revue Biblique* 88 (1981), pp. 42, 46–47, 53–55.

очень важно, еврейского ученого – мы сможем найти указание на символическое значение еврейского восприятия керувимов как мужчины и женщины. Согласно традиции, изложенной Оригеном, их половая связь проецируется на более высокий метафизический уровень, то есть на уровень пары ангелов. Эта традиция наталкивает нас на предположение о том, что и остальные темы, связанные с керувимами, тоже могут отражать их двуполоую природу. Другими словами, можно предположительно связать сексуализацию отношений



между двумя божественными именами или между двумя качествами, обнаруживаемую у Рабада и предположительно присутствующую также в текстах *Мидраш Тадше* и р. Эльзара из Вормса, с древней традицией, переданной Оригеном<sup>186</sup>.

Является ли простым совпадением то, что один из первых каббалистических текстов отражает концепции, параллельные тем, что мы встречаем у Филона? Я склоняюсь к отрицательному ответу. Скорее, это живое свидетельство наличия еврейских традиций, которые могли послужить посредниками между взглядами Филона или другой древнееврейской традицией, параллельной Филону, и возникшей, казалось бы, на пустом месте каббалой. Согласно одному мидрашистскому тексту, деятельность Бога или его раскрытие происходит в двух направлениях: оно благожелательно по отношению к Израилю, но разрушительно по отношению к прочим народам. Эта концепция выражается в таких словах: «Р. Ошайя говорит: [Божественные деяния<sup>187</sup>] были *ду-парцуфим*: светлый *парцуф* (лик) для Израиля, и темный *парцуф* для египтян»<sup>188</sup>. Таким образом, термин *ду-парцуфим*, который обычно относится к двуполой природе человека, здесь употребляется в смысле своего рода *coincidentia oppositorum* (слияния противоположностей) в отношении Бога. Краткий разбор контекста этого отрывка<sup>189</sup> позволяет увидеть, что термин *ду-парцуфим* связывается с действиями, а не с физическими свойствами<sup>190</sup> – и такое понимание поддерживается параллельными текстами из сборников мидрашей<sup>191</sup>. Это свойство божественного деяния особенно близко к рабадовскому объяснению божественных качеств как *ду-парцуфим*; хотя в текстах мидрашей сексуальная природа божественных деяний не просматривается, само использование термина *ду-парцуфим* в контексте божественных качеств может пониматься как важный шаг в направлении концепции каббалы.

С исторической точки зрения ничто не мешает предположить, что Рабаду были известны материалы сборников мидрашей и, в частности, *Мидраш Тадше*. Согласно Аврааму Эпштейну<sup>192</sup>, с *Мидраш Тадше* был знаком р. Моше га-Даршан, ученый XI в., выросший в Нарбонне – там же, где в течение определенного периода своей жизни действовал Рабад<sup>193</sup>. Поскольку эти рассуждения в настоящее время являются частично спекулятив-

<sup>186</sup> Ibid., p. 46.

<sup>187</sup> Имеются в виду облако и мрак, разделявшие стан Израиля и стан египтян (Исх. 14:20). – *Прим. ред.*

<sup>188</sup> *Шохар тов* к псалму 27. Ср. *Мидраш Тетилим* на тот же самый псалом.

<sup>189</sup> См., напр., фразы: «...что я не-су свет Израилю и тьму народам»; «...уже явил Святой, да будет Он благословен, пример в этом мире, согласно сказанному: "И были тьма и мрак во всей земле Египетской" (Исх. 10:22)».

<sup>190</sup> Ср. использование слова *парсо-на* сирийским теологом Иоанном Отшельником. Согласно A. de Halleux, этот термин «*appliquee la maniere d'etre et d'agir du Saveur*» («означает способ существования и действие Избавителя»). См.: A. de Halleux, *Jean le Solitaire // Le Museon* XCIV (1981), p. 10.

<sup>191</sup> См.: *Ваикра рабба* (Изд. М. Маргалиота. Иерусалим, 1972. С. 26); *Шмот рабба* (изд. А. Шинана. Иерусалим-Тель-Авив, 1984. С. 160). В этих текстах термин *ду-парцуфим* относится к двойному действию божественного голоса; ср.: *Гриз 3*. От мифа к этосу // *Народ и его история* / Под ред. Ш. Эттингера. Иерусалим, 1984. Т. 2. С. 121–122 (*ибр.*).

<sup>192</sup> См. *Эпштейн А.* Из еврейских древностей (выше I, прим. 98), с. 139–140.

<sup>193</sup> См.: *Twersky I.* *Rabad of Posquieres* (выше, прим. 152), с. 34.

ными, разумно подождать появления дополнительных подтверждающих материалов; однако даже при современном состоянии исследований гипотеза о существовании древнееврейской традиции, содержащей сексуальную окраску божественных качеств и отразившейся в ранней каббале, заслуживает серьезного рассмотрения<sup>194</sup>.

194 См. гипотезу, предложенную в кн.: Бэр И. Служение посредством жертвоприношений в эпоху Второго Храма // *Цион* 40 (1975), с. 101–104 (ивр.). Этот автор уже упоминал, не вдаваясь в подробности, возможность того, что на раннюю каббалу повлияла древняя концепция керувимов и божественных сил; однако он не проанализировал ни взглядов Рабада, ни текст *Мидраш Тадше*. Более того, похоже, что взгляды Бэра оказались вне сферы внимания большей части ученых, изучающих каббалу.

но и не самое убедительное. Другое правдоподобное объяснение состоит в том, что этот каббалист или его источники располагали двумя традициями относительно связи между именами и качествами: (1) обычная раввинистическая традиция, связывающая Тетраграмматон с качеством милосердия, а *Элоhim* – с качеством правосудия; и (2) другая традиция, зафиксированная в древних источниках и у Филона, в которой эта система взаимной привязки инвертирована. Рабад или его источники вполне могли объединить обе традиции. По крайней мере, идея о том, что Тетраграмматон может обозначать оба качества, представляется заимствованной из очень древней мидрашистской традиции.

195 *Психта де-р. Кагана* (изд. Бубера, лист 12а). См.: Marmorstein A. *The Old Rabbinic Doctrine of God I*. Oxford, 1927. P. 44; а также процитированный нами выше отрывок из Филона; см. также: *Dahl N. A. and Segal A. F. Philo and the Rabbis on the Names of God // Journal for the Study of Judaism* 9 (1978), pp. 1–28. Ср. также слова внука Рабада, р. Ашера бен Давида: «И хотя правосудие и милосердие кажутся далекими друг от друга, они тесно связаны друг с другом, ибо иногда человек поступает по суду, а суд приводит к милосердию; а иногда милосердие приводит к правосудию» (*Объяснение тринадцати божественных качеств*, с. 18). См. также ашкеназские хасидские тексты, напечатанные в кн.: Дан Й. Тайное учение ашкеназских хасидов. С. 122 (ивр.).

196 Ис. 26:21. Стих продолжается

Позвольте мне теперь обратиться к одной из деталей текста Рабада. Он говорит: «*Йуд-ей* указывает на качество правосудия, а *Элоhim* – на качество милосердия». В контексте этот отрывок означает, что каждое из этих двух божественных имен может быть соотнесено с каждым из двух качеств; каббала, таким образом, утверждает, что корреляция между божественными именами и качествами изменчива. На фоне классических раввинистических источников, не знающих подобной гибкости, эта позиция необычна. Можно просто сказать, что она есть личное изобретение Рабада, но это объяснение – не только не единственное,

Р. Меир утверждает<sup>195</sup>: «Ибо вот, Господь выходит со своего места»<sup>196</sup> – от одного качества переходит к другому, от качества правосудия к качеству милосердия».

В завершение этого экскурса я процитирую мысль, высказанную р. Менахемом Реканати: «Некоторые толкователи видят в керувимах намек на *ду-парцуффин*, и именно таким представляется взгляд Рамбана. И высказывание наших мудрецов о том, что два керувима соответствуют четырехбуквенному имени и имени *Элоhim*, наводит на ту же мысль»<sup>197</sup>. Стоит отметить, что, по Реканати, керувимы, *ду-парцуффин* и два божественных имени связаны с одной и той же парой божественных проявлений: *Тиферет* и *Малхут*. Эти два качества, как и пара более высоких качеств, *Хесед* и *Гву-*

ра, всегда рассматриваются как пара, составленная из божественных аспектов милосердия и правосудия.

Сопоставляя эту символическую схему с другой, уже известной в конце XIII в., мы видим, что, согласно р. Йосефу из Хамадана, два керувима символизируют сфирот *Йесод* и *Малхут*, которые явно рассматриваются как жених и невеста<sup>198</sup>. Однако эти же самые две сфиры, как и их человеческие символы, этот каббалист постоянно называет соответственно *Арих Аннин* и *Зеир Аннин*<sup>199</sup>. Я полагаю, что символизм такого типа следует истолковывать как некий синтез, включающий талмудическое описание керувимов как «большого лица» и «малого лица»<sup>200</sup> в контексте, говорящем о лице или лицах Бога и о сверхъестественных лицах<sup>201</sup>. Таким образом, использование пары определений *арих* и *зеир* в связи с лицами керувимов и одновременно в связи с двумя божественными качествами не представляет собой далекого отхода от идей, связанных с этими объектами в древних и ранних каббалистических текстах. Тем не менее специфическое использование *Арих Аннин* и *Зеир Аннин* как символов двух низших сфирот есть, как указал Шолем<sup>202</sup>, существенный отход от понимания этих двух терминов в книге *Зофар*. *Зофар* относит *Арих Аннин* к комплексу *Эйн-Соф* и *Кетер*, а *Зеир Аннин* – либо к какой-либо сфире от *Хохма* до *Йесод*<sup>203</sup>, либо, согласно другим текстам *Зофара* и текстам р. Йосефа Гикатиллы, – от *Хохма* до *Тифферет*<sup>204</sup>. Возникает вопрос, ввел ли р. Йосеф из Хамадана новое понимание расшифровки этих символов, отойдя от существующей к тому времени и зафиксированной в *Зофаре* традиции, или же он продолжал древнюю эзотерическую традицию, которую уже *Зофар* интерпретировал по-новому?<sup>205</sup>

Давайте изучим отрывок из *Идра рабба*, связанный с этим двумя выражениями<sup>206</sup>: «И [Господь Бог] создал [человека]<sup>207</sup>. Почему две буквы *йуд* [в слове *יחד* (*ва-йицер*) – «создал»]? [Это указывает на] тайну *Атика Кадиша* и тайну *Зеир Аннин*». Согласно этому тексту, особая форма слова в библейском описании сотворения человека намекает

словами: «...чтобы наказать обитателей земли». [Переход к качеству милосердия состоит в том, что, наказывая «обитателей земли» – т.е. народы мира, – Господь проявляет милосердие к народу Израиля. – *Прим. ред.*]

197 *Комментарий к Торе*, лист 49б. «Наши мудрецы», которых цитирует Реканати, – это, судя по всему, *Мидраш Тадше*, см. выше, прим. 162. Ср. также *Шаарей Цедек* школы Абулафии, MS Jerusalem, 8' 148, лист 50а: «И превратится качество правосудия в качество милосердия через тайну лезвия меча, вращающего керувимов, а керувимы – мужчина и женщина». [Упомянутый здесь меч отсылает к Быт. 3:24. – *Прим. ред.*]

198 См.: Альтман А. К вопросу об авторстве *Сефер Таамей га-Мицвот*, приписываемой р. Йосефу Гикатилле // *Кирьят сефер* 40 (1965), с. 410.

199 Там же, с. 274–275, 410.

200 Сукка, 5б (соотв. термины: *аней рабрей* и *аней зутартей*). См.: *Либес Й.* Мессия *Зофара* – к мессианскому образу р. Шимона бар Йохая // Мессианская идея во Израиле. Иерусалим, 1982. С. 130 (*ивр.*).

201 Там же: «Вышнее лицо», «Лицо Элогима».

202 Scholem G. Einige Kabbalistische Bandschriften im Britischen Museum. Jerusalem, 1932, S. 19–21; Альтман А. *Op. cit.*, с. 274, 410.

203 Тишиби Й. Учение *Зофара*. Иерусалим, 1957–1961. Т. 1. С. 110–111, 157 (*ивр.*).

204 Там же, с. 111.

205 Третья возможность состоит в том, что уже в XIII в. существовали две различные традиции, использованные разными каббалистами. В этом случае ни одну из традиций не нужно будет переформулировать. Эта возможность представляется не менее вероятной, чем две другие.

206 *Зофар* III, 141б.

207 Быт. 2:7.

на создание двух сверхъестественных антропоморфных структур: *Арих Аннин*, или *Атика Кадиша*, и *Зеир Аннин*, которые символизируют две буквы *йуд*<sup>208</sup>. Более того, наличие в стихе двух имен Бога по-

208 Может быть, что *йуд* указывает также на десятку, т. е. на десятичную структуру, предположительно составляющую божественные структуры; см. выше, прим. 54.

209 *Батей мидрашот* (Изд. Вергхаймера, ч. 2, с. 412). См. также *Эшколь га-Кофер* р. Йефуды Хадаси, лист 36с (гл. IV, прим. 24).

нимается в связи с сущностью этих двух ликов: Господь – Тетраграмматон – связан с *Атика Кадиша* как выражением милосердия, а *Элогим* связан с *Зеир Аннин*, выражением правосудия. Частичную параллель этому тексту можно найти в сборнике мидрашей *Алфавит р. Акивы*, в котором этот же самый стих понимается следующим образом: «Один [*йуд*] соответствует Его лику спереди, а второй – Его лику сзади»<sup>209</sup>.

И опять мидраш, посвященный *ду-парцуфим*, по-видимому, сохранил, хотя бы частично, мифологическую традицию, проявившуюся позднее в каббале. Мой вывод из этого состоит в том, что теория двух лиц в *Зофар* есть дальнейшее развитие концепции *ду-парцуфим*, которая была уже связана с двумя божественными именами в отрывке из Рабада, где упоминаются и два божественных качества. Эволюция от выраженных в мидраше взглядов, касающихся *ду-парцуфим* и противоположных божественных действий, к отрывку из Рабада, где значение *ду-парцуфим* выражено в терминах двух божественных имен и качеств, и далее – к терминологии р. Йосефа из Хамадана, где явно звучит тема различия полов – как и в тексте Рабада, – представляется значительно более внятной, чем в *Зофар*, где подчеркивается антропоморфическое представление двух лиц. На мой взгляд, следы взглядов, выраженных в тексте Рабада, видны в продолжении процитированной выше фразы из *Зофара*. Обсуждая два лица, составившие образ первоначального человека, заключающего в себе высшие и низшие сущности, *Зофар* утверждает: «Они были едины, но затем отделились друг от друга: милосердие на одной стороне, а правосудие – на другой»<sup>210</sup>.

210 *Зофар* III, 1416. Ср. там же, 117а, где мотив *ду-парцуфим* очевиден, однако трактуется в классической раввинистической манере.

Допущение, согласно которому два лица изначально были одним и лишь затем были разделены на два качества – милосердие и правосудие, – соответствует концепции *ду-парцуфим* Рабада.

Более того, сразу вслед за этим *Зофар* опять обсуждает два лица, ссылаясь на стих Быт. 2:7, где присутствуют два божественных имени, как мы уже видели. Согласно классическому комментарию к *Зофару*, это первоначальное единство *ду-парцуфим* существовало в «глубине небытия» и лишь затем было расщеплено на два качества<sup>211</sup>.

211 *Кетем Паз* р. Шимона ибн Лави, лист 27с; о «глубине небытия» см. ниже, гл. VIII.

#### 4. РАЗЛИЧНЫЕ КОНЦЕПЦИИ СФИРОТ

Из всех каббалистических концепций наибольшей известностью пользуется учение о сфирот. Снова и снова в качестве ядра этого учения в популярной литературе предстают список названий сфирот вместе с антропоморфической структурой. Это остается верным и для научных исследований: различные концепции сфирот были проанализированы несравнимо более подробно, чем любая другая область, связанная с каббалой<sup>212</sup>. Однако несмотря на столь активный интерес, вызываемый этой темой, до сих пор не существует общего анализа истории каббалистических концепций сфирот. Возникновение конкретных названий сфирот, их устройство и роль мира сфирот – все это принципиально важно для точного понимания теософской каббалы; изучение всего этого просто необходимо. На нижеследующих страницах представлен краткий обзор этой темы, в котором принимается в расчет целый ряд подробных исследований, посвященных отдельным авторам или периодам.

Впервые теософское понимание сфирот появляется одновременно в каббале Прованса, в *Сефер Эа-Баџир* и в эзотерических материалах, дошедших до нас в книге р. Эльзара из Вормса *Сефер Эа-Хохма*. Говоря об исследованиях природы сфирот, следует особенно выделить некоторые отрывки из *Сефер Эа-Баџир* (хотя сам этот термин в ней почти не встречается) и *Комментарий к Сефер Йецира* р. Ицхака Слепого. Хотя оба текста используют одни и те же названия сфирот, они, по-видимому, основываются на различных теософских традициях<sup>213</sup>. *Сефер Эа-Баџир* представляет мистически ориентированную картину мира сфирот, а р. Ицхак Слепой дает гораздо более развернутую теорию возникновения сфирот из недр божественности, демонстрируя глубокую склонность к абстрактным рассуждениям, на которую, возможно, оказала влияние школа неоплатоников. Каббалисты Героны унаследовали обе эти тенденции. Вначале они используют теории сфирот, развитые в *Сефер Эа-Баџир*, иногда рассматривая их как внутренне присущие божественной сфере, а иногда – как внебожественные силы или формы, но вместе с тем используют и провансальский взгляд, согласно которому сфирот могут определяться лишь как части внутрибожественной структуры. Центральной темой, определяющей историю концепций сфирот, являются колебания между внутри- и внебожественными теориями, в точ-

212 Scholem G. Kabbalah. P. 96–116; Готтлиб Э. Исследования каббалистической литературы / Под ред. Й. Хакера. Тель-Авив, 1986. С. 223–31, 404–411 (ивр.); Тишби Й. Учение Зоэара. Т. 1. С. 95–117, 131–161; *Tirosh-Rothschild Hava. Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon // AJS Review* 7–8 (1982–83), pp. 409–425; Идель М. Эссенциалистский и инструментальный взгляд [на сфирот] в каббале эпохи Ренессанса // *Италия* 3 (1982), с. 89–111; Бен-Шломо Й. Мистическая теология р. Моше Кордоверо. Иерусалим, 1986 (ивр.); Элиор Р. Учение о сфере божественного у второго поколения хасидов Хабада. Иерусалим, 1982. С. 78–118 (ивр.).

213 См.: Идель М. Сфирот над сфирот (ивр.). С. 239.

ности так же, как путь развития философии размечен философскими теориями о том, существуют ли идеи внутри или вне божественного разума.

Геронские теории, зафиксированные в произведениях р. Барзилая, р. Эзры из Героны, р. Якова бен Шешета и р. Ашера бен Давида из Прованса, не дают одного общего ответа на вопрос о сущности сфирот. С начала XIII в. были предложены три основных ответа: (А) теория, согласно которой сфирот суть часть божественной природы и являются составляющими божественной сущности; ниже эта теория будет обозначаться «сфирот как сущность (*ацмунт*<sup>214</sup>)». (В) теория,

214 Букв. «самость». – *Прим. ред.*

согласно которой сфирот по своей сути не являются божественными, хотя и очень близки к божественности либо как инструменты божественного творения и управления миром, либо как сосуды для принятия божественного, посредством которых оно входит в нижние миры. (С) теория, согласно которой сфирот представляют собой божественные эманации внутри сотворенной реальности и суть имманентная часть божественности<sup>215</sup>. Я кратко разьясню использованные выражения,

215 Антропологическая концепция сфирот, которая будет рассмотрена в конце этой главы, характерна для экстатической каббалы и возникла, по-видимому, в последней четверти XIII в.

чтобы затем перенести акцент на ранние стадии развития каббалы; интересно, что лишь позднее, в конце XV – начале XVI в. эти ранние позиции стали пониматься как несовместимые друг с другом и кристаллизовались в независимые концепции. Еще позже эти противоречащие друг другу взгляды были унифицированы в теософии р. Моше Кордоверо, и с этих пор одновременное понимание сфирот как божественной сущности и как ее сосудов и инструментов стало доминирующим фактором каббалистической теософии. В заключение я сделаю обзор четвертой интерпретации, антропологического или психологического понимания сфирот.

#### (А) Сфирот как сущность Божества

Предположение о том, что божественный антропос состоит из нескольких сил, числом десять, существовало еще в древности, как мы видели выше. Эта позиция вызвала к жизни представление о десяти сфирот как части божественной структуры, однако оно отсутствует в *Сефер йа-Баиур*, где антропоморфная структура содержит восемь сил, которые вряд ли можно рассматривать как часть божественной сущности. По-видимому, самое раннее упоминание о десяти сфирот как божественных сущностях, составляющих божественную структуру, можно найти в текстах р. Ицхака Слепого и, под его влиянием, в произведениях других каббалистов. Р. Ицхак подчеркивает совершенное единство мира сфирот:

«Их конец [находится] в их начале»: так же, как много нитей исходят от одного горящего угля, ведь само пламя может существовать лишь за счет чего-то одного; так, все вещи и все качества, представляющиеся разделенными, не имеют никакого разделения, ибо все [они] – одно, как одним является [их] начало, объединившее все в одном слове<sup>216</sup>.

Разделенный мир существует лишь ниже объединенного мира сфирот<sup>217</sup>. Этот отрывок позволяет заключить, что теологическая позиция р. Ицхака близка к тому, что позже назовут концепцией «сфирот как божественная сущность»; сам он не пользовался более поздней терминологией, смысл которой состоит в единстве мира сфирот и Бога. Как мы увидим ниже, ближайшие последователи р. Ицхака – его племянник р. Ашер бен Давид и р. Эзра из Героны – принимали взгляд на сфирот как инструменты и сосуды, зафиксированный в *Сефер йа-Баицр*, вводя тем самым этот взгляд в геронскую каббалу. Классическая версия сфирот как божественной сущности была, по-видимому, разработана каббалистической школой Нахманида. По словам одного из авторов, воспринявших тайное учение Нахманида, р. Шем Това ибн Гаона<sup>218</sup>:

В первую очередь мои учителя предостерегли меня, повелев отдалиться и в речи, и в мыслях от трех вещей, а именно: материальности, разделенности и множественности. Ведь несмотря на то что мы отмечаем качества сфирот и их названия, мы делаем это лишь для того, чтобы назвать их, но не для того, чтобы разделить их. Но Он один, объединенный с ними всеми, как разум с [тем, что] он постигает<sup>219</sup>, подобно тому, как горящий уголь соединен с пламенем.

Это обсуждение получило дальнейшее развитие в книге *Маарехет йа-Элозут*, классической работе, выражающей концепцию идентичности сфирот и Бога<sup>220</sup>. Ее автор постоянно настаивает на том, что сфирот «есть Бог»<sup>221</sup>. Согласно анонимному каббалисту, различия между божественными качествами должны пониматься не иначе как с нашей точки зрения, или, как он формулирует,

216 *Комментарий к Сефер Йецира*, с. 6.

217 Там же, с. 8–9. См. также цитату от имени «хасида», т. е. самого р. Ицхака, в MS Paris 353, лист 306–31а. См.: Шолем Г. К исследованию каббалы р. Ицхака б. Якова йа-Кобена // *Тарбиц* 2 (1931), с. 419; 3 (1932), с. 37, 42 (*ивр.*). Как показала Х. Пдайя (Ущербность и исправление сферы божественного в каббале р. Ицхака Слепого (*ивр.*) // *Зарождение еврейской мистики в Европе* / Под ред. Й. Дана. Иерусалим, 1986. С. 157–285), у р. Ицхака можно найти и зародыш инструментального взгляда на сфирот, который был развит его учениками из Героны.

218 *Кетер Шем Това* в книге *Маор ва-шемеш*, лист 25а; этот текст цитируется очень многими каббалистами.

219 В оригинале – *бе-сехель мускаль*. Букв. перевод: «...объединенный с ними всеми посредством разумеемого разума». Я полагаю, что р. Шем Това намеревается здесь указать на связь между двумя уровнями Божества, так же как он делает сразу после этого, подразумевая под «горящим углем» *Эйн-Соф*, а под «пламенем» – сфирот. Однако в *Маарехет йа-Элозут*, гл. 2, где Бог сравнивается с разумом, ничего не говорится о «разумеемом». [Весьма вероятно, что в данном случае на р. Шем Това повлияла известная философская доктрина, согласно которой сущность Бога «тождественна и разумеемому, и разумемому, и разуму» – см., напр., *Путеводитель растерянных* Маймонида I, 68. – *Прим. ред.*]

220 О связи между этими произведениями см.: *Готлиб Э.* Каббала в произведениях рабейну Бахьи. С. 249–259 (*ивр.*).

221 *Маарехет йа-Элозут*, 28а, 49а.

222 Там же, 66.

223 Ср. р. Йосеф ибн Цадик, *Олам катан*, II:2; р. Йефуда га-Леви, *Кузары*, IV:3.

«с точки зрения воспринимающих»<sup>222</sup>, – хорошо известная формула неоплатоников<sup>223</sup>.

Несмотря на это четкое представление о сфирот как об органической части божественной сущности, специфический термин, который впоследствии был введен для фиксации этой идеи, *ацмут*, школой Нахманида не использовался. Однако в письме, скопированном р. Шем Товом ибн Гаоном, которое, по его словам, было послано Нахманиду учеником малоизвестного каббалиста р. Йосефа бен Мазаха, мы читаем:

В точности так же, как не известна сущность Бога, так [не известны] и Его намерения; но из каббалы мы узнаем, что Его имя, и Его образ, и Его сущность – все это суть Он сам, ибо Его имя – это великий знак, [позволяющий нам] понять величие Его совершенства и красоты, а также Его образ и Его сущность, [которая есть] десять сфирот... Сами десять сфирот *блима* есть Творец и Его образ<sup>224</sup>.

224 *Шолам Г.* Аутентичный комментарий Нахманида к *Сефер Йецифра* и иные каббалистические высказывания, отсылающие к нему // *Кирьят сефер* 6 (1929–1930), с. 418 (ивр.).

225 Там же, с. 418, прим. 3; с. 419, прим. 1.

226 Напечатано в: *Шолам Г.* Каталог ивритских рукописей по каббале. Иерусалим, 1930. С. 205–206 (ивр.).

Как уже отметил Шолам, терминология этого письма близка к стилю круга *Сефер га-Ийун*<sup>225</sup>. Нас здесь интересует то, что определение десяти сфирот как сущности Бога выражено здесь совершенно ясно; при этом использован термин *ацмо*, присутствующий также в описании сфирот как божественной сущности в *Комментарии к десяти сфирот*, трактате, близком к концепции круга *Сефер га-Ийун*<sup>226</sup>:

...Сфирот являются, если можно так выразиться, самим Богом (*ацмо*), так же как элементы, входящие в состав человека, являются [им самим]. Пойми это, ибо это имел в виду Йехезкель, сказав: «Образ подобный человеку, над ним сверху»<sup>227</sup>, – [относительно] образа славы в целом.

(...) ибо все эти сфирот суть отдельные силы, простые предельной простотой, и все они суть одна слава, без всякого разделения или различия, а только через действие, [исходящее] от них и достигающее нас<sup>228</sup>. Все эти сфирот сотворены Богом, да будет Его имя благословенно, ради Его славы, и из них было создано гармоническое единство, и все они названы «душа», а Бог – «душа всех душ».

227 Иез. I:26.

228 Ср. выше, прим. 223.

229 Нахманид несколько раз использует выражение *эцм га-кавод*, имея в виду некоторую сферу. См.: *Шолам Г.* Аутентичный комментарий Нахманида к *Сефер Йецифра* (выше прим. 224). С. 402–404; см. также Комментарий к Песни Песней р. Эзры (во втором томе Сочинений Рамбана, изданных р. Швейлем, с. 478).

Еврейское слово, переведенное здесь как «сам», – это снова термин *ацмо*, наиболее близкий к классической форме *ацмут*<sup>229</sup>. Сегодня представляется, что самое первое использование этого термина встречается в произведениях р. Менахема Рекана-



ти, впервые открыто оспорившего эссенциалистское восприятие сфирот. Он подвергает критике подход, согласно которому «десять сфирот представляют собой самого Творца»<sup>230</sup>. Даже возможность того, что между вышними царствами нет настоящего различия, а вся разница возникает лишь «с точки зрения воспринимающего», отрицается им как бессмысленный номинализм<sup>231</sup>. Реканати был прекрасно знаком и с каббалой, разработанной учениками Нахманида, и с учением, которое представляют тексты, концептуально близкие к терминологии *Сефер Эа-Ийун*<sup>232</sup>. Мы можем видеть в формулировке Реканати относительно природы сфирот как сущности Божества кристаллизацию более ранней терминологии и становление классической формулы: сфирот суть *ацмун*. Интересно, что с начала XV в. каббалисты, принявшие эссенциалистскую позицию, не только использовали термин Реканати, введенный им исключительно ради спора с этой позицией, но иногда и переосмыслили его так, чтобы он подкреплял их аргументацию<sup>233</sup>.

Прежде чем завершить этот краткий обзор эссенциалистского подхода к сфирот, я приведу особый и центральный вариант формулировки этого подхода, зафиксированный в *Зофар* и у Моше де Леона. Хотя эссенциалистская концепция подразумевает более динамичную природу сфирот, чем взгляд, отводящий им лишь роль инструментов, существуют и статические или, по крайней мере, более парадигматические эссенциалистские подходы, например, идентифицирующие сфирот с платоновскими идеями в божественном разуме<sup>234</sup>. Теософия *Маарехет Эа-Элозут*, следуя формулировке р. Шем Това ибн Гаона, также решительно отрицает возможность каких бы то ни было изменений в Божестве<sup>235</sup>, включая сфирот<sup>236</sup>. Это категорическое несогласие с динамизмом божественной структуры представляет собой одну крайнюю позицию в рамках эссенциалистского подхода; другая же содержится в *Зофар* и в произведениях Моше де Леона. Хотя для их теософии эссенциалистский подход остается принципиальным, эти тексты подчеркивают постоянную изменчивость сфирот. Чтобы проиллюстрировать это, достаточно будет нескольких примеров. В книге Моше де Леона *Шекель Эа-Кодеш* мы читаем<sup>237</sup>:

Тайна скрытого мира и все его существование — это те сокрытые и спрятанные, которые «дви-

230 *Таамей Эа-Мицвот*, процитировано р. Йегудой Хайятом в *Маарехет Эа-Элозут*, 30а: «Но невозможно внести разделение в (Его) сущность». Там же: «Ибо сфирот не есть Сам Творец». См. также *Комментарий к молитве* Реканати, MS New York, JTS 1887, лист 1376. Реканати также отвергает формулу: «Они суть поистине Творец». См.: Там же, 30а, 31а, 35а.

231 Там же, лист 30а, 356.

232 Реканати использует термины, характерные для круга *Сефер Эа-Ийун*, такие, как «душа душ», и даже цитирует *Сефер Эа-Ийун*.

233 *Идель М.* Эссенциалистский и инструментальный взгляд [на сфирот] (выше, прим. 212), с. 104–105.

234 См. ниже, гл. IV, раздел 3.

235 *Маарехет Эа-Элозут*, 5а–76: «И отрицание изменения содержит два раздела: изменение в мыслях и изменение в действиях».

236 Там же, лист 366.

237 Лондонское издание (1911), с. 113.

238 Ср.: «И живые существа эти двигались туда и сюда, как вспышки молний» (Иез. 1:14).

жуются туда и сюда»<sup>238</sup>... Ибо если ты подставишь миску с водой лучу солнца и встряхнешь ее, ты увидишь на стенках сверкание светящихся зеркал; они движутся туда и сюда, и никто не в силах остановить их, так как они очень быстро перемещаются из стороны в сторону.

Скрытый мир в работах Моше де Леона, как правило, является символом сферы *Бина*. Чтобы понять природу этого мира, каббалист предлагает поставить опыт с непрерывным движением воды, которая, отражая свет солнца, символизирует постоянный динамизм высшего мира<sup>239</sup>. Согласно безымянной работе Моше де Леона:

239 О наблюдении воды см.: *Идель М.* Метаморфоза древней техники пророческого видения в Средние века // *Синай* 86 (1980), с. 1–7 (ибр.).

...и размышление над этим не приводит к полному постижению, лишь понимает [человек] и упускает [предмет понимания]... как свет, возникающий в волнующейся в миске воде. Этот свет освещает некое место, но сразу же оставляет его и начинает светить уже в другом месте. И когда человек думает, что он уже схватил этот свет, тот сразу убегает с этого места, снова проявляясь уже в другом месте. И человек гонится за ним, стараясь постичь его, но не постигает... Таков он и в том месте, которое есть начало эманации<sup>240</sup>.

240 Эту работу идентифицировал Гершом Шолем. См.: *Scholem G.* Eine unbekannte mystische Schrift del Mose de Leon // *MWGF* 71 (1927), S. 109–123; текст, переведенный выше, напечатан в этой статье на стр. 118–119, прим. 5). Шолем уже привел большинство параллельных текстов из *Зофара* и *Шекель га-Кодеш*; мы можем добавить к его списку *Комментарий к Меркаве* Моше де Леона (напечатан в: *Идель М.* Ор. cit., с. 5) и интересную параллель в книге Ибн Галлаби *Аводат га-Кодеш* IV, 19, лист 128б. См. также выше, гл. V, прим. 234.

241 См.: *Зофар* I, 41б; *Зофар хадаш*, 39а.

242 *Шекель га-Кодеш*, с. 123. Интересно, что Ибн Галлаби уже упоминал эти два типа мистического размышления вместе (см. выше, прим. 240).

243 *Зофар* I, 42а, 97а–б; II, 23б.

Я хочу подчеркнуть, что Моше де Леон говорит о двух уровнях: уровень *Меркавы*, на котором динамические сущности суть «живые творения» Йехезкеля, т. е. силы ангелов; эти процессы происходят в царстве сфирот, по большей части в сфере *Бина* и ее проявлениях, на что указывает не только выражение «скрытый мир», но, возможно, также выражение «начало эманации». Метафора движущегося света, отражающегося от волнующейся воды, в арамейской версии *Зофара* повторяется дважды<sup>241</sup> и подкрепляется тем, что Моше де Леон обсуждает вопрос о внутреннем свете и цвете, создаваемом зажмуренными глазами; этот факт, согласно и де Леону<sup>242</sup>, и *Зофару*<sup>243</sup>, отражает динамизм сфирот. Сравнение способа, которым Моше де Леон и *Зофар* используют метафору слежения за бликами на воде, с очень похожими расуждениями ашкеназских хасидов и р. Йосефа Гикатиллы, неопровержимо доказывает, что предложение встряхнуть воду, чтобы пронаблюдать динамический процесс отражения, принадлежит исключительно тем источникам, которые мы привели выше. Теософия, отражаемая техникой

такого наблюдения, есть теософия динамическая *par excellence*; трудность наблюдения отблесков света на стене нуждается в четком определении. В этом отношении тексты Моше де Леона и Зофара усматривают главный момент не в том, что эти отблески сами по себе скрыты, а в том, что человек не в состоянии ухватить динамические, видимые, но постоянно изменчивые процессы<sup>244</sup>. Эта особенность теософии Зофара имеет важные следствия в отношении центрального положения символизма, связанного с динамическими процессами; фокус символической системы смещается, как мы увидим ниже, от символического отражения сфирот к отражению процессов – здесь и берет свое начало динамичность символизма Зофара. А поскольку этот тип символизма обладал большим влиянием, он внес вклад в формирование особого символизма каббалы в целом<sup>245</sup>.

### (В) Сфирот как инструменты или сосуды

Хотя представление о сфирот как об инструментах божественной деятельности уже неоднократно исследовалось, происхождение этой инструменталистской терминологии ни разу не обсуждалось<sup>246</sup>. Я подробно рассмотрю этот вопрос, а в конце кратко остановлюсь на развитии этой терминологии.

Согласно *Сефер За-Башир*, традиция, бывшая, судя по всему, эзотерической, заявляет о себе следующим образом:<sup>247</sup> «Я принял по традиции стих: «Ибо в течение шести дней Господь делал»<sup>248</sup>, как если бы было сказано: «Бог создал шесть подобающих сосудов»<sup>249</sup>. И что это за сосуды? Это – небеса и земля». Еврейское выражение «шесть подходящих сосудов» – *шиша келим наим* – предположительно относится и к «шести дням творения», и к «небесам и земле». То же самое выражение снова обсуждается в *Сефер За-Башир*<sup>250</sup>, где утверждается, что «для каждого дня есть свой собственный *мамар*<sup>251</sup> (речение), который властвует над ним, не потому, что он [день недели] сотворен им [речением], а потому, что он [день недели] исполняет особое действие, которым он [*мамар*] управляет». Таким образом, семь дней недели обозначают определенные действия, а не периоды времени; если шесть сосудов, о которых мы говорили выше, в связи с шестью днями, тоже ис-

244 Ср.: Scholem G. Das Ringen zwischen dem Biblischen Gott und dem Gott Plotins in der Alten Kabbala // *Eranosjabrbuch* 33 (1964). S. 47–48.

245 См. гл. IX, разд. 4; о динамизме сфирот см. также гл. VIII, разд. 2. О подчеркивании динамизма в еврейской теологии вообще, в отличие от христианской теологии, см.: Pelikan J. *The Christian Tradition* I. Chicago and London, 1971. P. 22.

246 Готтлиб Э. Исследования каббалистической литературы (см. выше, прим. 212). С. 293–315, 404–411; Тишби Й. Учение Зофара. Т. 1. С. 95–117, 131–161 (*ивр.*).

247 *Сефер За-Башир*, разд. 57, с. 26.

248 Исх. 31:7.

249 Ср.: *Брахот* 57а: *келим наим*. Ср., однако, Scholem G. *Les Origines de la Kabbale*, p. 93, где он приводит гностическую параллель из школы Валентина: «*vas pretiosum*» (искусные сосуды). Поскольку еврейское выражение из *Сефер За-Башир* идентично тому, что использовано в Талмуде, я сомневаюсь, что каббалисты позаимствовали его из гностического источника.

250 *Сефер За-Башир*, разд. 158, с. 68.

251 Ср. там же, разд. 81–82, с. 36: «...что у каждого дня есть собственная сила... ибо шесть дней творил Бог небо и землю, и не сказано «за шесть», и это учит, что у каждого дня есть сила». Связь между шестью днями творения и шестью сфирот принципиальна для того, чтобы впоследствии возникла концепция *шимитот*, каждая из которых управляется сфирой, т. е. каж-

дая сфера властвует над одним из семи тысячелетий, которое рассматривается как «день». См. интересное обсуждение в *Комментарии к Песни Песней* р. Эзры из Героны (Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 2. С. 511).

252 *Комментарии к Песни Песней* р. Эзры из Героны (там же, с. 482): «И сделал меры и сосуды, постижимые и ограниченные». См. также там же, с. 511.

253 *Объяснение Тетраграмматона*, с. 8.

254 А именно, божественная эманация воздействует через посредство шести концов – *Хесед, Гвура, Нецах, Год, Йесод, Малхут* – после того, как опускается ниже «средней линии», т. е. *Тиферет*.

255 *Комментарий к талмудическим агадот*, MS Vatican 294, лист 376.

256 Быт. 2:1.

257 Очевидная игра слов *ва-йехулу* – *келим*. Я полагаю, что «желание» создать также выводится из *ва-йехулу*, интерпретируемого как «страстно желал, тосковал» – от *килайон*.

258 См. пред. прим.

259 Шесть концов были соединены с шестью днями, когда Творение было завершено: см., например, *Комментарий к Торе* р. Бахьи бен Ашера (Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 1. С. 52).

260 См. также комментарий *Ор Загануз* к *Сефер За-Баџиф*, написанный, вероятно, р. Йосефом Ашкенази (к разд. 57, где он прямо идентифицирует *келим* с шестью концами, рассматриваемыми как сосуды).

261 *Сефер За-Баџиф*, разд. 159, с. 69.

262 Ср. там же, разд. 23, с. 11–12.

263 Ср. там же, разд. 178, с. 78, где появляется сходный тип символизма, основанный на стихе из Песни Песней: «Источник садов, колодец живой воды» (4:13).

полняют каждый свою операцию, тогда термин *келим* обозначает те инструменты, посредством которых делаются определенные вещи.

Это объяснение, достаточно натянутое, пока речь идет о *Сефер За-Баџиф*, было расширено каббалистами следующих поколений. Согласно р. Эзре из Героны, возникновение в мире сфирот, ранее скрытых во «тьме» или в «ничто», соответствует формированию «качеств и инструментов, которые являются конечными и могут быть постигнуты разумом»<sup>252</sup>. Его современник, р. Ашер бен Давид<sup>253</sup>, рассматривает «шесть концов» – шесть сфирот – в качестве

«инструментов внутреннего духа»<sup>254</sup>, которые и есть его насаждения, его качества, и он действует через их посредство». Это утверждение напоминает другую фразу р. Эзры<sup>255</sup>: «И небеса и земля были завершены (*ва-йехулу*)»<sup>256</sup> – они стали инструментами (*келим*)<sup>257</sup>... и это – те шесть концов... которые Бог пожелал<sup>258</sup> сотворить». Отождествление сфирот с шестью<sup>259</sup> концами указывает на то, что оба эти каббалиста унаследовали общую традицию, зафиксированную в *Сефер За-Баџиф*<sup>260</sup>.

Однако в противовес такому «инструменталистскому» пониманию *Сефер За-Баџиф* неявно предлагает и другой важный подход; сразу вслед за разделом 158 эта книга приводит следующую притчу, очевидно разрабатывающую значение семи дней недели<sup>261</sup>: «Был царь, у которого было семь садов, а в среднем саду – родник, питающийся<sup>262</sup> от источника жизни<sup>263</sup>: три сада справа от него, и три – слева; и как только он совершает действие или переполняется, все [семь] радуются, ибо говорят: “ради нас он переполнился”». Здесь повторяется мысль об инструментальном значении дней недели; однако эти семь дней также неявно понимаются как сосуды, призванные вместить в себя поток, изливающийся из источника.

Этот взгляд был расширен р. Ашером бен Давидом. Развивая предшествующие взгляды, зафиксированные в *Сефер За-Баџиф*, не указывая, впрочем, источника, он пишет:

Каждое действие, совершаемое средней линией, которая есть качество милосердия, производится внутрен-

ней силой, действующей в ней... и это – сосуд для духа. И примером этого является пророк, сосуд для божественного духа, входящего в него и говорящего через него, даже против его воли... Дух вещает в нем, а пророк – словно его сосуд; и тем более – эта средняя линия представляет собой как бы сосуд для внутреннего духа, распространяющегося в ней<sup>264</sup>.

Боговдохновенный пророк, являясь одновременно сосудом и инструментом божества, становится тем самым любопытной метафорой действия духа или силы в семи сфирот<sup>265</sup>. Он не только вмещает в себя божественный дух, но и действует под его влиянием. Таким образом, мы видим, что два значения слова *кли* («сосуд») и «инструмент») сходятся: низшая из семи сфирот принимает божественный поток как сосуд, но тем самым превращается в инструмент. Согласно р. Эзре<sup>266</sup>, также следующему взгляду, зафиксированному в *Сефер га-Башир*<sup>267</sup>, человеческое тело раскрывает деятельность души, служа, таким образом, ее инструментом<sup>268</sup>; само тело рассматривается как отражение сверхъестественных семи концов, посредством которых действует душа; по всей видимости, это – семь высших сфирот.

Таким образом, колебания *Сефер га-Башир* между концепциями сфирот как сосудов и как инструментов было воспринято и развито р. Эзрой и р. Ашером бен Давидом. Последний использовал также сравнение нижних сфирот с гроздью винограда, содержащей в себе сок – то есть поток воздействия свыше, – чтобы прояснить свой взгляд на природу сфирот<sup>269</sup>; интересно, что точно такое же сравнение использует и р. Эзра<sup>270</sup>.

Из вышеприведенного обсуждения мы можем сделать вывод, что инструментальный характер присущ лишь семи низшим сфирот<sup>271</sup> – ограничение, возможно, связанное с той ролью, которую играют эти сфирот в сотворении мира<sup>272</sup> (три высшие сфирот не считаются связанными с процессом творения)<sup>273</sup>. Это ограничение сохраняется лишь на стадии зарождения каббалы<sup>274</sup>; позже инструментальная природа этих семи сфирот была расширена на весь комплекс сфирот, как мы ви-

Каббала:  
новые перспективы

264 *Объяснение Тетраграмматон*, с. 8. Это сравнение семи сфирот и внутреннего духа с пророком и божественным духом может быть следствием влияния *Сефер га-Башир* (разд. 174, с. 76), где человек описывается как владеющий шестью концами и еще одной сущностью, т. е. всего семью. См. также замечание р. Ашера в его *Объяснении тринадцати божественных качеств*, с. 13: «Посланники Святого, благословен Он, Его пророки и Его рабы, названы Его именем... согласно речениям, которыми они привязаны к Нему... несомненно, достойны называться качествами Святого, благословен Он». См. также ниже, гл. VII, прим. 51.

265 Об этой теме см.: *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии. Иерусалим, 1988. С. 45–47 (ивр.).

266 *Комментарии к Песни Песней* р. Эзры из Героны // Сочинения Рамбана. Т. 2. С. 507, 513.

267 *Сефер га-Башир*, разд. 174, с. 76. См. также там же, разд. 82, с. 36. О связи между «концами» и человеком см. *Сангедрин* 38б, где используется стих Втор. 4:32.

268 Эта метафора использовалась большинством каббалистов, которые рассматривали сфирот как инструменты.

269 *Объяснение Тетраграмматона*, с. 1; см. также *Маарехет га-Элозут*, лист 74а, где эта метафора использована как часть эссенциалистской концепции.

270 *Комментарии к Песни песней* р. Эзры из Героны // Сочинения Рамбана. Т. 2. С. 488, 513.

271 См. также: *Мигдоль Йешуот* р. Йешуа бен Нехемии, MS Mussaïof 122, лист 30а: «Ибо в седьмой день были завершены качества и сделаны подходящие сосуды, которые суть «сосуды из сосудов различных»».

272 См.: *Таамей га-Мицвот* Реканати, процитированную р. Йефудой Хайятом в комментарии к *Маарехет га-Элозут*, лист 34а: «Ибо действие происходит от качества,

которые суть инструменты для действия, а если так, мир нуждается в семи концах, названных “опорами”... и они суть семь дней творения». Ср. также с *Авот де-рабби Натан* (изд. Шехтера), версия А, гл. 38, с. 111.

273 *Маарехет га-Элохут*, лист 346: «Но три первых – это разумные сущности и не называются качествами».

См. также традицию Нахманида, согласно которой три верхние сферы не называются словом «день», которое может относиться только к семи низшим. Ср., напр., *Мефрат Эйнаим* р. Ицхака из Акры, с. 14: «Первые, то есть *Кетер*, *Хохма* и *Тшува*, не имеют дня, связанного с ними». См. также там же, с. 12:

«Ибо она (*Бина*) – душа для всего здания, как душа для тела... ибо мир намекает на семь сфирот... и сказал нашему господину могучему силой: “Знай *шиур кома*”». Ср. взгляд на *шиур кома* как на семь низших сфирот со взглядом на человека в связи с концепцией семи концов – выше, прим. 267.

274 Согласно современному состоянию исследований, в дошедших до наших дней работах р. Ицхака Слепого, учителя как р. Эзры, так и р. Ашера, нет никаких ясных упоминаний об «инструментальной» роли сфирот. Мы можем, таким образом, предположить, что эта концепция сфирот есть продукт позднейшего развития каббалы Прованса и Каталонии, на которое повлияло появление *Сефер га-Багиф*. Р. Ицхак, например, не использует символику грозди, присутствующую в работах обоих его последователей.

275 См.: *Idel M. We Have No Kabbalistic Tradition on This* (см. выше, введение, прим. 16). P. 56.

276 MS Vatican 431, лист 46. [Интересна классификация подходов каббалистов к сфирот, которую дает этот ориентированный на философию автор. См.: *Гершович У.* Комментарий р. Элии б. Элизера Иерусалимского к книге Иова в контексте средневековой философской экзегезы. Дисс. Еврейский университет в Иерусалиме, 2008. С. 26. – *Прим. ред.*]

277 См.: *Талмаж Ф.* Полемические произведения Профиата Дюрана. Иерусалим, 1981. С. 12 (*ивр.*).

дим в работах р. Менахема Реканати или анонимного автора *Тиккуней Зогаф* и *Райя мегеймна*.

В этом месте описания ранних стадий развития концепции сфирот я хотел бы вкратце обсудить различные каббалистические направления, воспринявшие ту или иную концепцию. В каббалистической школе Нахманида доминировал эссенциалистский подход, который позднее воспринял и круг *Сефер га-Ийун*; инструменталистский подход превалировал в каббале Героны, представленной р. Эзрой, и в каббале Прованса, как показывают сочинения р. Ашера бен Давида. Мы, таким образом, можем понять возникновение этих двух теософских пониманий сфирот как отражение двух различных каббалистических традиций, одна из которых продолжала подход Нахманида, а другая была основана на идее, заимствованной р. Эзрой и р. Ашером из *Сефер га-Багиф*. Обрисованная ситуация в теософии ранней каббалы демонстрирует наличие расходящихся мнений даже по такому принципиальному вопросу, каким является природа сфирот. Особенно же важно заметить, что столь существенные расхождения наблюдаются даже в среде каталонских каббалистов, которых, как правило, рассматривают как единую группу<sup>275</sup>.

Интересной параллелью этих двух пониманий сфирот служит философская дискуссия о природе божественных атрибутов. Это сходство подметил р. Элия бен Элизер из Канди (XIV в.), который в своем комментарии на *Сефер га-Багиф* пишет: «Те, кто говорит, что сфирот есть качества Бога, следуют путем мусульманских мыслителей, которые верят в божественные атрибуты; разница лишь в том, что мусульманам хватило трех [атрибутов] – мудрости, всемогущества и желания, – а у этих [каббалистов] атрибутов больше»<sup>276</sup>. Согласно Профиату Дюрану, «каббалисты, обсуждая эту проблему, имеют в виду то же самое, что философы, обсуждая божественные атрибуты»<sup>277</sup>. Дюран утверждает, что каббалисты рассматривали сфирот как относительные атрибуты, отража-

ющие наше восприятие действий Бога в мире, а не сущностные атрибуты, которые отражали бы наличие реальных различий в Боге, что напоминало бы ошибочные взгляды христиан с их концепцией троицы<sup>278</sup>. Однако эти остроумные замечания еврейских философов упредил р. Менахем Реканати, критикуя эссенциалистскую концепцию сфирот как совпадающую со взглядом Маймонида на божественные атрибуты<sup>279</sup>.

Взаимоотношения между различными философскими подходами к проблеме божественных атрибутов и каббалистическим восприятием сфирот – это только одно направление возможного влияния философии на каббалу. Средневековая теория «отдельных разумных духовных существей», широко распространенная в арабском и еврейском неоплатонизме, имеет двойника в лице концепции сфирот как отдельных разумных существей, развитой в произведениях р. Авраама Абулафии<sup>280</sup>, р. Моше Нарбони<sup>281</sup>, р. Йосефа Альбо<sup>282</sup> и р. Авраама Шалома<sup>283</sup> – если ограничиться лишь несколькими самыми знаменитыми именами.

Неоплатоническая концепция идей, обитающих внутри божественного разума, тоже нашла свое отражение в трудах череды еврейских мыслителей, в большинстве своем родившихся или живших в Италии<sup>284</sup>. Самое раннее свидетельство этого – очевидно, утверждение р. Йегуды Романо о том, что, согласно некоторым еврейским ученым, на *идеи* намекает термин *сфирот*<sup>285</sup>. Р. Ицхак Авраванель полагал, что каббалисты рассматривают сфирот в платоновских понятиях:

Ибо возникновение образа действующего неизбежно предшествует действию, и этот образ, без сомнения, и есть мир сфирот, который упоминали каббалисты; они суть божественные образы, посредством которых был сотворен мир. Поэтому они сказали, что сфирот не созданы, а эманированы, и что все они объединены в Нем, да будет благословенно Его имя, ибо они есть образ Его милосердия и благоволения к сотворенному. И это и есть то истинное понимание общих идей, установленное Платоном, – а не то, что понял из него Аристотель<sup>286</sup>.

Каббала:  
новые перспективы

278 Там же. С. 12–13. [Р. Элия б. Элизер прямо утверждает, что каббалисты в понимании сфирот «пошли путем христиан» (MS Vatican 431, лист 56). – *Прим. ред.*]

279 *Гаамей га-Мицвот*, процитировано р. Йегудой Хайатом (см. *Маарехет га-Элозот*, лист 35а-б); анализ можно найти в статье: *Идель М. Божественные атрибуты и сфирот в еврейской теологии // Исследования еврейской мысли / Под ред. С. Хеллер-Виленски и М. Иделя. Иерусалим, 1989. С. 92–93 (ивр.)*.

280 *Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 190–191 (рус.)*. О взгляде Абулафии на сфирот см. ниже, 4 (D); см. также *Шаарей Цедек* школы Абулафии, MS Jerusalem, 8' 148, лист 446: «...философы называют их отдельными структурами, каббалисты же называют их качествами и сфирот». См. также у Ибн Латифа; ср. *Heller-Wilensky S. Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist? // Jewish Medieval and Renaissance Studies / Ed. A. Altman. Cambridge Mass., 1967. P. 214.*

281 *Altmann A. Moses Narboni's 'Epistle on Shi'ur Qomah' // Jewish Medieval and Renaissance Studies. Cambridge, Mass., 1967. P. 245.*

282 *Сефер га-Ицкарим II*, гл. 11.

283 *Davidson H. A. The Philosophy of Abraham Shalom. Berkeley and Los Angeles, 1964. P. 12.*

284 См.: *Wolfson H. A. Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas // Religious Philosophy. Cambridge, Mass., 1965. P. 37.*

285 *Sermoneta G. Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano, Traducteur de Saint Thomas // Hommage a Georges Vajda / Eds. G. Nahon и С. Touati. Louvain, 1980. P. 246*. На Романо, вне всякого сомнения, повлияли рассуждения Аквината о идеях как внутрибожественных сущностях.

286 Ответ р. Ицхака Авраванеля р. Шаулю-кофену (Венеция, 1574), лист 12д. В другой работе, *Мифа-*

лот *Элозим* (Лемберг, 1863, листы 61–62), Авраванель считает сфирот идентичными Божеству, разделяющими с Ним одну сущность. См.: *Идель М.* Каббала и античная философия у Ицхака и Йефуды Авраванеля (выше, I, прим. 17). С. 77–78. О термине *цикур* (образ) в связи с существующим в божественной мысли см.: *Idel M.* Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance // *Jewish Neoplatonism* / Ed. L. Goodman, Albany, 1992.

287 См.: *Tirosb-Roitsbild H.* Sefirot as the Essence of God in the writings of David Messer Leon // *AJS Review* 7/8 (1983), pp. 422–424. См. также прим. 285 выше.

288 *Идель М.* Магическая и неоплатоническая интерпретация каббалы в эпоху Ренессанса // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли* 4 (1982), с. 109, прим. 234 (*ивр.*).

289 Там же, с. 109.

290 Там же, стр. 107–108. См. также: *Ruderman D.B.* Kabbalah, Magic and Science: The Cultural Universe of a Sixteenth Century Jewish Physician. Cambridge, Mass., 1988. P. 155–158.

291 *Сефер га-Шем*, процитировано и проанализировано в *Дан Й.* Тайное учение ашкеназских хасидов (*ивр.*), с. 95. Сравни также ниже, гл. VII, прим. 128, где *Мидраш Тадше*, цитируемый р. Эльазаром из Вормса (см. прим. 165 выше), рассматривает сфирот как сущности, поддерживающие существование мира, а не как инструменты творения.

292 *Ханиято* (*ивр.*) – термин, заимствованный из литературы *Гей-халот*.

293 См.: *Дан Й.* Указ. соч., с. 97.

сфирот неразделим с его представлением о сути молитвы. Во время произнесения *Шма Исраэль* хасид обязан задуматься над бесконечностью десяти сфирот в мире, а затем – над единством Бога<sup>294</sup>.

294 Там же, с. 97; *Идель М.* Сфирот над сфирот (*ивр.*), с. 278.

Позже этот подход разделяли р. Давид Мессер Леон<sup>287</sup>, р. Йехиэль Нисим из Пизы<sup>288</sup>, р. Азарья де Росси<sup>289</sup> и, в особенности, р. Авраам Ягель<sup>290</sup>.

Эти две философские интерпретации сфирот дают теоретическое определение уже проведенному самими каббалистами различению инструментальных и эссенциальных функций сфирот; принимаемая философские термины и концепции, указанные авторы заметно ослабили динамическую природу этих сущностей, что облегчило распространение каббалы как среди еврейских мыслителей, так и среди христианских интеллектуалов.

### (С) Сфирот как виды божественной имманентности

Уже в *Сефер Йецира* сфирот связываются, *inter alia*, с этим миром; для ашкеназского хасида р. Эльазара из Вормса сфирот, которые он называет *лавайот*, бытийности, представляют собой бесконечное присутствие Бога в мире<sup>291</sup>:

Когда ты в своем сердце размышляешь о Творце мира, где расположено место Его пребывания<sup>292</sup> – высоко, бесконечно высоко, и также впереди и позади, за пределами востока и запада, за границами севера и юга, высоко и низко до бесконечности во всяком месте... и обрати свое внимание на то, что Он создал все, и нет [ничего], кроме Него; Он во всем и властвует над всем.

Хотя р. Эльазар и не упоминает здесь сфирот прямо, сравнение его описания *лавайот* с описанием сфирот из *Сефер Йецира* убедительно показывает, что автор придерживается «имманенциалистской» концепции сфирот<sup>293</sup>; будучи далеко не «просто» теологической концепцией, взгляд р. Эльазара на

Эта концепция сфирот, отличающаяся от обеих предшествующих – сфирот как сущностей и сфирот как инструментов, – оставаясь на периферии теософской каббалы, все-таки повлияла на некоторые тексты эк-



статической каббалы. Согласно раннему каббалисту р. Барзилаю<sup>295</sup>, «мир и все его создания были сотворены с помощью десяти *маамарот* (речений), которые [имманентно присутствуют] во всем, как сок в грозди винограда<sup>296</sup>, и это – десять сфирот, соединенных друг с другом». Согласно р. Ицхаку ибн Латифу, глаголы *эйя*, *гове ве-эййе* («существовал, существует и будет существовать») присутствуют намеком в Тетраграмматоне и «описывают структуру мира, его существование, его размер и его десять сфирот»<sup>297</sup>. В другом отрывке Ибн Латиф утверждает, что «десять сфирот... есть (*шиур кома*) размер мира»<sup>298</sup> и что «сфирот заключают в себе десять ступеней, которые суть устройство мира, его форма и его размер»<sup>299</sup>. И, согласно анонимному комментатору, «универсальные силы, [имманентные] всей реальности, суть десять сфирот»<sup>300</sup>.

Этот комментарий, написанный под влиянием Авраама Абулафии, следует сравнить с анонимным трактатом *Сефер Нер Элохим*<sup>301</sup>, в котором излагается ярко выраженная пантеистическая теория в сочетании с имманенциалистским представлением о сфирот: «Бог находится во всем мире, внутри и вне его в виде бесконечности, и Он управляет всем [миром], и в нем Он получает существование»<sup>302</sup>. Эту имманентность следует трактовать как результат идентификации эманаций, т. е. сфирот, со своим источником: «Бог [идентичен] им, и они суть Он, но Бог эманировал их силы на сотворенные вещи и поместил их внутрь»<sup>303</sup>.

В противоположность теософским рассуждениям о предшествующем существовании основы сфирот этот каббалист ясно заявляет<sup>304</sup>:

Его качества – это потоки, эманации и духовные сущности, которые возникли одновременно с началом существования мира и были раскрыты. Это значит, что они не были качествами, существовавшими в Нем потенциально, а затем ставшими актуальными одновременно с тем, как стал актуальным сам мир; [на самом деле] Он сам эманировал их вместе с миром, так как они представляют собой вещи, необходимые для мира... И они представляют собой десять качеств и разделены на пространство, время и душу [букв. – «на мир, год и душу»]<sup>305</sup>.

295 MS Oxford Christ Church 198, лист 736; MS Moscow 131, лист 1866.

296 Метафору сока и грозди использует современник р. Барзилая, р. Ашер бен Давид, чтобы раскрыть взаимосвязь между божественной эманацией и сфирот в качестве сосудов; см.: Готлиб Э. Исследования каббалистической литературы (*ивр.*), с. 311–312.

297 *Цурат га-Олам* (Изд. 3. Штерна. Вена, 1860), с. 5. Сравни тексты р. Эльзара из Вормса, процитированные в: Дан И. Тайное учение ашкеназских хасидов. С. 97; *Идель М.* Сфирот над сфирот (*ивр.*), с. 261, прим. 110, а также с. 278–279.

298 *Цурат га-Олам*, с. 25.

299 Там же, с. 29. См. также с. 18.

300 MS Vatican 441, лист 112а. Об этом трактате см.: *Идель М.* Сфирот над сфирот, с. 260–262.

301 По вопросу об авторстве этого трактата см.: *Идель М.* Труды Авраама Абулафии и его учение. Дисс. Еврейский университет в Иерусалиме, 1976. С. 72–74 (*ивр.*).

302 MS München 10, лист 1556–156а.

303 Там же, лист 156а.

304 Там же.

305 О «сфирот души» см. там же, лист 130а и параграф 4д.

Я хотел бы подчеркнуть важность пантеистических формулировок, сопровождающих разъяснение сути сфирот как имманентных сил. Как у Ибн Латифа, так и в экстатической каббале формула «Он во всем, и все в Нем» повторяется неоднократно; у Ибн Латифа она встречается в контексте божественной воли<sup>306</sup>, а у Абулафии<sup>307</sup>, раннего Гикатиллы<sup>308</sup> и автора *Нер Элозим*<sup>309</sup> она относится к самому Богу.

306 Heller-Wilensky S. Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist? (выше, прим. 280), pp. 202–203.

307 См.: *Мафтеах га-Рейюн*, MS Oxford 1658, лист 61а; *Сефер га-Хешек*, MS New York, JTS 1801, лист 10а.

308 Комментарий к *Путеводителю растерянных*, лист 30с; *Гинат Эгоз*, лист 52д, 54б, 66с-д, 67с. Отдельные намеки на имманентность сфирот миру содержатся в *Гинат Эгоз*, лист 52д, 53б.

309 MS München 10, лист 156а.

Почти полное отсутствие обсуждений имманентной природы сфирот можно понять, приняв во внимание направление развития каббалистической теософии: в то время как ранние каббалисты конструировали достаточно простые иерархические системы, включавшие в себя одну или две ступени из десяти сфирот, во второй половине XIII в. общепринятой стала более развитая структура сфирот. В произведениях р. Ицхака бен Якова га-Кофена мы сталкиваемся с системой из тридцати сфирот, а его брат намекает даже на сорок «эманаций»; в работах р. Ицхака из Акры была хорошо обоснована система из четырех миров, каждый из которых содержал десять сфирот. Таким образом, идея имманентности сфирот была заменена идеей существования низшего набора десяти сфирот, создающих «мир действия» – *Олам га-Асия*, идентичный нашему миру или прямо с ним связанный.

#### (D) Сфирот в человеке

Как мы уже видели, ашкеназские теологи расширили идею имманентного присутствия бога в мире через десять сфирот или *гавайот*; *Сефер га-Баиур* и более поздние теософские системы подчеркивали взаимосвязь сфирот как сущностей или инструментов и сфирот как высшего уровня божественности. Как кажется, современные исследователи еврейской теософии пренебрегают еще одной древней концепцией, утверждающей присутствие десяти сфирот в человеке. Как мы уже видели, эта идея может быть связана с еврейской традицией, известной по гностическим источникам, согласно которой космический антропос есть также и десятиричная структура. В начале развития испанской каббалы р. Эзра уже говорил о десяти сфирот внутри дольнего человека; однако он имеет в виду лишь отражение высшей десятиричной структуры, чей сверхъестественный или космический характер очевиден. Таким образом, я предполагаю вкратце обсудить взгляд на сфирот как на психологические процессы или человеческие качества.

Психологическое понимание сфирот ясно выражено в экстатической каббале<sup>310</sup> и, позднее, в хасидизме; это явление, по-видимому, находится в связи с тем, что оба течения разделя-

310 О сфирот в человеке см. короткое замечание р. Эльзара из Вормса, *Сефер га-Шем*, MS New York, JTS лист 3б: «И человек, который состоит из двадцати двух

ли острый интерес к крайним формам *двекута*. Когда какая-либо мистическая система сосредотачивается на внутреннем переживании, а не на магической деятельности, использовать ей приходится уже не объективно существующие божественные, а духовные человеческие сфирот.

В книге Абулафии *Ситрей Тора* («Тайны Торы») <sup>311</sup> проводится различие между «десятью веществами», которые суть «существование его тела, из низших [сущностей]», и «десятью сущностями, относящимися к его душе, из высших [сущностей]», так как «с помощью десяти *маамарот* (речений) был сотворен мир, и пойми: тело и душа были выгравированы с помощью буквы *йуд*» <sup>312</sup>. Более того, Абулафия упоминает также тайну «души, содержащей в себе десять высших *эвайот*, из небесных» <sup>313</sup>. Точный смысл этих десяти *эвайот* в этой работе неясен; однако очевидно, что речь идет о неких несотворенных сверхсфирот <sup>314</sup>. Через несколько лет после написания *Ситрей Тора* Абулафия в послании *Ве-зот ли-Йеэуда* <sup>315</sup> пишет, что человек есть «последняя составная структура» <sup>316</sup>, содержащая в себе все сфирот, и разум его есть активный разум <sup>317</sup>, и когда ты развяжешь все его узлы <sup>318</sup>, ты найдешь с ним [то есть с разумом] особое единство и даже первую эманацию, которая есть мысль». Таким образом, факт объединения в человеке десяти сфирот понимается как связанный с возможностью достижения мистического единства путем освобождения духовных сфирот или сил от связи с материей, что позволит им возвыситься до духовности и тем самым обрести духовное благословение <sup>319</sup>. Упоминанную здесь «первую эманацию, которая есть мысль», следует понимать аллегорически, не теософски, — такой вывод можно сделать из другого важного рассуждения, приведенного в том же самом послании <sup>320</sup>:

Знатоки сфирот называют их по именам и говорят, что имя первой сфиры — «мысль». Они добавляют и другое имя, чтобы прояснить ее значение, и называют ее *Кетер эльйон* («высшая корона»), так как корона — это то, что возлагают на

сфирот, и год, который состоит из двадцати двух сфирот, — все зависят от Единого и Единственного, Владыки мира».

<sup>311</sup> MS Paris BN 774, лист 172а. Сравни также с *Имрей Шефер* Абулафии, MS Paris BN 777, с. 56: «Человек, который [сотворен] в форме буквы *йуд*, то есть малый мир, содержащий все». Примечание: Абулафия использует тот же самый глагол, *колель* (содержит, вмещает), который используют каббалисты после р. Эзры; см. прим. 46 выше. Я склонен полагать, что Абулафия отражает мистическую традицию, независимую от традиции р. Эзры.

<sup>312</sup> Написано *т"ו* (название буквы *йуд*, а не сама буква — прим. ред.). Я предполагаю, что Абулафия намекает здесь на две десятиричные структуры, духовную и материальную, так как название буквы *йуд*, вместо ее прямого использования, подразумевает число двадцать (ибо гематрия букв, входящих в название, равна 20. — Прим. ред.). Сравни *Мафтеах га-Сфирот* Абулафии, MS Milano-Ambrosiana 53, лист 156б: «Ибо тайна слова *уш анохи* — *уш ани* («Я») = (двадцать), другими словами, Я — *т"ו*». Как очевидно из контекста, слово *анохи*, звучащее в первой из десяти заповедей, считается относящимся и к Богу, и к человеку. При этом последний рассматривается как «перевернутое дерево». См. также гл. IV, по месту прим. 24–27.

<sup>313</sup> MS Paris BN 774, лист 172а. См. также *Шаарей Цедек*, MS Jerusalem, 8° 148, лист 37б: «Названы высшие (!) сфирот высшим человеком, великим именем, а нижние — нижним человеком, малым человеком». Таким образом, десять низших сфирот суть микроантропос, в противоположность божественному макроантропосу.

<sup>314</sup> Там же, 48б; см.: *Идель М.* Сфирот над сфирот (*ивр.*), с. 260–261.

<sup>315</sup> *Jellinek A.* Auswahl Kabbalistischer Mystik. Leipzig, 1853. S. 20.

<sup>316</sup> Об этой фразе — ее источнике и ее использовании Абулафией — см.: *Idel M.* Abraham Abulafia and *Unio Mystica* // *Studies in Media-*

val Jewish History and Literature / Eds. I. Twersky and J.M. Harris. Cambridge, Mass. 2000. P. 147–178, p. 45–47.

317 Об этом взгляде на активный разум как на сущность, существующую в человеческой душе, а не только в космическом духе, см.: *Op la-Sexel* Абулафии, MS Vatican 233, лист 119а. Подобное понимание идеи активного разума является, вероятно, результатом влияния концепции активного разума, принятой в христианской схоластике.

318 А именно – узлы «составной структуры», каковой является человек; см. также ниже, прим. 357.

319 См. *Ве-зот ли-Йетуда* «Ибо внутренние силы и скрытые духовные сущности находятся внутри тел в разделенности, и само достижение истинности каждой силы и каждой духовной сущности, когда будут развязаны (освобождены) их узлы, они устремятся к своему первому источнику, который един, не подвержен никаким изменениям и содержит в себе множество до бесконечности, и освобождение достигает самых высот, и он сидит там во главе высшей короны, и мысль черпает оттуда благословение» (Jellinek A. Op. cit. S. 20–21). См. также там же, с. 27.

320 Ibid. S. 16–17, исправлено согласно MS New York, JTS 1887.

321 Об этой концепции см. *Margoliouth G. The Doctrine of the Ether in the Kabbalah // JQR* o.s. 20 (1908), pp. 825–861. Особенно интересно то, что относительно редко выражение *Адам кадмон* присутствует и в анонимном каббалистическом комментарии на молитву, тесно связанном с экзотической каббалой Абулафии: см.: *ibid.*, p. 834; см. также: *Ган науль* Абулафии, MS München 58, лист 336а.

322 О символической тенденции теософской каббалы и ее развитии Абулафией см. гл. IX, прим. 4.

323 См. также *Ве-зот ли-Йетуда* «Если скажет кто-либо, что у сфирот есть имена, которыми они отделены одна от другой, – это не то, что имели в виду знатоки имен и властители мудрости» (Jellinek A. Op. cit. S. 16). Таким образом, Абулафия снова заявляет что, сосредоточение на божественных именах приводит к

головой царей... И [знатоки сфирот] добавляют еще одно имя и называют ее *Авир кадмон* («первозданный воздух») <sup>321</sup>... И так они поступают с каждой сфирой из десяти сфирот *Блима* <sup>322</sup>. Но знатоки [божественных] имен имеют [совершенно] другое понимание, гораздо более возвышенное <sup>323</sup>; и глубина <sup>324</sup> этого пути имен столь велика, что во всех глубинах человеческой мысли нет столь глубокой и столь совершенной, как эта, и лишь она объединяет человеческую мысль с Божественной [мыслью] <sup>325</sup> – насколько это возможно для человека и в согласии с человеческой природой. Известно, что мысль человека – это причина его мудрости (*хохма*), а его мудрость – причина его понимания (*бина*), а его понимание – причина его милосердия (*хесед*), а его милосердие – причина его трепета перед Создателем; его страх <sup>326</sup> есть причина его красоты (*тиферет*), а его красота – причина его победы (*ницахон*) <sup>327</sup>, а его победа – причина его великолепия (*лод*), а его великолепие – причина его самости (*ацмо*) <sup>328</sup>, которая названа «жених» <sup>329</sup>, и его самость – причина его царства (*малхут*), названного его невестой <sup>330</sup>.

совершенно иному их постижению, нежели их понимание в теософской каббале.

324 *Омек*. О появлении этого термина в контексте божественных имен см. гл. V, прим. 171, 173.

325 Это описание экзотической каббалы чрезвычайно характерно для Абулафии; ср., напр., *Op la-Sexel*, MS Vatican, 233, лист 115а: «И из-за того, что между двумя любящими – две части любви, которые становятся одним... и это – объединение божественной рассудочной любви и человеческой рассудочной любви, и она одна... – от силы имени». Или там же: «Его мысль, объединяющая тебя и Его, согласно Его почитаемому имени». См.: *Idel M. Abraham Abulafia and Unio Mystica* (выше, прим. 316), п. 38; а также гл. IX, прим. 16.

326 Абулафия пользуется двумя терминами – *йцра* («трепет») и *нахад* («страх»), – как названиями сфиры *Гбура*. Оба термина – общепринятые обозначения этой сфиры.

327 Седьмую сфиру принято называть *Нецах*, но Абулафия использует совершенно необычную форму *ницахон*, чтобы связать это качество с человеческим действием.

Название *нецах* будет неподходящим, так как его прямое значение, «вечность», трудно интегрировать в эту «антропоцентрическую» схему; см., однако, использование слова *нецах* в *Мафтеах ла-Сфирот*, процитированное ниже, прим. 332.

328 *Ацмо*. Я предпочитаю перевод «его самость», хотя на самом деле значение этого слова не вполне ясно. Согласно схеме сфирот, этот термин относится к сфере *Йесод*, хотя я никогда не встречал такой символической интерпретации слова *эцм*. В нескольких символических системах термин *эцм ла-шамаим* обозначает сфирот *Нецах* и *Год*.

329 Я добавил эту фразу из MS New York, JTS 1887; *Йесод* – это действующая явно по-мужски божественная сила, однако ее очень редко обозначают как «жениха» – это принятое обозначение сфиры *Тиферет*. Тем не менее в произведениях современника Абулафии, р. Йосефа из Хамадана *хатам* («жених») несколько раз используется как главный символ сфиры *Йесод*.

330 Напечатано *נצח* – выражение, не имеющее смысла. См. текст, процитированный ниже, прим. 380.

Таким образом, Абулафия переосмысляет теософскую иерархию, являющуюся в основе своей гипостатической, относя ее к иерархии человеческих действий, частью психологических, частью физических. Я хочу подчеркнуть, что эта схема предложена в качестве высшей ступени понимания сфирот, и своей целью Абулафия видит мистическое единство, а не магическое оперирование или даже теософский гнозис. В тексте Абулафии она предстает как перевод божественной мысли – вступающей в контакт с человеческой мыслью – в физическую и внешнюю деятельность, в которую «спускается» неразъясненная человеческая мысль, затем – в мудрость и понимание, затем в имеющее сугубо внешнее проявление качество – милосердие, и затем последовательно ко все более материальным аспектам человека. Последние две сферы, имеющие отчетливый сексуальный оттенок, следует осмыслить не на теософском уровне, на котором они указывают на внутрибожественные отношения, но как намек на отношения между человеком и Богом, или между невестой и женихом<sup>331</sup>.

В книге *Мафтеах га-Сфирот* Абулафия снова интерпретирует все царство сфирот в связи с человеческой деятельностью<sup>332</sup>:

Поток, исходящий от Того, Кто считает<sup>333</sup>, заключен и проходит от *алеф* до *йуд*, от первой сфиры до десятой, то есть от «мысли» до «справедливости» (*цедек*), и [только] через них человеческая мысль может стать истинной<sup>334</sup>. Другими словами, из мысли рождается мудрость, а понимание (*бина*) рождается из мудрой мысли; а из мысли, рожденной мудростью и пониманием, [возникает] величие<sup>335</sup>, которое является качеством *хесед*, и тот, кто размышляет о них, станет великим; и из них всех [возникает] *гвура*, и возрастает (*тигбар* – от *гвура*) сила размышляющего, ибо он размышляет, что он и есть тот, кто считает сфирот<sup>336</sup>. И из них возникнет истина. И сразу красота<sup>337</sup> мощно проявляет<sup>338</sup> себя и вынуждает человека, обретшего ее, гордиться ею и истинным пророчеством. Однако у пророчества есть свои степени понимания, а потому тот, кто постиг истину, подобен нашему праотцу Якову, согласно сказанному: «Ты пожелаешь явить истину Якову»<sup>339</sup>... И природа победы (*нецах*) с неизбежностью рождается из истины, и тот, кто познал истину, может подчинить (*менацеах* – от *нецах*) даже все планеты и звезды<sup>340</sup>, и затем он

331 См. *Op ta-Sexel*, MS Vatican, 233, лист 15а, где человеческая рассудочная и божественная рассудочная любовь (ср. выше, прим. 325), а также человеческое и божественное существование называются соответственно невестой и женихом. См. также гл. IX, прим. 16, где аллегорическое толкование Песни Песней говорит об отношениях Бога и *хнсет Исраэль* – т. е. совершенного человека. См. также текст, приведенный ниже, прим. 343.

332 MS Milano-Ambrosiana 53, лист 155b–156a.

333 Выражение «считающий сфирот» было ранее использовано Абулафией в качестве имени Бога, или *Эйн-Соф*. Представляется, что в этой фразе сфирот означают «числа», что характерно для работ Абулафии.

334 Игра слов, построенная на словах *цедек* («справедливость») и *цедекет* («права», «истинна»). На иврите это слова одного корня.

335 *Гдула*, которая сразу же разъясняется как человеческая мысль.

336 См. прим. 333 выше: подобие Бога и человека – важная тема, заслуживающая подробного обсуждения, которую я опустил, цитируя этот текст; однако я предполагаю вернуться к этой теме в другой работе.

337 *Тиферет*. Абулафия играет на различных символах этих сфирот, таких как *Яков* и *Эмет*, но интерпретирует *Тиферет* как человеческую гордость – снова игра слов, основанная на ивритском корне *пер*, который может означать также «великолепие».

338 Ср. описание Абулафией самого себя в *Ве-зот ли-Йеиудэ*: «По моему мнению, имена и печати [сами по себе] не привели меня к великолепию пророчества... однако, когда я достиг имен и развязал узлы печатей, открылся мне господин всего и раскрыл мне свою тайну... и тогда заставил меня облечься великолепием пророчества» (*Jellinek A. Op. cit. S. 18–19*. Исправлено в соответствии с MS New York, JTS 1887). См. также ниже, по месту прим. 399.

339 Мих. 7:20.

340 В отрывке, который я опустил, Абулафия описывает Яакова стоящим над двенадцатью созвездиями, MS Milano-Ambrosiana 53, лист 155б: «Получается, что двенадцать созвездий действуют под ним». О подчинении планет см. также: *Ган науль*, MS München 58, лист 335б.

341 Числ. 27:20.

342 «Всякая душа – основа (*йесод*) в Боге». Возможно, связано со стихом Пс. 150:6: «Всякая душа да восхваляет Бога».

343 MS Sassoon, 56, лист 33а. Ср. утверждение Абулафии о том, что человек должен соединиться с каждой сфирой, с параллельным утверждением малоизвестного каббалиста, р. Йосефа бен Хаима, о котором рассказывают, что он утверждал: «И все, что заповедал нам Творец, да будет имя Его благословенно, – это соединиться с Ним, как сказано: “И к нему прилепись”. Но разве возможно прилепиться к Нему? Поэтому (имеется в виду) “прилепиться” к его качествам... Поэтому я разьясню десять общих божественных сфирот согласно каббале, чтобы воссоединиться с ними... и когда он воссоединится с ними, войдет святой божественный дух внутрь него, во все его чувства и движения». (MS New York, JTS 1885, лист 74б–75а). Важно заметить, что после этого отрывка р. Йосеф обсуждает десять сфирот как человеческие действия, в манере от-

получит благословение через имя *Эль Шаддай*, и победа произведет из себя великолепия (*йод*), как в стихе: «И Ты дашь от Своего великолепия (*ми-йодха*) на него»<sup>341</sup>... И девятая сфира... названа *коль нешама йесод бе-Йа*<sup>342</sup> (...), и это – источник изобилия и благословения... И десятая сфира, она же *Шехина*, чье имя – справедливость... И из всего того, на что указывают сфирот – согласно тому, как [тот или иной человек] понял их, и согласно силе, которую он получил от них, в зависимости от знания истинных имен, – мощь одного пророка будет превосходить мощь другого пророка и превозноситься над ней.

Понимание истинных божественных имен служит источником высших переживаний, которые видятся как ступени пророчества. Тем не менее сами сфирот интерпретируются как личностные процессы.

Согласно другому отрывку из произведений Абулафии, сфирот рассматриваются с точки зрения возможности перенаправить на них *двекут*. В одном из своих посланий он утверждает<sup>343</sup>:

Человек может воссоединиться с каждой сфирой через суть<sup>344</sup> потока, изливающегося от ее эманации на его сфирот<sup>345</sup>, которые являются его качествами<sup>346</sup>... И необходимо сконцентрироваться<sup>347</sup>, [чтобы достичь] пос-

рывка из *Ве-зот ли-Йеиудэ* Абулафии (Там же, лист 75а-б). О связи между *двекутом* и святым духом см. гл. III, прим. 13.

344 *Мацут*. См. *Ган науль* Абулафии, MS British Library, OR 13136, лист 4б: «А теперь я разьясню тебе, как тебе (следует) поступать при постижении имени, через силу упомянутых сфирот, воспринимая их поток всей твоей сутью (*мацут-ха*)». В версии, скопированной в *Сефер йа-Плия* I, лист 73с, есть небольшая ошибка: последнее слово написано как *мацутан*, «их сутью».

345 См. там же: «Есть в человеке три вещи, которыми он постигает все, что постигает, силой двух из них в нем объединяются десять сфирот отдельно, и они – половина вторых десяти, внутренних, зависящих от разума и от души». Версия в MS München 58, лист 320б, слегка отличается.

346 Ср.: *Ган науль*, MS British Library, OR 13136, лист 3а: «И не-

обходимо, чтобы каббалист, изучающий имена сфирот, вначале получил божественный поток от них самих, согласно их качествам, и воссоединился с каждой сфирой отдельно, и объединил свое соединение (*двекут*) со всеми сфирот вместе, и не подрубил». Таким образом, в фокусе каббалистической деятельности – не сфирот, а их имена, которые дают каббалисту возможность обрести *двекут*. Более того, здесь, как и в цитируемом послании, человеческие качества понимаются как средства для восприятия божественной эманации. Этот текст был скопирован без какой-либо атрибуции в *Сефер йа-Плия* I, лист 72а, с незначительными изменениями.

347 *Легитбодед*. Об употреблении Абулафией этого слова в значении «сконцентрироваться» см.: *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*). Иерусалим, 1990. С. 120–125, особенно с. 124, прим. 51.

тижения, когда знаток-каббалист добьется от них того потока, который ему известен<sup>348</sup>. И это так, поскольку написанные буквы подобны телам, произнесенные буквы духовны [по своей природе], мысленные [буквы] разумны<sup>349</sup>, а эманированные [буквы] божественны<sup>350</sup>... И из-за [его] сосредоточения<sup>351</sup>, призванного подготовить силы невесты для того, чтобы принять поток от силы жениха, божественные буквы начинают двигать разумные буквы. И чем постояннее станет сосредоточение, чем больше и чем сильнее, и чем больше будет стремление [каббалиста], и сила его желаний, и напор его страсти достичь *двекута* и поцелуя<sup>352</sup>, – тем больше будет сила невесты<sup>353</sup>, и ее имя и ее сущность<sup>354</sup> будут упоминаться ко благу<sup>355</sup> и сохранятся навечно, ибо они заслужили того, что им положено, и разделенные [сущности] были соединены<sup>356</sup>, а соединенные – разделены<sup>357</sup>, и реальность была изменена<sup>358</sup>, и вследствие этого каждая ветвь вернется к своему корню и воссоединится с ним<sup>359</sup>, и все духовные [сущности] [вернутся] к самим себе<sup>360</sup> и окажутся связанными с ним, «и станет Храм единым»<sup>361</sup>, «и Бог<sup>362</sup> станет единым, и Имя Его будет едино»<sup>363</sup>... Если только он поступит так с книгой (*сефер*) сфирот и со всеми двадцатью двумя буквами, «и соединит их одну с одной, чтобы сделать одним куском дерева, и они станут одним в твоей руке»<sup>364</sup>.

Абулафия полагает, что мистическое единство может быть достигнуто через десять сфирот или внутренних свойств природы человека, с помощью которых он сможет собрать или зафиксировать поток эманации, исходящий от высших сфирот. Абулафия не обсуждает подробно природу этих сфирот, говоря лишь о средствах или техниках, благодаря которым каббалисты, комбинируя буквы, слушая их звучание и медитируя над ними, способны ухватить эманации или божественные буквы. Вышеприведенный отрывок служит ярким примером герметической концепции, в которой единство достигается тем, что духовность принуждена спуститься к мистика, а не тем, что он сам возвышается до божественности<sup>365</sup>. Прежде чем закончить с объяснением, которое Абу-

Каббала:  
новые перспективы

348 Осознание источника раскрытия или вдохновения очень важно для Абулафии. См.: Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 184. См. также книгу Шаарей цедек, написанную в кругу Абулафии (Изд. Поруша, с. 22), в которой суфийские мистики описываются как «вдохновляемые неизвестно чем, ибо не была передана им традиция» (ср. Шолом Г. Указ. соч., с. 195).

349 Эти три уровня буквы также ясно связаны с мистической техникой Абулафии, обсуждаемой в его других работах; см.: Идель М. Мистическое переживание у Авраама Абулафии. Иерусалим, 1988. С. 21–22 (ивр.).

350 Что такое эманированные буквы, не вполне ясно. Я полагаю, что они могут означать формы, эманированные в низшие миры.

351 Текст на иврите в этом месте, по-видимому, поврежден, как и в некоторых других местах этого Послания.

352 О поцелуе как метафоре объединения см. выше, гл. III, разд. 3.

353 См. прим. 329 выше.

354 Ацмад см. прим. 328 выше.

355 Низкарим ле-това – возможно, женихом, т. е. активным разумом или Богом.

356 А именно – человеческие и отдельные духовные силы, которые прежде, до *двекут*, были разделены.

357 Я предполагаю, что это относится к отделению в человеке духовных сил от материальных; см. текст, о котором говорят прим. 298, 338 выше.

358 Очевидное указание на трансмутацию человеческого в божественное. Мистицизм типа Абулафии, предполагающий радикальную возможность превращения человеческого в божественное, также проявляется и в других текстах; см., напр., гл. IV, прим. 19, 21, 29. Ср. описание мистицизма «Великого Служения» в кн.: Underbill E. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. London, 1960 (Reprint

of the 1930 ed. ). P. 128–129, group C. Это описание на самом деле довольно близко к опыту Абулафии.

359 Об этой метафоре см. гл. III, прим. 85, и гл. IV, прим. 62, 85.

360 *Нафшо* – арабизм, вошедший в употребление после появления переводов Ибн Тиббона.

361 Исх. 26:6.

362 Использован Тетраграмматон. Абулафия представлял себе совершенное будущее как время, когда будет познано непроницаемое Имя – Тетраграмматон. См.: *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*), с. 68–69.

363 Зах. 14:9.

364 Иез. 37:17.

365 Ср.: *Ган науль*, MS München 58, лист 335б: «Путь пророческого постижения – с помощью букв, однако начало пути – произвести из него все языки и все науки, с помощью качеств сфирот и печатей, и спустить в них высшие Божественные силы и поселить их на земле».

366 Этот мотив постоянно возникает в работах Абулафии; см., напр., *Хаей га-Нефеш*, MS München 408, лист 70а (я собираюсь в будущем подробно проанализировать эту книгу); см. также ниже, гл. IX, по месту прим. 26.

367 См., напр., подчеркивание этого взгляда в *Пардес Римоним* Моше Кордоверо I, 5; XXXI, 1. Даже его концепция о необходимости подражать качествам сфирот в человеческих поступках в том виде, в котором он представляет их в *Томей Двора*, есть экспликация теософской структуры в приложении к человеческому поведению. Для Абулафии же понимание имен сфирот как указывающих в первую очередь на человеческие поступки, вне связи с их теософским значением, является более возвышенным.

368 Ср.: *Ве-зот ли-Йезуда* (*Jellinek A.* Op. cit. S. 27), с MS München 10, лист 130а, 156а. См. также *Сефер Эвен Сапир*, написанную под влиянием каббалы Абулафии р. Эльнатаном бен Моше Калкишем, MS Paris, BN 7.27, лист 158а–158б; *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии (*ивр.*). С. 94–95.

369 *Комментарий к Сефер Йецифа*, лист 22с-д, 24с–25а.

лафия дал теософской схеме, стоит обратить внимание на еще одно подобное явление, связанное с его пониманием двух ангелов, Метатрона и Самаэля, в качестве двух побуждений или склонностей, имманентно присутствующих в человеческой природе<sup>366</sup>.

Эта смена акцента с теософского на личный опыт, с божественных сфирот на сфирот в человеке имела важные следствия для последующего развития еврейского мистицизма. Новым и важным в работах Абулафии является не само по себе допущение существования в человеческой душе десяти сфирот, а его понимание названий сфирот, соответствующего теософской номенклатуре, как процессов, происходящих внутри человека<sup>367</sup>. Это освоение теософской иерархии от абстрактности и гипостатичности направленно было достигнуто за счет подчеркивания превосходства интерпретации природы сфирот как человеческих качеств над всеми остальными.

Но сколь бы решительно ни подчеркивал Абулафия важность десяти сфирот в душе, его подход лишь незначительно повлиял на испанскую каббалу; его ученик, анонимный автор трактата *Нер Элохим*, демонстрирует некоторые психологические взгляды на высшие сфирот, подобные тем, что мы находим у Абулафии<sup>368</sup>. Но больший интерес, чем краткие ссылки в *Нер Элохим*, представляют определенные отрывки из Комментария к *Сефер Йецифа* р. Йосефа бен Шалома Ашкенази – широко распространенного и ставшего классическим произведения каббалистической литературы. Он сравнивает душу и ее духовные способности с десятью сфирот, не делая, однако, упор на главную роль духовных сил для обретения мистического опыта<sup>369</sup>. В противоположность Абулафии, которого не интересовала теософская концепция сфирот, р. Йосеф разрабатывает эту тему более тщательно, чем кто-либо из предшествующих каббалистов. Подобные сравнения сфирот и процессов эманации с душой и ее силами появляются и в эпоху Возрождения, снова без экзотических или



касающихся достижения единства следствий, столь характерных для Абулафии<sup>370</sup>. Подъем лурианской каббалы с ее упором на теософию способствовал тому, что психологическое понимание сфирот или божественных конфигураций (*парцуфим*) было отодвинуто на задний план; по-видимому, подобным же фактором являлась и саббатинская теософия<sup>371</sup>.

И лишь хасидская мистика заново сформулировала теософские схемы *Зо́гара* и Лурии как относящиеся к психологическим процессам. Эта новая система – часть более широкой смены отношения к лурианской каббале, некоторые части которой, такие как лурианские *каванот*, стали проблематичными и иногда даже открыто отбрасывались<sup>372</sup>. Подобно Абулафии, ранние хасидские каббалисты подчеркивали важность воссоединяющих и экстатических проявлений, переосмысляя в то же время предшествующую теософию как аллегория человеческого духовных сил и процессов<sup>373</sup>. Хасидизм внес в лурианскую теософию два принципиальных изменения – акцент на *двекут* и альтернативную концепцию сфирот и парцуфим, напоминающую мистицизм Абулафии, о котором шла речь выше. На этой основе мы можем выдвинуть предположение о прямом или косвенном<sup>374</sup> влиянии его каббалы на этот поворот в развитии еврейского мистицизма<sup>375</sup>.

Подробности хасидского переосмысления каббалы можно найти в источниках двух типов: произведения самих хасидов и критические работы их противников. Давайте начнем с первого типа. Р. Яков Йосеф из Полонного (*Polonnoye*) рассказывает от имени р. Исраэля Баал Шем Това<sup>376</sup>: «Десять сфирот содержит в себе человек, называемый микрокосмом, так как мысль называется *Аба*<sup>377</sup>, а после *цимцума* (сжатия) принятие решение зовется *Има*... а вера называется «двумя бедрами истины»<sup>378</sup>; а наслаждение<sup>379</sup> в служении Богу называется *Иесод*, *Цадик* («праведник»), и *Брит мила* («союз обрезания»)». Несмотря на то, что эта цитата явно фрагментарна, из нее ясно следует, что основоположник хасидизма понимает всю схему сфирот как относящуюся к мистическим со-

Каббала:  
новые перспективы

370 См.: *Идель М.* Эссенциалистский и инструментальный взгляд [на сфирот] в каббале эпохи Ренессанса (выше прим. 212), с. 106–111.

371 См.: *Либес Й.* Книга *Цадик йесод олам* – саббатинский миф (*ивр.*) // *Даат* 1 (1978), с. 81, прим. 53–55, 85. В прим. 85 отмечено, что в теософской системе Натана из Газы есть несколько психологических и эпистемологических терминов. Однако там нет никакой психологизации теософии, так как процессы, которые исследует Натан, происходят в божественном мире, а не в человеческом сознании или деятельности.

372 См.: *Idel M.* Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century // *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 1,1 (1991), pp. 70–77.

373 О повороте хасидизма к психологии см.: *Шолам Г.* Неспроста: главы наследия и возрождения. Иерусалим, 1975. С. 66 (*ивр.*). С. 357–358.

374 См.: *Idel M.* Op. cit., где отмечен другой случай влияния Абулафии на хасидизм, касающийся специфической концепции языка.

375 См., однако, мнение Либеса (Op. cit., с. 81), согласно которому интерес хасидизма к психологическим терминам означает расширение влияния саббатинства.

376 *Толдот Яков Йосеф*, лист 86а. Ср. также с *Цофнат Панеах*, лист 31а: «И поистине, когда Он изливает на праведника духовный поток во время изучения Торы и во время молитвы, нет большего наслаждения». Ср. также *Jacobs L.* *Hasidic Prayer*. New York, 1928. P. 75–77. См. гл. III, прим. 76, где «наслаждение» связано с культом, и гл. VIII, прим. 227. Согласно одному интересному отрывку из работ р. Леви Ицхака из Бердичева, изучение Торы приводит разум в «мир наслаждения» – *олам йа-таануд*, отождествляемый со сфирой *Бина*; ср. *Кдушат йа-Леви*, лист 123 cd. Этот автор ограничивает восприятие наслаждения только царством культа, так как любая деятельность, лишенная святости, мо-

жет воспрепятствовать человеку наслаждаться блаженством, спускающимся от Бога.

377 А именно божественная конфигурация, связанная со сферой *Хохма*; обозначение *Хохма* как «мысль» или как «мир мысли» характерно для некоторых хасидских мистиков.

378 Ср.: *Тикхуней Зофар* 19, лист 38а.

379 Я нигде в теософской каббале не встречал символического использования термина *таануг* («наслаждение»). Согласно *Сефер Эа-Башир* (изд. Маргалиота, разд. 71, с. 31), он обозначает эмоциональное событие, но не служит символом. Ср. также гл. III, прим. 43.

380 MS München 408, лист 65б.

381 Численное значение, гематрия, слова *таануг* («наслаждение») = 529 = *эа-хатан ве-эа-кала* («жених и невеста»). См. также: *Ор Эа-Сехель* Абулафии, MS Vatican, лист 115а; см. также *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии (*ивр.*). С. 136–141.

382 См. прим. 329 выше.

Самый значительный последователь Бешта, Великий Магид, развивает точку зрения учителя:

Однажды рабби [Великий Магид] предостерег одного человека, который публично обсуждал каббалу. Тот ответил ему: «А почему Вы сами обсуждаете каббалу публично?» Ответил ему рабби: «Я учу мир понимать, что все написанное в *Сефер Эц Хаим* существует и в этом мире, и в человеке. Однако я не объясняю духовных тем *Сефер Эц Хаим*; ты же объясняешь все прямо как написано в *Эц Хаим* и тем самым переводишь духовное в материальное, ибо устами нельзя выразить возвышенный духовный мир»<sup>383</sup>.

383 *Ор Эа-Эмет*, лист 36с-d. Ср. также книгу последователя Дов-Бера, р. Леви Ицхака из Бердичева, *Кдушат Эа-Леви*, лист 109б, и цитату от имени р. Авраама фa-Мал'аха, сына р. Дов-Бера, которую приводит р. Авраам Хаим в *При Эа-Хаим*, лист 2с: «Я слышал от раввина, святого светоча, нашего учителя и раввина Авраама благословенной памяти, от имени святого мудреца, святого светоча, нашего учителя и раввина Дов-Бера благословенной памяти, объяснение этому: из-за того, что человек должен смирить семь качеств, которые есть в нем, такие, как лю-

стояниям на человеческом уровне. Как и суфийские *макамь*, сфирот символизируют последовательность душевных состояний.

Интересно сравнить это новое понимание сферы *Йесод* как «наслаждение», являющееся результатом мистического служения, с отрывком из произведения Абулафии. В своем комментарии к *Путеводителю растерянных* Маймонида, *Хаей Эа-Нефеш*<sup>380</sup>, он пишет, что «актуализированное прилепление (*двекут*) всего разума к Богу есть тайна<sup>381</sup> наслаждения жениха и невесты». Абулафия осмысляет сексуальную связь, которая в теософской каббале рассматривалась в контексте двух сфирот и тоже символизировалась женихом и невестой, как проникающую в богочеловеческие отношения<sup>382</sup>. Подобие взглядов средневекового каббалиста и хасидского раввина восемнадцатого века интересно и с феноменологической точки зрения: в точности тот же самый термин, *таануг* («наслаждение»), используется для мистического переосмысления теософской концепции сексуальной связи в мире сфирот.

Подобно учителю, р. Дов-Бер не отвергал сложной лурианской теософии, однако в первую очередь интересовался ее воплощением в этом мире и в человеке.

Первые хасидские учителя сдержанно подходили к теме отношений между сверхъестественными сущностями и явлениями, свойственными человеческому опыту или материальному миру. В той степени, в какой написанные ими произведения отражают их эзотерические воззрения, ни одно из

них не отрицает объективного существования трансцендентной теософской структуры. Однако по меньшей мере два независимых источника приписывают хасидизму гораздо более радикальный взгляд, прямо отрицающий существование теософии в качестве самостоятельной дисциплины. Поскольку оба они написаны противниками хасидизма, к ним необходимо относиться с определенной осторожностью, хотя сам факт, что они подкрепляют друг друга, по-видимому, делает их свидетельство достаточно надежным. Самое раннее и самое важное обсуждение этого вопроса появляется в книге р. Давида из Макова *Шевр Пош'им*<sup>384</sup>:

Они [хасиды] заявляют, что, поскольку все миры и все, что в них есть, сфирот или *парцуфим*, заключены в человеке<sup>385</sup>, то все сокровенные тайны, переданные изустно нашими святыми отцами, вплоть до полученных Моше на Синае, а также все, о чем говорят святые книги, дошедшие до нас, такие как *Зофар* с его *Тикхуним* или *Багир* и подобные им, и, наконец, р. Ицхак Лурия и его прекрасные сочинения, в которых он объяснил нам все тайны сопряжений высших и святых миров, называемых *Атик*<sup>386</sup>, *Арох*<sup>387</sup>, *Зеир Аннин*<sup>388</sup>, Яаков<sup>389</sup>, Рахель и Леа<sup>390</sup>, — все это не означает того, чем кажется на первый взгляд, а является (Боже упаси!) качествами человека и его силами<sup>391</sup>, внутренне присутствующими ему, и не более того. И неверно, [утверждают хасиды], что в высших мирах есть *парцуфим*. На самом деле *парцуф* Рахель — это (Боже упаси!) человеческое качество любви, поэтому Яаков любил Рахель, а *парцуф* Леа — это человеческое качество страха... а *парцуф* Яаков есть (Боже упаси!) человеческое качество красоты (*тиферет*), и то же самое верно для всех прочих *парцуфим* и сфирот. И то, о чем говорится в *Зофаре*, означает вовсе не то, что кажется на первый взгляд и что соответствует объяснениям, дошедшим до нас от наших отцов, но все — так воображает их сердце — суть качества человека и его силы... И это касается любой темы и любой тайны, записанной в знаменитой книге<sup>392</sup>, — они лишают написанное простого значения и превращают в человеческие качества.

Таким образом, вся предлагаемая *Зофаром* и лурианской каббалой сверхструктура представляется не только содержащейся в челове-

ковь, трепет, великолепие и вечность и так далее, под (властью) трепета перед Богом, согласно сказанному: "Тебе, Бог, величие, и мощь, и великолепие, и вечность, и почет..."». См. также р. Реувен Горвиц, *Дудайм ба-саде*, лист За: «Ибо известно, что главная суть служения Богу благословенному в том, чтобы человек исправил семь своих качеств, чтобы всякая любовь, и трепет, и великолепие, и вечность, и почет, и соединение, и царство — все было только ради Творца благословенного». См. также: Лиор Р. Связь между каббалой и хасидизмом — приемственность и новизна // *Труды 9-го Всемирного конгресса по иудаике*. Ч. 3. Иерусалим, 1986. С. 107–114 (ивр.).

384 Напечатано в кн.: *Виленский М.* Хасиды и митнагеды. Иерусалим, 1970. Т. 2. С. 164–165 (ивр.).

385 На иврите — *никлаль ба-адам*. Это выражение повторяется в лурианских источниках. См. выше, прим. 59. См. также: *Виленский М.* *Op. cit.* С. 160.

386 *Атика Кадиша* — первая конфигурация (*парцуф*).

387 *Арих Аннин* — вторая конфигурация (*парцуф*).

388 См. выше, прим. 203.

389 В лурианской системе Яаков не обозначает конфигурации, отличной от *Зеир Аннин*.

390 Каждая из них есть конфигурация (*парцуф*): пятая и третья соответственно.

391 На иврите — *מידат га-адам ве-кохотав*; это выражение, по-видимому, есть *terminus technicus*. Выражение *מידат га-адам* несколько раз встречается отдельно в работах р. Давида; см.: *Виленский М.* *Op. cit.*, с. 165, 167.

392 *Виленский М.* *Op. cit.*, с. 167.

ке – это мы видели уже гораздо раньше, в разобранных выше древних текстах, – но, согласно свидетельству р. Давида, содержащейся *только* в человеке. Согласно известным мне хасидским источникам, каббала – это в первую очередь парадигма человеческой души и деятельности человека и лишь затем – теософская система<sup>393</sup>. Этот оппонент ха-

393 Ср. интересное исследование Werblowsky R. J. Zwi. Some Psychological Aspects of Kabbalah // *Harvest* 3 (1956), pp. 77–96; ср. мнения Burkitt F. C. *Church and Gnosis*. Cambridge, 1932. P. 41–42 и Dodds E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. New York and London, 1970. P. 18–20, которые рассматривают гностическую мифологию как гипостазирование гностического внутреннего опыта.

394 Виленский М. *Op. cit.*, с. 167–168.

395 Там же, с. 160.

396 См.: Идель М. Труды Авраама Абулафии и его учение (выше, прим. 301). С. 185–191. Абулафия по всем стандартам может считаться крайним аллегористом, даже по сравнению с философами, подвергающимися самой резкой критике именно за это.

сицизма проявляет завидную проницательность, сравнивая его с философской «ересью» времен р. Шломо бен Авраама ибн Адрета<sup>394</sup>. Тогда, как и в его собственную эпоху, психологическая интерпретация библейского текста стала предметом ожесточенного спора<sup>395</sup>. Но в то же самое время, когда еврейские философы тринадцатого века по-новому интерпретировали библейские рассказы, их современник Авраам Абулафия реинтерпретировал и библейские рассказы, и теософскую каббалу<sup>396</sup>. Я не имею в виду, что р. Давид помнил об Абулафии, когда приравнивал хасидизм к философской аллегории; но взгляды Абулафии ближе ко взглядам хасидизма, поскольку он сам был мистиком, использовавшим психологические аллегории. Уместно сравнить это новое понимание теософских систем с похожим явлением, которое обсуждалось выше: эти системы стали рассматриваться как указывающие на мистическую цель, которая либо отсутствовала в них, либо была второстепенной, – *двекут*<sup>397</sup>. Вновь основной, общепринятый подход (принятый, кстати, и каббалой Абулафии) был использован – на сей раз первыми хасидскими раввинами – для построения особой религиозной системы.

397 См. гл. III, прим. 153.

Давайте обратимся к свидетельству р. Пинхаса Эли Горовица, автора *Сефер Эа-Брит*<sup>398</sup>:

398 С. 45–46. О первой части этого отрывка см. гл. X.

399 Ср. выше, прим. 338.

400 На иврите – *хакоф у-вахон бабен*; ср. *Сефер Йецира* (I, 4) о десяти сфирот.

Есть [люди], не интересующиеся тайнами, и они утверждают, что все, что написано о *Маасе Берешит* (учение о Творении), о *Маасе Меркава* (учение о Колеснице), и в *Зофар*, и в книгах р. Ицхака Лурии, а также в книгах древних авторов – все это притчи и метафоры, обозначающие силы, находящиеся в человеке; *парцуфим* Леи и Рахели суть сила страха и сила любви, находящиеся в человеке, а структура *Зеир Анпин* – это сила качеств [!] гордости (*эйттаарут*)<sup>399</sup>, [находящихся в человеке], и так – по отношению к ним всем. [Поэтому] исследуй<sup>400</sup> их [эти силы] и изучай их, так как они суть *Маасе Берешит* и *Маасе Меркава*, и все слова древних о тайнах Колесницы, воплощении *парцуфим* и тайнах букв – все это есть лишь внешний покров, притча и метафора, гово-

рящая на самом деле об этом. Таким образом, мы больше не занимаемся притчами и метафорами, но лишь их значением и их внутренним смыслом, и это и есть Тора человека. Поэтому каждый обязан заниматься именно этим в меру своего разума.

Хотя Р. Пинхас не указывает ясно на хасидизм, очевидно, что именно хасидские взгляды здесь представлены – и критикуются. Сравнение с отрывком из р. Давида из Макова, приведенным выше, не выявляет разительного текстуального сходства между ними. Поэтому я полагаю, что автор *Сефер За-Брит* располагал независимыми источниками для своего описания психологизации каббалы. Он тоже воспринимает новую интерпретацию классических текстов еврейского мистицизма как аллегорическую и видит ее – совершенно справедливо – как свободное и рациональное истолкование этих текстов. Подобно р. Давиду, он недостаточно осведомлен в том, что касается мистической окраски хасидской герменевтики<sup>401</sup>. Хотя р. Пинхас изучал работы Абулафии и восхищался *Шаарей Кдуша* Хаима Виталя<sup>402</sup>, – а и то, и другое достаточно сходно с хасидизмом, – он нигде не отмечает никакой близости между этими столь связанными явлениями.

---

<sup>401</sup> См. гл. IX, раздел 2 (5).

<sup>402</sup> Эту тему я собираюсь в будущем разобрать более подробно.

## 5. ТЕОСОФИЯ И ПАНТЕИЗМ

Каббалистическая теософия дала еврейским мистикам возможность видеть все вещи в Боге. Сфирот, рассматриваемые как архетипы всех сотворенных вещей, в особенности в своей динамике воспринимались как источник всех важных процессов, происходящих в этом мире. Соответственно задача теософского мистицизма состояла в том, чтобы постичь высшие сущности и их взаимоотношения путем исполнения ритуала с особым настроением, что позволяет мистика вознестись над земным и обрести опыт соприкосновения с божественным миром. Эти два уровня в их взаимосвязи могут быть описаны как непрерывный спектр подходов, начинающийся с отражения Божества на материальном уровне и кончающийся концепцией эманации, в которой материальный мир есть самое крайнее состояние сверхъестественной силы. В большинстве теософских систем переход от одного плана к другому может быть описан как процесс вознесения; каббалист следует путям Бога и, расшифровав символическую тайнопись, постигает архетипы или постоянно текущие процессы и/или реально переживает их<sup>403</sup>. Основ-

403 Об аспекте каббалистического символизма, связанного с переживаниями человека, см. гл. IX. См. также акцент на темы в исследованиях Мирче Элиаде — напр., *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism // The History of Religions — Essays in Methodology*. Chicago, 1959. P. 102–103. См. также прим. 393 выше.

404 См. ниже, гл. VII–VIII.

ботах р. Моше де Леона, р. Йосефа из Хамадана, р. Йосефа бен Шалома Ашкенази и позже — в работах р. Моше Кордоверо<sup>405</sup>, однако

405 См.: *Scholem G. Kabbalah*. P. 144–152; *Бен-Шломо Й.* Проблема пантеизма в теистическом мистицизме р. Моше Кордоверо и Мейстера Экхарта // *Откровение, вера, разум*. Рамат-ган, 1976. С. 71–86 (*ивр.*).

даже эти каббалисты безоговорочно признали бы существование трансцендентного уровня Божества. Для этих и близких к ним авторов пантеистические или пантеистические идеи явились окончательным следствием их концепции мира как эманации; крайние субстанциалистские интерпретации теории эманации могут привести, и на самом деле приводят, к различным пантеистическим представлениям. Следует, однако, подчеркнуть, что эти пантеистические взгляды оказали лишь второстепенное влияние на представления каббалистов о еврейском ритуале. Мы можем резюмировать позицию теософской каббалы словами *visio rerum omnium in Deo*, т. е. «видение всех вещей в

Боге». Напротив, экстатическая каббала интересовалась *visio Dei in omnibus rebus*<sup>406</sup>, то есть «видением Бога во всех вещах». Эту тенденцию разделял и хасидский мистицизм<sup>407</sup>: пантеистические отклонения этих еврейских мистических школ были частью их концепции, ставящей во главу угла *двекут* в качестве общей цели.

---

406 См. выше, раздел 4.

407 См.: Шац-Уффенхеймер Р. Хасидизм как мистика (ивр.). Иерусалим, 1968. Гл. 8; *Vuber M. Hasidism*. New York, 1948. P. 134–135.

## 6. ТЕОСОФИЯ И ИСТОРИЯ

Возникновение теософской иерархии, более того – ее перемещение в центр религиозного интереса отражает принципиальную перестройку всей еврейской мысли, произошедшую в каббалистических кругах. Две основные оси, служившие определяющими для еврейских классических источников, – историческая и галахическая – были модифицированы так, чтобы сочетаться с теософской осью. Историческая ось, доминирующая в библейской теологии, направлена от *Urzeit* к *Endzeit*, т.е. от начала истории к ее концу; реализация божественного плана разворачивается на исторической сцене с еврейским народом в главной роли. В более поздних текстах, таких как еврейские апокалиптические пророчества, написанных после периода гаонов, историческое давление ощущается особенно сильно, отражаясь в ледящих кровь описаниях катастрофических событий последних дней мира. Этот катастрофический элемент в философских источниках затушевывается или даже вовсе отбрасывается; здесь акцент ставится на политических и интеллектуальных аспектах мессианской эры, а не на предшествующих ей войнах. Представляется, что философов больше интересовали процессы, ведущие к личному спасению, чем происходящее на космической сцене. У неоплатонически ориентированных мыслителей, таких как Шломо ибн Габриоль или Авраам бар Хия, личность заслуживала спасения через освобождающий эффект ухода от материальности и слияния с духовностью. Философы-аристотелианцы склонны были воспринимать избавление как совершенный процесс познания, описываемый согласно средневековому представлению о связи человеческого разума с разумом космическим<sup>408</sup>.

408 См.: *Идель М.* Парадигмы процесса избавления в Средние века // Мессианство и эсхатология / Под ред. Цви Бараса. Иерусалим, 1984. С. 254–263 (*ивр.*).

Интерес к историческому раскрытию теряет свою первоначальную роль в тех еврейских философских теологиях, на которые повлияли мутазилитская теология, неоплатонизм или аристотелианство. Каббалисты были относительно более восприимчивы к древнему подчеркиванию роли истории, хотя и у них она не вернулась к своей первоначальной значимости. Горизонтальная последовательность событий, образующая историю, была подчинена каббалистами вертикальной оси божественных сил; для них история была одним из аспектов раскрытия или воплощения божественных процессов на горизонтальной оси. Творение соответствовало первичной эманации на уровне сфирот; спасение было воплощением влияния последней сферы. Ранний термин *Иквета де-Мешиха* – следы Машиаха (Мессии) – стало теперь означать «пятки Машиаха» и символизировать самую нижнюю точку божественного антропоса<sup>409</sup>. История, как и Библия, стала восприниматься как различные

409 См.: *Scholem G. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah (1626–1676)*. Princeton, N.J., 1973. P. 303–304.



проявления основной скрытой – теософской – структуры, воплощенной на разных уровнях; это можно было понять как проникновение за завесу истории или за завесу простого значения текстов. Однако практических применений символической концепции истории с целью детального объяснения конкретных исторических событий было очень мало или не было вовсе.

Каббала предпочитала иметь дело с космическими процессами, а не с историческими<sup>410</sup>. Теософская ось понималась как парадигма космических циклов из семи тысяч – *шмита* – или сорока девяти – *йовель* – тысяч лет<sup>411</sup>. Каждая из семи нижних сфирот рассматривалась как управляющая одной из семи составляющих *шмиты*, которая тем самым определяет как природу творения, так и тип процессов, происходящих в эту эпоху, соответственно свойствам управляющей сферы<sup>412</sup>. Взгляд на историю человечества убедил большинство каббалистов в том, что сфера, руководящая нашим историческим циклом, – это *Гвура* – чистое правосудие, или строгий суд, – пессимистическая оценка, оставляющая не много места для возможности существенного изменения ситуации, в которой находится человек<sup>413</sup>.

410 См.: *Idem*. Messianic idea in Judaism, and Other Essays on Jewish Spirituality. New York, 1971. P. 34; *Idem*. Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 34; *Идель М.* Op. cit., с. 273, прим. 85. Шолом, однако, придает особую важность травме изгнания из Испании как фактору возникновения лурианской Каббалы (см. Основные течения в еврейской мистике, с. 307–315). См.: *Idem*. Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480–1650 // Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy / Ed. D.V. Ruderman. New York, 1992. P. 322–244. См. также гл. X ниже.

411 *Вайншток И.* Трансформации явного и сокрытого. Иерусалим, 1970. С. 153–241.

412 Эта концепция очевидным образом связана с вышеупомянутым взглядом на семь нижних сфирот как управляющих Творением мира.

413 См.: *Scholem G. Sabbatai Sevi*. P. 811–814.

---

**РАННЯЯ ЕВРЕЙСКАЯ  
ТЕУРГИЯ**

*Глава седьмая*

וכלל בתוכו אורה  
ונשמה :

קוץ

זהו חסד הימנית  
של זא ונקרא זרוע

זהו פחד העצק העילי  
כמניין אלף למד היינו  
הגבורה של זא ונקרא  
שמה

רישא דאא  
חכמה

עתיק סתם

כח מה

אבה

הנקודות עקרות עם שם עב

יד די וין די  
יד די זדז די

סחציו ולמטה נקרא ישראל סבא ויש  
בו שם סז בשני פנים כזה  
יוד היווהה יוד הה ויהי :

זהו אות יוד

אלקים

התו אמת ויעקב

ישראל

תפארת

תפארת

שם מה העולה יעד  
זה המתפרש בכל הספירות  
התמצא שם של עב כי  
בבניה שהוא מוח של זא בו נשל  
לדוד יוד הא ואו הא

נקרא תפארת ישראל מכאן ולהל

(קרא בשם יעקב)

תפארת לכל ישראל אל למעלה ויעקב למטו  
הידיע לנו הוא שועקב נתן לגלות מצרים  
שם של אהיה הוא  
העתידה לבוא בה ומדת  
מספר אהיה פעמים  
לחלקו ישראל

שמה שהוא תחת יד  
שמה ונקרא אלקים  
צבאות שהוא כותב  
ותעצמות לעם  
אלקים ונקר

מוח שמשל  
עב סז כי שם סז  
עלה עב זה הנוהג  
דוא להשלים עב

יוד הה ויהי

בן יה

לחכמה

הא הה

חכמה

מוח ימין של זא שהוא  
שם עב ודע כי כל מקום  
הימני נקרא חסדים וה  
כתר חכמה חסד תת נצח  
אלו נקראים ימניות מן  
מדת

חכמה

עתיק סתם

יכני

כרית של זא מדה

## 1. МИФ И РАВВИНИСТИЧЕСКИЙ ИУДАИЗМ

1 *Sebolem G. On the Kabbalah and Its Symbolism* (выше, гл. II, прим. 4), pp. 132–133; эта цитата выделена и в первоисточнике. Ср. там же, с. 93, 96, и ниже, в этой главе, раздел 4; см. также: *Idem. Основные течения в еврейской мистике (рус.)*. С. 61–63. Критику отрицания Шолемом присутствия мифа в раввинистических текстах можно найти в: *Idel M. Rabbinism versus Kabbalism: On G. Sholem's Phenomenology of Judaism // Modern Judaism XI* (1990). О мифологических основах раввинистического мышления см.: *Либес Й. De Nature Dei: еврейский миф и его перерождения (ивр.) // Сборник памяти Эфраима Готлиба / Под ред. М. Орон и Э. Голдрайха, Иерусалим, 1994. С. 243–297*. См. также важное исследование Гинцбурга – *Ginsburg E.K. The Shabbath in the Classical Kabbalah. New York, 1989*, – где продемонстрирована блестящая эрудиция в докаббалистических воззрениях, помогающая понять смысл и ритуал шаббата в каббале; см. также: *Fisbbane M. The Garments of Torah. Bloomington, 1989. P. 23–24*.

2 Ср., однако, *Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.)*. С. 64. Там он заявляет, что Агада включает в себя мифологические

В работе о каббалистическом ритуале Гершом Шолем очень эмоционально объявил, что «каббалисты стремились с самого начала накрепко связать раввинистический иудаизм с мифом через мистическую практику»<sup>1</sup>. Это далеко идущее утверждение основано на двух имплицитных предпосылках: (1) что «ритуал раввинистического иудаизма» был свободен от мифологии и мистицизма, которые в него внесла лишь каббала; и (2) что каббала возникла из нераввинистического, предположительно мистико-мифологического иудаизма, который нужно было как-то сочетать с раввинистическим иудаизмом. Каббала и ее понимание ритуала – это, по Шолему, введение чужеродных элементов в основной блок раввинистического иудаизма, который до сих пор успешно освобождался от мифологических или мистических элементов<sup>2</sup>. Предположение о том, что ритуал, как и *залаха*, были изначально немистическими, дает Шолему возможность высказать догадку о том, что между мифологически мыслящей еврейской мистикой и «миром, с которым она страстно желала пребывать в гармонии»<sup>3</sup>, существовал подспудный

конфликт. С тех пор, как каббалисты «унаследовали», если можно так выразиться, *mythologoumena* от гностиков, каббала представляет собой «месть мифа своим победителям»<sup>4</sup>.

Мифологические элементы каббалы Шолом подчеркивает совершенно справедливо, но его допущение о том, что миф был побежден раввинистическим иудаизмом, чем и объясняется напряжение, возникшее между ним и каббалой, нуждается в доказательстве. С моей точки зрения, Шолом предложил чрезмерно упрощенное деление на проигравший мифологический гностицизм и победивший немифологический раввинистический иудаизм. Если древний иудаизм и не создал развитой метафизической теософии и мифологии, как сделали гностики, тем не менее евреи сохранили эти элементы в своем понимании заповедей. Как мы видели в предыдущей главе, следы древних еврейских теософий, предположительно враждебных гностицизму, очевидны даже в совершенно «невинных» утверждениях раввинов, касающихся десяти *маамарот* (речений)<sup>5</sup>.

Я хочу здесь подробнее остановиться на некоторых соответствиях между этими остатками теософии или мифологической мысли и взглядами на природу заповедей. Если эта идея верна, тогда нет никакого особого конфликта между каббалой и галахой, который стоило бы специально подчеркивать. Наоборот, можно предложить альтернативное рассмотрение, согласно которому необходимость понять окончательный смысл главной еврейской деятельности – заповедей – привела каббалистов к развитию и реконструкции имплицитных мифов и теософий, которые когда-то были двигателем и источником органического значения для заповедей<sup>6</sup>. Другими словами, нет никакой необходимости решительно разводить галаху и миф<sup>7</sup>, как и заранее предполагать наличие между ними неразрешимых противоречий<sup>8</sup>. Каббалистический миф есть результат попытки объяснить смысл заповедей в соответствии с материалом, сохранившимся в записанной еврейской традиции – Талмуде и сборниках мидрашей, и в соответствии

принципы; на с. 67 он утверждает, что во внутренних переживаниях древнееврейских мистиков не было мифологических элементов; см. также: *Idem*. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. P. 98, 120–121.

3 Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.). С. 67, а также: Тишби Й. Доктрина зла и клипы в лурианской каббале. Иерусалим, 1984. С. 60–61. В последнее время появились слишком радикальные формулировки относительно природы еврейского мистицизма в кн.: *Dan J. Jewish mysticism and Jewish Ethics*. Seattle and London, 1986. P. 2. Согласно утверждению Дана, каббала включает в себя «множество крайних, радикальных и даже кажущихся еретическими школ рассуждения», которые, согласно его оценке, были непонятно как – включены «в конструктивную, рациональную этику». Это описание представляется радикализацией взглядов Шолома, заходящей далеко за фактическую основу.

4 Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.). С. 67. См. также: *Idem*. *Origins of the Kabbalah*. P. 197–198. См. также: Кац Я. Галаха и каббала. Иерусалим, 1974. С. 12 (ивр.) – автор видит принципиальное противоречие между двумя этими областями.

5 Гл. VI, разд. 1.

6 Ср. с теорией Дана о том, что теософская система возникла для того, чтобы разрешить противоречие между философской и традиционной концепциями Бога. Однако, как мы видели в гл. VI, каббалисты XII и XIII вв. были первыми, кто внес новое в теософию; ср.: *Dan J. The Emergence of Mystical Prayer // Studies in Jewish Mysticism / Eds.: J. Dan и F. Talmage*. Cambridge, Mass., 1982. P. 102ff; см. также: *Idel M. Maimonides and Kabbalah // Studies in Maimonides / Ed. by Isadore Twersky*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. P. 31–42.

7 Ср.: Бэр И. Израиль среди народов. Иерусалим, 1956. С. 103–104. Бэр подчеркивает мистические аспекты галахи. См. также: *Neusner J. A History of the Mishnaic Law of Purities*. Leiden, 1976. P. 220–231, где автор предлагает особое понимание мишнаитского ритуала как содержащего в себе мифологические элементы. См. также: *Twersky I.*

The Shulhan Arukh // *Judaism* 16 (1967), p. 156, n. 38, 41. Тверский рассматривает галаху как средство для раскрытия величия Бога.

8 Подразумеваемое предположение, из которого исходит Кац (см. выше, прим. 4), состоит в том, что с самого начала существовали две различные области, галаха и каббала, которые иногда вступали в борьбу. Хотя такая борьба действительно заметна в более поздних текстах, я полагаю, что это – часть независимого развития каббалы, которая постепенно становилась все менее и менее зависимой как от галахи, так и от агады.

9 Ср., однако, Кац Я. *Op. cit.*, с. 12. Автор утверждает, что в конечном счете цели каббалы не имели ничего общего с галахой, и подчеркивает ее автономию. О проблемах взаимосвязи теософии и теургии см. также ниже, гл. X.

10 Ср. также понимание христианских церковных таинств как теургических у Псевдо-Дионисия, где они «облегчают» связь человека и Божества: ср. *Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford, 1981. P. 163–164. Для Псевдо-Дионисия теургическая природа таинств – это нечто, что должно быть установлено, а не «окультурное соответствие материальных элементов структуре божественного мира». Это понимание христианского ритуала частично совпадает с природой еврейских заповедей, как она описывалась выше: в обоих случаях для установления связи между человеком и Божеством важна человеческая деятельность, а не только определенный материал. Более мистическую концепцию теургии можно найти в: *Festugiere A. J. Contemplation philosophique et art theurgique chez Proclus // Études de philosophie grecque*. Paris, 1971. P. 585–596.

11 См., напр.: *Dodds E. R. Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism // Journal of Roman Studies* 38 (1947), pp. 61–62. Странно, что Бубер (В саду хасидизма. Иерусалим, 1945. С. 142–144 – *ибр.*), не смог различить магическую теургию от теургии каббалы, понимая каббалу в целом и каббалистические *каванот* в частности как превращение мистерии в магию. Ср. также ниже, гл. IX, прим. 75.

с древней, негностической спекулятивной традицией, передававшейся либо устно, либо зафиксированной в утерянных ныне произведениях. Таким образом, взаимозависимость теософии и мифа, с одной стороны, и учения о заповедях – с другой стала главным фактором, задействованным в этой конструкции или реконструкции спекулятивных сверхструктур<sup>9</sup>. Каббалистическая теософия и миф – это, в конечном счете, структуры, призванные объяснить эзотерические смыслы заповедей. На нижеследующих страницах будет предпринята попытка развить и конкретизировать это предположение.

На мой взгляд, определяющее значение имеет подчеркивание теургической природы заповедей, в противоположении другим существенным древним раввинистическим тенденциям, которые были равнодушны к такой оценке исполнения заповедей или даже враждебны к ней. Термин *теургический* ниже будет использован для обозначения действий, призванных повлиять на Божество, по большей части в его собственном внутреннем состоянии или внутренней динамике, но иногда и в его отношении к человеку. В противоположность колдуну или магу древний и средневековый теург сосредотачивает свою деятельность на достижении религиозных целей<sup>10</sup>. Мое определение, соответственно, гораздо сильнее отделяет теургию от магии, чем обычные определения<sup>11</sup>. Наличие теургических тенденций в классических еврейских текстах требует значительной корректировки шоломовской оценки раввинистического иудаизма в целом и возникновения каббалы в частности.

## 2. ТЕУРГИЯ УВЕЛИЧЕНИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ МОЩИ

Теология *Шиур Кома* основана на библейском описании Бога как «великого» – *гадоль*<sup>12</sup>, – качество, которое появляется вместе с его описанием как «мощного» – *гибор* или *рав-коах*<sup>13</sup>. Талмудическо-мидрашистская литература восприняла этот эпитет как существенный атрибут и превратила его в имя Бога: *Гвура*, т.е. *Дунатис*, сила<sup>14</sup>. Но в то время как литература *Гейхалот* подчеркивает его величие, приводя точные численные данные относительно размеров божественных членов, талмудическо-мидрашистские тексты разрабатывают концепцию Бога как силы. Литература *Гейхалот* представляет себе огромное статическое Божество, знание точных размеров которого и повторение их составляет мудрость, ведущую к спасению. Отсюда и внутренняя статичность этой теологии: если бы размеры изменялись, важность их познания значительно уменьшилась бы. А талмудическо-мидрашистскую литературу интересовала в первую очередь динамическая концепция, ставящая акцент на изменениях, происходящих в высшей *Гвуре*. Таким образом, в то время как гнозис *Шиур Кома* возлагается на мистика через откровение свыше, талмудическо-мидрашистскую традицию интересовал в первую очередь человек в аспекте его деятельности, в котором отражается огромная божественная энергия. На нижеследующих страницах я буду рассматривать эту взаимосвязь между актами человеческой деятельности и божественной *Гвурой* как ключевую концепцию раввинистической литературы, а также обсуждать ее отражение в теургической каббале<sup>15</sup>.

Согласно сборнику *Псикта де-р. Кагана*<sup>16</sup>:

«И пусть придерживается праведник своего пути, и тот, кто очистил руки, добавит силы».<sup>17</sup> «И пусть придерживается праведник (*цадик*)» – это [говорится о] Моше, о котором написано: «Он исполнил праведность (*цдака*) Господа и суды его с Израилем»<sup>18</sup>. «И тот, кто... добавит силы», – это Моше, который вызвал увеличение мощи *Гвурой*, согласно сказанному: «Пусть же теперь возвели-

12 См.: *Cohen Martin S. The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism. Lanham, Md., 1983. P. 110, 116–118.*

13 См., напр.: Втор. 10:17, Пс. 147:5.

14 *Urbach E. The Sages: Their Concepts and Beliefs. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979. P. 80–86; Бэр И. Служение посредством жертвоприношений в эпоху Второго Храма // Цион 40 (1975), с. 148–149 (ивр.); Кистер М. К объяснению книги Бен-Сиры // Гарбиз 59 (1990), с. 371–372. Стоит отметить, что, хотя название *Гвура* встречается и в литературе *Гейхалот*, там оно не является частью магической концепции, как в мидашистской литературе. Ср., например, *Маасе Меркаба*, напечатанную Шолемом в сборнике *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York, 1960. P. 113*, где присутствует фраза: «Сила *Гвурой* твоего Отца, который на Небесах». В мидашистской литературе человек добавляет силу высшей *Гвуры*, а в упомянутом тексте о *Гвуры* говорится как о независимой от человека и, по-видимому, всегда остающейся неизменной: «Ибо Твоя *Гвура* – навечно и на вечность вечностей» (*Ibid.*, p. 115) Ср. на той же странице: «Ангелы служения (...) восхваляют Твою *Гвуру*». Однако слово *мегадлим*, которое я понимаю как «восхваляют», может быть также переведено и как «возвеличивают» (*магдилим*), хотя в данном контексте это значение кажется менее подходящим.*

15 Библиография на эту важнейшую тему поразительно бедна: см. *Urbach E. Op. cit.*, pp. 95–96 и ср. прим. 48 ниже.

16 Разд. 26 (изд. Мандельбаума, с. 379–380); ср. *Эйха рабба*, 1:35.

17 Иов. 17:9.

18 Втор. 33:21.

чится мощь Господа»<sup>19</sup> (...)»<sup>20</sup> Р. Азарья [сказал] от имени р. Йефуды бар

19 Числ. 14:17. Ср. также использование этого стиха в *Шаббат*, 89а.

20 Пропущенный отрывок будет обсуждаться ниже.

21 Втор. 32:18.

22 Пс. 60:14.

23 *Naase*, подобно форме *asa* выше (прим. 18) следует понимать в этом контексте как реальное создание силы или справедливости Бога, или в Боге. Об использовании этого стиха в каббале см. гл. VIII о словах *асао* и *асаани*, прим. 85 и 100.

24 Ивр. – *кидьяхола*; см.: *Marttostein A. The Old Rabbinic Doctrine of God II*. London, 1937. P. 131.

25 Плач. 1:6.

Шимона; покуда праведники действуют в согласии с желанием Небес, они добавляют силы *Гвуре*, согласно сказанному: «Пусть же теперь возвеличится мощь Господа». А если они не действуют [соответственно этому], то происходит как если бы: «Ты ослабил [силу] Скалы, создавшей тебя»<sup>21</sup>. Р. Йефуда бар Шимон сказал от имени р. Леви бен Парты: покуда народ Израиля действует в соответствии с желанием Небес, он добавляет силы *Гвуре*, согласно сказанному<sup>22</sup>: «В Боге мы сделаем<sup>23</sup> силу», – а если нет, то, так сказать<sup>24</sup>, «..и они пошли без сил впереди преследователя»<sup>25</sup>.

Я намереваюсь обсудить этот отрывок более подробно. Он включает ясно сформулированную иерархию субъектов: Моше, праведники и Израиль в целом. Этот факт может отражать различные подходы, начиная с концепции, ограничи-

вающей человеческое влияние на высшие миры одной лишь элитой, и кончая допущением, что в этом теургическом действе мог участвовать весь народ Израиля. Мудрецы, выдвигавшие подобный взгляд, добавили к нему много разных *loci probantes* в качестве доказательства – факт, ясно показывающий наличие концепции, наложенной на несколько библейских стихов. Что же касается самого содержания, этот отрывок предполагает прямую зависимость силы божественной *Гвурь* от человеческих действий; ее можно увеличить, исполняя божественную волю, т.е., по всей видимости, исполняя заповеди<sup>26</sup>. Это

предположение подкрепляется отрывком из *Ваикра рабба*<sup>27</sup>:

26 О божественном желании как заповедях см. *Таргум* к Песн. 1:15, где *раийити* переведено как «исполняющая мои желания и занимающаяся Торой». В *Мидраш рабба* это используется для обозначения заповедей. *Раийити* понимается как «мое желание» – интересное герменевтическое *tour de force*, устанавливающее явную связь между корнями *раа* и *раца*.

27 *Ваикра рабба*, 23:12. Ср. также *Бемидбар рабба*, 9:1.

28 Втор. 32:18.

29 Игра слов, основанная на различных значениях корня *цуф*.

30 Ср. *Брахот*, 60а.

го?» Об этом сказано: «Ты ослабил [силу] Скалы, создавшей тебя», – то есть, ты лишил силы Творца.



Эти мудрецы обращают внимание на то же самое, что и авторы предыдущего отрывка из сборника *Психта де-рав Кагана*; однако этот текст обсуждает конкретный акт, ослабляющий божественную мощь, – супружескую измену. Поэтому представляется, что фразу, приписываемую р. Леви бен Парте: «если Израиль не действует в соответствии с божественным желанием», – следует понимать в данном случае как относящуюся к супружеской измене – нарушению одной из десяти заповедей. Для нашего обсуждения особенно важно, что выражения «как если бы» и «так сказать» (*кивьяхоль*) в последней цитате не встречаются, что позволяет понять текст более буквально и сказать, что грех на самом деле уменьшает силу божественной *Гвуры*. Более того, здесь описывается даже конкретный пример того, как это происходит, так что никакой метафорической интерпретации этот отрывок не допускает. Грех здесь препятствует божественному действию, вызывая в Боге неуверенность и слабость. С другой стороны, исполнение божественного желания рассматривается как добавление мощи *Гвуры*. В мидраше *Эйха рабба* мы находим<sup>31</sup>: «Р. Азарья [сказал] от имени рабби Шимона бен Лакиша: Когда [народ] Израеля<sup>32</sup> исполняет волю Вездесущего, он как бы добавляет силу *Гвуры*, согласно сказанному: “Пусть же теперь возвеличится мощь Господа”<sup>33</sup>. Но когда они нарушают, они, так сказать, ослабляют силу *Гвуры*, согласно написанному: “...и они пошли без сил впереди преследователя”<sup>34</sup>».

Нарушение слова понимается как ослабление божественной мощи, в то время как достойное поведение, связанное, вероятно, с исполнением заповедей, добавляет силы. Мидраш не дает возможности установить точно происхождение этой мощи; слово «добавляет» может быть с легкостью понято как внутреннее усиление чего-то существующего, а не только как осуществляемую кем-то передачу чего-то внешнего. Сформулируем это по-другому. Допустимы два варианта: можно предположить, что *Гвура* получает уже существующую в высшем мире (независимо от праведников) силу или, наоборот, что эта сила производится человеческими поступками, а затем пробуждается в Божестве. Древнееврейские мудрецы не конкретизировали способ увеличения божественной мощи. Еще один пример зависимости Божества от человеческих действий находится в трактате *Мегила*, где пренебрежение изучением Торы ослабляет и «уменьшает» Бога<sup>35</sup>.

Прежде чем расстаться с этими классическими еврейскими источниками, я хочу обратить внимание на близость предыдущих отрывков к

31 *Эйха рабба*, 1:10; ср. также *Ялкут Мехири* под ред. Бубера на Пс. 60:27, с. 310.

32 Согласно другой версии (см. *Marmorstein A.* Op. cit., p. 131, п. 63), написано так: «Когда праведники достойны».

33 Числ. 14:17. [В английском издании в качестве подтверждения приводится стих «В Боге мы сделали силу» (Пс. 60:14), что выглядит логичнее и соответствует отрывку из сборника *Психта де-р. Кагана*, но отсутствует в издании *Эйха рабба*. – Прим. ред.]

34 Плач. 1:6.

35 *Мегила*, 11а. См.: Реканати. *Комментарий к Торе*, лист 516, где он приводит отрывок из *Мегила*, помимо мидрашистской концепции уменьшения божественной силы.

36 См.: *Corpus Hermeticum* XIII, 18–19, 21; ср. также X, 2. О других возможных еврейских влияниях на другой герметический трактат см.: Pearson B. A. Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (Poimandres) // *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion Presented to C. Quispel* / Eds. R. van den Broeck и M. J. Vermaseren. Leiden, 1981. P. 336–348; см. также: Urbach E. Op. cit., pp. 86–87; ср. ниже, глава VIII, прим. 147. О понятии «Гвура» в плане возможного еврейского влияния на герметизм см. концепцию: Dodds C. H. *The Bible and the Greeks*. London, 1935. P. 17, 110; а также более сдержанный подход Festugiere R. P. *La Revelation d'Hermes Trismegiste* III. Paris, 1953. P. 141, 148ff; Scholem G. *Jewish Gnosticism* (выше, прим. 14), p. 23, п. 6.

37 Отдел рукописей, Париж, BN 772, лист 110а. Ср.: Дан Й. Ашкеназская каббала – дополнительное исследование // *Зарождение еврейской мистики в Европе* / Под ред. Йосефа Дана. Иерусалим, 1987. С. 138–139 (ивр.). Дан упоминает теургические принципы среди факторов, отделяющих сефардскую каббалу от ашкеназской хасидской мысли. Тема ашкеназской теургии и теософии обсуждается также в: Вольфсон Э. Образ Якова вырезан на престоле Славы: дополнительное исследование тайного учения ашкеназских хасидов // *Сборник памяти Эфраима Готлиба* / Под ред. М. Орон и Э. Голдрайха, Иерусалим, 1994. С. 131–185 (ивр.). И ср. выше, гл. I, по месту прим. 119.

38 Пс. 145:10–11.

39 Scholem G. *Jewish Gnosticism*, pp. 67–68.

40 Комментарий к *Га-Адерет вела-Эмуна*, напечатанный в Сидуре р. Нафтали Герца Тревеса, Тиенген, 1560, ВН, 26. О связи между *Комментарием к молитве* р. Эльазара и этим комментарием см.: Дан Й. *Комментарии к Га-Адерет вела-Эмуна ашкеназских хасидов* // *Гарбиц* 30 (1981), с. 396–404 (ивр.).

41 Ср. взгляд р. Менахема Реканати в *Комментарии к Торе*, лист 71а–72а, согласно которому Слава поднимается до Тетраграмматона. Еще более важным представляется рассуждение Реканати в контексте выяснения смысла молитвы *Алейну*

взглядам, изложенным в Герметическом трактате XIII. Бог обозначается там как «энергия сил» или «мощь этих моих энергий». Более того, гностический текст включает такие фразы, как: «Силы, находящиеся во мне, относительно этих вещей – они восхваляют тебя, мир; они исполняют твоё желание»; «Тем, что ты желаешь, исполняется все». Хотя мы и не находим в герметических обсуждениях ясных утверждений относительно вклада человеческой энергии в божественную, связь между божеством, желанием и энергией, с одной стороны, и человеком, мощью и исполнением божественного желания – с другой, напоминает еврейские теургические взгляды, процитированные выше. Более того, цель вознесения *ноис* – человеческого разума – состоит в том, чтобы стать одной из божественных сил, а в конечном итоге – чтобы войти в Бога. Можно понять, что это и есть вклад человека в божественную *Dynamis*<sup>36</sup>.

Давайте проанализируем отражение описанных мидрашистских взглядов в работах р. Эльазара из Вормса. В *Комментарии к молитве* он пишет<sup>37</sup>: «Когда [народ] Израиля благословляет имя Его Славы, она возрастает, согласно написанному: “И твои праведники будут благословлять Тебя. Они будут говорить о Славе Твоего царства и беседовать о Твоей мощи (*гвуратеха*)”<sup>38</sup>». Здесь в качестве сущности, возрастающей из-за человеческих поступков, выступает Слава (*Кавод*), а не *Гвура*. Как мы знаем, в теологии ашкеназского хасидизма Слава обычно отделена от Творца; акт благословения, таким образом, добавляет нечто именно к Славе, не к Божеству. Однако замена *Гвуры* Славой – это не только часть теологии р. Эльазара, но и часть древнего понимания *Гвуры* как Божественной Славы<sup>39</sup>. Согласно другому тексту, близкому к тексту р. Эльазара<sup>40</sup>:

Когда [народ] Израиля благословляет Бога, тогда Слава исполняется гордостью и возносится выше и выше<sup>41</sup>, согласно сказанному: «Возвысьте Господа»<sup>42</sup>. Но разве кто-то может возвысить [Господа]? Не иначе как Слава [сама] возвышается соответственно благословению и

прославлению. И об этом сказано: «...праведники будут благословлять Тебя», – а затем: «Они будут говорить о Славе Твоего царства и о Твоей мощи (*звуратха*) беседовать»... Когда они благословляют Его, он исполняется гордости и становится величественнее... из-за благословений и восхвалений, которыми [народ] Израиля восхваляет Его, подобно человеку, чье сердце расширяется, когда его восхваляют.

Эти цитаты показывают, что древняя теургическая концепция осталась живой и была интегрирована в специфическую теологию ашкеназских хасидов. В то же время р. Авраам бен Азриэль, другой ашкеназский автор, сохраняет мидрашистскую формулу усиления *Гвурцы*, цитируя версию, не дошедшую до нас в сохранившихся мидрашах<sup>43</sup>.

Основываясь на вышеприведенном анализе, можно рассматривать широкое использование каббалистами теургии увеличения божественной мощи как продолжение аутентичной раввинистической традиции, хорошо известной в кругах ашкеназских хасидов, которые имели довольно тесную связь с первыми каббалистами. Таким образом, понимание ритуала как исполнения конкретных божественных желаний, имеющего своей целью теургическое действие, органично для еврейской мысли. Однако исследователи каббалы либо упустили важность теургии увеличения божественной мощи<sup>44</sup>, либо не оценили ее роль в качестве основополагающей еврейской концепции<sup>45</sup>. *Mutatis mutandis*, они неявно предполагали инновационную природу каббалистической мысли – взгляд, который поэтически выразил р. Йефуда Арье из Модены в своей критике каббалы. Он приводит цитаты из мидрашей, критикующие зависимость божества от человеческих действий – ту зависимость, которая так ярко подчеркнута в каббалистических источниках<sup>46</sup>. Луи Гинзбург, распознавший мидрашистское происхождение каббалистической теургии, тем не менее, говоря о каббале, выражается достаточно осторожно<sup>47</sup>. По его словам, деятельность праведников влияет на «природные процес-

ссылаемых (там же, лист 43с), в котором «Божественная слава» представляется как стремящаяся подняться к божественному свету. Интересно, что на этой странице р. Эльзар из Вормса цитируется дважды, как и р. Йефуда Хасид. Ашкеназское представление о Славе – чрезвычайно важная тема, так как оно демонстрирует динамизм Славы, предшествующий каббалистической динамике сфирот, являющейся одной из исходных точек внутрибожественных каббалистических процессов. См. также ниже, гл. VIII, раздел 3. Профессор Шломо Пинес опубликовал очень важную статью, в которой рассматривается динамическое восприятие Славы в древнем еврейском источнике II в., а также указывается связь взгляда, зафиксированного в этом тексте, с позицией Нахманиды: Пинес Ш. Бог, Слава и ангелы согласно теологическому подходу второго века новой эры // Зарождение еврейской мистики в Европе / Под. ред. Йосефа Дана. Иерусалим, 1987. С. 1–12 (*ибд.*). См. также: Wolfson E. The Secret of the Garment in Nachmanides // *Daat* 24 (1990), pp. xxxix–xl; *Idem*. By Way of Truth: Aspects of Nachmanides' Kabbalistic Hermeneutic // *AJSreview* XIV (1989), pp. 136–138, p. 99–100. 42 Пс. 99:5.

43 Урбах Э. Э. *Арузам та-Босем* (см. выше, гл. I, прим. 104). Т. 2. С. 116 и прим. 9. Об интересе к «божественной воле» в *Сефер Хасидим* см.: Soloveitchik H. Three Themes in the *Sefer Hasidim* // *AJSreview* I (1976), pp. 311–325.

44 См.: Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism (выше, гл. II, прим. 4), pp. 130; Matt D.C. The Mystic and the Mizwot // *Jewish Spirituality* I / Ed. A. Green. New York, 1986. P. 367–404. Интересное представление о важности человеческих поступков как для Вселенной, так и для божественного избавления (*геула*), заявляющее о близости эзотерического и экзотерического уровней иудаизма, можно найти в: Benamozegh E. *Israel et l'Éthique*. Paris, 1961. P. 227–229. Автор, однако, игнорирует теургию увеличения божественной мощи. См. также туманные замечания Бубера в его книге «В саду хасидизма» (с. 63 – выше прим. 11).

45 Тиши (Учение Зофара Т. 2. С. 10) утверждает, что эти агади-

ческие взгляды «являются исключениями и немногочисленными» и что каббалисты могли использовать их как «предлог» для «своей веры». Шолом (*Les Origines de la Kabbale*. P. 80) рассматривает эти утверждения как «сомнительные!» Ср. также: Готтлиб Э. Исследования каббалистической литературы / Под ред. Й. Хакера. Тель-Авив, 1986. С. 29 (*ивр.*). См. также проведенное в духе Шолома исследование проблемы каббалы и раввинистической концепции заповедей в: *Faierstein M.* «God's need for the commandments» in medieval Kabbalah // *Conservative Judaism* 36 (1982), pp. 45–59. См. также статью Шахар, на которую мы будем ссылаться ниже, прим. 48.

46 *Ари нодем*, с. 94–95. Ответ Модены на теургическую интерпретацию заповедей в каббале заимствован из Псевдо-Дионисия, причем его имя, естественно, не упоминается; см.: *Idel M.* Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century // *Jewish Thought in the Seventeenth Century* / Eds. Isadore Twersky and Bernard Septimus. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987. P. 137–200. Перед нами – еще один пример сходства результатов современных исследований с ренессансными представлениями о каббале.

47 *Ginsberg L.* On Jewish Law and Lore. New York, 1970. P. 190–191. Большую открытость к теургическим элементам в каббале можно найти в обзоре еврейской мистики Авраама Йефосуа Хешеля, который основывается в основном на книге Зофар. См. *Heshel A.J.* The Mystical Element in Judaism // *The Jews, Their History Concepts and Religion III* / Ed. Louis Finkelstein. Philadelphia, 1960. P. 932–953. См. также: Бубер М. В саду хаасидизма (*ивр.*). С. 61.

48 *Сефер За-Башир*. Изд. Маргалиота, разд. 129, с. 56. Ср., однако, мнение Шуламита Шахар (Катаризм и зарождение каббалы в Лангедоке // *Тарбуц* 40 (1971), с. 503–507 (*ивр.*)), где проводится попытка установить связь между теургией *Сефер За-Башир* и катарскими источниками, без всякой попытки обращения к еврейским или классическим текстам!

49 *Сефер За-Башир*, разд. 113, с. 51. О каналах см. также похожий текст р. Йосефа Гикатиллы, процитированный ниже, гл. VIII, прим. 68.

сы» и «усиливает соответственно добрые или дурные силы жизни» (*sic*) – жизни или мира, без всякой связи с внутрибожественными процессами. Сами каббалисты не видели в этой зависимости никакой проблемы, так как она и была Архимедовой точкой опоры для прямого выражения законченной теургической теории, считавшей исполнение заповедей необходимым для благополучия божественного мира. Я хочу особенно подчеркнуть этот момент из-за его принципиальной важности для понимания всей теургическо-теософской каббалы: теургические каббалисты не выдумали теории приращения – напротив, они разработали уже хорошо известную концепцию, подробно развив ее с помощью теософской системы.

Автор *Сефер За-Башир* воспринял мидрашистскую теургию, хотя и выразил ее не так смело, как его источники. Согласно одному из сравнений (*машал*): «У царя были сыновья и внуки; покуда внуки исполняют его желание, он пребывает среди них и поддерживает все, давая жизнь всем [им] и даруя благо в избытке, чтобы и отцы, и их сыновья были довольны. Но когда внуки не исполняют его желание, он удовлетворяет [только] нужды «отцов»<sup>48</sup>. В другом месте мы находим еще один отрывок, по-видимому дополняющий этот: «Если их сыновья не достойны и не станут делать того, что Мне по нраву, то в каналы... Я налью воду с условием, чтобы они ничего не давали их сыновьям, так как те не исполняют Мое желание»<sup>49</sup>.

Таким образом, *Гвура* представлена здесь группой «отцов» (или праотцев), а Израиль – сыновьями. Своими делами Израиль может вызвать поток через каналы, который будет соответствовать нуждам божественной структуры и обеспечит нижний мир «водой». Использование выражений *осим рецоно* (исполняют его желание) или *ло осим рецоно* (не исполняют его желания) – очевидное свидетельство отражения здесь мидрашистских взглядов. Однако *Сефер За-Башир*, по-видимому, отражает смягченный тип теургии; приведенное сравнение предполагает наличие персоналистского аспекта Бога, который «подсчитывает» заслуги

сыновей и воздаст согласно их поступкам. *Гвура* здесь представлена нейтральной сущностью, сила которой возрастает или уменьшается автоматически в зависимости от следования божественной воле или отказа выполнять ее. Таким образом, механистическая система *Сефер йа-Баџиф*, представленная идеей каналов, никак не влияет на уровень взаимодействия человеческой и божественной воли; она даже регулирует это взаимодействие механическим образом. Необходимо подчеркнуть, что главное следствие нарушения человеком божественной воли имеет место не в божественном царстве – которое удовлетворяет свои нужды автоматически, – а исключительно на человеческом уровне. Таким образом, взгляд, сформулированный в *Сефер йа-Баџиф*, менее теургичен, чем в мидраше, в том смысле, что этот взгляд не предполагает того, что грех воздействует в первую очередь на Бога. Эта «смягченная» теургия, однако, была отодвинута в тень более радикальным типом, гораздо в большей степени верным мидрашистским источникам.

Р. Бахья бен Ашер в своем знаменитом *Комментарии к Торе* пишет, следуя идеологии и мидраша, и ашкеназского хасидизма<sup>50</sup>: «Когда особое Имя (Тетраграмматон) раскрывается посредством Славы, то Слава получает дополнительный дух святости<sup>51</sup>... Поэтому Израиль способен ослабить или усилить божественную *Гвуру* своими поступками. Об этом написано: “Ты ослабил [силу] Скалы, создавшей тебя”<sup>52</sup>, и написано также: “В Боге мы сделаем силу”<sup>53</sup>». Это тип теософии отчетливо напоминает теософию р. Эльазара из Вормса: Слава есть то, что принимает и радуется исполнению заповедей, а высшая сущность остается скрытой. Для ашкеназского мудреца это Божество, а для каббалиста – Тетраграмматон, который символизирует сфера *Тиферет*. В обеих этих теософиях точка, в которой сконцентрировано изменение – увеличение или уменьшение, – это Божественная Слава. Несмотря на то что рабейну Бахья активно использует *Сефер йа-Баџиф*, все же в его тексте ярко проявляются формулировки мидраша.

Было бы полезно подробнее исследовать каббалистическое использование термина *Гвура*. В мидраше оно означает Божество или его манифестацию через Славу, а в каббале указанная связь пропадает. Славу символизирует последняя сфера – *Малхут*, а *Гвура* понимается как связанная со сферой *Гвура* – жестокий суд. Так, р. Бахья интерпретирует литургическую формулу «Да будет благословенна Слава Господа благодаря месту Его», как указывающую на восприятие потока посредством Славы, потока, исходящего из «места» – из *Гвурь*, –

50 К Исх. 20:1 (Изд. Х-Д. Шевеля, т. 2, с. 183); этот текст цитирует Ибн Габбай в *Аводат йа-Кодеш* 2, лист 266.

51 Это обозначает божественный поток, активирующий семь низших сфирот, в соответствии с каббалистической теорией р. Ашера бен Давида; см. выше, гл. VI, прим. 264.

52 Втор. 32:18.

53 Пс. 60:14.

т.е. из высшей сфиры. Согласно р. Бахье, сфира *Гвура* получает свой поток от *Эйн-Соф*<sup>54</sup>. Поэтому мы можем описать сложную теософскую систему, объясняющую, как поток спускается от *Эйн-Соф*, через *Гвуру*, на Славу, *Малхут*, которая, в свою очередь, есть манифестация *Тиферет*, – и все это есть результат произнесения упомянутого благословения. Каббалу можно рассматривать как попытку ясно описать мидрашистскую теургию, используя теософскую систему сфирот. Каббалист предоставляет гораздо более подробное объяснение значения ритуала, нежели ашкеназский хасид<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Комментарий к *Торе* (Изд. Х.-Д. Шевеля, т. 2, с. 184).

<sup>55</sup> См.: Там же, с. 183–184, где дается подробное объяснение значений «святости» и «благословения» в контексте приведенных отрывков.

<sup>56</sup> Там же. Т. 3, с. 89. Терминология, использованная в этом тексте, характерна для р. Ашера бен Давида и, хотя точный источник последних работ не может быть определен, вполне вероятно, что р. Бахья сохранил рассуждения своих предшественников. Ср. также: Там же, с. 492, и комментарий р. Бахья к Втор. 33:26.

<sup>57</sup> Втор. 33:26; в оригинале *бе-зреха* означает «с твоей помощью». См. также: *Сефер Ёа-Баиур*, разд. 185, с. 83.

<sup>58</sup> О «небесах» как сфирот см.: *Готлиб Э.* Каббала в произведениях рабейну Бахьи. Иерусалим, 1970. С. 65 (ивр.).

<sup>59</sup> Пс. 60:14.

<sup>60</sup> См. вознесение или отдаление *Шехины* от нижнего мира, раздел 3 ниже.

<sup>61</sup> Втор. 33:26. Ср. комментарий р. Бахьи к этому стиху.

<sup>62</sup> Там же, 32:18.

Раббейну Бахья продолжает развивать теургию увеличения божественной мощи, комментируя стих Числ. 14:17<sup>56</sup>:

«Пусть же теперь возвеличится мощь Господа», – пусть внутренняя сила будет эманирована и вовлечена в качества и не удалится в высние выси. Смысл этого в том, что когда [народ] Израиля соблюдает Тору и заповеди, Бог едет, оседлав небеса, о чем [написано]<sup>57</sup>: «Едет, оседлав небеса<sup>58</sup>, с твоей помощью», – это значит, что с помощью [народа] Израиля Он эманрует силу в свои качества, и посредством этого они [Израиль] добавляют силу высшей *Гвуры*, согласно сказанному: «В Боге мы сделаем силу»<sup>59</sup>. Но когда они не соблюдают Тору и заповеди, Он отдаляется<sup>60</sup> от своих качеств, согласно сказанному: «и в вознесении своем в облаках»<sup>61</sup> – это означает, что Он поднимается и удаляется в самые дальние выси. Через [соблюдение] Он эманрует свою силу в качества, а [пренебрегая заповедями] они ослабляют божественную силу, согласно сказанному: «Ты ослабил [силу] Скалы, создавшей тебя»<sup>62</sup>. И поскольку [народ] Израиля был тогда повинен уничтожению и ослабил божественную силу, Моше сказал в молитве: «Пусть же теперь возвеличится мощь Господа», – чтобы притянуть [вниз] и [заставить] эманировать внутреннюю силу на качества, не дав ей удалиться ввысь... Каббалисты называют это притягивание и индуцирование потока словом *помощь*.

Р. Бахья описывает сходжение божественной эманации как добавление силы всему царству сфирот, а не только Славе, как в предыдущем тексте. Используя явно инструментальную концепцию сфирот, он видит цель еврейского ритуала в том, чтобы обеспечить наличие божественной силы в инструментах; в противном случае эта сила стремится уйти ввысь, что тождественно ослаблению силы внутри сфирот. Особенный интерес представляет обсуждение, предлагаемое р. Мена-

хемом Реканати, который следующим образом интерпретировал концепцию «возвращения сфирот к их источнику в глубины ничто»<sup>63</sup> из-за грехов: «Как если бы [мы] ослабили божественную силу, в противоположность написанному: “Пусть же теперь возвеличится мощь Господа!”»<sup>64</sup>. Этот каббалист, по-видимому, придерживался еще более крайних взглядов, чем р. Бахья б. Ашер; поток божественной силы не только уходит из царства сфирот, но даже части самой структуры этого мира воссоединяются со своим источником из-за того, что люди нарушают запреты и этим ослабляют всю божественную систему<sup>65</sup>.

И, наконец, иная версия теории увеличения божественной мощи представлена в распространенном каббалистическом тексте – гимне, исполняемом во время утренней трапезы в субботу, который был написан р. Ицхаком Аурией. По его словам, «и увеличится воинство, и вознесется до самого верха»<sup>66</sup>. Уникальным в этом представлении является не только допущение, что божественная сила, судя по всему, увеличивается из-за исполнения ритуала субботы, но и идея вознесения этой силы. Очевидно идея вразрез с классической каббалой, Аурия представляет здесь движение *Гвурь* вверх. Аурия, вероятно, соединил теургию увеличения божественной мощи с мотивом поднятия сфиры *Малхут* до сфиры *Кетер*, – эта тема будет подробно обсуждаться в следующей главе.

Интересную версию теургии увеличения божественной мощи содержит *Псикта де-р. Кагана*, в отрывке, опущенном в приведенной выше цитате<sup>67</sup>: «Р. Яков бар Аха<sup>68</sup> сказал... и наши мудрецы сказали от имени р. Йоханана: «Пусть их сила станет больше [ради] твоего милосердия, пусть качество милосердия пересилит качество правосудия, согласно сказанному: “Пусть же теперь возвеличится мощь Господа”...»<sup>69</sup>. Согласно этому взгляду, увеличение силы должно быть направлено на качество милосердия, чтобы помочь ему пересилить качество правосудия. Эта интерпретация основывается на взгляде, присутствующем в библейском тексте, согласно которому Тетраграмматон обозначает качество милосердия. В центре внимания оказывается не увеличение силы Божества как таковое; теперь человеческая активность направлена на то, чтобы гарантировать преимущество одного божественного качества над другим.

<sup>63</sup> Реканати цитирует *Сефер За-Йихуд*, не указывая источника; часть этот отрывка будет проанализирована ниже, гл. VIII, прим. 77. Это сочинение также подчеркивает важность теургии увеличения божественной мощи; см. отрывок из рукописи из собрания Милан-Амброзиана, 62, лист 113а, процитированный ниже, гл. VIII, прим. 82.

<sup>64</sup> *Комментарий к Торе*, лист 516.

<sup>65</sup> Подробнее об этом взгляде см. ниже, гл. VIII, разд. 2. Ср. также Реканати, там же, лист 69с, где умножение или уменьшение каналов милосердия или правосудия есть функция человеческих поступков.

<sup>66</sup> Ср.: *Либес Й.* Гимны для субботних трапез, написанные р. Ицхаком Аурией // *Молад* 23 (1972), с. 551 (*ивр.*). Ср. также: *Шолем Г.* Основные положения в понимании каббалы и ее символов (*ивр.*). С. 138.

<sup>67</sup> Изд. Мандельбаума, с. 379; ср. также: *Бемидбар рабба* 16:14, *Мехильта де-Рашиби*, изд. М. Фридмана, лист 39а.

<sup>68</sup> Об отношении р. Якова бар Ахи к другой концепции исключительного воздействия человеческих поступков см. ниже, прим. 125. Таким образом, представляется, что первые заметные следы раввинистической теургии появились не позднее начала IV в. в Палестине.

<sup>69</sup> Числ. 14:17.

Этот тип теургии можно увидеть и в знаменитом отрывке из трактата *Брахот*. К р. Ишмаэлю, первосвященнику, обратился *Акатриэль Иуд-Гей Цваот*, чтобы тот благословил его. В своем благословении р. Ишмаэль просит: «Да будет воля Твоя, чтобы Твое милосердие покорило Твой гнев, и пусть Твое милосердие изольется на Твои качества, и поступай с Твоими сыновьями согласно качеству милосердия»<sup>70</sup>. Человеческое действие – благословение – понимается

<sup>70</sup> *Брахот* 7а; Этот текст есть точное повторение молитвы самого Бога, вкратце упомянутой выше. Библиографию, относящуюся к этому отрывку, можно найти в: *Бэр И.* Служение посредством жертвоприношений в эпоху Второго Храма (см. выше, прим. 14), с. 134–135. Ср. также: *Перуш алфаветин* р. Биньямина бен Авраама из Анавим (ср. выше, гл. VI, прим. 10), с. 231: «Молился Ицхак... так же, как я смиряю свои склонности, чтобы быть зарезанным пред Тобой, так пусть Твое милосердие смирит Твой гнев». Здесь принесение человеком в жертву самого себя рассматривается так же, как выше рассматривалась человеческая молитва, т.е. как способ умерить гнев Бога.

<sup>71</sup> *Бава батра*, 99а. См.: *Idel M.* *Métaphores et pratiques sexuelles dans la cabale* (выше, гл. VI, прим. 151), pp. 337–338, а также высказывание р. Авраама бен Элизера фа-Леви: «Все время, пока Израиль исполняет волю Святого, да будет Он благословен, царь воссоединяется с невестой и становится любимым ею, так как Израиль – сын-первенец Бога благословенного... А когда Израиль не исполняет Его волю, царь отдаляется от нее». (*Сефер Масорет га-Хохма*, напечатано Шолемом в *Кирьят Сефер* 7 [1930], с. 451).

здесь не только как выражение пожелания, но и как реальный шаг в достижению желаемого: благословение способно привести к излиянию милосердия, в точности так же как исполнение заповедей увеличивает божественную силу. Поскольку место встречи р. Ишмаэля бен Элиши с божественным миром прямо связано с воскурением благовоний в День искупления, мы можем предположить, что здесь побуждение качества милосердия к действию включено в наиболее освященную часть еврейского ритуала, исполняемую первосвященником.

Близко к этому пониманию служения в Святая Святых лежит и талмудическое описание единения или разъединения двух керувимов в качестве результата исполнения народом Израиля заповедей или же отказа исполнять их соответственно<sup>71</sup>. Как мы уже видели, параллелизм между керувимами, двумя божественными именами и двумя качествами восходит к глубокой древности, и вполне может оказаться, что это соответствие служило и теургическим целям. Другими словами, возможно, существовал взгляд, согласно которому еврейский народ был способен своим поведением повлиять на божественные качества, в качестве материального проявления которых воспринимались два керувима. Допущение, согласно которому природа божественной деятельности управляется человеческими поступками, объединяет

оба эти отрывка из Талмуда. Божественные награда и наказание зависят от человеческих действий; более того, оба эти текста ясно предполагают, что человеческое служение вносит вклад в божественную силу. Необходимо подчеркнуть, что, согласно тексту из трактата *Брахот*, сам Бог недвусмысленно потребовал благословения. Как мы увидим ниже, теургическое воздействие благословения появляется и в некоторых ашкеназских текстах. Мы можем заключить, что уже в равви-



нистических источниках теургическая практика приобретает теософский оттенок: направление силы через нужный канал в одно из божественных качеств, чтобы структурировать божественные действия. Стоит отметить, что в конце отрывка из *Брахот* упоминаются еще некоторые качества (*мидот*), кроме качества милосердия, что неявно предполагает множественность качеств, находящихся, судя по всему, над двумя общепринятыми<sup>72</sup>.

Соответствие между человеческими делами и действием божественных качеств очевидно в *Сефер га-Баиур*<sup>73</sup>. Объясняя двойную природу «севера» – благую и дурную, автор приходит к выводу, что это парадоксальное свойство определяется тем, насколько Израиль исполняет волю Бога. То есть, когда воля Бога исполнена, активизируется качество милосердия. В позднейшую эпоху ослабление качества правосудия путем соединения с милосердием стало характернейшей чертой каббалистической теургии. Интересно отметить, что как в нижнем мире человек обязан сохранять оба своих побуждения (*йецафим*) – злое и доброе, не уничтожая злого начала, так же и здесь: суровость качества правосудия должна быть смягчена, но не уничтожена совсем, путем усиления противоположного ему качества милосердия. Также концептуально близким к теургии увеличению божественной мощи является мидрашистский взгляд<sup>74</sup>, согласно которому народ Израиля поддерживает (*мефарнес*) Божество; этот взгляд позже был развит каббалистами и хасидами<sup>75</sup>.

У той теософии, которая обсуждалась выше, есть одна особенность. Божественная сила сама по себе обладает внутренней динамикой, но более того – она может быть задействована человеческими поступками. Таким образом, человек превращается в активный фактор, могущий взаимодействовать с динамическим божественным миром. Каббалистическая антропология и теософия оказываются сходными и взаимодополняющими.

Вот краткая суть мифа, лежащего в основе теургии увеличения божественной мощи: божественная сила зависит от человеческой деятельности, которая в состоянии усилить или ослабить ее; или, другими словами, соотношение между божественными качествами есть функция человеческих деяний. Исполнение воли Бога посредством исполнения заповедей есть, таким образом, средство участия человека в божественном процессе. Подчеркиваемая Талмудом и сборниками мидрашей центральная роль исполнения воли Бога, выраженной в заповедях, – это продолжение библейского взгляда,

72 См. также: *Cota*, 14a, и *Idel M. Notes in Wake of the Medieval Jewish-Christian Polemic // Immanuel* 18 (1984), pp. 56–60.

73 Изд. Маргалиота, разд. 34, с. 16–17.

74 *Шир га-Ширим рабба*, 1:9: «Ра-айяти – сказал рабби Йоханан: Та, что питает меня». Ср. с материалом, собранным Баром (статья, указанная в прим. 70, с. 142–145).

75 См.: *Сефер га-Баиур*, разд. 97, с. 43; Р. Эзра из Героны, *Комментарий к талмудическим агадот* (MS Vatican 441, 27a–6); *Комментарий к Песни Песней* (во втором томе Сочинений Рамбана, изданных р. Х.-Д. Шевелем, с. 498–499); Рабби Шнеур-Залман из Ляд, *Книга высказываний*. Нью-Йорк 1976. С. 17–18; Бубер М. В саду хасидизма (ивр.). С. 61.

очень точно сформулированного Х.-А. и Х. Франкфортами в следующих словах: «Еврейская мысль не полностью преодолела мифопоэтический подход. Она создала на самом деле новый миф – миф воли Бога»<sup>76</sup>. Основным фокусом этого мифа служит история как раскры-

<sup>76</sup> Frankfort H., Frankfort H. A., Wilson J. A., Jacobsen T., and Irwin W. A. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago and London, 1977. P. 369–370. См. также гл. VI, прим. 4.

тие динамики божественной воли. На более поздних этапах развития еврейской мысли центральное место заняла Тора как указатель пути увеличения божественной *Гвуры*; важность истории была сильно затуманена концепцией вневременной природы заповедей. Эта тенденция, очевидная уже в мирашистской литературе, получила новую жизнь в самом каббалистическом способе мышления.

С этой точки зрения мирашистская и каббалистическая теургия ничем принципиально не различаются. Мы можем заключить, что определенное направление рассуждений о смысле заповедей, основанное на мирашистских и талмудических текстах, было подробно разработано теософской каббалой, которая рассматривала теургическую активность как главную *raison d'être* (причину существования, смысл) заповедей.

### 3. ТЕУРГИЯ СВЕДЕНИЯ БОЖЕСТВЕННЫХ СИЛ ИЗ ВЫСШИХ МИРОВ В НИЗШЕЕ

Согласно талмудической и мидрашистской логике, одним из основных последствий исполнения заповедей является пребывание *Шехины* (божественного присутствия) среди еврейского народа. Такое присутствие – важнейшая характеристика *Шехины*, как ее определяет *Берешит рабба*, и обусловлено оно религиозным совершенством народа Израиля<sup>77</sup>. Когда-то *Шехина* пребывала в раю, откуда ушла из-за греха Адама, а затем продолжала подниматься все выше, в направлении небес, из-за грехов последующих поколений. Десять последовательных шагов *Шехины* вверх и ее удаление от земного мира вызвали необходимость положительных человеческих поступков, которые должны снова свести ее в этот мир. Соответственно мидраш описывает десять этапов сведения *Шехины* обратно на землю, которое началось с деяний Авраама и достигло кульминации во время построения Храма Соломона, когда *Шехина* окончательно возвратилась к прежнему состоянию пребывания в мире<sup>78</sup>. Эту ясно выраженную связь между человеческими поступками и божественным присутствием в мире следует понимать как следствие теургического понимания заповедей, исполнение которых, как предполагается, изменяет самую суть Божества; заповеди не только заставляют *Шехину* сойти вниз, в этот мир, но и поддерживают ее пребывание в нем. Я хочу более подробно развить последнее утверждение, принципиально важное для теургического понимания человеческой деятельности в еврейских источниках.

Согласно еврейской книге *Ханоха*, идолопоклонство поколения Ханоха (Еноха) было связано с определенной постройкой<sup>79</sup>:

Они проходили от одного конца мира до другого, и каждый приносил серебро, золото, драгоценные камни и жемчужины, [складывая их] на горах и на холмах<sup>80</sup> и делая из них идолов по всему миру. И они воздвигали этих идолов во всех четырех странах света; и каждый идол был высотой в тысячу фарсангов. И они сводили вниз солнце, луну, планеты и созвездия и помещали их рядом с идолами, справа и слева, чтобы служить им так же, как они служат Святому<sup>81</sup>, да будет Он благословен, согласно написанному: «И вся армия небесная стоит возле Него, по правую и по левую руку»<sup>82</sup>. А какой силой они облада-

<sup>77</sup> *Берешит рабба* 19:7.

<sup>78</sup> См.: *Hebrew Enoch* // Ed. And trans. Hugo Odeberg. New York, 1973. P. 15–16; текст на иврите – *Ibid.*, pp. ix–x. Одеберг собрал несколько древнееврейских источников, говорящих об уходе *Шехины* вследствие идолопоклонства: *Ibid.*, p. 18, n. 13. См. также: *Alexander Ph. The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch* // *JJS* 28–29 (1977–78), p. 175, n. 38; *Goldberg A. M. Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah*. Berlin, 1969. S. 125–159.

<sup>79</sup> *Hebrew Enoch*, p. 16: текст на иврите – p. x.

<sup>80</sup> Ср. Песн. 2:8, и *Мидраш рабба*, который понимает этот стих как относящийся к идолопоклонству.

<sup>81</sup> Ср. *Алфавит р. Акивы* (изд. Вертхаймера) // *Батей мидрашот*, т. 2, с. 375.

<sup>82</sup> Цар. I, 22:19.

ли, что были в состоянии свести их вниз? Они не смогли бы этого сделать, если бы Уза, Аза и Азиэль не научили их колдовству, благодаря чему они смогли свести их вниз<sup>83</sup> и пользоваться ими.

83 Ср. Танхума, разд. *Берешит*, 12, где слово *роим* («видят») должно быть исправлено на *моридим* («совлекают», «сводят вниз») по отношению к солнцу и луне; Ср. *Ginzberg Louis. The Legends of the Jews I. P. 221, n. 56.*

84 См. также: *Либерман Ш.* Греческий язык и эллинизм в Земле Израиля (*ивр.*). Иерусалим, 1963. С. 241, прим. 33.

небесную армию спуститься; точно так же, как я склонен предположить, считалось, что Храм и служба в нем могут притянуть *Шехину* к этому месту. Давайте теперь исследуем место проявления *Шехины* согласно Талмуду – пространство между двумя керувимами. Их идеальное состояние единения – даже соития – есть функция исполнения воли Бога; в противном случае они будут разъединены<sup>85</sup>. Я предполагаю, однако, что, согласно исследуемому нами

85 *Баба батра*, 99а.

86 Ср. *Йома*, 54б, а также цитату из р. Йом Това из Севильи в *Хидушей Магарша* р. Шмуэля Эдельса на это место.

87 *Сота*, 17а; см.: *Idel M. Métaphores et pratiques sexuelles dans la cabale. P. 336ff.*

взгляду, *Шехина* может спуститься в пространство между керувимами<sup>86</sup> лишь тогда, когда человеческие поступки вызвали их объединение; дело обстоит так же, как с примерными мужем и женой<sup>87</sup>. Соответственно, чтобы снова обеспечить пребывание *Шехины* в материальном мире, недостаточно создать определенную структуру; необходим еще и особый тип человеческого поведения – исполнение ритуалов иудаизма, так как только они способны поддерживать динамическую связь между Богом и людьми. Схождение *Шехины* Нахманид рассматривает как удовлетворение нужд Божества, а не людей<sup>88</sup>.

88 См. комментарий на *Исх.* 29:46, где он намекает, что буквальное значение схождения *Шехины* для удовлетворения человеческих потребностей должно быть интерпретировано по-другому, с учетом высказываний, утверждающих, что Бог желает поселиться в Храме. Начиная с конца XIII в. формула, утверждающая, что «схождение *Шехины* (или ее поселение в среде Израиля) есть потребность Высшего», получила широкое распространение. См., напр.: *Готтлиб Э.* Исследования каббалистической литературы (выше, прим. 43), с. 32; *Vajda G. Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age. Paris: Mouton, 1962. P. 191–192; Шолом Г.*

Таким образом, особые постройки вместе с «колдовством» (я полагаю, что речь идет о разных видах заклинаний) могли, согласно древнееврейским источникам, обеспечить совлечение небесных тел вниз и их магическое использование. Эта практика, хотя и являлась идолопоклонством, считалась эффективной и не была отброшена как бессмысленная<sup>84</sup>. Таким образом, специальная постройка и магические устройства могут заставить

предполагаю, однако, что, согласно исследуемому нами взгляду, *Шехина* может спуститься в пространство между керувимами<sup>86</sup> лишь тогда, когда человеческие поступки вызвали их объединение; дело обстоит так же, как с примерными мужем и женой<sup>87</sup>. Соответственно, чтобы снова обеспечить пребывание *Шехины* в материальном мире, недостаточно создать определенную структуру; необходим еще и особый тип человеческого поведения – исполнение ритуалов иудаизма, так как только они способны поддерживать динамическую связь между Богом и людьми. Схождение *Шехины* Нахманид рассматривает как удовлетворение нужд Божества, а не людей<sup>88</sup>.

К отрывку из еврейской книги *Ханоха* близкое описание совлечения вниз *Саф йа-Паним*, «владельца лика», с помощью магических устройств с целью «раскрыть человеку тайны высшего и низшего [миров] и таинства мудрости»<sup>89</sup>. Согласно этому источнику, *Шехина* сопровождает этого ангела во время его схождения<sup>90</sup>. Этот отрывок представляет собой интересную параллель другому тексту из корпуса литературы *Гейхалот*, говорящему о *Саф йа-Тора*,<sup>91</sup> «владельце Торы», где также упомянуто схождение Божества, в данном случае – в Храм, который считается отстроеным;

этот спуск понимается как часть раскрытия «тайны Торы»<sup>92</sup>. Здесь совершенно ясно говорится о том, что Бога принуждают; Он вынужден явиться вместе с престолом Славы. Таким образом, Храм виделся как место теофании, обеспечиваемой магическими средствами. Эту практику можно сравнить с герметическими и неоплатоническими техниками достижения явления богов, когда их заставляли спуститься в статуи, специально созданные для этой цели. Подобно сказанному о «владельце лика», о Боге в тексте, посвященном «владельцу Торы», и о *Шехине* между керувимами, герметики слышали голоса своих богов, исходящие из особых конструкций<sup>93</sup>. За исключением схождения *Шехины* в Святая Святых, все остальные тексты включают в себя практики, предназначенные для притягивания духовной силы вниз, в качестве части процесса раскрытия божества. На основе этих параллелей мы можем всерьез рассматривать возможность того, что храмовая служба считалась вызывающей появление *Шехины* в Святая Святых; таким образом, и эта служба может рассматриваться как теургическая деятельность.

Теургическое использование практики сведения вниз божественных сил имеет в иудаизме долгую историю, которую я не могу здесь проследить<sup>94</sup>, однако я хотел бы выделить особую форму спуска *Шехины*. Согласно некоторым текстам, та структура, которая для этого требуется, — это не строение, а человеческое тело, представляющее собой ожившую статую, на которой может упокоиться *Шехина*; этот тип пребывания *Шехины* на людях очевиден в древнееврейских текстах<sup>95</sup>. Однако не отмечено никаких предварительных требований для такого пребывания, оно представляется необходимым для Бога, а не для человека<sup>96</sup>. В другом месте я высказал предположение, что супружеская пара рассматривалась как потенциальная замена керувимов в Храме<sup>97</sup>. Каббала полностью использовала мистические возможности, заключенные в этой идее; и теософская, и экстати-

Каббала:  
новые перспективы

Новые сведения о биографии рабби Йосефа Ашкенази из Цфата // *Тиф-биц* 28 (1939), с. 88 (*ибр.*).

89 См.: Schäfer Peter. Die Beschworung des Sar ha-Panim // *Frankfurter Judaistische Beiträge* 6 (1978), S. 115. Шафер предлагает перевод этой фразы на немецкий язык на с. 114; ср. также: Ibid. S. 131.

90 Ibid. S. 115: «Поскольку *Шехина* с ним во всяком месте».

91 Описание этого произведения можно найти в: Dan J. Three Types of Ancient Jewish Mysticism. Cincinnati, 1984. P. 24–31; Blumenthal D. Understanding Jewish Mysticism I. New York, 1978. P. 97–98; Grünwald I. Apocalyptic and Merkabah Mysticism. Leiden, 1980. P. 169–173. Дан, следуя Урбаху, защищает достаточно позднюю датировку этого произведения — VII или VIII в.; Шолем (Jewish Gnosticism, pp. 12–13 — см. выше, прим. 14), предполагает гораздо более раннюю датировку на основании того, что агада упоминает Йофизля, принца Торы, и на основе сходства этой практики с магическими папирусами IV в. — два момента, оставшихся незамеченными теми исследователями, которые отстаивают позднюю датировку его создания. Сходство с герметизмом, которое обсуждается выше, по-видимому, усиливает аргументацию Шолема.

92 Schäfer P. Synopse zur Hekhalot Literatur. Tübingen, 1981. Par. 297. Кстати, вызывает удивление примечание Дана (Op. cit., p. 26), о том, что термин *разим*, появляющийся в *Саф За-Тора*, не имеет ничего общего с «мистическим эзотерическим смыслом Торы», в свете приводимой выше цитаты из *Саф За-Паним*, где *разим* используется именно в связи с эзотерической мудростью; см. также *Маасе Меркава*, напечатанную Шолемом в сборнике Jewish Gnosticism (выше, прим. 14), p. 103.

93 См.: Boyance P. Theurgie et telestique neoplatoniciennes // *Revue d'histoire des religions* 74 (1955), pp. 194–209.

94 См.: Idel M. Hermeticism and Judaism // *Hermeticism and the Renaissance* / Eds. A.G. Debus and I. Merkel. Cranbury, N.J. 1987. *Idem*. Магическая и неоплатоническая интерпретация каббалы в эпоху Ренессанса // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли* 4 (1982), с. 72–86

(ивр.). См. также ниже, гл. IX, разд. 1, текст Аллемано.

95 См. ниже, гл. VIII, прим. 155, а также прим. 87 в этой главе. Ср. знаменитое выражение «праотцы суть колесница (*меркава*)» в *Береши рабба*, 69:3.

96 Ср.: *Йевамот* 64а; см. также ниже, прим. 113.

97 *Idel M. Métaphores et pratiques sexuelles dans la cabale*, pp. 338–342.

98 *Шекель за-Кодеш*, с. 70.

99 На той же странице Моше де Леон приводит другую формулировку того же самого положения: «Чтобы исправить собственную душу ради свечения светом жизни».

100 Там же: «Имеется в виду, что человек должен быть в этом мире основой и престолом, на котором сможет стоять вознесенный престол».

101 *Шаарей Ора*, изд. Йосефа бен Шломо, 1, с. 49–50.

102 *Зофар* II, 1176.

103 *Тиккуней Зофар*, пар. 70, лист 132а.

104 См.: *Matt D.C. The Mystic and the Mizwoi* (прим. 44 выше), pp. 390, 394.

105 *Маамар Сод за-Йихуд*, MS Jerusalem 4° 537, лист 145а.

Р. Авраам га-Леви выражает взгляд, широко распространенный в его поколении, согласно которому человеческая плоть становится «прозрачной» – *сфирим* – благодаря совершенной религиозной жизни и

106 Эта тема будет изучена в отдельном исследовании.

после этого может принять в себя сфирот<sup>106</sup>. Таким образом, сходные объяснения сошествия *Шехины* на совершенного человека превращают систему заповедей в мистическую технику, позволяющую собрать божественные потоки в человеческом теле.

В экстатической каббале интерес к совлечению в этот мир божественных сил был даже более принципиальным, так как этот тип контакта с божественным миром становится здесь одним из способов воссоединения с Богом. Давайте начнем с ашкеназского текста, отражающего как теософскую каббалу, так и экстатические элементы более раннего периода<sup>107</sup>. Р. Моше Азриэль бен Эльазар га-Даршан, потомок р. Йефуды Хасида, заявляет: «Если кто зна-

ческая каббала подробно исследовали вопрос о подготовке, необходимой для того, чтобы обеспечить пребывание в теле мистика божественной силы или сил. Так, например, р. Моше де Леон пишет<sup>98</sup>: «Главное в заповедях и добрых делах, которые человек исполняет в этом мире, – это приготовить свою душу<sup>99</sup> и выправить великие и благие вещи наверху, [чтобы] совлечь на себя поток света божественной эманации...». Согласно Моше де Леону человек должен вначале стать престолом, на котором будет покоиться другой, высший престол<sup>100</sup>. Таким образом, кроме теургического «выправления» (*тиккун*) сфирот человек может способствовать совлечению божественного потока и обращению его на самого себя.

Согласно р. Йосефу Гикатилле, человек был создан по образу божества, и каждый из его органов способен стать «престолом» для божественной сущности, которой он соответствует. Достичь этого можно очищением и исполнением заповедей<sup>101</sup>. Согласно *Райя мезеймна*<sup>102</sup> и *Тиккуней Зофар*<sup>103</sup>, каббалист должен приготовить свои члены таким образом, чтобы обеспечить пребывание на них *Шехины*<sup>104</sup>. Согласно р. Аврааму бен Элиэзеру га-Леви, одному из значительных каббалистов, изгнанных из Испании в 1492 г., телесное очищение готовит сошествие *Шехины* на человека, чье тело становится тем самым ее инструментом<sup>105</sup>.

Р. Авраам га-Леви выражает взгляд, широко распространенный в его поколении, согласно которому человеческая плоть становится «прозрачной» – *сфирим* – благодаря совершенной религиозной жизни и после этого может принять в себя сфирот<sup>106</sup>. Таким образом, сходные объяснения сошествия *Шехины* на совершенного человека превращают систему заповедей в мистическую технику, позволяющую собрать божественные потоки в человеческом теле.

В экстатической каббале интерес к совлечению в этот мир божественных сил был даже более принципиальным, так как этот тип контакта с божественным миром становится здесь одним из способов воссоединения с Богом. Давайте начнем с ашкеназского текста, отражающего как теософскую каббалу, так и экстатические элементы более раннего периода<sup>107</sup>. Р. Моше Азриэль бен Эльазар га-Даршан, потомок р. Йефуды Хасида, заявляет: «Если кто зна-

107 См. выше, гл. V, конец раздела 3.

ет его [божественное имя] и молится, упоминая его, *Шехина* поселяется на нем, и он пророчествует, как древние пророки»<sup>108</sup>. Здесь ритуал – молитва – переплетается с аномической практикой использования божественного имени ради привлечения *Шехины*. И из контекста этой фразы, и из другого отрывка того же автора<sup>109</sup> явствует, однако, что пребывание *Шехины* вызывает существенные изменения в природе этого человека, так что он становится тождественным одному из органов *Шехины*.

Авраам Абулафия, унаследовавший ашкеназские мистические техники, описывает произнесение сочетаний божественных имен как возможность совлечь божественную силу таким образом, чтобы воссоединиться с ней<sup>110</sup>. Хотя можно с легкостью привести много других примеров<sup>111</sup>, достаточно процитировать анонимный источник, приведенный р. Моше Кордоверо, ибо он имеет множество следствий:

Некоторые из древних комментаторов объясняют, что сочетанием (*цефуф*) и превращением (*гилгуль*) Имени [из семидесяти двух букв] или других [божественных] имен, после сильной концентрации [разума], откроется праведнику... часть аспекта *Бат Коль*, ибо он комбинирует силы и объединяет их... пока великий поток не спустится на него; но при условии, что тот, кто занимается этим, будет хорошо подготовленным сосудом, могущим принять духовную силу<sup>112</sup>.

Этот текст вновь намекает на то, что исполнением ритуала занимается именно праведник, но сама техника является аномической. Интересно, что человек рассматривается как сосуд, воспринимающий божественную эманацию, – формула, вызывающая в памяти древние статуи, специально подготовленные для этой цели<sup>113</sup>. Этот текст не слишком далек от текстов, созданных в экстатическом ключе каббалы и хасидизма; в этих текстах человека постоянно рассматривают как Храм или как сосуд, принимающий в себя *Шехину*. Неужели случайно Кордоверо называет мистика «праведником» (*цадик*)?

Интересный подход, очевидно независимый от обоих предыдущих, сохранился в сборнике Йоханана Аллемано<sup>114</sup>:

108 Напечатано в: *Шолем Г.* Начало каббалы. Иерусалим–Тель-Авив, 1948. С. 222 (ивр.).

109 Там же, с. 226.

110 *Op za-Sexel*, MS Vatican 233, лист 1106.

111 По этому поводу см.: *Idel M.* Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century // *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 1,1 (1991), pp. 82–85. См. также выше, гл. VI, раздел 4.

112 *Пардес Римоним* 30, 3. Другой тип практики схождения описан ниже, гл. IX, отрывок из *Сефер за-Мешиб*, приведенный по месту прим. 167.

113 О пророке как сосуде см. также гл. VI, раздел 2. Ср. также: *Nock A. D.* Essays: On Religion and the Ancient World / Ed. Zeph Steward. Cambridge, Mass., 1972. P. 191–192, где схождение Бога к магу связывается с понятием «воссоединения».

114 MS Oxford 2234, лист 164а; см.: *Идель М.* Магическая и неоплатоническая интерпретация каббалы в эпоху Ренессанса // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли* 4 (1982), с. 73–74 (ивр.).

После внешнего очищения тела, внутреннего изменения и духовного очищения от всякой порчи человек становится таким же ясным и таким же чистым, как Небеса. И после того, как человек отверг все материальные мысли, пусть он читает лишь Тору и божественные имена, записанные в ней, и [ему] будут раскрыты ужасные тайны и такие божественные видения, какие могут быть посланы чистым и ясным душам, готовым к их принятию, как сказано: «Подготовьте себя за три дня и вымойте ваши одежды»<sup>115</sup>. Ибо необходимы три этапа подготовки: внешняя [подготовка тела], внутренняя [подготовка] и подготовка воображения... Когда он погружается в это

---

115 Исх. 19:15.

надолго... к нему придет такой великий поток, что он заставит дух Бога спуститься к нему и реять над ним и порхать над ним весь день.

Эта подготовка через очищение позволяет телу стать носителем «духа Бога», который нужно предварительно совлечь. Интересно, что описываемое откровение сравнивается с явлением Бога на горе Синай, но, в противоположность теософской каббале, никакого определенного галахического ритуала не предлагается, как нет и особой техники Абулафии. Мы можем рассматривать эту практику как теургическую, так как здесь указывается, что божественный дух принуждается сойти на человека, а главной техникой становится чтение Торы как заклинания.



#### 4. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ПОДДЕРЖИВАЮЩАЯ МИР

«Что в раввинистическом иудаизме отделило закон от мифа? Ответ ясен: отделение *галахи* от космических событий»<sup>116</sup>. Такое определение Закона через его отделение от мифа подчеркивает, согласно Шолему, новизну каббалистического подхода в сравнении с раввинистическим: раввинизм успешно развел Закон и «его эмоциональные корни» и стал, по мнению Шолема, «одним из величайших и фундаментальных, но и самых опасных и неоднозначных достижений *галахи*, нормативного раввинистического иудаизма»<sup>117</sup>. Каббала, с другой стороны, представлена как носитель «нового мистического сознания, которое часто производит впечатление очень древнего»<sup>118</sup>.

Интересно было бы проанализировать первоисточники на фоне взглядов Шолема на нормативный иудаизм; действительно ли космический миф исчез из *галахи*, как полагает Шолем? Как эти утверждения подкрепляют взгляд самого Шолема, согласно которому каббала, или мистицизм, есть жизненно важный элемент иудаизма?<sup>119</sup> Если раввинистический иудаизм смог просуществовать больше тысячи лет до того, как возникла историческая каббала, значит, на протяжении всей этой эпохи должны были существовать какие-то другие элементы, поддерживающие иудаизм?<sup>120</sup> Я хотел бы ответить на этот вопрос с той же ясностью, с какой Шолем сформулировал свои взгляды: именно теургический подход к заповедям стал одним из факторов, побуждавших к исполнению заповедей, вызывавших живой интерес к ним и сделавших ритуал иудаизма притягательным для евреев. Как мы видели, исполнение божественной воли необходимо для увеличения божественной силы; задолго до возникновения каббалистической теософии евреи рассматривали свои ритуалы как деятельность, поддерживающую существование Бога и, как мы скоро увидим, также поддерживающую всю Вселенную<sup>121</sup>.

Талмуд представляет получение народом Израиля Торы как необходимое условие существования Вселенной<sup>122</sup>: «Святой, да будет Он благословен, поставил Творению условие, сказав: "Если Израиль примет Мою Тору, хорошо; а если нет, Я верну вас<sup>123</sup> в хаос"». Таким образом, Талмуд рассматривает Тору и, как следует из контекста, также ее исполнение как то, что поддерживает Вселенную. Разницу между порядком и хаосом

116 Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism (выше, гл. II, прим. 4), p. 94.

117 Ibid., p. 95. Ср. также: *Тишби И.* Учение Зоэфа. Т. 2. С. 196 (*ивр.*), где воспроизводятся взгляды Шолема.

118 Scholem G. Ibid., p. 95. Ср., однако, там же, с. 387, где Шолем справедливо отмечает наличие в древнееврейских источниках тех же идей, что и в гностических текстах.

119 Шолем Г. Неспроста: главы наследия и возрождения (*ивр.*). С. 66.

120 Излишне отмечать, что раввинистический иудаизм смог выжить и в тех кругах, которые не принимали каббалу на протяжении многих веков после ее возникновения. О Библии и мифе см. выше, гл. VII.

121 Выражение «поддерживающая вселенную» я позаимствовал из Berger P. L. and Luckman T. *The Social Construction of Reality*. New York, 1967. P. 104ff.

122 *Авода зара*, За.

123 То есть все созданное.

сом следует искать в принятии закона Торы. Согласно мидрашу, жертвоприношения имели общемировые последствия, их совершение было тождественно сотворению небес и земли<sup>124</sup>. Согласно некоторым ис-

124 Психта де-р. Кафана (изд. Бубера, лист 140б); см. Бэр И. Служение посредством жертвоприношений в эпоху Второго Храма (выше, прим. 14). С. 149 (ивр.).

точникам, *маамадот*, группы израильтян, зачитывавших библейское описание сотворения мира во время жертвоприношений, исполняли сходную функцию. Традиция, сохраненная р. Яковом бар Ахой, тем самым амораем, что придержи-

125 Таанит 27б; Мегила 31б. См.: Либерман Ш. Тосефта как она есть. Нью-Йорк, 1962. Т. 5. С. 1103 (ивр.); Бэр И. Ор. cit., с. 149.

126 Мидраш Шир га-Ширим, Изд. Е. Грингута, лист 17а-б.

127 Авот 5:1, Мидраш Авкиф, напечатанный в Дбир 1 (1923), с. 120.

128 См.: Kraus P. Hebraische und syrische Zitate in ismailitischen Schriften // *Der Islam* 19 (1930), S. 260; Pines S. Shi'ite Terms and Conceptions in Juda Halevi's Kuzari // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 243–244. Нет сомнений, что отрывок, найденный в исмаилистских источниках, и параллельное ему место в еврейско-исмаилистской работе отражают древнейшие еврейские взгляды; это утверждение сходно с двумя короткими фразами из позднего сборника *Мидраш Тадше*, который, очевидно, включает и более ранние материалы, как заметили многие исследователи. Согласно одной из этих фраз, «мир стоит в заслугу тех, кто изучает и исполняет десять заповедей, и десятью речениями они сотворены, и его сфирот десять». Вскоре после этого мидраш заявляет: «Это – десять сфирот *белима*, на которых стоит мир». Ср. *Мидраш Тадше* в: Эништейн А. Из еврейских древностей (выше, гл. VI, прим. 22), с. 145. Этот мидраш подразумевает идентичность десяти сфирот с десятью заповедями; ср. ниже, гл. VIII, прим. 108. Важно подчеркнуть тот факт, что концепция, сформулированная в *Мидраш Тадше*, неявно противоречит концепции *Сефер Йецифа*, где именно сфирот, а не речения являются инструментом сотворения мира. См. выше, гл. VI, раздел 2.

важивался теургических взглядов, утверждает, что «без *маамадот* ни небеса, ни земля не смогли бы продолжать существовать»<sup>125</sup>. В этом контексте мы можем понять, что *цадиким* (праведники) – это столпы, поддерживающие мир<sup>126</sup>; согласно другим текстам, праведники поддерживают мир, в то время как грешники его разрушают<sup>127</sup>. Более того, в той версии трактата *Авот*, что сохранилась в Средние века, мы читаем: «С помощью десяти *маамафот* (речений) был сотворен мир, и на десяти заповедях он стоит»<sup>128</sup>. И действительно, раввинистические источники отмечают параллелизм *маамафот* и десяти заповедей<sup>129</sup>; поэтому идея того, что мир поддерживается исполнением десяти заповедей, приводится вместе с описанием Творения с помощью десяти *маамафот*.

Связь между сотворением мира и его поддержанием отражает зависимость благоденствия всего мира от еврейского ритуала. На долю каббалы осталось лишь определить конкретное значение каждого из десяти речений (*маамафот*) как проявления Божества и конкретизировать связанную с ним заповедь. В *Сефер га-Багир* десять сфирот соответствуют *маамафот* и поддерживают их<sup>130</sup>. С начала XIII в. появилось множество подробных обсуждений параллели между *маамафот*, речениями, которыми был сотворен мир, и *диброт*, десятью заповедями<sup>131</sup>. Как мы увидим ниже, некоторые каббалистические тексты рассматривают заповеди как формирующие божественный мир<sup>132</sup>. Каббала рассматривает акты творения как часть Божества, превращая космическую важность заповедей в теургическую. Каббалистическая позиция была удачно сформулирована р. Менахемом Реканати: «На человека возложена обязанность размышлять о заповедях Торы, [видеть], как мно-

го миров поддерживаются их исполнением и как много миров разрушаются из-за пренебрежения ими»<sup>133</sup>. Это утверждение, сколь бы смелым оно ни было, выражает лишь то, что я бы назвал «сдержанной теургией» сравнительно с другими теургическими взглядами, которые станут темой следующей главы.

129 Ср.: *Тора шлема* (Пятикнижие с комментариями / Изд. М. Кашера), разд. *Ва-эра*, с. 43.

130 Изд. Маргалиота, разд. 138, с. 60–61; *Scholem G. Das Buch Bahir*, S. 101; и ср. *Сефер За-Бахир*, разд. 135, с. 58–59; *Идель М.* Сфирот над сфирот (*ивр.*). С. 269–276.

131 *Готлиб Э.* Каббала в произведениях рабейну Бахьи. С. 99–101 (*ивр.*); *Комментарий к Махзору* р. Ицхака Тодроса, MS Paris BN 839, лист 195а, и текст, напечатанный в *Сефер За-Нефеш За-хахама* р. Моше де Леона, колонка 15, лист 3 2–3; *Зофар III*, 116–12а; *Батей мидрашот* / Изд. Вертхаймера. Ч. 2. С. 97–99; MS Cambridge Add. 123, лист 196; MS Berlin, Or. 942, лист 426–43а, и в несколько отличном варианте в *Сефер За-Бахир*, разд. 124, с. 55.

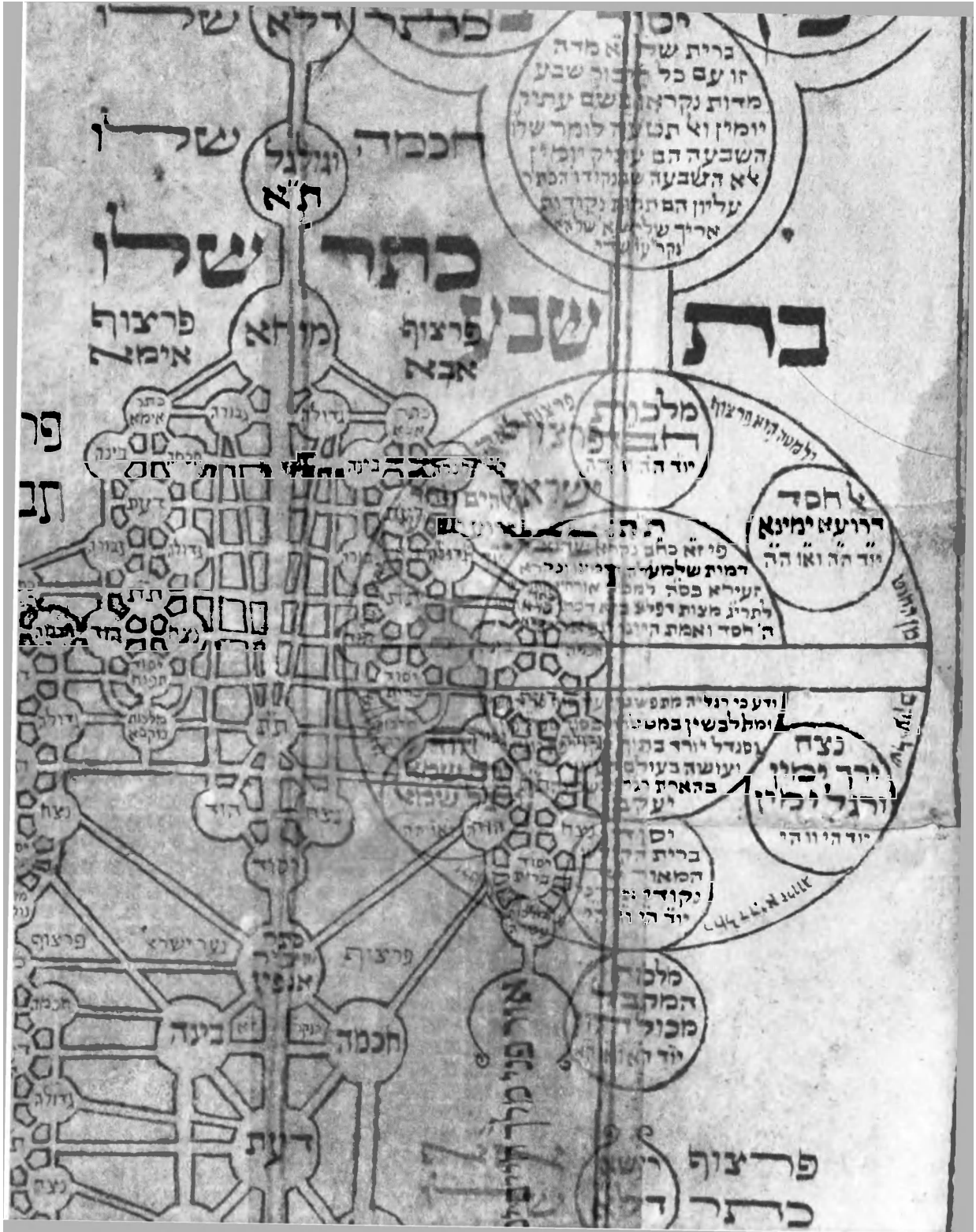
132 Гл. VIII, раздел 2. Мы должны также принять в расчет возможность, которую я не в состоянии доказать, что уменьшение или возрастание божественной силы может непосредственно воздействовать на вселенную, и, таким образом, поддержание вселенной может иметь определенный теургический смысл. Связь теургии с «поддержанием вселенной» очевидна хотя бы из сравнения двух отрывков из *Сефер За-Бахир*, о которых идет речь в прим. 130 выше.

133 *Комментарий к Торе*, лист 516.

---

**КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ  
ТЕУРГИЯ**

*Глава восьмая*



ברית שדך  
זו עם כל חכמת שבע  
מדות נקראת בשם עתיד  
יומין ול תאמר לומר שדך  
השבעה הם עתיד יומין  
לא השבעה שמקודם הכתר  
עליון הם תחת נקודות  
אריך של אש של אש  
נקר עתיד

חכמה  
מלכות  
פרצוף  
אבא  
פרצוף  
אימל  
מלכות  
מלכות  
מלכות

אחסד  
דרועא ימינא  
יוד ה' ואו ה'

נצח  
יוד ה' ווהי

מלכות  
מחבר  
מכול  
יוד ה' ווהי

פרצוף  
מלכות

Из предыдущей главы стало очевидно, что некоторые важнейшие направления средневековой каббалистической теургии основаны на классических раввинистических источниках. Теперь я хочу поговорить о трех других типах теургии, связанных с докаббалистическими материалами, свидетельства о которых сохранились по большей части лишь в каббалистических источниках. Эти виды теургии по своей сути относятся к гораздо более радикальным ее видам, и, по-видимому, именно по этой причине были утрачены докаббалистические источники, в которых они содержались. Если это допущение соответствует истине, тогда обращение к средневековой каббалистической литературе может помочь лучше понять и древнееврейскую мысль.

## 1. «СЛОВНО ТЕНЬ»

Я хотел бы поговорить о том, как «утерянный» раввинистический взгляд проявляется в различных идейных контекстах, наиболее важным из которых является теургический. Прежде чем анализировать теургические интерпретации этого взгляда в каббале, нужно сделать краткий обзор источников и их интерпретаций, существовавших до того, как они проявились в каббале.

В сохранившейся части *Мидраш Гашекем* мы читаем: «Бог сказал Моше: Иди, скажи Израилю, что Мое имя – *Эйе ашер Эйе* – то есть как ты пребываешь (*йове*) со Мной, так же Я пребываю (*йове*) с тобой»<sup>1</sup>. Точное значение этого текста легко понять из контекста: Израилю заповедано вести себя в соответствии с двумя божественными качествами – правосудия (*мишпат*) и справедливости (*цдака*), – и награжден он будет тем, что обретет эти же два качества. Обсуждаемое поведение является чисто моральным, и мидраш призван разъяснить связь между воздаанием и наказанием.

Однако в других источниках этот отрывок приводится в ином виде. Анонимный каббалист, связанный со школой экстатической каббалы, пишет, как я полагаю, в XIII или начале XIV в.<sup>2</sup>: «И также разъяснили тайну имени *Эйе ашер Эйе* мудрецы. Святой, благословен Он, сказал Моше: Моше, будь (*йе*) со Мной, и Я буду (*эйе*) с тобой. И для доказательства [этого понимания] они привели стих: “Господь есть твоя тень рядом с твоей правой рукой”<sup>3</sup>, как разъясняется в *Мидраш Гашекем*». Из контекста следует, что так же, как человек посредством разума «прилепится» к Богу, так и Бог «прилепится» к человеку<sup>4</sup>. В этом тексте взаимность этой связи представляется автоматической – это больше не реакция высшей личности на человеческие поступки, как в мидраше, а духовный механизм, подкрепляемый стихом из Псалмов. В божественной реакции нет ничего личного, так как божественный интеллект отождествляется с человеческим в том случае, если человек соединяется – ментально – с Богом. Упомянутый в стихе мотив тени заостряет смысл двойного имени *Эйе*: рука и ее тень соответствуют двум упоминаниям имени *Эйе*, а также двум аспектам – человеческому и божественному. Удивительно то, что, согласно логике этого текста, человек представляет

1 Enelow H.G. Midrash Hashkem Quotations in Alnaqua's *Menorat ha-Maor* // *HUCA* 4 (1927), p. 319. См. также: *Мидраш Густип* / Изд. Меира Фридмана (1873), лист 43, где можно найти сходную формулировку; а также цитату Нахманида из *Мидраш Агада* в его комментарии к Исх. 3:14; см. важное замечание М. Кашера в: *Тора Шлема*. Т. 8. С. 153, прим. 188. О ранних каббалистических обсуждениях значения имени *Эйе ашер Эйе* см.: Sed N. L'Interpretation Kabbalistique d'Exode 3, 14 selon les documents du XIIIe siecle // *Celui qui est: Interpretations juives et chretiennes d'Exode 3,14* / Eds. Alain de Libria и Emilie Zum Brunn. Paris, 1986. P. 25–46.

2 Анонимный автор, *Сефер га-Малмад*, MS Oxford 1649, лист 205б.

3 Пс. 121:5.

4 См. гл. IV по месту прим. 29, где проанализировано выражение мистического объединения, продолжающее линию этой цитаты; ср.: *Идель М.* Главы о профетической каббале. Иерусалим, 1990. С. 22–24 (*ибр.*), где приведен и обсуждается дополнительный материал, зафиксированный на листах 205б–206а.

с собой руку, движение которой автоматически повторяется тенью – Божеством.

Теперь мы можем понять особую интерпретацию имени *Эйе ашер Эйе* (букв. «Я буду тем, чем Я буду»), – согласно этой версии мидраша, специфическая природа Божества состоит, по-видимому, в отражении человеческих действий. Анонимный представитель экстатической каббалы не видит никакой теологической проблемы в подобном ограничении божественной сущности или даже божественной деятельности человеческим поведением; он воспринял взгляд Маймонида и Абулафии, согласно которому духовность Бога абсолютна и никакими человеческими поступками не может быть изменена. Совершенство человеческого интеллекта есть постоянное совершенствование подобия человека Богу, достигающее кульминации в воссоединении с Ним. Моральный аспект интерпретации, столь очевидный в первой версии, вычеркивается, и сохраняется исключительно интеллектуальная составляющая. Мидраш говорит о единстве «божественной и высшей силы» с «человеческой силой», что представляет собой «колесо пророчества».

Такое понимание рассмотренного анонимного текста подкрепляется еще одним анонимным текстом, автор которого также принадлежит к направлению экстатической каббалы. Согласно этому тексту, существуют два качества, хорошее и дурное: «Оба они содержатся в нижнем человеке, так же как они находятся и в высшем (*нихбад*) человеке, и хорошо известно, что высший человек действует лишь в соответствии с поступками нижнего человека, воздавая или наказывая. Таким образом, мы выяснили, что, если нижний человек совершает подобающие (*нихбадим*) поступки, высший человек следует его [нижнего человека] поступкам»<sup>5</sup>. «Высший человек» обозначает здесь активный интеллект, чье воздействие может быть

<sup>5</sup> MS Paris, BN 774, лист 326.

негативным или позитивным, в зависимости от поступков нижнего человека. Его интеллектуальный поток неизменен, но воспринимается он разными людьми по-разному.

Первая цитата представляет собой важное свидетельство о самом тексте сборника *Мидраш Гашкем*. Ведь стих из Псалмов процитирован как часть этого мидраша каббалистом, не заинтересованным в выявлении заключенных в нем теологических следствий и подчеркивающим мотив «взаимного присутствия», а не «отражения». Более длинная версия того же Мидраша, хотя и без упоминания названия *Гашкем*, содержится в книге *Толаат Яков* р. Меира ибн Габбая. Я сначала проанализирую версию Ибн Габбая, а затем перейду к рассмотрению его комментария к этой версии<sup>6</sup>:

<sup>6</sup> MS Constantinople, 1560, лист 4а.

Из этого мидраша [мы узнаем], что Святой, да будет Он благословен, сказал Моше: «Иди, скажи Израилю, что



Мое имя – *Эйе ашер Эйе*. Что означает *Эйе ашер Эйе*? Так же, как ты пребываешь (*зобе*) со Мною, Я пребываю с тобой. И так же сказал Давид: «Господь – твоя тень рядом с твоей правой рукой». Что же означают слова: «Господь – твоя тень»? Словно тень: как тень смеется тебе, если ты смеешься ей<sup>7</sup>, и плачет тебе, если ты плачешь, обратившись к ней<sup>8</sup>, и когда ты обращаешь к ней злое или приятное лицо, так же поступает и она, – так и Господь, Святой, да будет Он благословен, твоя тень: когда как ты пребываешь с Ним, Он пребывает с тобой.

Эта версия включает в себя мотивы обеих предыдущих цитат в таком виде, что представляется маловероятным, чтобы она была их комбинацией. Я предполагаю, таким образом, что Ибн Габбай, прямо процитировавший целый отрывок из мидраша, располагал более длинной и, предположительно, оригинальной версией *Мидраш Гашкем*, которая в тексте, приведенном выше, процитирована лишь частично. Какова была теологическая позиция этой предположительно оригинальной версии? Мы видим в ней два независимых, но взаимодополняющих концептуальных компонента: Бог рассматривается как тень руки человека; последняя выступает здесь как «субстанция»<sup>9</sup>, а ее «акциденцией» является Бог, или тень. В добавление к этой статической онтологической связи, субстанция и ее акциденция находятся в функциональной динамической связи – рука принуждает тень двигаться, или реагировать, в соответствии с собственным движением, и тень точно отражает все изменения в форме руки. Основываясь на первом отрывке из *Мидраш Гашкем*, мы можем предположить, что первоначальное значение и оригинальной версии было также моральным: Бог реагирует на человеческие поступки, и природа этого соответствия отражает глубинные взаимосвязи между поступком и воздаянием за него, – хотя метафора, выбранная для иллюстрации этой религиозной истины, и вызывает удивление.

Однако выводы, к которым приходит Ибн Габбай, превосходят даже поразительную метафору Мидраша. Перед тем как процитировать этот Мидраш, он указывает, что<sup>10</sup> «высшие сущности по отношению к низшим можно сравнить с тенью по отношению к форме; когда пробуждается форма, пробуждается и тень»<sup>11</sup>. Как мы видели выше<sup>12</sup>, слово «форма» означает

7 Ср. *Ялкут Шимони, Шмот*, 286: «Я Господь, твой Бог». Сказал Р. Ханина бар Папа: Показал им Святой, да будет Он благословен, гневный лик, доброжелательный лик, средний лик, смеющийся лик ... сказал им Святой, да будет Он благословен: Несмотря на то, что вы видите все эти образы, Я – Господь, твой Бог». См. также Muffs Yochanan. Joy and Love as Metaphorical Expressions of Willingness and Spontaneity in Cuneiform, Ancient Hebrew and Related Literatures // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty III / Ed. Jacob Neusner. Leiden, 1975. P. 10–11, n. 21.

8 О божественном плаче см. ниже, раздел 4.

9 Противоположная тенденция в каббале, трактующая «реальность» в платоновском, а не в теургическом смысле, как здесь, несомненно, рассматривает руку человека как «тень». См. *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 266–267.

10 *Толит Яков*, лист 4а.

11 А именно, сфирот заставляют emanацию *Эйн-Соф* спуститься сверху.

12 Гл. VI, раздел 2.

сверхъестественные сущности – ангелов, архангелов, божественные имена, – однако также и сфирот в каббалистической терминологии, воспринятой Ибн Габбаем<sup>13</sup>. Таким образом, человек, являясь основным элементом более высокой структуры, способен влиять на ее состояние своими поступками:

<sup>13</sup> См.: *Goetschel M. Meir ibn Gabbay: Le discours de la Kabbale Espagnole*. Leuven, 1981. P. 165–174.

онтологическая схожесть служит теургической цели. Это далеко идущее представление о человеке как архетипе открытого аспекта Божества является очень важным отходом от противоположной, более известной метафоры, в которой человек служит тенью сверхъестественного. Этот переворот стоит отметить в силу более чем одной причины; теологически или теософски эта проекция человеческой формы на царство сверхъестественного ясно выражена здесь значительным еврейским теософом. Образ Бога больше не понимается как базовый архетип; теперь в качестве оригинала рассматривается образ человека, отражаемый божественной структурой<sup>14</sup>. Необходимо подчеркнуть, что поразительная метафора Ибн Габбая отражает базовую концепцию, ясно сформулированную в теософии *Зо́рафа*, согласно которой божественная антропоморфная структура была скопирована с человеческой структуры<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Дополнительная информация на эту тему находится ниже, гл. X.

<sup>15</sup> См. выше, гл. VI, отрывок из *Зо́рафа* III, 1416.

<sup>16</sup> См. гл. IX, раздел 2.

Я хотел бы здесь остановиться на том, что следует из этой инвертированной метафоры для нашего понимания связи между теургией и символизмом. Основное направление символизма каббалы (которое будет описано ниже<sup>16</sup>) предполагает отражение божественной динамики в библейском тексте, в человеческом образе или в исторических событиях. Низшие сущности служат отправными точками постижения скрытой жизни Божества. Соответственно, процесс символизации основывается на взаимосвязи платоновского типа, содержащей, однако, принципиальный элемент динамики. Чем в большей степени отдален архетип, тем больше необходимость в символическом представлении скрытых сущностей и процессов. Самой большой проблемой символизма является эпистемологическая: как перекинуть мост через пропасть между человеческим сознанием и предметом из высшего мира? В рамках теургии вопрос звучит по-другому: как изменить объект, чье строение уже известно? В теургии человек мыслится как точка опоры важнейших характеристик: он есть, пусть до определенной степени, парадигма и источник силы; поэтому для того чтобы теургические операции были эффективными, символическое соотношение должно быть инвертировано. Символический процесс служит теперь не размышлению, а действию; он позволяет объяснить, почему определенный тип деятельности позволяет повлиять на определенный объект, при этом эпистемологическая цель

символов явно отходит на второй план. Будучи формой, человек обладает в себе самой архетипической структурой Божества, и, стало быть, значимость «тени» с когнитивной точки зрения ослабляется. Мы можем заключить, что в строго теургической системе, каковой является теософия Ибн Габбая, роль символизма принципиально отличается от той, которую он играет во многих принятых теософиях<sup>17</sup>.

Вернемся, однако, к тексту Ибн Габбая. Сразу вслед за цитатой из Мидраша этот каббалист до некоторой степени ослабляет автоматизм, заключенный и в цитируемом тексте, и в его собственной формулировке, приведенной выше. Он пишет<sup>18</sup>: «Когда вышнее светило<sup>19</sup> смотрит на человека и видит его добрые и подобающие поступки, [тогда], как они пробуждаются внизу, так пробуждаются и наверху, и открывает свою сокровищницу блага и льет на голову [человека]<sup>20</sup> елей, а оттуда – на остальные его качества». Таким образом, мир сфирот служит инструментом для передачи впечатления от человеческих поступков высшим инстанциям божественного царства; полуперсоналистское описание сверхъестественного светила никак не умаляет, однако, механистической природы сфирот. Хотя *Толаат Яаков* не подчеркивает этого свойства структуры сфирот, она ярко выделяется в другом важнейшем произведении Ибн Габбая, *Аводат За-Кодеш*. Там тоже цитируется мидраш, и в его контексте разворачивается обсуждение, к которому мы сейчас перейдем<sup>21</sup>.

Человек и «Божественная Слава» – *За-Кавод* – оба антропоморфны, – факт, придающий человеку, который снова рассматривается как форма по отношению к тени, способность воздействовать на божественную структуру. Однако в более поздней работе Ибн Габбай вводит два важных дополнения. Во-первых, человеческий образ способен воздействовать на высший образ, *дмут эльйон*<sup>22</sup>, только тогда, когда присутствует и промежуточный образ, соединяющий их, – Тора<sup>23</sup>. Заповеди – это «средство, которое пробуждает верхний образ по отношению к нижнему»<sup>24</sup>; или: (Тора есть) «посредник, соединяющий нижний образ с верхним на основе связи, которая есть у нее с ними обоими»<sup>25</sup>. В результате двойного родства Торы – с ее божественным источником и с человеком, который исполняет заповеди, – она может выполнять функцию моста между двумя царствами. Ее уникальная природа есть следствие ее спо-

17 О других точках приложения религиозного интереса, уменьшивших роль символизма, см. гл. IX, раздел I. См.: Элькаям А. Референциализм и исполнение: два подхода к пониманию каббалистического символа в книге *Маарехет За-Элобут // Даат* 24 (1990), с. 5–40 (ивр.).

18 *Толаат Яаков*, лист 4а.

19 Эта фраза написана, по-видимому, под влиянием *Сефер Брит менуха*, где она означает наивысший божественный уровень.

20 Ср. Цар. II, 9:6; Ис. 39:2. Елей символизирует божественный поток, который спускается на сферу *Кетер*.

21 Листы 34а–36б.

22 См. похожий взгляд Реканати на *дмут* (образ), ниже, прим. 113.

23 О взгляде Ибн Габбая на Тору как «человека»-посредника см.: Идель М. Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его отражения в каббале // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли* 1 (1981), с. 75 (ивр.), и ниже, прим. 122.

24 Лист 36а.

25 Там же.

собности превратить человеческий поступок в акт, оказывающий теургическое воздействие.

Во-вторых, другая идея, введенная при обсуждении мидраша в *Аводат га-Кодеш*, чрезвычайно релевантна для объяснения теургического акта. Ибн Габбай подробно останавливается на явлении акустического резонанса двух струнных инструментов<sup>26</sup>. Когда играют на од-

26 Об истории метафоры двух скрипок в еврейской теологии и теософии см.: Идель М. Магическая и теургическая интерпретация музыки в еврейских текстах эпохи Ренессанса и вплоть до появления хасидизма (ивр.) // *Йовель* 4 (1982), в нескольких местах.

ной струне, соответствующая струна другого инструмента – в случае Ибн Габбая, скрипки – резонирует, даже в отсутствие всякой видимой связи между этими двумя струнами. То же самое происходит, продолжает этот каббалист, когда человеческий образ, действующий как играющая скрипка, активизирует божественный образ – вторую

скрипку. В обоих случаях принцип передачи воздействия непостижим, хотя сам факт этого воздействия очевиден. Таким образом, возможность теургического действия доказывается с помощью конкретного и хорошо известного физического наблюдения. Механистическая природа акустического резонанса, несомненно, подходит к использованному мидрашом образу руки и ее тени; главный общий момент этих вариантов объяснения взаимодействия человека и Бога бросается в глаза: наиболее важным фактором в этом взаимодействии является человеческая инициатива, она служит доминантным элементом, формирующим высшие структуры. Возвышение механистического подхода до теургического, очевидно, обеспечено более сложной теософией экстатической каббалы и, как мы вскоре увидим, хасидизма, который предложил более подробное объяснение, нежели то, что предлагает мидраш. Сложная иерархия, на которую может воздействовать человеческая деятельность, дает возможность раскрыть общий механизм Божества и более полно понять значение исполнения заповедей.

Забытый, но интересный каббалист конца XVI в., р. Йефуда бен Яков Хунайн, сформулировал взгляд, который, несмотря на сходство со взглядами Ибн Габбая, представляется независимым от него<sup>27</sup>:

27 MS Paris, BN 858, лист 98а.

«Когда война была внизу, то же было и наверху, и все – из-за греха Израиля; поскольку так же, как праведники добавляют силы и мощи высшей свите<sup>28</sup>... когда они действуют противоположным [образом], это подобно тому, как если бы они ослабляли высшую силу...

28 То есть ангелам.

так как низшие [сущности] подобны корням и модусам высших [сущностей]». Это определение низших сущностей как корня высших параллельно образу тени, использованному Ибн Габбаем; человек, в данном случае – Израиль, есть источник силы, т.е. то, что оказывает влияние. Наличие еще одной явно теургической теории показывает, что взгляды Ибн Габбая заняли центральное место не только с появлени-

ем каббалы XVI в., но и в его собственную эпоху не были уникальными, и его теория «тени» не была курьезом. Р. Йегуда Хунайн отражает ту же самую концепцию, пользуясь иной терминологией!<sup>29</sup>

Когда же важность несущей посреднические функции иерархии уменьшилась, еврейский мистицизм, в его хасидской версии, в основном вернулся к первоначальному смыслу мидраша<sup>30</sup>. О р. Исраэле Баал Шем Тове рассказывают, что он объяснял этот мидраш следующим образом<sup>31</sup>:

Бешт разъяснял стих «Бог есть твоя тень [рядом с твоей правой рукой]» так, что Творец, да будет Он благословен, ведет себя с человеком, как тень. То же самое, что делает человек, делает и тень, и так же поступает Творец с человеком – делает то же самое, что делает тот. Мы видим, что когда Израиль пел песнь [на море] во время исхода из Египта, то и Бог – если можно так сказать – пел эту песнь. Поэтому глагольную форму «он будет петь» следует понимать как каузатив<sup>32</sup>, и в этом и состоит смысл стиха: «Тогда он будет петь»<sup>33</sup> – Израиль вызвал своей песнью, которую спел Богу, то, что Святой, да будет Он благословен, тоже – если можно так сказать – запел эту песнь.

29 О важности теургии в учении одного из крупнейших каббалистов XVI в. р. Шимона Лави см.: Гусс Б. Теургическая тенденция в учении р. Шимона Лави // *Даат* 28 (1992), с. 19–39 (ивр.).

30 Ср. объяснение этого мидраша в терминах классической каббалы в *Нефеш га-Хаим* р. Хаима из Воложина (Вильна, 1874), лист 12а-б. Ср. также: *L'Âme de la vie* // Ed/and trans. Benjamin Gross. Paris, 1986. P. 27.

31 Прочитировано р. Леви Ицхаком из Бердичева, *Кдушат га-Леви* (Иерусалим, 1972), лист 39с; Бешт и р. Леви Ицхак проявили большой интерес к этому стиху, к объяснению которого неоднократно обращались.

32 На иврите *яшиф* может быть понято как «он будет петь» и как «он заставит [кого-то другого] петь».

33 Числ. 21:17.

Теургический элемент отброшен, так как связь между Богом и Израилем теперь осуществляется напрямую. Песнь Израиля вызвала такую же песнь в высших мирах; механистический аспект человеческого воздействия, таким образом, исчез: сам тип индуцированного действия, пение, имеет, очевидно, личностный характер.

Несмотря на значительное различие между интерпретациями – подчеркнута теургическим пониманием Ибн Габбая и Хунайна, сдержанным теургическим взглядом мидраша и хасидизма и мистическим подходом экстатической каббалы, – все они имеют одну общую черту: они не видят в человеке Бога, и божественная иерархия не понимается как вещь в себе, которую каббалист, возбужденный его силами, использует для своих собственных нужд. Они – эти силы каббалиста – суть механизм для достижения высшей ступени и получения потока свыше; чувства близости и любви, в какой они присутствуют в процитированных текстах, направлены непосредственно к Богу как к сущности, существующей сама по себе.

Теперь сравним вышеприведенные рассуждения из еврейских источников с некоторыми стихами Ангела Силезия: «Бог становится тем, что я есть сейчас, и надевает мою человеческую суть на себя; так

34 Cherubinischer Wandersmann V, 259: "Gott wird, was ich itz bin, nimt meine Menschheit; Weil ich von Er gewest, drum hat er es getan". Ср. также там же, III, 20.

как я получаю свое существование от него, он делает это»<sup>34</sup>. Христианский мистик подчеркивает инициативу Иисуса, который проходит процесс вочеловечивания, дабы проложить путь христианскому мистик. Человек, рассматриваемый как

падшее создание, испытывает глубокую потребность в посвящении себя Богу, которое может восстановить его природу. Христос должен спуститься к человеку, чтобы помочь ему вернуться к состоянию, в котором он пребывал в райском саду; для Силезия это возвращение есть духовное рождение Христа в нижнем человеке.

Еврейская теургическая антропология играет на совершенно других струнах: основная проблема состоит в том, что Божество нуждается в человеческой помощи, чтобы восстановить свою потерянную сфиротическую гармонию. В фокусе каббалистической теургии – Бог, а не человек; человеку придаются невообразимые силы, которые нужно использовать для восстановления божественной Славы или божественного Образа; только его инициатива может исправить Божество. Будучи архимагом, теургический каббалист не нуждается во внешней помощи или даре; его способ действия – а именно Тора – позволяет ему быть независимым; он не столько ищет собственного спасения через божественное вмешательство, сколько спасения Бога через человеческое вмешательство. Теургическая каббала ясно формулирует основную черту еврейской религии вообще: сосредоточившись больше на действии, чем на размышлении, еврей становится ответственным за все, включая Бога, так как его деятельность принципиально необходима для благополучия мироздания в целом. Соответственно, ни рассуждения, ни вера не могут изменить внешней реальности, которая должна быть восстановлена из своего нынешнего, падшего состояния<sup>35</sup>. Метафора тени указывает на

35 См. также ниже, в гл. IX, обсуждение отрывка из *Зофара*, III, 5а.

усиление теургической тенденции именно в силу жесткого разграничения между человеком и Божеством; только сохраняя собственную индивидуальность, теургический каббалист может сохранить свою способность влиять на мироздание.

36 Об этой работе см.: Фарбер А. К вопросу об источниках ранней каббалистической системы р. Моше де Леона // Исследования еврейского мистицизма, посвященные И. Тишби к его семидесятилетию / Под ред. Й. Дана и Й. Хакера. Иерусалим, 1984. С. 67–96 (ивр.).

37 MS Paris, BN 817, лист 736.

38 См. формулировки р. Ээры и р. Моше де Леона, приведенные выше, гл. VI, раздел 1.

39 Человек содержит в себе все тайны, согласно *Зофору*, несмотря на то что *Меркава* здесь не упоми-

Это подчеркивание мощи человека можно удачно проиллюстрировать отрывком из анонимной книги *Сефер га-Неэлам*<sup>36</sup>, которая объясняет каббалистический смысл запрета убийства<sup>37</sup>:

Человек состоит из всех духовных сущностей<sup>38</sup>, и он есть совершенство, [содержащее] все качества, и он был сотворен с великой мудростью... ибо он заключает в себе все тайны<sup>39</sup> *Меркавы*, и его душа с ней соединена<sup>40</sup>, хотя человек находится в этом мире<sup>41</sup>. Знай, что,

если бы человек не был совершенством, [содержащим] все силы Святого, да будет Он благословен, он не мог бы делать то, что он делает. И говорится, что Рава создал человека и что, если праведники желают, они могут творить миры<sup>42</sup>. [Все это] показывает тебе, что в человеке есть великая высшая сила, которую невозможно описать, и поскольку человек обладает столь великим совершенством, не подобает уничтожать из мира его форму и его душу. И если кто убивает человека, какую утрату он причиняет? Он проливает кровь этого [человека] и уменьшает форму<sup>43</sup>, то есть уменьшает мощь сфирот.

Таким образом, человек – это продолжение Бога на земле; его форма и душа не только отражают Божество, но и реально являются Божеством – отсюда и запрет на убийство человека. Его реальное значение не в том факте, подчеркиваемом в раввинистических источниках<sup>44</sup>, что человек есть целый мир, мир в себе, но в том, что этот микрокосм есть божественная монада. Уничтожение человека тождественно уменьшению не только присутствия божественной формы на земле, но, как утверждает этот текст, самой божественной силы. Человек рассматривается как источник энергии, параллельный или, возможно, даже тождественный по сути Божеству; тем не менее зазор между человеческой и божественной сущностями не уничтожается, как у процитированного выше христианского мистика.

Разграничение человека и Божества в связи с метафорой тени хорошо известно в истории религии. Я хотел бы кратко напомнить обычное использование этой метафоры – человек как тень Бога, – чтобы подчеркнуть суть каббалистической инверсии. Согласно одному из взглядов, выраженному ассирийской пословицей, «человек – тень бога, а люди – тень человека; человек – это царь, подобный зеркалу бога»<sup>45</sup>. Человек, таким образом, оказывается тенью тени или, если понять это по-другому, защищенным тем, кто защищен<sup>46</sup>. Интересная параллель этой пословице содержится в Коптском гностическом трактате из корпуса Наг-Хаммади *Три стелы Сифа*. Эоны, молящиеся Барбело, говорят: «Мы все – твоя тень, а ты – тень единого предсуществующего»<sup>47</sup>.

Ассирийский человек-тень может провести свою жизнь в полном, но нетворческом подчинении; его путь завершается «ясным осознанием собственной незначительности из-за огромного

нается; см. *Идра рабба*, III, 135а: «Как вид человека, объединяющий все тайны».

<sup>40</sup> Ср. концепцию р. Эзры, приведенную в гл. III, прим. 30.

<sup>41</sup> Эта формулировка, по-видимому, отражает платиновскую психологию связи человеческой души со вселенской душой даже во время ее нахождения в этом мире.

<sup>42</sup> *Сангедрин*, 65б; о контексте этого отрывка и о его значении см.: *Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism*, pp. 163–166; *Idel M. Golem, Jewish Magical and Mystical Tradition on the Artificial Anthropoid*. New York, 1990. P. 27–30.

<sup>43</sup> См. прим. 113 ниже.

<sup>44</sup> См. гл. VI, прим. 76; гл. VII, прим. 128.

<sup>45</sup> Ср. *Ricoeur P. The Symbolism of Evil*. Boston, 1969. P. 194.

<sup>46</sup> Профессор Торкиль Джекобсен любезно сообщил мне во время устной беседы, что это выражение можно также понять как указание на защиту Богом царя-человека и защиту этим последним простого человека. Ассирийское *цилу*, параллельно ивритскому *цель*, может быть понято и как «тень», и как «защита».

<sup>47</sup> *The Nag Hammadi Library in English*. P. 365.

расстояния, которое невозможно преодолеть». Хотя, согласно Джекобсену, у древнего человека был «мощный элемент симпатии», он все же ощущал, что ему противостоит сила, которая «требует верности самим своим присутствием; видящий подчиняется добровольно»<sup>48</sup>. Для

---

<sup>48</sup> *Jacobsen Th. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Chicago and London, 1977. P. 138.*

гностика реальность возносится за пределы этого мира, который есть не более чем тень тени. Совершенство и/или трансцендентность Высшего Существа настолько очевидны, что человек не может сыграть никакой роли в его дальнейшем совершенствовании. Каббалистическая смена ролей повлекла за собой грандиозное изменение в религиозной ментальности; хотя и подчиняясь божественному желанию, Торе, каббалист, согласно процитированным выше источникам, должен вкладывать в свое исполнение заповедей особую энергию, что уже само по себе имеет теургические следствия. Каббалист, следующий ритуалу, становится партнером не только в поддержании вселенной, но и в поддержании и даже создании некоторых аспектов Божества.



## 2. ТЕУРГИЯ СОХРАНЕНИЯ STATUS QUO

Согласно некоторым древним каббалистическим текстам, процесс, вызывающий появление сфирот, был не просто эманулирующим актом творения из ничего посредством желаяния Творца; это был скорее акт выкорчевывания этих сущностей из их изначального предсуществования в недрах Божества. Р. Эзра из Героны утверждает, что срывание роз, упомянутое в Песни Песней, говорит об эмануляции и принуждении потока спуститься вниз<sup>49</sup>. Согласно его толкованию, древние мудрецы – имеются в виду авторы *Берешит рабба* – обозначали эмануляцию высших сущностей и их раскрытие словом *выкорчевывание*<sup>50</sup>: «Согласно написанному в *Берешит рабба*<sup>51</sup>: «И Господь Бог насадил сад с востока, в Эдене»<sup>52</sup>. Это соответствует стиху: «Деревья Господа насытились; ливанские кедры, которые он насадил»<sup>53</sup>. Р. Ханина сказал: «Они были подобны усикам кузнечиков, и Святой, да будет Он благословен, выкорчевал их и пересадил в *Ган-Эден* (Эдемский сад)»<sup>54</sup>. Р. Эзра связывает повторяющийся в книге Бытия мотив посадки деревьев с предсуществованием мифических деревьев Господа, которые (согласно моему пониманию приведенного текста) были пересажены, как ливанские кедры, оттуда, где они выросли, в другое место. Р. Ханина указывает на наличие этих двух стадий, когда говорит, что они существовали до сотворения мира как «усики кузнечиков», которые затем были выкорчеваны и посажены в *Ган-Эден*. Акт насильственного выкорчевывания очевиден<sup>54</sup>; пересаживание этот каббалист понимает как насильственную эманацию сфирот из их скрытого предсуществования.

Мотив Ливана как части первичного процесса эмануляции присутствует и в другом важном тексте р. Эзры<sup>55</sup>: «Окутан светом, как платьем»<sup>56</sup>, – то есть великолепием мудрости, и по этой причине мудрость названа Ливаном. Истина в том, что [сверхъестественные] сущности существовали, но [их] эманация явилась новым процессом, и она была не чем иным, как раскрытием [этих] сущностей»<sup>57</sup>.

49 Комментарий к Песни Песней // Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д, Шелл. Т. 2. С. 504 (ивр.).

50 Там же. См. также ниже, прим. 55.

51 15:1, с. 135.

52 Быт. 2:8.

53 Пс. 104:17. О концепции Бога, сажающего космическое дерево, см.: Scholem G. Les Origines de la Kabbale, pp. 81–83, особенно р. 83, п. 36, где он указывает на интересную параллель *Сефер га-Башир* в фрагменте, приписываемом Симону Магу; ср. Hippolytus, *Elenchos* VI, 9. См. также: Бэр И. Первые хасиды в произведениях Филона и в еврейской традиции // *Цион* 18 (1953), с. 104 (ивр.), а также критику этого взгляда Урбахом: Urbach E. The Sages (выше, гл. VI, прим. 9), р. 791, пп. 67–69. Представляется, что, так или иначе, отрывок из *Берешит рабба* дает интересный намек на важность мифологических и космических деревьев в древнем иудаизме.

54 Ср. критику Нахманидом идеи о том, что посаженные деревья были принесены из другого места, в его комментарии к Быт. 2:8. Различие между ним и р. Эзрой представляется мне значительным, и я не исключаю даже возможности того, что Нахманид направил свою критику против того способа, которым р. Эзра понял эту тему. См. также выше, гл. IV, разделы 1–2, о различии между эссенциалистской концепцией сфирот школы Нахманида и инструменталистской концепцией р. Эзры.

55 Напечатано в: Шолем Г. Новое свидетельство об истории ранней каббалы // *Сефер Бялик*. Тель-Авив, 1934. С. 158 (ивр.). Об этом тексте см.: Altmann A. A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation // *JJS* 6–7 (1955–56), pp. 204–206.

56 Пс. 104:2. [Заметим, что эта строка взята из цитируемого выше псалма, в котором речь идет о ливанских кедах. – Прим. ред.]

57 Об этой концепции эманации через раскрытие скрытых сущностей см.: Идель М. Сфирот над сфирот (ивр.), с. 241–243.

58 Ср. *Комментарий к талмудическим агадот* р. Эзры, MS Vatican 294, лист 38а: «Деревья Господа насытились; ливанские кедр, которые он насадил». Р. Ханина сказал: «Они были подобны усикам кузнечиков, и Святой, да будет Он благословен, выкорчевал их и пересадил в Ган-Эден». «И насадил Бог» – тот, кто насаждает, нуждается в насаждениях, поэтому р. Ханина уподобил эманирование тонких сущностей, которые были в мудрости, выкорчевыванию, а их творение и рост – насаждению». Ливан как символ сферы *Хохма* (мудрости) встречается в *Сефер Ёа-Баицр*, Изд. Маргалиота, разд. 178. Мне представляется, что эта символика Ливана не имеет прецедентов в раввинистических источниках: см. *Vermes G. Scripture and Tradition in Judaism. Leiden, 1973. P. 26–39; Sparks H.F.D. The Symbolical Interpretation of Lebanon in the Fathers // Journal of Theological Studies, p. 10 (1959), pp. 264–279.*

59 *Комментарий к Песни Песней // Сочинения Рамбана / Изд. Х.Д. Швеля. Т. 2. С. 504 (убр).*

60 Ис. 57:1. Ср. другое использование этого же стиха в *Комментарии к Сефер Йецифа* р. Ицхака Слепого, с. 17, где исчезновение праведников из мира понимается в положительном смысле, как возможность избежать грядущего зла.

61 Я полагаю, что слово «праведник» обозначает каждую из семи нижних сфирот, поскольку все это связано с идеей ливанского кедр; ср. Пс. 92:13: «Праведник цветет, как пальма, растет, как кедр в Ливане».

62 Об этой символике см. выше, гл. VI, раздел 2 по месту прим. 49–50.

63 *Комментарий к Песни Песней* (там же, с. 486). См. также ниже, прим. 206.

64 Ср. формулировку р. Эзры в его *Комментарии к Песни Песней* (там же, с. 504): «Нет различия для вещей, бывающих и наверху, и внизу: спуск – это вознесение, а вознесение – это спуск». Эманация, рассматриваемая как спуск, должна иметь свою противоположность, которая здесь названа вознесением; это противонаправленное движение есть природное стремление к возвращению.\*

Таким образом, мы узнаем, что эти тонкие «усики кузнечиков» уже существовали до того, как «Господь пересадил деревья в Ган-Эден», т.е. до процесса эманирования, происшедшего в «Ливане», который является символом сферы *Хохма*<sup>58</sup>.

На этом фоне мы можем лучше понять третью цитату из р. Эзры<sup>59</sup>: «Духовные сущности возносятся и тянутся к месту, которое их питает; и также сказано<sup>60</sup>: «Ибо из-за [грядущего] зла забран [в мир иной] праведник<sup>61</sup>». И по этой причине мы обязаны стараться заставить эманацию и благословение спуститься на «отцов»<sup>62</sup>, чтобы «сыновья» могли получить поток». Или, согласно другому отрывку из того же произведения: «Цель их желания и намерения – прилепиться и вознестись к месту, которое их питает, и поэтому наши мудрецы установили благословение (*браху*), *кдушу* и единство (*йихуд*), чтобы [вызвать] эманацию и спустить «источник жизни» на другие сфирот – [а именно] на «отцов», – чтобы поддержать их «сыновей», следующих за ними»<sup>63</sup>. Цель трех составляющих литургии, упомянутых р. Эзрой, – действовать против движения вверх, притягивая вниз эманации высших и низших сфирот.

Естественная тенденция духовных сущностей подниматься вверх, к своему источнику, – хорошо известная неоплатоническая концепция: это *reversio*, давление, заключенное в природе вещей. И этот неоплатонический взгляд применяется в данном случае к сфирот<sup>64</sup>. Однако реинтеграция *regum ad integrum*, которая в неоплатонизме тождественна их совершенному состоянию, здесь, напротив, рассматривается в принижающем смысле: праведника, символ сферы, забирают из мира – в нашем контексте он воссоединяется со своим источником – из-за присутствия зла. Важно, что связано с человеческой деятельностью, и противолядем злу является стремление нейтрализовать эту тенденцию противоположными поступками, направляющими божественный поток вниз, предположительно для того, чтобы уравновесить направленную вверх тенденцию сфирот. Я полагаю поэтому, что в динамике сфирот присутствуют две

различные силы: их стремление возвратиться обратно к источнику после того, как они были от него оторваны, и человеческая деятельность, которая, если является положительной, может противодействовать этому движению вверх, а если является отрицательной, может усилить стремление сфирот вознестись ввысь. Заинтересованность человека в сохранении status quo легко понять; только иерархия сфирот может переправлять божественный поток в низшие миры, и любое нарушение в этой цепи передачи может иметь для нижнего мира пагубные последствия. Более того, именно согласно божественной воле корни сфирот были выкорчеваны, а они сами – нижние сфирот – посажены в Ган-Эдене, дав таким образом начало возникновению всего мира сфирот. Человек и Бог выступают в качестве партнеров в своих усилиях сохранить средний мир, связывающий их; Бог «толкает» эту структуру вниз, и человек «тянет» поток к себе, что противодействует направленному вверх стремлению сфирот вернуться к источнику.

Предыдущую концепцию можно резюмировать как расширение библейского рассказа о райском саде: Бог посадил там деревья и повелел Адаму заботиться о нем. Более того, древние описания еврейской эзотерики используют термин *Пардес* (Сад) для обозначения эзотерических рассуждений, а «срезание насаждений» – как обозначение ереси. Соответственно, ранняя каббалистическая теософия может рассматриваться как более сложная интерпретация эзотерического смысла рассказа о райском саде и мистической роли человеческих поступков. Совершенная деятельность состоит в поддержании мира сфирот в состоянии, ориентированном на этот мир, как и в талмудическо-мидрашистской концепции, разобранный выше<sup>65</sup>.

Эта деятельность поддерживает *Маасе Берешит* – символ сфирот – в их состоянии внешней проявленности, не позволяя им быть вновь абсорбированными в глубинной части Божества. Каббала, таким образом, рассматривается как реальная сила, поддерживающая божественный Сад, как Бог повелел Адаму. Это выращивание Сада есть постоянная деятельность, а не возвращение к прежнему состоянию и не попытка его достижения. Теософский рай – это не возвышенное психическое переживание, как это воспринимали представители экстатической каббалы<sup>66</sup>, но динамичное стремление поддерживать этот мир в его наилучшем текущем состоянии. Не «ностальгия по раю» и не «постоянное пребывание без усилий в центре мироздания, в сердце реальности»<sup>67</sup> есть стержень теософского рая, но старательное построение его, непрерывное и активное.

С развитием каббалистической мысли неизбежно должны были появиться письменные про-

<sup>65</sup> См. выше, гл. VII, раздел 4.

<sup>66</sup> Две работы Абулафии, описывающие мистические техники и переживания, включают в свои названия слова *Эден* или *Ган* (сад) – *Оцар Эден гануз* и *Ган науль*.

<sup>67</sup> Это – предлагаемое Элиаде объяснение «легкого пути» понять эту ностальгию: *Eliade M. Images and Symbols*. New York, 1969. P. 55. Фраза в оригинале подчеркнута; см. также «желание человека обнаружить себя в центре *безо всяких усилий*».

изведения, строящие все более сложные концепции теософии и теургии. Трудно определить, стали ли эти позднейшие и более подробные теории чем-то действительно новым, или они всего лишь зафиксировали устную традицию, в которой общие черты этой теософско-теургической теории были уже разработаны. Хотя я и не могу привести исчерпывающих доказательств, но все-таки склоняюсь ко второй возможности: трудно согласиться с тем, что р. Эзра был не в состоянии разъяснить конкретно тот путь, которым поток спускается в сфирот. Однако каким бы ни был ответ на этот вопрос, очевидно, что начиная со второй половины XIII в. теургия сохранения status quo начала становиться более и более доминантной. Р. Йосеф Гикатилла пишет в *Шаарей Ора*:

Если, Боже упаси, люди оскверняют и отдаляют себя от Торы и заповедей, творя злодейство, гнусность и грабеж, тогда качество праведника (*цадик*) встает, чтобы посмотреть, и увидеть, и присмотреться к их делам. И увидев, что они отвергают Тору и заповеди, творя гнусность и

68 Изд. Й. Бен-Шломо, т. 1, с. 100, ср. также с. 99.

грабеж, качество праведника забирает себя, удаляет себя [ввысь] и возносится все выше и выше. Тогда все каналы и потоки прерываются<sup>68</sup>.

В этой классической каббалистической работе прямо указан способ удержания одного конкретного качества – *цадик* – путем исполнения заповедей; пренебрежение же заповедями вызывает возвращение этого качества к своему источнику. Впервые нам прямо говорят, что существует определенная связь между религиозным поведением и поддержанием сфирот в их развернутости. Не вызывает сомнений, что Гикатилла развивает взгляды р. Эзры, – это ясно хотя бы из того, что

69 Стих Ис. 57:1 приведен там же, с. 100.

он использует пример праведника<sup>69</sup>. Более того, этот каббалист рассматривает взаимосвязь заповедей и сфирот как нечто положительное:

Качество, [именуемое] *Эль Хай* (букв. «живой Бог». – *Пер.*), называется праведником, и оно встает для того, чтобы взглянуть, увидеть и присмотреться к человеческим [делам]; оно видит их изучающими Тору, [исполняющими] заповеди, желающими очиститься и следовать чистому и святому поведению, и качество праведника распространяется, и расширяется, и наполняется всеми видами потока и эманаций свыше<sup>70</sup>.

70 Там же, с. 99. Ср. *Сефер Заваир*, разд. 113, с. 31 – этот отрывок проанализирован выше, в гл. VII.

Меня более всего интересуют здесь глаголы: «распространяется», затем «расширяется» и в конце концов «наполняется». Вначале это качество можно рассматривать как возвращающееся из своего скрытого состояния

наверху<sup>71</sup>; затем оно становится шире; и в конце концов получает эманацию свыше<sup>72</sup>. Религиозное поведение, следовательно, есть мера расширения или сжатия этого конкретного качества. В начале XIV в. этот принцип был представлен в качестве всеобъемлющего объяснения<sup>73</sup>: Когда «человек грешит, он заставляет качества вернуться в ничто<sup>74</sup>, к состоянию, предшествовавшему сотворению мира, к их первичному существованию, и [поэтому] они не передают благо вниз, нижнему миру». Окончательное возвращение всех качеств описывается следующим образом<sup>75</sup>: «Если бы все силы<sup>76</sup> вернулись в ничто, тогда “предсуществующий”, который был причиной всего сотворенного, пребывал бы в своем единстве в “глубине ничто”, в гармоничном единении». Важно, что возвращение божественных качеств в ничто тождественно их возвращению в состояние, предшествовавшее сотворению мира, и именно в результате грехов. Здесь мы узнаем о всеобъемлющем процессе, включающем в себя все сфирот, а не только качество *цадик*.

Еще более сложная формулировка этого теургически-теософского принципа появляется сразу у нескольких каббалистов конца XIII в. Согласно *Сефер за-Ихуд*<sup>77</sup>:

Ибо когда нижний человек повреждает один из своих органов, то, поскольку этот орган поврежден снизу, он как бы подрезает соответствующий ему орган в высших мирах. И значение этого в том, что орган отрезан, и все более и более сжимается, и вбирается в глубины бытия, называемого «ничто», как если бы этого органа наверху стало не хватать. Ибо если человеческая форма совершенна внизу, она вызывает совершенство и наверху; [таким же образом], нечистота органа внизу приводит к тому, что соответствующий высший орган удаляется в глубину ничто, повреждая тем самым божественную форму, согласно сказанному: «Из-за зла праведника забирают прочь»<sup>78</sup> – забирают прочь, буквально.

Связь между человеческим и божественным антропосами является здесь ключом к механизму расширения и сжатия мира сфирот. Совершенство тела внизу вызывает совершенство вверх; нечистота неизбежно приводит к тому, что соответствующий высший орган удаляется и наверху. Согласно анонимному каббалистическому

71 Сжатие или возвращение уже упоминались на этой же странице.

72 О связи между добрыми делами и расширением божественного мира см. также гл. VII, прим. 84.

73 Р. Давид бен Авраам fa-Лаван, *Сефер Масорет за-Брит* / Изд. Г. Шолема // *Ковец аль-пад* 1 (1936), с. 39. Об этом произведении см.: Scholem G. David ben Abraham halabhan – ein unbekannter jüdischer Mystiker // *Occident and Orient... Gaster Anniversary Volume* / Eds. B. Schindler, A. Marmorstein. London, 1936. P. 505–508.

74 О понятии «ничто» у р. Давида см.: Scholem G. *Kabbalah*. P. 95.

75 Ibid., p. 31. См. также p. 41.

76 А именно божественные качества.

77 MS Milano-Ambrosiana 62, лист 112b. Об этой работе см.: *Идель М.* Комментарий Йосефа из Хамадана, касающийся десяти сфирот, и сохранившиеся отрывки его произведений // *Алей сефер* 6–7 (1979), с. 82–82 (*ивр.*). Этот отрывок был без указания авторства скопирован р. Менахемом Реканати в его *Комментарии к Торе*, лист 51b, и после появления в печати этого произведения стал широко известен.

78 Ис. 57:1. См. также: *Сефер за-Ихуд*, лист 115a.

тическому автору, высшая структура обусловлена чистой или нечистой внизу; по его мнению, человек поддерживает эту структуру своим поведением<sup>79</sup>: «...совершенный человек, и об этом сказано: “Праотцы – они и есть колесница”<sup>80</sup> – колесница в буквальном смысле. Изучи, и ты обнаружишь, что “орган поддерживает орган”... так как подготовленный орган поддерживает тот орган, который

79 MS Milano-Ambrosiana 62, лист 113а.

80 *Берешит рабба* 82:6, с. 983 и далее.

заключен в его образе».

Выражение «орган поддерживает орган» часто встречается в каббалистической

81 См.: *Авида Й. Эвер махазик эвер* ('Орган поддерживает орган') // *Синай* 29 (1957), с. 401-402 (ивр.); *Альтман А.* К вопросу об авторе книги *Таамей га-Мицвот*, приписываемой р. Йосефу Гихатилле // *Кирьят сефер* 40 (1965), с. 275, 411 (ивр.); *Халахиш М.* Собрание поговорок // *Синай* 80 (1977), с. 277 (ивр.); *Абрамсон Ш.* Темы в гаонической литературе (ивр.). Иерусалим, 1974. С. 128-129, прим. 9.

литературе<sup>81</sup>, и хотя в некоторых исследованиях оно обсуждалось, его теософское значение еще ни разу не было проанализировано. В этом отрывке значение этого выражения достаточно ясно: человеческие органы поддерживают высшие органы своей чистотой и тем самым удерживают высшие сущности в нужном месте. Следует, однако, подчеркнуть, что в фокусе этих каббалистических обсуждений – не величие структуры органов и даже не их значимость; основная тема – чистота или нечистота, исполнение заповедей или

пренебрежение ими. Человеческая структура потенциально склонна восполнять божественную структуру или же вести к ее сжатию; таким образом, именно действие является ключом к пониманию влияния человека. Здесь органы – всего лишь инструменты для исполнения теургического ритуала, предназначенного удерживать теософскую структуру в ее совершенном состоянии. Этот акцент очевиден в *Сефер га-Йихуд*<sup>82</sup>:

82 MS Milano-Ambrosiana 62, лист 113а. Этот текст был скопирован с небольшими изменениями р. Менахемом Реканати в его *Комментарии к Торе*, лист 51с; в *Аводат га-Кодеш* Ибн Габбая, 1, 2, лист 26с; и в *Толаат Яаков*, лист 716-с. См. также аллюзию на него в *Дерех Эмуна*, лист 15д.

83 В древнееврейской литературе этот термин обозначает святых чудотворцев. См.: *Бен-Ами Царфати Г.* Хасидизм, человек действия и ранние пророки // *Тарбиц* 26 (1957), с. 142-148 (ивр.); *Bokser B. M.* Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa // *Journal for the Study of Judaism* 16 (1985), pp. 42-92.

84 А именно, сфирот.

85 В Миланской рукописи написано *асаам*, «он сделал их», т.е. заповеди. Однако в других версиях этого произведения, которые я прове-

Благочестивые люди и люди деяния<sup>83</sup> знают, как направлять силы<sup>84</sup>. А кто подразумевается под «людьми деяния»? Как в высказывании: «Если некто исполняет Мои заповеди, Я превознашу его, как если бы он сделал Меня<sup>85</sup>», согласно сказанному: «Это – время создать Бога»<sup>86</sup> – буквально. [Поэтому], если бы можно было так сказать, всякий, кто повреждает внизу, повреждает наверху, а тот, кто очищает себя внизу, добавляет силы... наверху.

Исполнение заповедей рассматривается здесь – по крайней мере косвенно – как создание Божества. Суть этого смелого заявления необходимо понимать в его контексте; заповеди суть способ заставить божественные силы распространиться, – и

это действие тождественно «созданию» мира божественных сфирот. Младший современник автора *Сефер га-Йихуд* излагает ту же теорию в более ясной манере<sup>87</sup>:

«Ибо моего мужа нет дома, он отправился в долгое путешествие»<sup>88</sup> – он вернется в глубину бытия<sup>89</sup> и останется «в городе опустошения и разрушения»<sup>90</sup>. Ибо тот, кто повреждает снизу, вызывает тем самым истинное разрушение – а тот, кто очищает [себя], строит<sup>91</sup> – и мидраш утверждает: «Если некто исполняет Мои заповеди, Я превознашу его, как если бы он сделал Меня»<sup>92</sup>.

Несмотря на близость этого текста к взглядам, выраженным в *Сефер га-Йихуд*, нет причин предполагать, что последние повлияли на р. Авраама из Эскиры. Если так, то эту теургически-теософскую теорию можно считать широко распространившейся к концу XIII в., так как *Сефер га-Йихуд* представляет кастильскую каббалу, в то время как р. Авраам из Эскиры, по-видимому, является представителем объединенной школы каталонской и кастильской каббалы.

И теософия «глубины ничто», в которой сфирот сжимаются, когда человек творит «зло», и теургическое понимание выражения «орган поддерживает орган» приобрели в каббалистической литературе влияние, далеко выходящее за рамки двух приведенных примеров<sup>93</sup>. Их распространение дает серьезное подтверждение положению об усилении роли, которую теургия играет в каббале в целом, и, в частности, иллюстрирует важность связи между определенным типом теософии и концепцией заповедей, присутствующей, в частности, в этих же текстах. Эта взаимосвязь – прекрасный пример взаимной зависимости двух сфер каббалистического подхода, которые до сих пор изучались по отдельности.

Связь между злом, возвращением сфирот к своему источнику и, иногда, нарушением гармонии наверху и внизу, которая становилась все бо-

рил, читается *асани* или *асаани* – «он сделал Меня»; таково и буквальное цитирование в *Сефер га-Йихуд* Реканати, который, возможно, был первым автором, цитировавшим эту книгу. Я сверил, например, следующие манускрипты MS Cambridge, Add. 644; Cambridge, Add. 1833; MS Paris 799, и другие.

86 Пс. 119:129; я перевел этот стих так, как его хотел понять автор. Вызывает удивление вторая половина стиха: «Они нарушили Твою Тору». Связь между этим стихом и «созданием Бога» характерна для *Сефер га-Йихуд* и для тех каббалистов, которые копировали текст оттуда, – однако ее нет в *Зофар*, где этот стих понимается иначе. См.: *Либес Й.* Мессия *Зофара* – к мессианскому образу р. Шимона бар Йохая // Мессианская идея во Израиле. Иерусалим, 1982. С. 146, 166–167, 169–170 (*ивр.*).

87 Р. Авраам бен Хананель из Эскиры, *Сефер Йесод Олам*, MS Moscow-Günzburg 607, лист 696. Не так давно Ирис Феликс показала, что концепция создания Бога имеет место в учении каббалиста начала XIV в. р. Йосефа Анджелта. В комментарии к *Зофару* (III, 113а) он пишет о том, кто составил две Торы: «И тот, кто составил их, рассматривается Мною так, как будто сделал он Меня и в этом тайна слов “И сделаете их”» (*Сефер Ливнат га-Сапир*, MS British Library 767, лист 401а). См.: *Феликс Й.* Главы каббалистического учения р. Йосефа Анджелта. Еврейский университет в Иерусалиме. 1991. С. 102–103 (*ивр.*).

88 Притч. 7:19.

89 Ср. тот же стих выше, в тексте, процитированном в прим. 77.

90 Ис. 24:12.

91 О строительстве как результате магической деятельности см. также гл. III, прим. 125.

92 См.: *Зофар* III, 113а; *Тишби Й.* Учение *Зофара* (*ивр.*). Т. 2. С. 434–435, прим. 50; и также выше, глава VII.

93 Это утверждение можно с легкостью доказать на основе нескольких каббалистических текстов, написанных в первые сто лет после изгнания из Испании. Я надеюсь опубликовать тексты, касающиеся этой темы, и проанализи-

ровать их более детально в книге «Теософия глубины ничто». Пока что см.: Гусс Б. Учение о сфирот в книге *Кетем наз* р. Шимона Лави // *Даат* 43 (1990), с. 70–72 (ивр.).

выражениям и взглядам *Зо́гара*, Натан из Газы воспринимал начало процесса эманации

94 Ср.: *Либес Й.* Книга *Цадик йесод олам* – саббатинский миф (ивр.) // *Даат* 1 (1978), с. 85.

95 См.: *Scholem G. Sabbatai Sevi* (выше, гл. VI, прим. 409). P. 301.

96 *Либес Й.* Ор. cit., с. 85–86, 95, прим. 114.

му, рассматривала эту тенденцию сфирот вновь абсорбироваться в божественном ничто как часть их возвращения к источнику в неоплатоническом смысле; а более поздняя каббала, вобрав в себя принципиальные представления о зле как части Божественности, рассматривала это возвращение как связанное с конфликтом добра и зла. *Зо́гар*, который ввел в основное течение каббалистической мысли выражения

97 См.: *Идель М.* Дурная мысль Божества // *Тарбиц* 46 (1980), с. 360–362 (ивр.).

более очевидной на протяжении последнего десятилетия XIII в., получила отчетливое выражение в саббатинской теософии. Следуя определенным выражениям и взглядам *Зо́гара*, Натан из Газы воспринимал начало процесса эманации как результат победы «света мысли» над «светом, в котором нет мысли»<sup>94</sup>, – этот последний кратко определялся как «лишенный всякой мысли, ведущей к сотворению или вырисовыванию миров»<sup>95</sup>. В этом аспекте Божества присутствует естественная инерция, которая стремится возвратить Творение в его изначальное хаотическое состояние внутри Божества<sup>96</sup>. Однако ранняя каббала, по-видимому, рассматривала эту тенденцию сфирот вновь абсорбироваться в божественном ничто как часть их возвращения к источнику в неоплатоническом смысле; а более поздняя каббала, вобрав в себя принципиальные представления о зле как части Божественности, рассматривала это возвращение как связанное с конфликтом добра и зла. *Зо́гар*, который ввел в основное течение каббалистической мысли выражения «добрая мысль» и «дурная мысль»<sup>97</sup>, внес свой вклад в изменение представлений о сущности возвращения сфирот к источнику.

Как мы уже отмечали, исполнение заповедей удерживает структуру сфирот на месте, так как она предназначена служить мостом между *Эйн-Соф* и миром. Это поддержание существующего положения обозначено выражением «орган поддерживает орган [или придает ему силы]». Однако особая формулировка, употребленная двумя процитированными выше каббалистами в связи с этой

98 *Зо́гар* III, 113а.

99 Лев. 26:3.

100 Ср. *Ваикра рабба* 35:6 и, в другом контексте, *Санхедрин* 99б: «Как если бы он сделал самого себя, ибо сказано: “И вы сделаете их”. Читай не “их” (*отам*), а “с ними” (*итам*)». Здесь форма *асао*, «сделал самого себя», близкая к форме *асаани*, «сделал Меня», используется в том же контексте, что и стих Лев. 26:3. Ср. прим. 111 ниже. См. также фразу: «Делают ими Тору», которая означает: «Израильяне “делают” Тору с помощью тайн, раскрытых им Моше»; см. также *Маасе Меркаба*, напечатанную Шоломом в сборнике *Jewish Gnosticism* (выше, гл. VII, прим. 14), р. 103; *Idel M. Golem* (выше, прим. 42). P. 277.

101 Букв.: «И пробуждаются за счет них». Опубликованная версия

концепцией, требует более подробного обсуждения: исполнение заповедей не только поддерживает мир сфирот в гармоничном и совершенном состоянии, но даже *создает* его. Давайте начнем с того, как эта мысль сформулирована в *Зо́гаре*<sup>98</sup>:

«И вы сделаете их»<sup>99</sup>. Почему написано: «И вы сделаете их», – ведь уже сказано: «Если вы по Моим уставам будете поступать и будете хранить Мои заповеди...». Зачем же еще «и вы сделаете их»? А вот зачем: тот, кто исполняет заповеди Торы и ходит ее путями, как будто бы делает Его наверху. Святой, да будет Он благословен, сказал: «Как если бы он сделал Меня». Однако «И вы сделаете их» – согласно написанию [этой фразы] должно пониматься как: «И вы сделаете ими (посредством их – *итам*)».<sup>100</sup> Это – несомненно, правильная форма, ведь они пробуждаются<sup>101</sup>, чтобы соединиться



друг с другом и чтобы божественное имя находилось в правильном состоянии. Это – «И вы сделаете ими» – несомненно, правильно.

«за счет вас» проблематична; я предпочитаю версию, приведенную Моше Кордоверо, ср. *Сефер Ор Эа-Хама* (Бней-Брак, 1973), 3, лист 91а.

Значение формулировки «как если бы он сделал Меня» разъясняется следующим образом: исполнение заповедей влечет за собой единство двух божественных сил и, тем самым, совершенство божественного имени, что тождественно созданию Бога наверху. Конкретный тип стимуляции божественных проявлений представлен, таким образом, как их формирование: воссоединение или перестроение рассматривается как создание; заповеди приобретают инструментальное значение в рамках теургической деятельности.

Новое понимание выражения «как если бы он сделал Меня» вызывает вопрос об источнике такого понимания. Согласно Реувену Маргалиоту, источником служит сборник *Ваикра рабба* 35:6, где, однако, критическое слово *асаани* – «сделал Меня» – опущено<sup>102</sup>. Йешаягу Тишби утверждает, что никак невозможно представить себе, что мудрецы Талмуда согласились бы с тем, что человек в состоянии «сделать» Бога, даже если это сопровождается фразой «как если бы»!<sup>103</sup> Однако представляется, что оба ученых ошибаются. Как мы видели выше, автор *Сефер Эа-Йихуд* цитирует формулировку: «Если некто исполняет мои заповеди, Я смотрю на него, как если бы он сделал Меня», – предварив ее словами: «как в высказывании». Другой каббалист называет аналогичную формулировку «мидрашом», а р. Менахем Реканати приписывает ее мудрецам Талмуда: «сказали наши учителя благословенной памяти...»<sup>104</sup>. В обоих текстах это утверждение цитируется в ином контексте, нежели в *Зофар*. Так как сам *Зофар* не содержит этой формулировки, а лишь выказывает осведомленность о ней и, очевидно, дает другую интерпретацию критической фразе, *асаани* («сделал Меня») – я предполагаю, что эта формулировка существовала еще до середины XIII в.<sup>105</sup>

Какова должна быть базовая концепция, в рамках которой могла зародиться подобная формула, если мы предположим – в противовес мнению Тишби, – что она была введена не каббалистами, даже если они были первыми, кто ее процитировал? Первым весомым предположением может быть идентичность Бога и Торы; тот, кто «делает», т.е. исполняет, заповеди, косвенно «делает» Бога. Согласно *Шмот рабба*, «Бог дал Тору Израилю и сказал им: как если бы Меня вы получили»<sup>106</sup>. Таким

102 *Зофар* III, 113а.

103 Тишби И. Учение *Зофара* (ивр.). Т. 2. С. 473, прим. 30; *Matt D.C. The Mystic and the Mizwot* (выше, гл. VII, прим. 44). Р. 39, п. 49.

104 *Таамей Эа-Мицвот*, лист 65а; *Комментарий на Тору*, лист 51с: «И сказали наши учителя: Всякий, кто исполняет заповеди, Писание засчитывает ему это, как если бы он сделал Меня; и об этом сказано: "Время создавать Бога"».

105 Ср. мишнагистскую концепцию, указывающую, что «если вы будете исполнять Мои заповеди, вы будете подобны Мне». Ср. *Либман Ш. Древности*. Иерусалим, 1970. С. 14 (ивр.); *Гешель А.-Й. Тора с небес сквозь призму поколений*. Лондон–Нью Йорк, 1968. Т. 1. С. 135 (ивр.).

106 *Шмот рабба* 33:7

образом, связь Бога и Торы уже введена в обиход этим мидрашом, и этот момент был использован каббалистами, процитированными выше. Согласно и Зо́рафу<sup>107</sup>, и Сефер за-Йихуд<sup>108</sup>, Тора идентична Богу.

107 Зо́раф II, 60а.

108 MS Milano-Ambrosiana 62, лист 114а. Ср. также в *Комментарии к талмудические агады* р. Азриэля (изд. Й. Тишби, с. 38): «Все заповеди суть Слава». Идентификация заповедей с царством сфирот напоминает неясную идентификацию десяти сфирот с Десятью заповедями; см. выше, гл. VII, прим. 128.

109 См.: MS Milano-Ambrosiana 62, лист 113б. Приводимые здесь пассажи были опубликованы и обсуждены в: *Идель М.* Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его отражения в каббале (выше, прим. 23), с. 62–64.

110 О формах и буквах см. выше, гл. VI, прим. 140–142.

111 Ср. прим. 100 выше.

сенциалистской концепции сфирот, либо цитировали произведения, где проявляется эссенциалистский подход. Мир сфирот рассматривается как часть божественной сущности, и только в этой конкретной области человеческая деятельность влияет на Божество. Здесь, подобно подходу теургии сохранения status quo, развертывание сфирот есть функция человеческой деятельности, которая одна ответственна за благополучие явленной части Божества и, косвенным образом, всего мира. Копируя Тору и исполняя заповеди, каббалист умножает или

112 См. выше, гл. VII.

113 *Таамей за-Мицвот*, лист 65а. См. также выше, по месту прим. 22, 24, 25, 43.

114 Ср. выше, прим. 37, с «тайной убицы» в анонимной книге *Сефер за-Незлам* (MS Paris, BN 817, лист 73б): «...и уменьшает форму, другими словами, уменьшает силу сфирот». По вопросу о божественном образе, *Дмут*, в древнееврейских текстах см.: *Гешель А.-Й.* Ор. cit. Т. I. С. 155, 220–223.

115 Введение к *Таамей за-Мицвот* Реканати, лист 13в. См. также: *Scholem G.* On the Kabbalah and Its Symbolism, pp. 124–125; однако Шолему не были известны источники Реканати.

Согласно *Сефер за-Йихуд*<sup>109</sup>, точное написание букв Торы принципиально важно, так как они суть формы<sup>110</sup> Бога, и любое изменение портит Тору, которая перестает тем самым быть «формой Бога». Соответственно, «любой и каждый [из народа Израиля] обязан написать для себя собственный свиток Торы, и непостижимая тайна [этого] состоит в том, что он сделал<sup>111</sup> самого Бога». Таким образом, точное написание свитка Торы тождественно созданию Бога. И здесь использованная форма *асао* («сделал его») напоминает форму *асани* («сделал Меня»); таким образом, и написание Торы, и исполнение заповедей рассматриваются как создание Бога.

Давайте проясним особую важность этого подхода к теургической деятельности. Приведенные выше тексты взяты из каббалистических трактатов, авторы которых либо придерживались эс-

ослабляет божественные проявления<sup>112</sup>. Реканати, комментируя взгляды *Сефер за-Йихуд* на создание Бога, пишет<sup>113</sup>: «...как будто он сделал Меня. Согласно написанному: “Это – время делать Бога”. Тот, кто повреждает внизу, как бы повреждает наверху; и об этом сказано: “Он уменьшил образ”»<sup>114</sup>. Уменьшение образа относится предположительно к миру сфирот. Согласно тому же каббалисту: «Тот, кто исполнил одну заповедь, придал силы той же заповеди вверху, путем “обнуления мысли”, и он как будто реально поддерживает одну из частей Святого, да будет Он благословен»<sup>115</sup>. Таким образом, исполнение заповедей внизу принуждает поток соединиться с

соответствующей заповедью наверху; человеческая деятельность онтологизирована взглядом на сфирот как на заповеди<sup>116</sup>.

Мы видим здесь формулировку, параллельную выражению «орган поддерживает орган». Однако каббалисты считают, что онтологизация заповедей имеет динамическое объяснение, идущее даже дальше этой формулы. Согласно Реканати, «поскольку человек был сделан по высшему архетипу», он в состоянии «заставить подняться и возвыситься каждую заповедь», так что «заповеди достигнут Бога, да будет Он благословен»<sup>117</sup>. Тем самым исполнение заповедей приобретает сразу два теургических аспекта: человек в состоянии открыть высший источник и вызвать направление потока на заповедь путем поднятия вверх энергии, связанной с исполнением этой конкретной заповеди. Еще более отчетливы и важны рассуждения р. Меира ибн Габбая, который постоянно использует выражение *создание Бога*. В его длинном обсуждении текста *Зофара*, процитированном выше, мы, среди прочего, читаем<sup>118</sup>:

Ибо исполнением заповедей здесь, внизу, они будут исполнены наверху, и они пробудят свои архетипы исправить своими деяниями небесную Славу, и сделавшему их будет засчитано, как если бы он на самом деле сделал Его... И именно этим путем делается Имя, приписываемое Давиду, согласно написанному: «И Давид сделал Имя»<sup>119</sup>. И это есть исправление Славы, тайна славного Имени<sup>120</sup>, которое было исправлено и отъединено его изучением Торы и исполнением заповедей, и его служением, которое он осуществлял постоянно, не прерываясь. Ведь все это приводит к созданию Имени, в чем и состоит Божественное желание и воля и цель Творения.

Из этого текста с очевидностью следует, что мир сфирот, который здесь называется Славой или Именем, изменяется из-за человеческих поступков; таким образом, абсолютно необходимо постоянно исполнять ритуал, предназначенный для поддержания божественных проявлений в их идеальном состоянии. Мы должны определить «создание Бога» как принуждение сфирот к раз-

116 *Таамей га-Мицвот*, лист 18а: «Ибо заповеди возносятся и объединяются лишь до места качеств, ибо заповеди и качества – это одна сущность».

117 Там же, лист 13с. См. также там же, лист 14а, где Реканати объясняет, как направить исполнение заповедей, чтобы достичь Бога. См. также там же, 14д, и в особенности лист 18б: «Всего заповедей Торы 613 и они возносятся и объединяются в семи высших концах». См. также там же, лист 18с, и см. о вознесении букв молитвы в божественный мир согласно тексту, который обсуждался в гл. V по месту прим. 249; *Пардес Римоним*, врата 27, гл. 2; *Шибхей га-Бешт*, с. 235–236; *Нефеш га-Хаим* р. Хаима из Воложина, лист 25с. Вся эта тема требует более подробного исследования.

118 *Аводат га-Кодеш* 2, 1, лист 25д. См. там же, 4, 12, листы 121 г-д. Интересные рассуждения, развивающие данный взгляд, представлены в книге р. Хаима Витала *Эц га-Дат Тов* (Иерусалим, 1982, ч. 2, лист 10б): «И в согласии с истинным пониманием, следует знать, что сказано в *Зофаре* о стихе “Творит справедливость во всякое время...” (Пс. 106:3) и о стихе “И сделал Давид имя...” (Цар. II, 8:13), а также о стихе “Время делать для Бога” (Пс. 119:126). Как бы сказал Святой, благословен Он: Всякий, кто занимается Торой и исполняет заповеди, словно сделал Меня (*асаани*), как сказано: “Мир (*шалом*) делает Мне” (Ис. 27:5). Ведь не сказано “со Мною”, то есть как “и мое деяние Бога моего” (Ис. 49:4) согласно тайному прочтению, в соответствии с “Дайте силу Богу” (Пс. 68:35), означает – словно бы мое деяние было созданием самого Бога, над которым я трудился, и создал Его, и выправил Его». Ср. утверждение р. Авраама Йефосуа Гешеля из Апта: «Через исполнение Торы и заповедей мы словно бы де-

лаем Творца». Эта фраза процитирована учеником р. Авраама, р. Цви Гиршем из Жидачева в *Атефет Циби*, часть 3, комментарий к разделу *Ахарей мот*, лист 25а.

119 Сам. II, 8:13; см. также: *Зогаф* III, 113а-б.

120 Об имени как царстве сфирот см.: *Аводат га-Кодеш* I, 15, лист 16с–17б.

121 Опубликовано и проанализировано в: *Идель М.* Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его отражения в каббале (см. выше, прим. 23), с. 63. См. также: *Idem.* *Infinities of Tora in Kabbalah // Midrash and Literature / Ed. G. Hartman and S. Budik.* New Haven, Conn. 1986. P. 143, 154, п. 10. Хотя *Сефер га-Йихуд* упоминается в этой рукописи, этот конкретный отрывок был процитирован в *Комментарии к Торе* Реханати, (лист 23 с-д) с небольшими изменениями, а оттуда попал в *Мецудат Давид* р. Давида бен Зимры (лист 20с). [Ср. также Комментарий к Быт. 11:32 р. Бахьи б. Ашера. – *Ред.*] Воспроизведение этой цитаты в знаменитых каббалистических текстах способствовало ее широкому распространению. См. MS Milano-Ambrosiana 62, лист 113б. О контексте этой цитаты, в котором о Торе говорится как об изображении Бога, см. обе вышеупомянутые статьи.

122 *Таамей га-Мицвот*, MS Jerusalem 8° 3925, лист 110б; обсуждается в: *Идель М.* Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его отражения в каббале (см. выше, прим. 23), с. 65. Сравни этот взгляд на Тору как на посредника между человеком или общиной и Богом со взглядом на ритуал как на *mesocosmos* в кн.: *Campbell J.* *The Masks of God: Primitive Mythology.* New York, 1970. P. 148–150, особенно р. 150, где он делает такое утверждение: «Миф и ритуал создают мезокосм – средний космос, выступающий посредником, через который микрокосм отдельного человека вступает в связь с макрокосмом всего. Этот мезокосм представляет собой весь контекст всего социального тела, который, таким образом, есть своего рода живое стихотворение, гимн или знак из пыли и семени». Ср. отрывок из *Сефер га-Йихуд*, процитированный ранее, и взгляд Ибн Габбала, процитированный выше, в прим. 24.

вертыванию и к объединению. Сознательным исполнением еврейского ритуала каббалист направляет свое намерение к Богу, вынуждая его раскрыться человеку; эта базовая взаимосвязь достигается с помощью орудия, открытого самим Богом, – Торы.

Давайте обратимся теперь к отрывку из *Сефер га-Йихуд*, который я выше лишь кратко пересказал:

Все буквы Торы во всех своих сочетаниях и формах, соединенные и разделенные, витиеватые, искривленные и крючковатые, излишние и недостающие, уменьшенные и увеличенные, и перевернутые, и [особое] начертание букв в открытых, закрытых и упорядоченных абзацах (*паршийот*) – все это суть формы Бога, да будет Он благословен<sup>121</sup>.

Этот отрывок следует сравнить с другим, принадлежащим р. Йосефу из Хамадана, каббалисту, чьи взгляды особенно близки к взглядам *Сефер га-Йихуд*<sup>122</sup>:

Счастлив тот, кто умеет направить один орган напротив другого<sup>123</sup>, и форму напротив формы, в последовательности святости и чистоты<sup>124</sup>... Поскольку Тора есть Его, да будет Он благословен, форма, нам приказано изучать Тору, чтобы знать архетип (*дугма*) небесной формы<sup>125</sup>, как сказали некоторые каббалисты<sup>126</sup>: «Проклят тот, кто не установит<sup>127</sup> все слова этой Торы»<sup>128</sup>. Но разве Тора падает? [Нет. Значит, это нужно понимать как] указание распорядителю (*хазану*), чтобы тот показывал свиток Торы общине, дабы все увидели образ божественной формы. И тем более человек, который изучает Тору... видит божественные тайны, и он на самом деле видит Божественную Славу.

Так же как *Сефер га-Йихуд* говорит о формах Бога в связи с Торой, так и р. Йосеф из Хамадана,

123 Ср. выше, теорию о том, что «орган поддерживает орган».

124 Этот термин обозначает десять сфирот; см. также: *Идель М.* *Op. cit.*, с. 67.

125 Другой термин, обозначающий мир сфирот; см. также: *Идель М.* *Op. cit.*, с. 67, и ниже, прим. 216.

126 Согласно Альтману (*Альтман А.* К вопросу об авторе книги *Таамей га-Мицвот*, с. 267, прим. 28 – см. выше, введение, прим. 20) р. Йосеф имеет в виду комментарий Нахманида к Втор. 27:26.

127 Втор. 27:26.

128 Буквально – не поддержит.

говоря о формах, упоминает органы. И несмотря на то что точное значение этих «форм» неясно, я предполагаю, что речь идет о заповедях, которые связываются с органами. Концепция заповедей как форм представляется мне очевидной уже у Филона, который, как последователь Платона, заявляет<sup>129</sup>, что евреи, которые «воспринимают заповеди как оракулы, раскрытые божеством<sup>130</sup>... носят образ заповедей отпечатанным в своих душах. Более того, когда они вдумываются в их ясное строение и форму<sup>131</sup>, их мысли переполняются восхищением». То есть уже Филон был знаком с концепцией, согласно которой заповеди имеют строение и форму, в которые можно вдумываться, — в точности так же, как р. Йосеф из Хамадана предполагает, что видение Торы есть своего рода вдумчивое проникновение. Для Филона это проникновение внутреннее, а для р. Йосефа — внешнее. Тем не менее оба они в связи с Торой используют слово «форма», и я полагаю, что р. Йосеф намекает на заповеди; его взгляды были четко суммированы Менахемом Реканати<sup>132</sup>:

Все науки неявно содержатся в Торе, так как ничего не существует вне ее [Торы]. Тора и заповеди — это одна сущность, и заповеди связаны с Небесной колесницей<sup>133</sup>... каждая конкретная заповедь связана с одной частью колесницы. Таким образом, Бог не есть нечто внешнее по отношению к Торе, и Тора не есть нечто внешнее по отношению к Нему. По этой причине мудрецы каббалы говорили, что Бог — это Тора<sup>134</sup>.

Такое полное отождествление Бога с Торой, ставшее доминирующим в каббале начиная с последней трети XIII в., вызывает вопрос о точном смысле концепции, согласно которой формы букв есть формы Бога. Как мы уже видели<sup>135</sup>, слово «формы» обозначает небесные сущности, такие как ангелы — иногда связываемые с буквами<sup>136</sup>, — или даже божествен-

Каббала:  
новые перспективы

129 Legatio ad Gaium, пар. 210–211; ср.: Winston D. Philo of Alexandria. New York, 1981. С. 292.

130 Ср.: Philo. De Decalogo, 10–12.

131 Ср. также неоплатоническую концепцию, по которой законы имитируют идеи или законы природы: ср. Goodenough E. By Light, Light. New Haven, Conn. 1935. P. 88–89.

132 Таамей га-Мицвот, лист 2а-3а; Идель М. Op. cit., с. 68.

133 Об этой взаимозависимости см. выше, гл. VII.

134 Об источниках этого взгляда Реканати, согласно которому Бог и Тора суть одно и то же см.: Идель М. Op. cit., с. 68–69. См. особенно: Зофар, II, 162б, и Тибиби И. Учение Зофара. Т. I. С. 145.

135 Гл. VI, раздел 2.

136 Идель М. Мир ангелов в образе людей (см. выше, гл. I, прим. 39), с. 4–6, 12–25 (ивр.).

137 Ср. также Сефер га-Баиур, разд. 184, с. 80: «Ибо вечно живущем заключены все заповеди». Ср. там же, разд. 196, с. 90.

138 Комментарий к Торе, лист 23 б-с; обсуждается в: Идель М. Представление о Торе в литературе Гейхалот и его отражения в каббале (см. выше, прим. 23), с. 68–70. Ср. Реканати, лист 43с, где этот каббалист, следуя Сефер га-Баиур, утверждает, что «все заповеди заключены в Боге».

139 *Осот* – тот же глагол, что и в выражении *асао*; Реханати упоминает форму *асао* в конце отрывка.

каждая сфера... создает<sup>139</sup>, объединяясь [вместе с другими], одну форму».

Такое возвышение заповедей, которое в нашем случае одновременно означает их обожествление, предполагает определенный способ их существования и их исполнения; если они представляют собой ветвь или орган Божества, они должны иметь формы. Соответственно исполнение заповедей несет в себе онтологический смысл, который правильно было бы рассматривать как теургию.

Чрезвычайно важным моментом является то, что две наиболее важные формулировки, на основе которых каббалисты усложняли и развивали свои теософские взгляды, взяты из древних, предположительно мидрашистских, источников, причем эти цитаты сохранились лишь в каббалистических работах. И отрывок из *Мидраш Гашкем*, и высказывание относительно «создания Бога» дошли до нас лишь благодаря тому, что каббалисты были заинтересованы в необычных теологических формулировках, которые могли бы послужить исходной точкой каббалистических разработок. Эти два примера не уникальны<sup>140</sup>

140 См.: *Либес Й. Мессия Зофара* – к мессианскому образу р. Шимона бар Йохая (выше, гл. VI, прим. 200), с. 219–220 (*ивр.*).

141 О проблеме сохранения более раннего аутентичного мидрашистского материала в работах конца Средних веков, частью неравнинистических, см.: *Либерман Ш. Древности* (выше, прим. 105), в нескольких местах.

(хотя значительно расширить список подобных примеров было бы непросто<sup>141</sup>), и они могут послужить важными индикаторами процессов, которые проходили в еврейской мысли и постепенно привели ее к каббалистической теософии. Эти идеи отнюдь не являются новыми (даже если таковыми и кажутся) и представляются скорее частью непрекращающихся попыток понять более раннюю устную или записанную традицию, смысл которой раскрывается средствами более сложной теологии. Оба эти текста говорят о близкой связи между Богом и человеческими поступками, особенно в области исполнения заповедей. Эта связь отражает явление, которое уже обсуждалось в предыдущей главе и которое служит основой дальнейшего переплетения теософии и теургии в позднейшей каббале. В этой связи отметим важный вид теургии, который уже в начале возникновения каббалы появляется в тесной связи с определенной теософией. Я имею в виду взгляд, согласно которому человеческие действия предназначены для исправления повреждений в самом Божестве. Эта связь, важность которой для луринской каббалы давно известна, в последнее время была вскрыта в исследованиях Хавивы Пдаи, которая смогла указать намеки на этот подход и в некаббалистических источниках.

### 3. ВОЗНЕСЕНИЕ КОРОНЫ (АТАРЫ)

Предыдущее обсуждение вознесения заповедей и их включения в Божество, тождественного созданию раскрытого лика Бога, может считаться не более чем усложнением процесса, хорошо изученного в связи с одной конкретной заповедью: вознесение молитвы и ее трансформация в корону Бога. Мидрашистско-талмудические тексты утверждают, что ангел Сандальфон выполняет одновременно две функции: делает из молитв Израила корону<sup>142</sup> и коронует ею Бога<sup>143</sup>. Особенно важным в этом контексте является мистический сборник *Мидраш Конен*, который заявляет<sup>144</sup>:

В мире есть один *Офан*<sup>145</sup>, чья голова достигает [святых] созданий и кто служит посредником между [народом] Израила и их Отцом в небесах, и имя его – Сандальфон<sup>146</sup>. И он коронует хозяина Славы<sup>147</sup> коронами, сделанными из *кдушот*, *барух ёу* и *амен*, *йегей шмей рабба*, которые дети Израила повторяют в синагогах. И он закликает корону непроницаемым именем [Бога], и она [корона] постепенно поднимается на голову Господина. Основываясь на этом, мудрецы сказали, что всякий, кто пренебрегает *кадош*<sup>148</sup>, *барху* и *амен*, *йегей шмей рабба*, [тем самым] вызывает уменьшение короны.

Особенный интерес представляет заключение этого отрывка: тот, кто во время молитвы опускает определенные повторяемые фразы еврейской литургии, вызывает уменьшение короны (*атары*); эта корона, сделанная из слов молитв, должна быть совершенной, чтобы вознестись и украсить голову Божества.

Я не вполне уверен в библейском источнике слова *атара* (корона). В Песни Песней 3:11 мы читаем: «Выйдите и посмотрите, дочери Сиона, на царя Шломо в короне (*бе-атара*), которой короновала его мать в день его свадьбы и в день радости его сердца». Однако в *Агадат Шиф га-Ширим* этот стих трактуется как говорящий о взаимоотношениях Израила и Бога<sup>149</sup>: «Народы мира, придите и увидите праздник, который устроил Царь<sup>150</sup>, которому принадлежит мир (*шалом*), с короной, которой его мать короновала его возле [Красного]

142 См. прим. 143 ниже и *Мидраш Тетилим* на Пс. 19.

143 *Хагига* 13б; *Психта раббати*, 97а; *Агада к Шма Исраэль в Оцар га-Мидрашим*, с. 550; *Мидраш Тетилим* на Пс. 88. См. также *Großinger Karl E. Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*. Tübingen, 1982. S. 90–92; *Либерман Ш.* Op. cit., с. 13; а также *Сефер Ташак р. Йосефа из Хамадана* (с. 389–390).

144 *Мидраш Конен*, в *Оцар га-Мидрашим*, с. 254.

145 Иез. 1:15.

146 Интересно, что этимология этого имени, не очень понятная, может включать греческое слово *зун* («вместе»), что намекает на роль этого ангела как посредника. Также вероятна связь между *зун* и ролью этого ангела как связывающего молитвы.

147 Статус Славы (*Кавод*) в этом отрывке необходимо обсудить в другом месте. Пока что можно сравнить его с выражением *дохократор*, «господин Славы», встречающимся в Коптском гностическом трактате (*Coptic Gnostic Treatise*, p. 151) и в рассказе Иренея о гностических взглядах Маркоса: «Все эти силы, будучи все одновременно заключенными в объятия друг друга, провозглашают славу того, кем они были произведены; и слава этого провозглашения переносится вверх, к Пропатору» (*Adversus Haereses I, XIV, 7*). Перенос звучания сил напоминает увеличение мощи *Гвурь*, исследованное в предыдущей главе. Те силы, о которых говорит Маркос, – это семь ангельских сущностей, соответствующих семи греческим гласным.

148 В оригинале – *кадди*, однако я внес исправление, основываясь

на приведенной ранее нумерации частей молитвы.

149 Ed. Solomon Schechter. Cambridge, 1896. P. 34. Ср. *Психта де-р. Кафана* (изд. Мандельбаума, с. 7), и *Бэр И.Ф.* Израиль среди народов мира. Иерусалим, 1955. С. 92 (и др.). В *Агадат Шиф ха-Шифрим* (с. 35) *атафа*, по-видимому, понимается как *Шехина*: «*Атафа*, которой увенчала его мать в день его свадьбы – когда опустилась *Шехина* в Храм». *Шехина* здесь может обозначать как *атафа*, так и мать.

150 То есть Бог, который здесь обозначается как Властелин мира: игра слов *Шломо* (имя царя) – *шалом* (мир).

151 *A Coptic Gnostic Treatise*, p. 138; см. также p. 102.

152 См. тот же самый термин в *Мидраш Конен*, см. также *Ibid.*, pp. 42, 116, где говорится, что корона находится на голове Отца. См. также *Ibid.*, pp. 89, 91, 101–102, 110, 157.

153 Ср. взаимосвязь короны и божественного имени в *Мидраш Конен*; см. также *Идель М.* Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его отражения в каббале (см. выше, прим. 23), с. 30–31. Р. Цадок предостерегает против использования слов Торы для самовозвеличивания, говоря так: «Не делай их короной (*атарой*), чтобы возвеличиться с их помощью». Корона упоминается в словах Гиллея: «Тот, кто пользуется короной (*тага*), умирает». Здесь *тага* используется как в значении *кетер* или *атафа*, так и для обозначения божественного имени; см. *Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960. P. 54–55. Таким образом, здесь мы вновь видим, как обсуждается одновременно божественное имя, *атафа* или корона и религиозная деятельность – изучение слов Торы, – что образует параллель плетению *атары* из слов молитвы.

154 *Йевамот* 64а.

155 См.: *Goldberg Arnold M. Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah*. Berlin, 1969. S. 357–359, 508–509.

моря, когда было произнесено: “Бог будет царствовать во веки веков” [Исх. 15:18]. [Тогда] Бог сказал: “Это то же самое, как если бы вы возложили царский венец мне на голову”. Упоминание короны, принадлежащей Богу, и взгляд, согласно которому слово «мать» обозначает Израиль, представляет собой несомненный отход от точного значения библейского стиха. То же самое мы находим, в связи с тем же самым стихом, в анонимном гностическом тексте, который я неоднократно цитировал выше<sup>151</sup>: «Отец<sup>152</sup> вселенных – Вечный – послал корону, и в ней содержатся имена<sup>153</sup> этих вселенных. ... Это – та самая корона, о которой написано: “Она была дана Шломо в день радости его сердца”».

Странно видеть, что гностический текст рассматривает корону как божественное имя, в точности так же, как принято в еврейской традиции. Это рассмотрение – одно из возможных свидетельств в пользу проникновения в этот гностический текст еврейских взглядов. Стоит обратить внимание еще на один момент подобия этого отрывка и процитированных выше еврейских текстов, а именно на то, что оба они разделяют динамический подход: в еврейских источниках корона возносится к Отцу; в гностическом источнике она спускается в соответствии с приказанием Отца. Хотя и противоположные по направлению, эти движения показывают, что короне приписывается динамическая роль, которая для нее, как правило, не характерна.

Давайте теперь вернемся к концу отрывка из *Мидраш Конен*. Мотив уменьшения короны в высшей степени важен для понимания этого особого взгляда, приписывающего божественные черты молитве. Использование глагола *миэт* («уменьшает») напоминает талмудическое выражение *миэт ха-дмт* («уменьшил образ») <sup>154</sup>, которое в соответствующем контексте связано с концепцией, согласно которой потомки Израиля должны составлять, по меньшей мере, двадцать две тысячи человек, чтобы обеспечить пребывание *Шехины* на земле<sup>155</sup>. Теургическое восприятие короны может



быть понято из сравнения приведенных выше традиционных текстов с отрывком из *Шуф Кома*, где указано, что «корона на его голове имеет размер в 600 000 [фарсангов], что соответствует 600 000 израильтян»<sup>156</sup>. Я предполагаю, что связь между *дмут*, образом, и определенным количеством евреев, а также использование фразы *горем ле-миут га-атара* («вызывает уменьшение короны») суть части более общей концепции. *Атара* должна предположительно рассматриваться как соответствующая [божественному] образу (*дмут*) и *Шехине*; человеческие поступки, таким образом, воздействуют на все эти три сущности, и отказ от деторождения или от молитвы вызывает уменьшение божественных проявлений. Если этот анализ справедлив, в отрывке из *Шуф Кома* неявно заключен теургический подход<sup>157</sup>.

Некоторые из отмеченных выше подходов связаны с двумя интересными отрывками из произведений р. Эльазара из Вормса. Согласно одному из них<sup>158</sup>:

*Гей-вав-зей-зей*<sup>159</sup> – по гематрии [числовому значению] [соответствует] комбинации *бет-йуд-тет*, а также *алеф-зей-йуд-зей* [что читается как *эйе* – «я буду»], то есть имени *Шехины*, согласно сказанному: «Я буду (*эйе*) возле него (*эцло*) как питомица»<sup>160</sup>, – и это *цлота* [то есть, молитва]<sup>161</sup>, а именно звук молитвы, возносящийся ввысь, как объяснил Раши. «И был голос сверху Небесного свода, который был над их головами; когда они стояли неподвижно, они опускали вниз свои крылья»<sup>162</sup>. Раши объясняет [этот стих] так: «И был голос»<sup>163</sup> – это молитва Израиля, так как их молитвы достигают Небесного свода над их головами, и размещаются на голове Святого, да будет Он благословен, и становятся Его короной [*атара*]<sup>164</sup>... ибо молитва покоится [там], как корона. ...Ибо когда *цлота* и молитва достигают выси, они<sup>165</sup> шепчутся и нашептывают *Хашмалю*<sup>166</sup> нечто против нашей молитвы... И *атара*<sup>167</sup> Святого, да будет Он благословен, 600 000 фарсангов [длиной], что соответствует 600 000 израильтян; имя же короны – *Саризэль*<sup>168</sup> [анаграмма слова *Исраэль*], а его числовое значение [равно числовому значению фразы] «молитва отец один»<sup>169</sup>, поскольку один отец делает ко-

156 *Cohen Martin S. The Shi'ur Qomah: Text and Recension. Tübingen, 1985. P. 128.* Это же число появляется и в других вариантах этого текста; см. прим. Когена там же. Однако на с. 187 он опубликовал средневековый текст, включающий традицию *Шуф Кома*, не обратив внимания на его концептуальную основу (см.: *Идель М.* Мир ангелов в образе людей, с. 20–23), где размер короны указан ошибочно: 100 (*куф*) вместо 60 (*самех*) десятков тысяч, как в рукописи (см. *Идель М.* Там же, с. 20). Согласно *Шуф га-Шуфим рабба* (Изд. Дунского, с. 103), на Синае сыновьям Израиля было даровано 600 000 корон (*атарот*). [Ср. также *Шаббат*, 88а – *Ред.*]

157 О магическом аспекте этого произведения см.: *Идель М.* Представление о Торе... с. 39–40, 37 прим. 39; а также *Cohen Martin S. The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism. Lanham, Md., 1983.* Коген, по-видимому, не был знаком с приведенным выше высказыванием. Здесь я хочу подчеркнуть теургический смысл *атары*, не имеющий ничего общего с колдовством.

158 MS New York, JTS 1786, лист 43а; MS Oxford 1812, листы 101б–102а.

159  $\text{היה בים הים}$

160 Притч. 8:30.

161 Слово *цлота* связано с формой *эцло* («возле него») из этого стиха книги Притч.

162 Иез. 1:25.

163 Я не нашел в Раши этого толкования.

164 Опущенная фраза будет обсуждаться ниже, прим. 194.

165 Ангелы, которые препятствуют вознесению молитвы.

166 *Хашмалю* появляется в качестве опасной сущности и в Талмуде, см. *Хагига* 13а.

167 Ср.: *Cohen Martin S. The Shi'ur Qomah: Text and Recension* (выше, прим. 156).

168 Это – очевидный вариант раввинистической концепции, согласно которой слово *Исраэль* записано в тфилине Бога: см.: *Брахот* 6а, а также выше, гл. III, прим. 76. См. также *Мидраш Танхума*, разд. *Китса* 8: «Р. Йефуда б. Симон сказал: Это можно сравнить вот с чем. Некий человек делал *атафу*, корону. Проходил мимо некто, увидел это и сказал [ему]: «Всем, чем ты можешь украсить ее – драгоценными камнями и жемчужинами, – укрась и помести их туда, так как она предназначена для возложения на голову царя». Так Бог сказал Моше: «Всем, чем ты можешь восхвалить и прославить Израиль передо мной, – сделай это, ибо ими Я прославлен, согласно сказанному: 'И сказал мне: Раб мой ты, Израиль, тобой Я прославлен' (Ис. 49:3)»\*. Здесь отождествление *атары* с Израилем выражено явно.

169 תפילת אב אחד (тфила ав эхад – «молитва один отец») = 400+80+10+30+5+1+2+1+5+4 = 541 = אהיח (Исраэль) = 10+300+200+1+30.

170 Текст с этого места и до слов «царскую власть» является точной цитатой из *Гейхалеи Кодеш у-Мидраш Абба Гурион в Сефер га-Навон* // *Дан Й.* Исследования литературы ашкеназских хасидов. Рамат-ган, 1975. С. 129 (ивр.). См.: *Алфавит рабби Акивы* // *Батей Мидрашот*. Т. 2. С. 379–380.

171 См.: *Hebrew Epoch* в *Schäfer P.* Synopse zur Hekhalot Literatur. Tübingen, 1981. S. 13–14, § 23–27.

172 Ср. цитату из *Агадат Шир га-Ширим*, приведенную выше, по месту прим. 139.

173 Ср.: *Иез.* 1:6.

174 См.: *Дан Й.* Исследования литературы ашкеназских хасидов (выше, прим. 170). С. 112–114; *Coben Martin S.* The Shi'ur Qomah: Text and Recension (выше, прим. 156). P. 220–225. Коген привел отрывки, источник которых – традиция *Ширур Кома* из *Сефер га-Навон*.

175 *Дан Й.* Op. cit., с. 128.

176 Числ. 10:36.

177 Я полагаю, что правильно читать *Сафиэль*, как мы видели выше, поскольку сразу вслед за этим написано: «Анаграмма слова *Исраэль*», и эта фраза в ее точной формулировке встречается и в другом ашкеназском тексте.

рону [*атафа*] из молитв, и когда корона [*кетер*] поднимается<sup>170</sup>, они бегут<sup>171</sup>, простираются ниц и торопятся возложить свои короны на [Небесный свод] *Аравот*, и передают Ему царскую власть<sup>172</sup>. И выше Небесного свода, который над их головами, подобие трона, выглядящее как бы сапфировым; а над подобием трона – подобие образа человека<sup>173</sup>. И молитвы, [и] короны [*атарот*], которые возвысились до трона, подобны трону, а трон сделан из сапфирового камня.

В этом отрывке объединены почти все мотивы, обсуждавшиеся выше. В нем также добавлен важный новый аспект: молитвы, превращающиеся в *атафу*, поднимаются до божественного трона и становятся «подобием трона». Таким образом, человеческие молитвы, поднимаясь, трансформируются и превращаются в элементы божественного окружения: *Шехину*, *атафу* на голове Бога и «подобие трона». Как и позднейшие каббалисты, этот ашкеназский автор видит в религиозной службе производство сущностей, достигающих божественного царства и обогащающих небесную плерому. Этот теургический взгляд на молитву представляет собой важнейший прецедент каббалистической теургии и еще раз свидетельствует о том, что теургия каббалистов Испании и Прованса являлась не инновацией, а лишь разработкой уже существовавших к тому времени подходов.

Поучительным может оказаться сравнение вышеприведенного текста с анонимной книгой *Сефер га-Навон*, также вышедшей из ашкеназской среды<sup>174</sup>; автор этой книги добавляет некоторые идеи к тем, что уже были проанализированы выше, но особенно важными являются взаимосвязи различных идей, представленных в этой книге. Этот теолог указывает, что<sup>175</sup> «*атерет* на его голове [имеет размер] *гимел-нун-зайн* десятков тысяч фарсангов; а численное значение *гимел-нун-зайн* составляет шестьдесят, соответственно «И когда останавливался [ковчег], он [Моше] говорил: вернись, Господи, к десяткам тысяч Израила»<sup>176</sup>. Имя *атерет* – это *Исраэль*... по имени *Исраэль*<sup>177</sup>, чьи буквы суть Израиль». Прочити-

рованный стих из книги Чисел – это тот же самый стих, который *Тосефта* (трактат *Йевамот*) использует для доказательства того, что *Шехина* может поселиться на земле лишь тогда, когда имеется определенное количество израильтян. И почти сразу после приведенного отрывка автор пишет<sup>178</sup>:

Корона [*кетер*] и духи... ибо духи переносят корону к Метатрону<sup>179</sup>, а Метатрон закликает ее, и она приходит на голову Бога<sup>180</sup>. Именно поэтому корона [имеет] *гимел-нун-зайн* десятков тысяч фарсангов – потому, что она скрыта и спрятана<sup>181</sup>. А в трактатах *Бава кама...* и *Сота...* и *Йевамот...* сказано: «*Шехина* не поселяется среди израильтян в количестве, меньшем, чем двадцать две тысячи, как в стихе: “И когда останавливался [ковчег], он [Моше] говорил: вернись, Господи, к десяткам тысяч Израиля”». И *атерет* имеет имя *Израэль*.

Таким образом, теургический аспект заповедей, призванных увеличивать *дмута*, образ, а не уменьшать его, прямо связан с теургическим мотивом *атары*, короны, в *Шуф Кома*. На самом деле краткий намек на теургический смысл повторения определенных литургических формулировок, сделанный в приведенном выше *Мидраш Конен*, подкрепляется *Сефер йа-Навон*: «Тот, кто отвечает “*амен*” на благословение молитвы, добавляет узел к короне Бога; ведь если нет узла, то каждая буква, каждое слово молитвы выпадают из короны»<sup>182</sup>. Согласно этому отрывку, создание *атары* имеет два аспекта: первый – это само произнесение молитвы, а второй – «завязывание узлов» с помощью таких литургических формул, как *амен*, *барух йу* и так далее. Предназначение этих слов напоминает древнее описание божественной верхней одежды, спряденной из всех слов «*аз*», встречающихся в *Торе*<sup>183</sup>.

Некоторые из этих концепций, по всей видимости, связаны с чрезвычайно важным текстом из *Сефер йа-Хохма* р. Эльзара из Вормса<sup>184</sup>. Хотя этот текст уже был издан и исследован учеными, его близость к некоторым древним источникам от них ускользнула<sup>185</sup>. Отрывок, сохраненный этим ашкеназским раввином, содержит в себе очевидное теософское измерение, напоминающее каббалистическую теософию, – факт, привлечший внимание исследователей:

Каббала:  
новые перспективы

178 Дан Й. Op. cit., с. 128–129.

179 О Метатроне – а не Сандальфоне – как ангеле, связывающем молитвы, см.: *Либерман Ш.* Древности (выше, прим. 105), с. 13–14.

180 В оригинале *рошам* – их голову, что, по-видимому, является опиской.

181 *гануз ве-нигназ* – игра слов на корне *гнз* («прятать, укрывать»).

182 Дан Й. Op. cit., с. 130.

183 См.: *Scholem G.* Jewish Gnosticism (выше, прим. 153). P. 61, 64, 132; а также см. *Идель М.* Дурная мысль Божества // *Тарбиц* 46 (1980), с. 358, прим. 7. Важная тема, которую невозможно обсуждать здесь, – теургический аспект традиции *Меркавы*, который можно обнаружить и в литературе *ниютим* и который касается взаимосвязи божественных одеяний и песен, которые поют люди и ангелы, а также теологический – и, по моему мнению, также и теургический – смысл постоянного песнопения ангелов.

184 Об этом произведении см. выше, гл. V, прим. 171.

185 *Scholem G.* Origins of the Kabbalah. P. 197–200; Дан Й. Тайное учение ашкеназских хасидов (см. выше, гл. I, прим. 102). С. 118–129; *Idem.* The Emergence of Mystical Prayer // *Studies in Jewish Mysticism* / Eds. J. Dan и F. Talmage. Cambridge, Mass., 1982. P. 112–115.

Место *атары*, короны, – на голове Творца, в [или: посредством] Имени из сорока двух букв<sup>186</sup>... и когда *атара* находится на голове Творца,

186 Об этом божественном имени см.: Schiffman Lawrence H. A Forty-two-Letter Divine Name in the Aramaic Magic Bowls // *Bulletin of the Institute of Jewish Studies* 1 (1973), pp. 97–102; см. также текст р. Эльазара, опубликованный в: Дан Й. Тайное учение ашкеназских хасидов. С. 124.

187 Это число заимствовано из другой версии *Шиур Кома*, взятой из *Сефер Разэль*; см. Cohen Martin S. The Shi'ur Qomah: Text and Recension (выше, прим. 136), pp. 96–97, где это число тоже связывается с Израилем; см. Ibid., p. 79 относительно разночтений.

188 Пс. 91:1.

189 *Би-цлот* – игра слов: слово *цель* («тень») истолковывается как *цлота* («молитва»).

190 *Бецель шадай йитлонан* («в тени Всемогущего будет обитать») – анаграмма: *бицлот шадай нитлонан* («в молитве Богу будем жаловаться»).

191 Возможно, отсылка к Притч. 8:30. Стоит отметить, что в тексте тринадцатого века *Шехина* рассматривалась как *атара* на голове Израиля; см. р. Биньямин бен Авраам из Анавим (выше, гл. VI, прим. 9), с. 199: «И корона великолетия на твоей голове – это *Шехина*».

192 О проблеме, связанной с этим переводом, см. Scholem G. Origins of the Kabbalah. P. 199, n. 201.

193 Это по-арамейски означает «его дочь».

194 MS New York, JTS 1786, лист 436. Стоит отметить постоянное использование терминов *мошав*, *йошевет* («сидеть», «пребывать») в связи с укреплением короны на голове Бога, так как они параллельны выражению *мошав йекаре* («пребывание его величия»), используемому в литературе *Гейхалот*. Отсюда следует, что *атара* указывает на божественную славу. Ср. Комментарий к Песни Песней р. Эльазара, на стих 3:11: «*атара* – это молитва, которая есть корона для Святого, да будет Он благословен». Интересно, что в другом трактате, *Гиллот Тфила*,

тогда *атара* называется *Акатриэль*, и тогда она – *кетер*, и скрыта от всех святых ангелов и спрятана в 500 000 фарсангах<sup>187</sup>... об этом сказал Давид: «Пребывает в тайном [месте] Всевышнего, обитает в тени (*бецель*) Всемогущего»<sup>188</sup> – это значит: «в [или: посредством] молитвы<sup>189</sup> Всемогущему мы будем жаловаться»<sup>190</sup>... поскольку молитва есть *цлота* Богу, и она сидит слева от Бога, как невеста [слева] от жениха. И она называется «дочь царя», и иногда это называется *Бат Коля*, в честь ее предназначения. Об этом сказал Шломо: «И я буду (*эйе*) пребывать (*шехуна*) у Него (*эцло*)»<sup>191</sup>. И имя *Шехины* – *Эйе*, а [арамейский] перевод слова *эцло* – *тарбей*<sup>192</sup>, что по буквам *братаей*<sup>193</sup>, ибо она названа дочерью царя, поскольку *Шехина* пребывает с Ним (*эцло*) в его доме... Есть у Него *цлота*, которая названа *эцло*, и она есть десятое царство, и это – тайна всех тайн.

Динамическая природа *атары*, короны, здесь очевидна; она получает особый статус, будучи возложена «на голову Творца», – ее имя меняется на *кетер*, отсюда *Акатриэль*, и она начинает считаться «скрытой» (*гнуза*). Эти мотивы параллельны взглядам, зафиксированным в текстах, некоторые из которых предположительно написаны раньше отрывка, сохраненного в *Сефер За-Хохма*, а некоторые примерно в то же время. В анонимном ашкеназском тексте, обсуждавшемся выше, мы читаем<sup>194</sup>:

Молитва Израиля... восседает на голове Святого, да будет Он благословен, и становится для него *атарой*, согласно сказанному: «Пребывает в тайном [месте] Всевышнего»<sup>195</sup>. «В тайне» (*ба-сетер*) имеет то же самое численное значение, что и *Акатриэль*<sup>196</sup>, ибо молитва восседает, подобно короне (*атаре*), согласно написанному: «И будет короной на голове *Акатриэля*<sup>197</sup>, Господа Бога Израиля».

р. Эльазар указывает, что *атара* тождественна божественным тфилин; ср. MS New York, JTS 1885, лист 196: «И *атара* – на тфилине Святого, да будет Он благословен». Ср. также ниже, прим. 209.

195 Пс. 91:1.

196  $\gamma\text{под}(\text{ба-сетер}) = 2+60+ 400+$

$200 = 662 = \text{אקטרצל}(\text{Акатриэль}) = 1+20+400+200+10+1+30$ . Об *Акатриэле* как тайном имени божественной короны – *кетер* – см.: Scholem G. Jewish Gnosticism (выше, гл. VII, прим. 14), p. 54.

197 См.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 93, прим. 57.

Этот отрывок демонстрирует ту же самую взаимосвязь между понятиями *кетер*, *атафа*, *Акатриэль* и идеей пребывания в тайном месте<sup>198</sup>. Здесь также очевиден акцент на динамике *атафы* и ее превращении в *кетер*. Кроме того, здесь появляется – следуя более ранней традиции – взаимосвязь «царства» и *атафы*<sup>199</sup>. Представляется, однако, что в других текстах присутствуют не только концепции вознесения; спуск молитвы, т.е. короны, по приказанию царя вызывает в памяти вышеприведенный отрывок из гностического коптского текста<sup>200</sup>. Текст из *Сефер За-Навон* включает, однако, два элемента, характерных исключительно для каббалы: (1) молитва, рассматриваемая как *атафа*, идентифицируется с «десятым царством», ударение ставится на «десятом», что говорит о позиции *Малхут* – «царства» как десятой сфиры<sup>201</sup>; и (2) молитва рассматривается как женская сущность, невеста Бога. Динамизм *атафы*, которая есть *Шехина* и появляется как в оппозиции к *Малхут*, так и «на голове Бога», напоминает динамику *Шехины* в древнем тексте, в котором *Шехина* описывается в следующих словах: «так же, как *Шехина* находится внизу, она находится сверху»<sup>202</sup>. В *Сефер За-Баиур* этот взгляд относится к присутствию *Шехины* во всем царстве плеромы<sup>203</sup>.

Прежде чем оставить ашкеназский материал, я хотел бы отметить, что теургическая концепция вознесения молитвы была ясно выражена в знаменитой *Шир За-кавод*, известной как часть субботней литургии: «Да будет мое прославление короной (*атерет*) на твоей голове / и да будет моя молитва желанна тебе, как воскурение». Сравнение возносящейся молитвы с воскурением является, по-видимому, дальнейшим развитием концепции, согласно которой молитвы суть заместители жертвоприношений.

Идея вознесения *атафы* к самому высокому месту в божественной плероме было воспринято теософской каббалой. Несмотря на то что *атафа* является классическим символом низшей сфиры – *Малхут*, – иногда говорится о ее поднятии до сфиры *Кетер* тем же путем, что и у анонимного автора, чьи взгляды сохранила книга р. Эльзара из Вормса. Уже р. Эзра из Героны так объяснил стих из Песни Песней (3:11)<sup>204</sup>: «...все строение<sup>205</sup> прилепится, и объединится, и возвысится до *Эйн-Соф*». Согласно этому каббалисту, именно здесь кроется причина того, что «благословение (*браха*), *кдуша*

Каббала:  
новые перспективы

198 Ср. также мотив божественного пребывания в месте, называемом «тайна» (ср. *Хагига* 5б) и связываемом со *Шехиной*, в *Алфавите р. Акивы* // *Батей мидрашот*. Т. 2. С. 360, 428.

199 См. прим. 149 выше.

200 См. прим. 151 выше.

201 Ср. также слова р. Эльзара в: MS Oxford, 1568, лист 246, из *Сефер За-Хохма*: см. Scholem G. Jewish Gnosticism, p. 109.

202 См.: *Сефер рабба де-Берешит* // *Schäfer P. Synopse zur Nekhalot Literatur* (выше, прим. 171), S. 270. § 745.

203 Изд. Маргалиота, разд. 171, с. 74.

204 *Комментарии к Песни Песней* р. Эзры из Героны (Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 2. С. 496). Ср. также *Зофар* III, 5а, где коронация святого имени символизирует состояние гармонии.

205 То есть семь низших сферот, которые затем обозначаются как *Даат* (Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Шевеля. Т. 2. С. 495).

и *йихуд*, происходящие из «обнуления мысли», названы *атеферт* и

206 Там же, с. 494. См. также выше, прим. 63.

207 *Мидраш Тетилим* на Пс. 19. Обширная цитата из него приведена в *Комментарии к Песни Песней* р. Эзры из Героны (там же, с. 494–495); см. также: *Комментарий к талмудическим агадот* р. Эзры, MS Vatican 441, лист 34а-б, где обсуждение из его же *Комментария к Песни песней* повторяется целиком с незначительными вариациями.

208 См. его *Комментарий к талмудическим Агадот*, лист 2а; См. также: *Комментарий к талмудическим агадот* р. Азриэля под редакцией И. Тишби (с. 6–7).

209 Ср. также гл. III, прим. 118, 129, 135. Ср. также *Сефер За-Йихуд*, MS Milano-Ambrosiana 62, лист 114б, где заповедь тфилин рассматривается как коронование царя *атафой*; см. также выше, прим. 168.

210 См. Комментарий на каббалистический гимн, опубликованный в *Маор ва-шемет* (Изд. И. Корната, Ливорно, 1839, лист 3а). Несмотря на то что этот комментарий представляет собой позднее произведение, он включает в себя и ранние каббалистические материалы: см. *Идель М.* Каббалистический материал школы р. Давида, сына Йефуды те-Хасида // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли* 2 (1983), с. 170–173.

211 См. выше, гл. VI, прим. 30.

212 Это выражение подчеркивает тот факт, что *Малхут*, последняя божественная сфера, в божественной мысли возникла первой. Об источниках этой фразы см. *Stern S. M.* 'The First in Thought Is the Last in Action': The History of a Saying Attributed to Aristotle // *Journal of Semitic Studies* 7 (1962), pp. 234–252.

213 MS Vatican 441, лист 114а. См. также там же, лист 114б, где атеферт дважды названа краугольным камнем – *рош пина*.

*кетерф*<sup>206</sup>, – оценка, в основе которой лежит мидрашистский текст о том, что молитвы Израиля связываются в корону, которая затем «возлагается на голову Бога»<sup>207</sup>. В другом месте р. Эзра приводит концепцию *атары* из *Мидраш Танхума* и *Шиур Кома*<sup>208</sup>, так что мы вправе предположить, что этому раннему каббалисту была известна соответствующая классическая литература, трактующая эти вопросы. В согласии с ней он предположил необходимость произнесения молитв для того, чтобы свести поток вниз, на сфирот, и в то же самое время – чтобы объединить их с *Эйн-Соф* через вознесение *атары* вместе со всей структурой низших сфирот<sup>209</sup>. Более поздний каббалист подытоживает эту концепцию в следующих словах: «И несмотря на то, что она внизу, иногда она возносится до *Эйн-Соф* и становится *атафой* на их голове, и с этим связана тайна, называемая *атафа*»<sup>210</sup>.

Согласно мнению анонимного каббалиста XIV в.<sup>211</sup>, нумерация десяти сфирот начинается с «*атары*, чтобы ты знал, что она есть также и *кетерф*, а если ты перевернешь порядок сфирот, то *Малхут* окажется первой... поскольку у них нет ни начала, ни конца, «начало<sup>212</sup> мысли есть конец действия»»<sup>213</sup>.

Подведем итоги. В серии текстов, предшествовавших появлению исторической каббалы, мы находим теургические элементы, относящиеся к сущности, представленной как часть царства плеромы и называемой *атафа*. Эта особая теургия близка к проанализированной выше каббалистической теургии, которая имела дело с созданием плеромы, а не с ее укреплением. В более раннем тексте, процитированном в работе р. Эльзара из Вормса, мы можем заметить добавление специфически каббалистических теософских мотивов. Поэтому я полагаю, что позднейшая теургическая концепция «создания Бога» является, в сущности, продолжением более древней теургической мысли. Сходство ашкеназского и каббалистического пониманий взаимосвязи *атафа–кетерф* свидетельс-

твует о наличии общих источников, которые основываются на еще более древних традициях.

Процесс создания *атары* посредством молитвы, ее вознесения и водружения на голову Бога тождествен процессу коронации царя. Эта коронация посредством ритуала – ясное напоминание о древней взаимосвязи между ритуалом и царством. Каббалу можно поэтому рассматривать не только как выращивание и обработку Сада, но и как выращивание Садовника. Если символика Ливана связана с нижним аспектом Божества, символика *атары* связана с Его высшим аспектом. Область человеческой деятельности, таким образом, расширяется за пределы тех божественных проявлений, которые управляют сотворенным миром, и доходит до самых глубинных уровней Божества. Но в то время как нижние проявления структурируются или создаются ритуалом, высшие сфирот украшаются добавлением к ним короны или корон; и эти украшения создаются возвышением нижней божественной силы – *атары*.

#### 4. ТЕУРГИЧЕСКИЙ ПЛАЧ

Как мы видели выше, в сборнике *Мидраш Гашкем*, человеческий плач вызывает сходный божественный ответ. В лурианской каббале эта мидрашистская концепция была развита в разработанный порядок теургических действий, призванных переключить определенные процессы в божественном царстве. В *Зо́гар Ёа-Ракия*<sup>214</sup> р. Хаим Виталь интер-

214 Иерусалим, 1983, лист 9д.

215 *Брахот* 32б.

претирует талмудическое высказывание «Врата слез никогда не запираются»<sup>215</sup> следующим образом: «Из-за чего врата слез никогда не запираются? А причина в том, что нижний человек – образ божественной формы<sup>216</sup>, и его рот подобен рту божественной [формы], и его глаза подобны глазам божественной [формы]; [поэтому], когда плачут внизу, плачут [также и] наверху».

216 Эта фраза относится к божественной плероме и типична для стиля р. Йосефа из Хамадана; см. прим. 125 выше.

Более того, этот каббалист различает между нижним статусом уст, из которых исходит молитва, статусом, соответствующим сфере *Бина*, и плачем, соответствующим сфере *Хохма*<sup>217</sup>. «Когда человек плачет, он должен иметь намерение ослабить жестокость суда... и корня оболочек (*клипот*)»<sup>218</sup>. Симпатическая теургия, представленная здесь в общем виде, становится гораздо более конкретной в драше Виталья<sup>219</sup>. После того как он приводит стандартное представление, согласно которому «все, что происходит в высших мирах, происходит через поступки в нижних, и нижний человек своими делами заставляет двигаться все небесные воинства, во благо или наоборот», он продолжает<sup>220</sup>:

217 *Зо́гар Ёа-Ракия*, листы 9д-10а.

218 Там же, лист 10 а-б.

219 *Эц Ёа-Даат Тов*. Иерусалим, 1982. Ч. 2, лист 5б.

Когда человек плачет и льет слезы из-за [кончины] еврея (*адам кашеф*), это приводит к тому, что слезы начинают литься и в небесах. И подобное этому мы обнаруживаем, если можно было так выразиться, в самом Боге: «Господь, Бог воинств, призовет к плачу и оплакиванию...»<sup>221</sup>, [или] «Моя душа будет плакать в тайном месте...»<sup>222</sup>, или согласно написанному: «О, кто бы сделал Мою голову водой, [а Мои глаза – источником слез]»<sup>223</sup> – это означает, что Я жажду возвышения нижних [сущностей], ибо своим плачем внизу они делают «Мою голову водой и Мои глаза – источником слез». Хоть бы они сделали это, и тогда Я тоже смог бы оплакивать мертвого!

220 Там же.

221 Ис. 22:12.

222 Иер. 13:17.

223 Там же, 8:23.

Бог, таким образом, ждет, чтобы человеческое действие заставило действовать и Его. Подобное воздействие представлено здесь как часть обычая или распространенного ритуала оплакивания праведника, и оно совсем не является частью механистической теософии, зани-



мающейся внутрисфиротическими процессами, как представляет его Виталь в *Zo'ar ha-Rakia*. В противоположность прежнему представлению оплакивания, которое должно было быть направлено на определенную силу в божественной плероме – и являлось поэтому каббалистическим актом, – в своей драше Виталь подчеркивает, что «нет необходимости, чтобы плачущий был праведным и честным [человеком], так как любой, кто проливает слезы, вызывает это... даже если плачущий из простонародья»<sup>224</sup>. Таким образом, действенность оплакивания основана не на знании эзотерического гнозиса, а на близости Бога к тому, чье «сердце разбито»<sup>225</sup>. В фокусе человеческой деятельности в том виде, в каком она представлена в этой популярной работе, оказывается эмоциональная жизнь, а не рассудочная теософско-магическая деятельность. Мы, таким образом, становимся свидетелями сдвига от элитистской теургии, характерной для лурианской каббалы, к популярной теургии, широко распространившейся после появления хасидского мистицизма. В хасидизме близость человека и Бога есть не столько структурное подобие – в *Zo'ar ha-Rakia* отмечается божественная форма, – сколько близость эмоциональных процессов внизу и наверху. Это изменение сделало возможным распространение каббалы среди широких масс. Ключом к пониманию трансформации теософии в мистическую теологию является антропофатизм (т.е. эмоциональная жизнь, подобная человеческой), а не антропоморфизм<sup>226</sup>. Другими словами, вместо участия каббалистической мистики в жизни Божества мы теперь видим участие мистики Божества в человеческой жизни. Только уменьшение значения сложной иерархии в ее взаимосвязи со структурой человеческого тела открыло для еврейского мистицизма новый путь, на котором духовность смогла выступить на первый план. Теургический элемент, однако, не был полностью отброшен, как в экстатической каббале, но перешел в духовно-эмоциональный план<sup>227</sup>.

<sup>224</sup> *Эц ha-Даат Тов*, лист 56.

<sup>225</sup> Там же.

<sup>226</sup> См. там же, лист 6а, антропофатическое описание пролития слез как очищения тяжелых и грубых оснований, находящихся и в человеческой, и божественной душе, приводящего к возникновению милосердия и милости. См. *Polen N. Divine Weeping: Rabbi Kalonimos Shapiro's Theology of Catastrophe in the Warsaw Getto // Modern Judaism* 7 (1987), pp. 253–269.

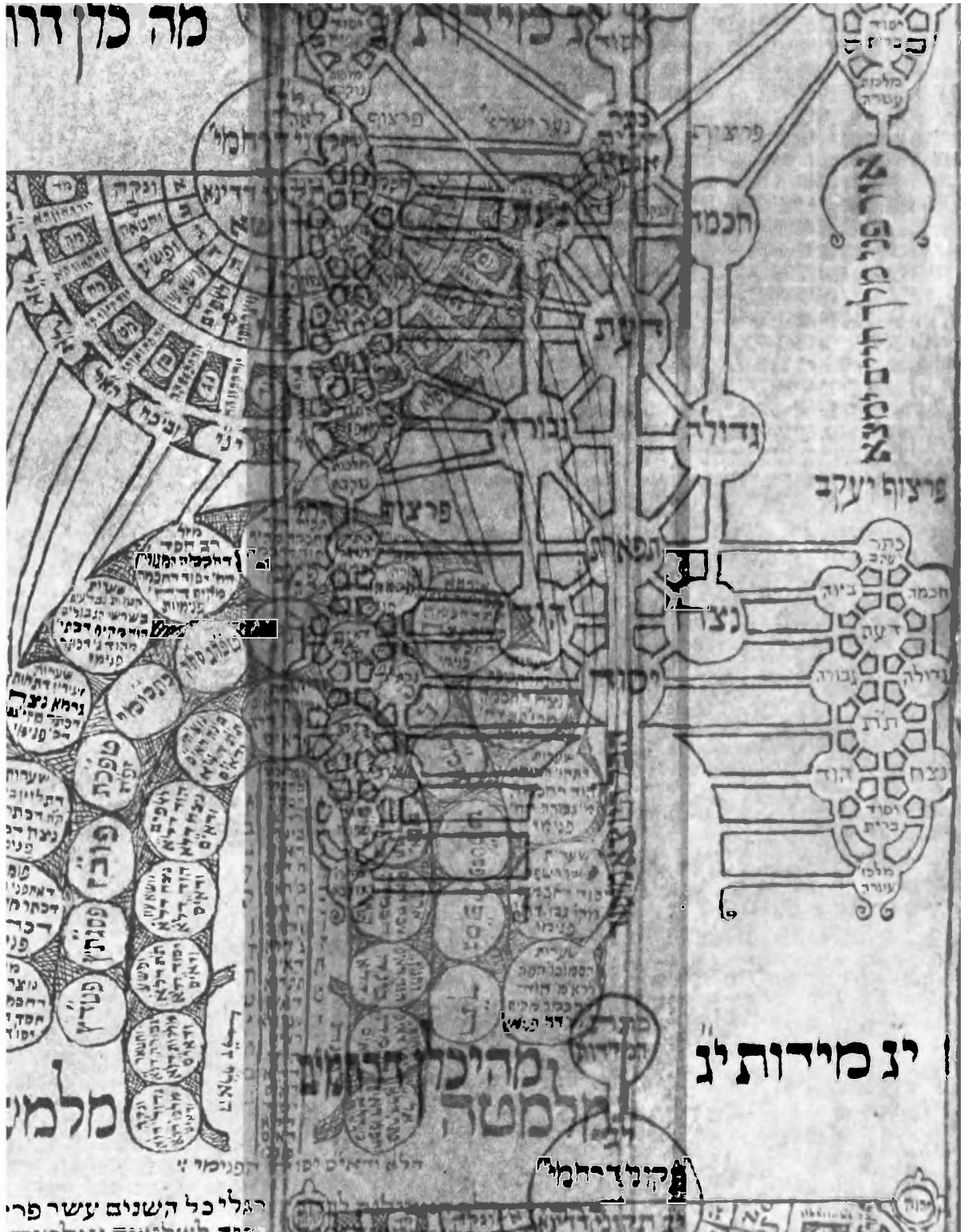
<sup>227</sup> Ср., напр., акцент, который в хасидской литературе ставится на способности вызвать божественное «наслаждение» – *oneg* – человеческими поступками. См. гл. IV по месту прим. 117, и *Торат Эмет* р. Авраама Иефоща Гешеля из Апта (Лемберг, 1854), лист 23а, 31а–б, 34б, и далее. Как мы уже видели выше (гл. VI, раздел 4), слово «наслаждение» употребляется также и в связи со служением Богу.

---

**КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ  
ГЕРМЕНЕВТИКА**

*Глава девятая*

מה כגון דרו



מלמט

מהיכר חנונים

זג מירות יג

ההמקום דבתי

Герменевтика является одной из наименее изученных областей каббалистической традиции. Современные исследователи сформулировали лишь наиболее общие концепции относительно каббалистического символизма, однако пренебрегли проблематикой, возникающей вследствие возникновения каббалистических методов интерпретации, а также проигнорировали сложности, возникающие у каббалиста-интерпретатора в отношениях с сакральным текстом. Первую часть этой главы мы посвятим предварительному обсуждению некоторых вопросов, касающихся каббалистического символизма. Во второй части мы обсудим эмпирическую природу каббалистического подхода к интерпретируемому тексту. Предметом специального изучения станет наиболее интересная тема – наличие достаточно сложных герменевтических методик в трудах представителей экстатической мистики (таких, как р. Авраам Абулафия, анонимный автор *Сефер за-Церуф*, р. Ицхак из Акры), а также в сочинениях теософов (например, в *Zozafe* и у таких авторов, как р. Моше де Леон, р. Йосеф Гикатилла, р. Йосеф из Хамадана и р. Бахья б. Ашер).

## 1. СТАТУС СИМВОЛА В КАББАЛЕ

### (А) Природа каббалистического символа

Одной из главных аксиом современного изучения каббалы является первостепенное значение символического восприятия для понимания данного проявления еврейского мистицизма. В небольшом эссе Шолом настаивал на «символическом мировоззрении» (*Weltanschauung*) во всех его проявлениях<sup>1</sup>. Это утверждение, сделанное в 1936 г., многократно повторялось во всех последующих дискуссиях о роли символизма в каббале. Исследование Тишби, единственное всецело посвященное этому вопросу, лишь укрепляло точку зрения Шолома: «В каббалистической литературе нет ни одной темы, которая не была бы так или иначе связана с символизмом; и нет ни одного каббалиста, который не прибегал бы к символам для выражения своих доктрин»<sup>2</sup>. Это безаговорочное утверждение, сделанное в столь категоричной форме, свидетельствует об удивительном согласии в отношении каббалистического символизма, возникшем между учеными, которые не могли достичь согласия ни по одному вопросу, связанному с изучением каббалы. Тем не менее это утверждение не было проверено и доказано ни этими учеными, ни их последователями. Поэтому я позволю себе тщательно исследовать справедливость «открытия», сделанного двумя ведущими исследователями еврейского мистицизма.

Фундаментальная роль символического подхода очевидна и несомненна, только когда дело касается теософской каббалы, главной книгой которой является *Зо́гар*. Однако когда речь заходит о других видах каббалы, роль символизма оказывается более проблематичной. В многочисленных трудах р. Авраама Абулафии символизм, соответствующий определению Шолома и Тишби, полностью отсутствует<sup>3</sup>. Этому есть как минимум две причины. Во-первых, Абулафию интересовало исключительно достижение различных стадий мистического озарения посредством открывания или слияния. Первое он описывал при помощи аллегорий, легко поддающихся дешифровке с помощью аристотелианской терминологии; опыт слия-

1 Шолом Г. Неспроса: главы наследия и возрождения. С. 226 (ивр.). См. также: *Idem*. Основные течения в еврейской мистике (рус.). С. 58–59; особенно показателен следующий пассаж: «Таковыми символами полон мир каббалы; более того, весь мир является для каббалиста таким *corpus symbolicum*» (Там же, с. 60).

2 Тишби Й. Пути веры и ереси. Рамат-ган, 1984. С. 11 (ивр.). Как ни странно, Тишби не приводит ссылок на Шолома, чье понимание символизма весьма близко пониманию самого Тишби (прим. 1). Концепции каббалистического символизма, сформулированные обоими учеными, были недавно изложены Йосефом Даном во введении к работе: *Dan J. Early Kabbalah*. New York, 1986. P. 9–12. См. также: Элькаям А. Референциализм и исполнение: два подхода к пониманию каббалистического символа в книге *Maarexet la-zotum // Daat* 24 (1990), с. 3–40 (ивр.); *Eco Umberto. Semiotics and Philosophy of Language*. Bloomington, 1984. P. 153–156; *Wolfson E. By Way of Truth: Aspects of Nachmanides' Kabbalistic Hermeneutic // AJS Review* XIV (1989), pp. 116–117, p. 43 (см. также работы Вольфсона, указанные ниже, в прим. 111, 115); *Ginsburg E. K. The Shabbath in the Classical Kabbalah*. New York, 1989. P. 4–5, 35–36; *Talmage Frank. Apples of Gold* (ниже, прим. 24); *Гринвальд И. Еврейская мистика в период между Сефер Йецифа и Сефер Та-Баицр // Зарождение еврейской мистики в Европе / Под ред. Й. Дана (Иерусалимские исследования по еврейской мысли 6, 3–4). 1986. С. 32–33 (ивр.)*.

3 См. ниже об определениях, данных ими каббалистическому символизму.

ния, казалось бы, нуждается в символическом языке, однако мы сталкиваемся с описаниями этого опыта в аллегорическом ключе. Вторая причина – особая теология Абулафии, существенно отличавшаяся от теософской каббалы. Абулафия не признавал теософии в принципе, включая даже классическую каббалистическую теософию. Он также отвергал представления о демонологии, распространенные среди прочих каббалистов. А поскольку это были две главные области проявления каббалистического символизма, большая часть символов оказалась для него нерелевантной.

Однако безразличие или даже, как мы увидим ниже, отрицание символизма, свойственное Абулафии, было частью широкого направления внутри еврейского мистицизма, к которому также относятся Комментарий к *Сефер Йецифа* р. Баруха Тогарми, сохранившиеся отрывки аналогичного сочинения р. Ихцака Бедерси, некоторые ранние отрывки *Мидраш га-Неэлам* и многие другие сочинения. Эта лингвистическая каббала, связь которой с Авраамом Абулафией очевидна, не разделяла теософского мировоззрения тогдашних каббалистов. Поэтому для этой школы символизм был маргинален или нерелевантен. Единственным значительным исключением из этого списка являются труды р. Ицхака из Акры, который разделял интерес каббалистов-экстатиков к паранормальному опыту и мистическим практикам, но в то же время проявлял несомненный глубокий интерес к разнообразным формам каббалистического символизма, процветавшим в его время в Испании.

Пристальный анализ трактатов, написанных под несомненным влиянием Абулафии, также свидетельствует о безразличии к символическому языку теософской каббалы. Такие сочинения, как *Сефер га-Церуф*, *Шаарей Цедек*, *Нер Элозим* или более поздний трактат *Сулам га-Алия* р. Йегуды Альботини, доказывают, что Абулафия был отнюдь не единственным каббалистом, писавшим серьезные каббалистические сочинения, практически не прибегая к символистскому жаргону. Более того, возникает ощущение, что развитый символизм теософской каббалы был объектом насмешек в некоторых сочинениях Абулафии. К примеру, в *Имрей Шефер* он пишет, что теософы-каббалисты<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Опубликовано Еллинеком в: *Philosophie und Kabbalah*. Leipzig, 1854. P. 37–38.

<sup>5</sup> То есть одни и те же символы могут соответствовать двум и более сфирот, а конкретное имя – только одной.

...утверждают, что получили от пророков или мудрецов знание о том, что существует десять *сфирот*... и они дали всем десяти сфирот имена, часть из которых омонимы<sup>5</sup>, часть – особые имена. Когда же их просят объяснить, о чем речь, то они неспособны рассказать, что такое эти *сфирот* и к какого рода сущностям относятся эти имена... имена [*сфирот*] хорошо известны из их книг, однако они весьма запутались в этом вопросе.

Критицизм Абулафии был направлен в первую очередь против каббалистической теософии – против утверждения, что существует десять божественных сил, описываемых с помощью многочисленных «имен», т.е. символов. Однако его критика распространялась также на символы, относимые к сущностям, природу которых сами каббалисты не понимали. Именно в этом Абулафия видел основную проблему теософской каббалы: в отличие от философии этот тип каббалы был либо не способен определить природу каждой ступени иерархии эманаций, либо проявлял безразличие к точным определениям. Соответственно точные формулировки подменялись символами. Для каббалиста, чья теология испытала несомненное влияние Маймонида, – а таковым, несомненно, был Абулафия – невнятность определений свидетельствовала не о непознаваемости объекта, но об отсутствии ясности мышления субъекта. Для Абулафии умножение имен и/или символов было симптомом интеллектуальной путаницы.

Согласно другому важному тексту экстатической каббалы, излишнее внимание к конкретным именам вредно отражалось на духовном росте мистика. Анонимный учитель автора *Шаарей Цедек* наставлял своего ученика:

...забыть все. Он говорил мне: «Сын мой, замысел состоит не в том, чтобы ты остановился на какой-либо конечной, заданной форме, хотя бы она была высочайшего порядка. Ибо таков «путь 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».

Как известно, символы служат для того, чтобы помочь понять то, что трудно поддается пониманию. Поэтому символ куда более многогранен, нежели сущность или процесс, которые он обозначает. В экстатической каббале никакой символ или группа символов не может помочь достичь лучшего понимания высшей реальности. Отказ от какой-либо законченной фразы, устной или написанной, является необходимым шагом к обретению мистического опыта, который понимается здесь как контроль божественного разума над человеческим. Соответственно конечные формы не позволяют высшим сущностям стать доступными человеческому разуму, напротив, они уменьшают способность духовного войти в конечное. Теософская каббала прибегает к символам, чтобы приобрести знание о высших силах, которое не может быть достигнуто другими способами<sup>7</sup>. Экстатическая каббала стремится к непосредственному ощущению божественного. Для последней любой символ легко может стать препятствием, мешающим столь желанному для мистика соприкосновению с

6 См.: Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.). С. 197. См. также ниже, прим. 153.

7 Связь между отрицательным отношением экстатической каббалы к символам и ее интересом к эмпирическому опыту и к словам, с од-

ной стороны, и глубоким интересом теософской каббалы к иерархиям и таинствам – с другой, напоминает соотношение соответственно августиновского понятия знака и псевдодионисийской концепции символа, см.: *Chenu M.D. Nature, Man and Society in the Twelfth Century*. Chicago and London, 1968. P. 119–128.

8 *Rotenstreich N. Symbolism and Transcendence: On Some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus // Review of Metaphysics* 31 (1977–78), p. 605. При этом Ротенштрайх следует за Шоломом в отказе от понятия *unio mystica*, которое имплицитно увеличивает значение символизма. Неудивительно, что в несимволистской концепции Абулафии важную роль играет непосредственный мистический опыт. О несимволистской концепции Бога как высшего пути познания см.: *Tillich Paul. The Religious Symbol // Symbolism in Religion and Literature* / Ed. Rollo May. New York, 1960. P. 96–97.

9 Об этом авторе см.: гл. VIII, прим. 73.

10 См. гл. VI.

божественным. Как заметил в свое время Натан Ротенштрайх: «Символизм, с одной стороны, и отрицание *unio mystica* и пантеизма, с другой стороны, образуют две взаимосвязанные оси, являющиеся соответственно эпистемологическим и онтологическим компонентами интерпретаторского подхода Шолома»<sup>8</sup>. Безусловно, именно таковы основные «оси» шоломовской интерпретации. Однако они позволяют лишь достаточно одностороннее восприятие каббалистических феноменов. Более точным было бы утверждение, что двумя осями каббалы являются, с одной стороны, символизм, относящийся к опыту, исключаящему мистическое слияние с божественным (*unio mystica*), а с другой стороны – мистический опыт, не обращающийся к символическому языку.

Поэтому в тот момент, когда каббала сосредотачивается на психологических процессах или ее теология начинает ориентироваться не на теософию, а на философию, значение символа уменьшается, а порой, как в случае с Абулафией, стремится к нулю. Другим подходящим примером может служить творчество р. Ицхака ибн Латифа, старшего современника Абулафии. В отличие от аристотелианца Абулафии, теология Ицхака ибн Латифа была преимущественно неоплатонической и более предрасположенной к намекам и аллюзиям. Тем не менее статичное восприятие Божества удерживало Ибн Латифа от динамичного символизма; его язык гораздо ближе к аллегории, чем к символизму. Это справедливо и для другого сочинения начала XIV в., *Масорет га-Брит* р. Давида б. Авраама га-Лавана<sup>9</sup>. Впоследствии, когда сложная лурианская теософия уже утратила свою силу, сосредоточенность возникшего хасидского мистицизма прежде всего на пси-

хологии привела к заметному уменьшению роли классического каббалистического символизма. На наш взгляд, этих примеров вполне достаточно, чтобы смягчить утверждения Шолома и Тишби относительно главенствующей роли символизма в каббале.

Как мы видели, экстатическая каббала избегала символизма в том смысле, в каком он использовался в теософской каббале, поскольку для ее конкретных задач это было излишним. Как уже было сказано выше<sup>10</sup>, теософский символизм был постепенно подвергнут антропологической интерпретации; этот процесс можно назвать «психологизацией теософии». Иногда Абулафия идентифицировал сфирот с отделенными интеллектами,



т.е. с ярко выраженным философским понятием, с доктриной, в которой сложно усмотреть динамику сфирот и которая существенно подрывала их божественный статус. Тем самым символическая ценность упоминания о сфирот практически сводилась к нулю.

Еще одно значительное направление использовало классический набор символов теософской каббалы так, что это полностью противоречило самой природе символа. Я имею в виду магическое восприятие возможности человеческого вмешательства в мир сфирот. Согласно р. Йоханану Аллемано, сфирот – «высшие отделенные интеллекты»<sup>11</sup>. Приведу здесь его взгляд на то, каким образом человек может манипулировать сверхъестественным миром сфирот:

<sup>11</sup> См. гл. VI.

Каббалисты верят, что Моше, да почиет он в мире, обладал доскональным знанием духовного мира, который они называют миром сфирот, или миром божественных имен, или миром букв. Моше знал, как направлять свои дела и молитвы, чтобы исправлять божественные потоки, которые каббалисты называют «каналами». Своими деяниями Моше заставлял эти потоки изливаться в нижний мир в соответствии с его волей. С помощью этих потоков он создавал все, что пожелает, точно так же, как Бог сотворил мир при помощи всевозможных эманаций. Когда Моше хотел совершить чудо или знамение, он молился, произносил божественные имена, а также специальные слова и заклинания, пока не усиливал нужные ему эманации. Эти эманации нисходили в нижний мир, создавая в нем новые сверхъестественные явления. Таким образом Моше рассек море, разверз землю и совершил остальные свои знамения<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> MS Oxford 2234, лист 8b; см. также: *Идель М.* Магическая и неоплатоническая интерпретация каббалы в эпоху Ренессанса (см. выше, гл. VII, прим. 94), с. 203.

С точки зрения Аллемано, сфирот являются чем-то вроде механической суперструктуры, которой знающий могущественный маг может целенаправленно манипулировать. Моше был величайшим знатоком внутренней структуры мироздания, поэтому он точно знал, как направлять свои молитвы, произносить божественные имена и концентрировать помыслы для достижения конкретных земных целей. Несмотря на то что буквы, божественные имена и молитвы были в данном случае идентичны своим теософским символам, их роль радикальным образом изменилась. Они перестали быть *modus cogniscendi*, т.е. каналом, облегчающим процесс познания сокровенной структуры мироздания, но стали жизненным компонентом *modus operandi*. Благодаря тому что сфирот перестали быть непознаваемыми сущностями, воспринимаемыми лишь посредством символов, они смогли превратиться в орудия в руках Моше. Важно отметить, что в данном трактате о Моше, по мнению автора, он «обладал доскональным знанием духовного мира». Частью этого общего знания было понимание взаимосвязи между оп-

ределенной буквой, фразой или божественным именем и одной из десяти сфирот. Эта взаимосвязь была не символической, но скорее субстантивной: правильное слово оказывало непосредственное воздействие на одну из сфирот, что, в свою очередь, приводило к желаемому эффекту в подлунном мире. Изучение символического значения слов или размышление о том, что эти слова символизируют, было частью предшествующих этапов еврейского мистицизма. Из мира размышлений и теургического интереса к каббалистической гармонии мы попали в мир каббалиста-мага, для которого знание сверхъестественной механики было средством для достижения практических целей. Система сфирот превращается в объект эффективных манипуляций знающего «техника»; символическая составляющая языка преобразовалась в своего рода набор «квазиматематических» команд. Каббалистический символизм преобразился – возможно, вернувшись при этом к истокам – в магический язык заклинаний. Таким образом, помимо «психологизации» мы можем назвать еще и «магизацию» в качестве процесса, подрывающего центральное значение символа, которое ему было отведено в теософской каббале.

Я хочу дать предположительное объяснение столь различному подходу к символизму в теософской каббале, с одной стороны, и в экстатической и магической каббале и частично в хасидизме – с другой. Символизм выходит на первый план при попытках описать и объяснить внешнюю реальность: Бога, зло, истинную природу Торы, историю, космос и т.д. Смысл религиозной жизни при этом заключается в познании неких объективно существующих сущностей, причем это понимание «смысла» разделяет значительная часть общины. Символическое преобразование окружающей реальности позволяет достичь того, что Джон Е. Смит называл «трансиндивидуальным единством восприятия»<sup>13</sup>. Неудивительно, что *Zo'ar*, являющийся наиболее важ-

13 *Smith John E.* Experience and God. Oxford, 1968. P. 159.

ным источником «объективного символизма», также стал канонической книгой: он создает дополнительный уровень восприятия, который может разделить множество людей, будучи частью религиозной общины. Это объясняет обновление еврейской духовной жизни, вызванное распространением *Zo'ar* в различных его интерпретациях.

Если еще раз воспользоваться формулировкой Смита, то можно сказать, что экстатическая каббала прежде всего интересовалась тем, чего человек может достичь, находясь в одиночестве<sup>14</sup>. Трактаты,

114 *Ibid.*, p. 158.

написанные представителями этого направления, описывают различные техники, позволяющие испытать мистический опыт, гораздо подробнее, нежели сам этот опыт. С самого начала экстатическая каббала была уделом немногих избранных. Таковой она осталась вплоть до сего дня, поскольку она прежде

всего описывает пути, позволяющие избранным достичь духовного совершенства, и не слишком интересуется средствами, позволяющими возродить божественную гармонию. Предлагаемые техники не содержат символических высказываний. А сами трактаты, где упоминаются соответствующие практики, не были предназначены для подробного описания мистического опыта, который было бы невозможно или очень трудно передать простыми словами.

Позволю себе кратко проиллюстрировать дихотомию, присущую каббалистическому отношению к символизму. Согласно Шолему, «первые каббалисты никогда не интерпретировали Песнь Песней как диалог между Богом и душой, т.е. как аллегорию пути к мистическому единству, *unio mystica*»<sup>15</sup>. На фоне отсутствия аллегорического прочтения Песни Песней теософская каббала необычайно богата символическими толкованиями этого библейского текста. В трудах р. Эзры из Героны, в многочисленных обсуждениях Песни Песней в *Zohar*, в комментариях р. Ицхака ибн Ави Сафулы и во многих других трактатах основное внимание интерпретаторов сосредоточено на теософском процессе, протекающем между двумя нижними сфирот: *Тиферет* и *Малхут*, символизируемыми соответственно женихом и невестой. Соответственно, и библейское описание любви между мужчиной и женщиной, и собственно эта любовь отражают или символизируют высшее проявление божественной структуры. Таков наиболее распространенный каббалистический подход к прочтению Песни Песней, поэтому по большому счету Шолем прав.

Однако нельзя сказать, что аллегорического прочтения Песни Песней не существует. Соответствующие примеры можно найти в экстатической каббале. Для Абулафии «Песнь Песней есть аллегория отношений общины Израиля (*кнесет Исраэль*) и Всевышнего... и человеческая любовь не может соединиться с божественной иначе как после длительной учебы, размывлений и получения пророчества»<sup>16</sup>. В этом контексте *кнесет Исраэль* не является надличностной общиной Израиля, как в талмудических текстах и мидрашах, или воплощением последней из сфирот, *Малхут*, как в теософской каббале. Но, как пишет сам Абулафия<sup>17</sup>, «тайна *кнесет Исраэль* – община *И-Саф-Эль*, ибо совершенный человек<sup>18</sup> объединяет все воедино, и называется общиной Якова». Таким образом, Песнь Песней оказывается аллегорией, описывающей человеческий разум и его единение с Творцом. В центре внимания экстатической каббалы находится совершенный человек, т.е. совершенный разум, который достиг мистического единства со сверхъестественным разумом. Этот

<sup>15</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 284.

<sup>16</sup> *Ган науль*, MS München 58, лист 323a, см. об этом: *Idel M. Métaphores et pratiques sexuelles*, p. 333. Ср.: *Оцар Эдек ганул*, MS Oxford 1580, листы 1316–132a, а также *Сефер Мафтеах Ia-Сфирот*, MS Milano-Ambrosiana 53, листы 170b–171a, англ. перевод и обсуждение см. в: *Idel M. The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Chapter IV.

<sup>17</sup> *Имрей шефер*, Ms Paris 777, лист 57; *Idel M. Métaphores et pratiques sexuelles*, p. 333–334.

<sup>18</sup> О совершенном человеке как об аллегории совершенного интеллекта см.: *Harvey Warren Z. Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect*. Ph.D. diss.,

Columbia University, 1973. P. 205–212. Абулафия, возможно, понимает слово *Израэль* как сочетание буквы *йуд* – обозначение десятой сфиры, *Малхут*, слова *сар* – князь, обозначение ангела Метатрона, властелина мира, – сущность, обычно отождествляемая с десятым отделенным интеллектом, и слова *эль* – Бог. Иными словами, под Израилем здесь подразумевается Активный интеллект, который в то же время является воплощением совершенного человека, как это, очевидно, понимал Маймонид. Отождествление Израиля с Активным интеллектом (*сехель га-поэль*) встречается во многих произведениях Абулафии (он обращает внимание на то, что словосочетание *сехель га-поэль* и слово *исраэль* имеют одну и ту же гематрию – 541).

Хасидизм демонстрирует интересное сочетание индивидуалистического уклона экстатической каббалы, делающей упор на *двекут*, и теософской каббалы, подчеркивающей, что соблюдение заповедей является основополагающим, хотя и не единственным путем достижения мистического единения. Хасид участвует в общих религиозных ритуалах со своим социальным окружением, которое вместе с тем насыщено трансцендентными элементами, позволяющими отдельному человеку приобрести личный опыт мистического единения. Некоторые стадии духовного пути в хасидизме порой имеют определенное символическое значение. Однако согласно взглядам некоторых хасидских учителей, лурианские *каванот* – т.е. символические упоминания о сфирот и их божественных конфигурациях – должны быть почтительно

процесс непосредственно воспринимается человеком, которому поэтому не нужны символы для его описания. Внимание же теософской каббалы, напротив, сосредоточено на процессах, которые невозможно точно описать и/или воспринять непосредственно. Теософский процесс, хотя он и существует объективно, намного превосходит человеческое восприятие, поэтому его можно передать, лишь прибегнув к языку символов. Благодаря посредничеству символов теософская каббала играет роль объединяющей идеологии. Экстатическая каббала, ориентированная на отдельных индивидуумов, не заботится о создании социальной структуры – точно так же, как она не заботится о неприкосновенности Писания и проповедует достаточно эскапистский тип мистицизма.

19 См.: *Idel M. Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century // Journal of Jewish Thought & Philosophy* 1,1 (1991), pp. 70–77.

20 Ср. гл. IV.

21 В этом контексте негативное отношение к символизму, свойственное иудаизму в целом, сформулированное Авраамом Йефосуа Гешелем, вполне понятно; см. его статью: *Heschel A.J. Symbolism and Jewish Faith // Religious Symbolism / Ed. F.E. Johnson. New York, 1954. P. 53–79*, прежде всего – pp. 76–77, где Гешель описывает непреодолимое противоречие между символизмом и концепцией непосредственной связи между Богом и человеком.

22 См.: *Rotschild Fritz A. (ed.). Between God and Man: An Interpretation of Judaism. New York and London, 1965. P. 19–20, 114–115.*

отставлены, по крайней мере когда речь идет о массовом их использовании рядовыми хасидами<sup>19</sup>. На поздних этапах хасидского мистицизма эта мысль высказывалась при помощи таких метафор, как «капля и океан», «поглощение»<sup>20</sup> и т. д., без интенсивного использования языка символов<sup>21</sup>. Хасидизм, заинтересованный прежде всего в мистической встрече – в «событии», говоря языком Гешеля, – существовал принизил символизм, столь важный для всячески подчеркиваемого каббалой «процесса» – т.е. широкой осведомленности о теософских структурах, которые должны сопровождать исполнение заповедей, «происходящее регулярно, более или менее по одной и той же модели»<sup>22</sup>.

Остановимся подробнее на причине, побудившей экстатическую каббалу отвергнуть символизм. Эта форма каббалы в гораздо большей степени, нежели теософская, подчеркивает пропасть, отделяющую духовное от материального. Ставя своей главной целью освобождение от оков материального мира, экстатическая каббала разрабатывает средства, позволяющие прервать связь между человеческой душой и телом, поскольку, будучи материальным объектом, тело не может служить отправной точкой для метафизических медитаций<sup>23</sup>. С другой стороны, теософская каббала видит в строении человеческого тела символ, отражающий мир сфирот. И в связи с этим изучение телесной структуры является важнейшим инструментом, позволяющим получить представление о «структуре» божественного мира. Поэтому, несмотря на то что и этот тип каббалы безусловно признает глубочайшую разницу между человеческим и божественным мирами, обе реальности обладают сходной структурой, и потому человек как символ позволяет мистика выйти за пределы материального мира. Иными словами, в теософской традиции антагонизм между двумя уровнями сглаживается благодаря наличию общей структуры, которая по-разному «материализуется» на каждом из этих уровней<sup>24</sup>. Различное отношение теософской и экстатической каббалы к материальному миру проявляется также в различном отношении к явному (экзотерическому) и сокрытому (эзотерическому) уровню текста. Согласно высказыванию, возможно принадлежащему Абулафии, «проклятие явного уровня является благословением сокрытого, и наоборот, проклятие сокрытого уровня является благословением явного»<sup>25</sup>. Эта же антиномия между явным и сокрытым хорошо выражена в анонимном трактате, написанном представителем круга Абулафии<sup>26</sup>:

И тогда уменьшатся жесткие силы левой стороны, которую называют дурным началом<sup>27</sup>. Сама-эле, Сатаном, ангелом смерти и змеем. От всех них ты будешь избавлен, и от всех их каменных сил, как сказано: «И уберу из плоти вашей сердце каменное»<sup>28</sup>. И эти силы будут подчинены разумным силам, как сказано: «И дам вам сердце из плоти»<sup>29</sup>. И да будут твои глаза открыты в отношении этих божественных предметов, сокровенных и опосредующих, но не [тех, чьи силы] принадлежат скорлупе. И когда ты достигнешь этого высшего уровня, то будешь очищен от вся-

Каббала:  
новые перспективы

23 См.: *Idel M. The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Ch. III.

24 *Altmann A. The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism // Biblical and Other Studies / Ed. A. Altmann. Cambridge, Mass., 1963. P. 198, 208; Тишби Й. Пути веры и ереси (выше, прим. 2). С. 14–17. Тишби придает чрезмерное значение антиномии души и тела в теософской каббале; Идель М. Главы о пророческой каббале. Иерусалим, 1990. С. 73. Экстатическая каббала в определенной степени отражает концепции дихотомии души и тела. О значительной роли тела в исполнении заповеди о сужде в каббале (по сравнению с абстрактно-аллегорической философской традицией) см.: *Talmage F. Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism // Jewish Spirituality I / Ed. Arthur Green. New York, 1986. P. 338–340.**

25 MS Oxford 2047, лист 69а. Ср. с *Гинат Эгоз* р. Йосефа Гикатиллы (Ханау, 1615), лист 3б: «Разум — основа всего, и он поселен в сердце Торы, и она — для него надел для погребения». Ср. также с *Тиккуней Зофар*, I, 176–18а, где простой смысл (*пшат*) мишны воспринимается как могла эзотерического толкования. Вопрос о напряженном противостоянии буквального и эзотерического толкований, с одной стороны, у Абулафии в *Тик-*

хуней Зофар и в Райя мейеймна, а с другой стороны, в Сефер га-Плия, еще подлежит дальнейшему детальному изучению.

26 *Сефер га-Церуф*, MS Paris 774, листы 4б–5а. Об этом сочинении см.: Идель М. Труды Авраама Абулафии и его учение. Дисс. Еврейский университет в Иерусалиме, 1976. С. 69–71.

27 *Бава батра*, 16а.

28 Иез. 36:26.

29 Там же.

30 *Сефер га-Церуф*, MS Paris 774, лист 5а: «Притча и иносказание – то есть нечто опосредующее, как, например, говорится: “И между ними толмач” [Быт. 42:23]. Другими словами, это нечто, что превращается в то, что нужно превратить – либо в нечто, данное чувству, либо в нечто, данное разуму. И это есть толмач, посредник между чувством и разумом. Таковы притчи Торы». См. также лист 6а.

кой телесной нечистоты и помыслов, порождаемых чувствами. И силы твоего разума не будут сбиваемы чувством с пути ни в большой степени, ни в малой, но чувства станут инструментом, позволяющим познать то, что они воспринимают.

По мнению этого каббалиста, в Торе есть три уровня смыслов: буквальный, аллегорический<sup>30</sup>, являющийся опосредующим, и божественный, или сокровенный. Подобно Абулафии, автор *Сефер га-Церуф* относился к буквальному смыслу крайне отрицательно и даже полагал его демоническим. Поэтому неудивительно, что герменевтика в духе Абулафии достигла своего пика в экзегетике, разрушающей текст и сосредотачивающейся на отдельных буквах, воспринимаемых как имена Бога.

Герменевтика теософской каббалы отражает совсем другую антропологию. Как человеческое тело является отражением высшей теософии, так и простой смысл текста отражает высший. Не нужно разрушать ни тело, ни текст, чтобы достичь искомого эзотерического знания, напротив, и то и другое служит стартовой точкой для размышлений и медитации. Необходимо преодолеть материю, не разрушая, тем не менее, ее основной структуры. Для теософской каббалы структурной единицей была не буква-монада, свободная от каких-либо связей внутри канонического текста, но целое слово, намекающее на божественную эманацию и обычно остающееся «неприкосновенным». Указывая на какую-либо высшую сущность, слово вместе с тем оставалось частью предложения, которое рассматривалось как самостоятельный символ какого-либо процесса. В отличие от монадизации в духе Абулафии символизация в гораздо большей степени работает с текстом в том виде, в каком он был воспринят в рамках традиции. Экстатическая каббала предписывала для достижения личного совершенства мистические техники, которые надлежало применять в полной самоизоляции. Теософская каббала подчеркивала роль общины как общности, способной действовать во благо Божества в большей степени, нежели в своих собственных интересах. *Зофар* описывает тайные собрания каббалистов; лурианскую каббалу изучали в группах. Подобный социальный подход требовал, чтобы текст, невзирая на все символические преобразования, был сохранен. При этом буквальный смысл текста оставался уделом простонародных масс, тогда как эзотерический – достоянием немногих избранных. *Зофар*, написанный особым литературным стилем, изначально

но был предназначен для разных читателей: для простых евреев, заинтересованных в более увлекательном прочтении канонических текстов, и для немногих избранных, взыскующих эзотерического знания. Напротив, каббалисты-экстатики, особенно Абулафия, отдавали предпочтение очень сложному языку, практически совершенно непонятному непосвященным. Различия между двумя каббалистическими школами в герменевтике, антропологии и стилистике и очень важны, и вкратце могут быть сведены к следующему: теософская каббала пытается переступить границы простого смысла, телесности, социальной группы, не ставя под сомнение их важность и значимость. Напротив, каббалист-экстатик находится с ними в постоянном конфликте, который иногда заканчивается попытками их разрушения.

Как мы уже поняли из предыдущего обсуждения, теософская каббала отдавала предпочтение символизму. Однако и это утверждение нуждается в уточнении посредством более глубокого анализа символистских высказываний и других религиозных тем, важных для теософской каббалы. Рассмотрим, к примеру, связь между теургией и символизмом. Хотя эта тема уже обсуждалась выше<sup>31</sup>, она заслуживает дополнительного рассмотрения.

Здесь будет уместно прояснить развитие одной из важнейших тем еврейского символизма. С библейских времен отношения между Израилем и Богом описывались как отношения между женщиной и ее мужем. До тех пор, пока *кнесет Исраэль* (община Израиля) рассматривалась как единая сущность, находящаяся в определенных отношениях с другой сущностью, еврейские источники не упоминают об индивидуальном мистическом опыте<sup>32</sup>. Мистическая встреча первосвященника и Всевышнего в Святая Святых никогда не описывалась в эротических и/или сексуальных терминах<sup>33</sup>. Мужская и женская символика, обозначающая соответственно Бога и мистика, появляется только в экстатической каббале: женское начало символизирует душу или человеческий разум, строящие отношение с Активным интеллектом или с Богом (мужским началом)<sup>34</sup>. Теософская каббала также прибегает к подобной символике. Однако в этой каббалистической традиции мы находим немало текстов, где эти символы используются прямо противоположным образом. Самая низшая из божественных сил, *Шехина*, играет женскую роль в отношениях с *цадиком* – праведником, выступающим в роли мужчины. Эта идея неоднократно повторяется в *Зофаре*, хотя встречается и в более ранних текстах. Намеки на нее мы находим в мидрашах или сочинениях р. Моше из Бургоса в отношении библейских высказываний о Моше как о «че-

<sup>31</sup> Гл. VIII, раздел I.

<sup>32</sup> Подробнее о талмудических формулировках во множественном числе, приведенных в гл. III, прим. 11, 12; см. там же, прим. 13.

<sup>33</sup> В отличие от гностической литературы в античных еврейских текстах эротические мотивы, связанные с Храмом, относятся к херувимам, а не к опыту и переживаниям первосвященника. См. ниже, прим. 114.

<sup>34</sup> *Idel M. Métaphores et pratiques sexuelles*, pp. 332–336.

ловеке божьем (*иш га-Элоhim*)» (на иврите слово *иш* – «человек» – также означает «муж»). Согласно этим текстам, Моше, названный *иш*, является «мужем» *Элоhim*, т.е. *Шехины*. Однако в *Зофаре* эти неявные аллюзии были тщательно разработаны и распространены на всех праведников в целом.

Два упомянутых символистских подхода демонстрируют различное восприятие зротических отношений между человеком и Богом. Восприятие праведника как мужчины по отношению к *Шехине* было частью активного подхода, свойственного теургии. Восприятие мистика как женщины в экстатической каббале было продолжением того философского мировоззрения, для которого высшей целью являлось созерцание и интеллектуальное единение с Богом. Подобная теология, возникшая под несомненным влиянием идей Маймонида, не допускала никаких изменений в Божестве и считала немыслимым представить Его в пассивной женской роли. Экстаз воспринимался как «вторжение» божественного в человеческую природу, которое может произойти в любое время – единственным условием является готовность человека, его открытость божественному. Несмотря на то что экстатическая каббала поощряла активное приобщение к мистическому опыту посредством овладения соответствующими техниками, в момент самого мистического опыта активизм заканчивался, и мистик переходил к абсолютной пассивности<sup>35</sup>. Доминирование активизма в теософской каббале существенно повлияло на место, занимаемое символизмом в каббалистической традиции: чем больше возрастала роль теургии, тем более проблематичной оказывалась роль, которую играл традиционный символизм. Мистические отношения между праведником и *Шехиной* вытесняли символическое восприятие божественных проявлений<sup>36</sup>. Таким образом, мы можем сделать вывод, что наличие религиозного компонента, будь то экстаз, магия или теургия, существенно уменьшало значение символизма в той или иной каббалистической системе.

Рассмотрим теперь расцвет символизма в теософской каббале в историческом контексте.

35 См.: *Идель М.* Главы о пророческой каббале (выше, прим. 24). С. 36.

36 См.: *Тишби Й.* Учение *Зофара*. Т. 1. С. 149, где речь идет о «переходе от чистого символизма к формированию мифа».



### (В) Расцвет каббалистического символизма

Можно точно указать время и место, когда произошел расцвет каббалистического символизма: Кастилия, два последних десятилетия XIII в. Однако на протяжении предшествующего столетия теософские символы появлялись в большей части каббалистических сочинений, написанных в Провансе и Каталонии. Несмотря на то что символизм служил ранним каббалистам важным средством выражения своих мыслей, в те времена им пользовались достаточно специфическим образом. В ранних документах символы достаточно редки, а отношения между символом и обозначаемым им объектом более или менее стабильны. Логично предположить, что эта связь была частью более древней традиции, хранившейся в узких кругах. Обзор проявлений символизма в каббалистической литературе, созданной в Каталонии после XIII столетия и усвоившей некоторые традиции, источником которых был Нахманид, демонстрирует настойчивые попытки установить точный символический смысл каждого слова или фразы. К тому же периоду относятся свидетельства о спорах среди учеников Нахманида по таким вопросам, как, например: относится ли слово *Цион* к сфере *Малхут*, как утверждал один из мистиков<sup>37</sup>, или к сфере *Йесод*, как настаивал его коллега<sup>38</sup>. Острота спора свидетельствует о том, что разногласия относительно значения конкретного символа были большой редкостью среди каталонских каббалистов, ревностно придерживавшихся древних мистических традиций. Это утверждение, *mutatis mutandis*, верно и в отношении каббалистов Героны р. Эзры, р. Якова б. Шешета и, в определенной степени, р. Азриэля, чей символизм был относительно беден в сравнении с кастильским, однако богаче, чем в *Сефер га-Багир* или сочинениях р. Ицхака Слепого. Точно так же достаточно ограничен набор символов в сочинениях р. Якова б. Якова га-Кофена, его брата р. Ицхака и их последователей. На этом фоне мы видим неожиданное изменение роли, играемой символами, в Кастилии конца XIII в. Впервые были составлены подробные описания десяти сфирот, содержащие пространные перечни символов, относящихся к каждой из них. Такие классические каббалистические тексты, как *Шаарей Ора* и *Шаарей Цедек* р. Йосефа Гикатиллы содержат сотни символов, относящихся к сфирот. Более того, у нас есть основания предположить, что в этот период в Кастилии впервые возникает интересный литературный феномен: в течение достаточно короткого времени несколько авторов пишут краткие комментарии к десяти сфирот. Перу р. Йосефа

37 Р. Шломо бен Адрет. Ср. с анонимным комментарием к десяти сфирот, MS Brititish Library 755, лист 93б; MS Berlin 122 (MS Or. 8° 538), лист 96а, и с источником, приведенным в следующем примечании. О символике Сиона см.: *Идель М.* Иерусалим в еврейской мысли XIII в. // *Сефер Йерушалаим* / Под ред. И. Правера и Х. Бен-Шаммая. Иерусалим, 1991. С. 269–270 (ивр.).

38 Р. Ицхак Тодрос. Ср. *Кетер Шем Тов* р. Шем Това ибн Гаона, цитируемую р. Йефудой Корнатом в *Маор ба-шемеш*, лист 26б.

Гикатиллы принадлежат по крайней мере четыре подобных комментария<sup>39</sup>, р. Моше де Леон написал по крайней мере два<sup>40</sup>, р. Йосеф из

39 *Идель М.* Мир ангелов в образе людей (*ивр.*), с. 39–40. Соотношение между четырьмя или пятью комментариями этого автора мы опишем в другой работе.

40 См.: *Шолам Г.* Две тетради Моше де Леона // *Ковец аль яд* 8 (1986), с. 371–384 (*ивр.*), где приведены две версии одного комментария; это сочинение обсуждается также в *Шошан Эдут* Моше де Леона (*Ibid.*, pp. 333ff.) и в его же *Шехель га-Кодеш*. Я надеюсь, что еще один фрагмент неизвестного комментария Моше де Леона, дошедший до наших дней анонимно в составе поврежденной рукописи, будет когда-нибудь опубликован и станет предметом обстоятельного исследования.

41 См.: *Идель М.* Комментарий Йосефа из Хамадана, касающийся десяти сфирот (см. выше, введение, прим. 18), с. 74–76.

42 Нечто похожее произошло с редакциями *Зоэра*, в результате чего в итоге сформировалась *Идра рабба*. См.: *Либес Й.* Мессия *Зоэра* (см. выше, гл. VI, прим. 86), с. 101, прим. 53.

находился в тесном контакте с двумя ведущими кастильскими мистиками, р. Моше из Бургоса и р. Йосефом Гикатиллой<sup>43</sup>. Я полагаю, что

43 *Idel M.* Maimonides and Kabbalah (см. выше, введение, прим. 28).

44 Я предполагаю, что Абулафия не был основным каналом передачи этого специфического типа каббалы мудрецам Кастилии. Судя по всему, она уже процветала в Кастилии к моменту его приезда туда. Эта проблема заслуживает отдельного исследования.

45 См.: Респонсы р. Шломо бен Адрета, I, 548.

46 См.: *Меират Эйнаим* (Изд. А. Голдрайха), с. 361–364.

Кроме того, в сочинениях р. Ицхака га-Когена и его учеников, датированных второй половиной XIII в., мы обнаруживаем каббалистичес-

Хамадана – не менее трех<sup>41</sup>. На протяжении предшествующего столетия ничего подобного не наблюдалось<sup>42</sup>.

Несмотря на то что между разными комментариями одних и тех же авторов нет серьезных концептуальных расхождений, они свидетельствуют о растущем интересе к различным типам символизма. Лишь очень небольшую часть этого массива символов можно обнаружить в ранних каббалистических источниках. Поэтому интерес к символизму был не просто желанием собрать вместе и систематизировать уже существующие символы, но проявлением принципиально нового символистского мышления. Укажем здесь на то, что, по нашему мнению, послужило главной причиной возникновения столь значительного интереса к символу и возникновению принципиально нового подхода к нему.

В 1270-х гг. испанская провинция Кастилия стала важнейшим местом контактов между каббалистами. Помимо местных мистиков, учеников р. Яакова и р. Ицхака га-Когенов, в Кастилии в это время побывали многие каббалисты, причем самый известный из них, р. Авраам Абулафия,

находился в тесном контакте с двумя ведущими кастильскими мистиками, р. Моше из Бургоса и р. Йосефом Гикатиллой<sup>43</sup>. Я полагаю, что именно Абулафия породил интерес к лингвистической каббале, которую он прежде изучал в Каталонии. Именно этот тип каббалы преобладает в ранних сочинениях р. Йосефа Гикатиллы и р. Моше де Леона<sup>44</sup>. Примерно в то же время ашкеназский визионер р. Авраам из Кельна покинул Германию и прибыл в Кастилию с заездом в Барселону<sup>45</sup>. Р. Давид га-Коген, один из ближайших учеников Нахманида, посетил Толедо не позднее 80-х гг. XIII в., послужив важным каналом, благодаря которому Кастилия познакомилась с нахманидовской и вообще с каталонской каббалой<sup>46</sup>.

кую доктрину, характерную для круга *Сефер га-Ийун*.<sup>47</sup> Наконец, до 1298 г., когда скончался р. Тодрос Абулафия, философ с каббалистическими наклонностями р. Ицхак бен Латиф посвятил свое сочинение *Цроф га-Мор* одному из лидеров кастильской еврейской общины. Таким образом, между 1270 и 1290 г. Кастилия стала местом встречи мистиков, представлявших все три главные каббалистические течения.

Подобная встреча различных школ не имела прецедентов в еврейской истории. Я полагаю, что она оказала огромное влияние на дальнейшее развитие каббалы. Знакомство с различными каббалистическими традициями не могло не изменить взгляды каждого из мистиков. По меньшей мере два видных каббалиста радикально поменяли свою позицию: Йосеф Гикатилла и Моше де Леон отказались от лингвистической каббалы, которой они следовали в молодости, ради нового теософского подхода. Однако в рамках данного исследования нас интересуют не только мистики, сменившие одну каббалистическую традицию на другую. Встреча нескольких школ, каждая из которых считала себя «каббалой», должно было привести к появлению нового понимания того, что же такое «каббала». Перестав быть мистической традицией, передаваемой в узком кругу посвященных, она стала всеобъемлющим учением, включающим лингвистические, теософские и герменевтические подходы, которые до этого были достоянием не связанных между собой каббалистических школ. К сожалению, имен наставников этих школ история не сохранила. Йосеф Гикатилла и Моше де Леон в своих поздних теософских сочинениях никогда не называли источники своей теософии. Вместе с тем каждый из них по-своему инкорпорировал некоторые из ранних идей, выработанных кастильской и каталонской каббалой.

Я предполагаю, что знакомство с различными каббалистическими традициями привело к более свободному отношению к уже существующему материалу и, что гораздо важнее, послужило стимулом для создания новых символов в практически неограниченном количестве. Последние десятилетия XIII в. стали свидетелями заката большинства древних каббалистических традиций и в то же время рождения нового, более комплексного подхода к каббале как к системе, охватывающей и включающей различные подходы, прежде не связанные друг с другом. Этот новый подход, наиболее ярко проявившийся в наследии трех каббалистов, Йосефа Гикатиллы, Моше де Леона и Йосефа из Хамадана, а также в *Зогафе*, составляет то, что я предлагаю назвать «испанской новаторской каббалой»<sup>48</sup>, которая решительно отличалась от консервативных традиционалистских подходов, господствовавших в предыдущих поколениях.

Каббала:  
новые перспективы

47 См.: Verman M. N. *Sifrei ha-'Iyunn*. (Ph.D. diss). Harvard University, 1984. P. 173–178.

48 Авраам Абулафия, каббалист несимволистского толка, определенно принадлежит к школе новаторской каббалы, хотя большая часть его произведений была создана за пределами Испании.

49 *Idel M. We Have No Kabbalistic Tradition on This* (см. выше, введение, прим. 16). Р. 71–73. О проблеме инновации в христианском Средневековье см. статью Пройса (прим. 141 ниже).

ниях<sup>49</sup>. Главной сферой приложения творческих сил испанской новаторской каббалы стало создание новых символов. Будучи готовы воспринять и усвоить символы, имеющие самое разное происхождение, каббалисты-новаторы не только обо-

гащали существующую традицию новыми неожиданными комбинациями, но и, как я предполагаю, вводили совершенно новые символы. Это позволяет объяснить появление многочисленных редакций и переизданий комментариев к десяти сфирот, состоящих практически исключительно из перечней символов.

Эти перечни должны были позволить каббалисту расшифровывать Библию, воспринимавшуюся как символический текст, посредством которого можно понять божественные процессы. Литературный жанр каталогизации символов в соответствии с той или иной системой можно уподобить бестиариям, лапидариям и хорариям, столь распространенным в западной культуре после XII в. Христиане, заинтересованные в «расшифровке» библейского текста, а также и окружающего мира, составляли и распространяли подобного рода классифицированную информацию, полагая, что она может послужить ключом к божественным шифрам. Каббалисты, сосредоточившие свои усилия на символическом прочтении текста, «каталогизировали» сравнительно небольшую сферу: структуру десяти сфирот, которые они полагали организующей структурой библейского материала. Более того, христианский интерес к символическому смыслу животных или камней также был порожден творческим, а не герменевтическим импульсом. В отличие от своих еврейских современников христиане строили архитектурные сооружения, украшенные орнаментами, которые (по крайней мере часть из них) должны были нести определенное символическое послание. И примерно в то же время появляется, а возможно, и составляется *Zo'ar* – сочинение, написанное как символистский трактат. Впервые в истории каббалисты использовали свой набор символов не только для прочтения другой книги (Библии), чье потенциальное символистское значение, возможно, не всегда совпадало с каббалистической схемой, но для написания нового символистского сочинения. Сама композиция *Zo'ar* как символистского трактата является наиболее наглядным примером той жизненно важной роли, которую символы начинают играть в каббалистическом творчестве.

Рассмотрим подробнее этот внезапный всплеск герменевтической свободы и креативности. Как мы уже видели, каббалисты, следовавшие каталонской традиции соответствия определенных слов определенной сфере, тем самым предполагали стабильность и неизменность в отношениях между символом и символизируемым объектом. В Кастилии это восприятие начало стремительно меняться. Правда, на-

чало переменам было положено в Каталонии, где р. Яков б. Шешет утверждал, что неогласованный текст Писания допускает различное прочтение, меняющееся в зависимости от того, как будет огласовано каждое слово<sup>50</sup>. Он даже заявлял, что «свиток Торы пишут без огласовок, чтобы мы могли толковать каждое слово в соответствии со всеми значениями, которые можно получить благодаря различным его прочтениям [то есть извлечь благодаря альтернативной вокализации]»<sup>51</sup>.

Эта интересная позиция, высказанная каталонским каббалистом в качестве его собственного оригинального мнения, осталась в каталонской каббале единственной. Однако в Кастилии она получило огромный резонанс. Среди каббалистов, разделявшие эту точку зрения, достаточно назвать Йосефа Гикатиллу<sup>52</sup>, р. Йосефа из Хамадана<sup>53</sup>, а также находившегося под влиянием этих авторов р. Менахема Реканатти<sup>54</sup>. Со временем это стало общепринятым каббалистическим герменевтическим приемом, впоследствии усвоенным христианской каббалой благодаря «Тезисам» Пико дельла Мирандолы<sup>55</sup>.

В начале 90-х гг. XIII в. об этом приеме писал, к примеру, р. Бахья б. Ашер – барселонский каббалист, находившийся под несомненным влиянием революционного кастильского подхода к символизму<sup>56</sup>. Приведем небольшой отрывок из его комментария к Торе<sup>57</sup>:

Свиток Торы пишут без огласовок, дабы дать возможность прочитать ее слова различным образом... Ибо буквы без огласовок имеют по несколько значений, и из них можно извлечь несколько искр<sup>58</sup>. По этой причине нам заповедано не ставить огласовок в свитке Торы, ибо значение каждого слова меняется в зависимости от огласовок, однако, будучи огласованным, слово имеет только одно значение. Соответственно без огласовок эти слова можно читать по-разному, извлекая из них множество удивительных скрытых смыслов.

Сравнение этого отрывка с рассуждениями р. Якова б. Шешета на ту же тему ярко проявляет то, что, на мой взгляд, является главным отличием «новаторов» от предшествующей каббалистичес-

50 См.: *Idel M. Infinities of Torah in Kabbalah* (см. выше, гл. VIII, прим. 121), p. 146.

51 *Ibid.*, p. 154, n. 18.

52 См.: *Готлиб Э. Исследования по каббалистической литературе (ивр.)*, с. 112, 129–130.

53 *Идель М. Комментарий Йосефа из Хамадана, касающийся десяти сфирот (ивр.)*, с. 75–76.

54 *Комментарий к Торе*, лист 406.

55 *Idel M. Infinities of Torah in Kabbalah*, p. 147.

56 О влиянии поздних произведений Гикатиллы и Зофара на р. Бахью см.: *Готлиб Э. Каббала в произведениях рабейну Бахьи (ивр.)*, с. 148–193, см. также с. 194–213, где говорится о влиянии другого текста, производного от Зофара, на творчество Бахьи.

57 *Комментарий к Торе* (к Числ. 11:15) // Под ред. Х.-Д. Шевеля, ч. III, с. 62. Ср.: там же, комментарий к Быт. 18:3 и Втор. 7:2.

58 На иврите – *ницоцот*. Этот термин в каббалистической литературе того времени употребляли также для обозначения частей души человека, ср. текст XIII в., опубликованный Шолемом в журнале *Гарбиц* 16 (1965), с. 143. Есть ли связь между представлением о том, что каждое слово содержит божественные искры, т.е. смыслы, и учением об искрах, из которых состоит душа? Об искре как о метафоре для обозначения души в ее глубочайшем аспекте, см. программную статью Мишеля Гардые (Tardieu) в *Revue des études Augustiniennes* 21 (1975), pp. 225–255. О развитии этой метафоры в еврейской традиции см.: *Jacobs L. The Doctrine of the "Divine Spark" in*

Man in Jewish Sources// Retionalism, Judaism, Universalism: In Memory of Leon Roth. New York, 1966. P. 87–144. Любопытно, что огласовки, фиксирующие специальное значение данной комбинации букв, в одном каббалистическом фрагменте, где обсуждается связь между вокализмом и семантикой, называются «душами» этих букв. См.: *Idel M. Infinities of Torah in Kabbalah*, p. 146; *Idem. Комментарий Йосефа из Хамадана, касающийся десяти сфирот (ивр.)*, с. 76–77.

59 *Idel M. Infinities of Torah in Kabbalah*, p. 146.

60 См.: *Шодем Г. Аутентичный комментарий Нахманида к Сефер Йецифра* (выше, гл. VI, прим. 224). С. 414. Шодем приписывает этот текст Нахманиду. Его атрибуция была справедливо поставлена под сомнение Готлибом: Исследования по каббалистической литературе (ивр.), с. 128–131, который приводит важные свидетельства с целью доказать авторство этого короткого трактата. Несмотря на эти доказательства вопрос об авторстве до сих пор не решен, и сходство между этим текстом и творчеством Йосефа из Хамадана столь же значимо, что и сходство между содержанием текста и взглядами Гикатиллы. Этот текст без указания авторства включен также в сборник респонсов р. Давида бен Зимры (III, 643). В своем переводе я учел все эти варианты. Ср. также: *Faur J. Golden Doves with Silver Dots*. Bloomington, Indiana, 1986. P. 136–137.

61 Иов. 28:14.

62 *Шодем Г. Op. cit.*, с. 414.

кой традиции. Р. Яков б. Шешет допускал, что изменение огласовок позволяет дать каждой фразе несколько толкований. Однако для него эти альтернативные толкования несли каббалистическую нагрузку только в случае божественных имен, которые, в зависимости от конкретной огласовки, указывали на ту или иную сфиру. Свободное каббалистическое толкование Библии при этом не предполагалось. Бахья же прямо указывает на «множество удивительных скрытых смыслов», которые можно извлечь, интерпретируя текст *ad placidum*. Это предполагало не просто соответствие той или иной конкретной вокализации божественного имени одной из сфирот, но совершенно новый принцип каббалистической герменевтики. Речь идет о новом экзегетическом подходе, а не о магико-теургических операциях, как у Якова б. Шешета<sup>59</sup>.

Анонимный каббалист, современник Бахьи, стиль которого очень напоминает стиль р. Йосефа Гикатиллы, пришел к весьма интересным выводам, основанным на отсутствии огласовок в Писании<sup>60</sup>:

Знай, что поскольку огласовка – это форма и душа букв, свиток Торы сделан неогласованным, ибо он содержит все лики и все сокровенные и внешние пути [толкования]... и все они могут быть извлечены из каждой буквы, лик внутри лика, тайна внутри тайны, и нет никаких пределов [возможным толкованиям], как сказано: «Бездна говорит: не во мне оно [единственно верное прочтение]»<sup>61</sup>.

Таким образом, варианты вокализации были связаны с тайнами, скорее всего каббалистическими. Более того, каббалисты признали бесконечную природу неогласованного текста Торы. Согласно одному источнику, связь между огласовками и буквами напоминает соответственно связь души, или формы, и материи: предложить слову определенную огласовку – все равно что придать форму первоматерии (*byle*)<sup>62</sup>. Соответственно чтение текста Торы подобно ограничению ее бесконечности, если дать ее словам одно из возможных значений, заложенных в сочетаниях неогласованных букв. Таким образом, каббалистическое прочтение становится актом сотрудничества с Богом, в процессе которого Тора как бы создается заново.

Очень поучительно сравнения Торы, которую демонстрация в 1280–1290-х гг., с позицией сформулировал, находясь в предложенных Абулафией гертом, чтобы вернуть буквы, составляющие слово, «в состоянии первичной материи (*byle*), а затем дать им новую форму»<sup>63</sup>. Сравнение этого высказываниями с другими текстами, посвященными данной проблематике, однозначно свидетельствует, что сам мистик становится источником новых форм для букв, которые после дезинтеграции слова были обращены в аморфное состояние. По-новому составляя эти буквы, мистик наполняет их новыми смыслами, подражая тем самым деятельности Активного интеллекта, божественного создателя всех форм<sup>64</sup>.

Метод Абулафии куда более радикален, чем подход его испанских современников. В соответствии с этим методом порядок букв Торы может быть свободно и произвольно изменен с целью создания новых дополнительных смыслов. В теософской каббале буквы и слова сохраняют свой традиционный порядок, и лишь огласовка создает возможность для альтернативных прочтений. Тем не менее то общее, что присуще этим двум подходам, достаточно важно. Отныне каббала не связана с конкретными традициями, касающимися ограниченного списка библейских текстов. Напротив, теперь в ее руках оказался сверхмощный герменевтический аппарат, позволяющий мистикам выявлять множество сокровенных смыслов, находящихся в каноническом тексте «в латентном состоянии» (или правильнее будет сказать: спроецировать на текст эти смыслы). Однако природа этих идей различна. У Абулафии их источником послужили психология и теология Маймонида. В теософской каббале они связаны с божественной структурой. Абулафия превратил буквы, из которых состоят слова Писания, в психологические и физические аллегории. Теософы сделали библейские слова символами высших сущностей.

Активистский подход к библейским текстам стал заметен в каббалистических кругах в конце 1270-х гг. Предшествующим поколениям каббала являлась в образе носителя «таинственного языка далекого царства духа, чьи переливы отзываются в наших душах и пробуждают их для высшей, глубинной жизни»<sup>65</sup>. Теперь же пришло время, когда каббалисты, выучив звучание этих божественных мелодий, обрели способность писать самостоятельные вариации, обраба-

нить готовность к новым прочтениям испанские каббалисты Авраама Абулафии, которую он те же годы в Италии. Шестой из меневтических методов состоял в

63 *Оцар Эден гануз*, Ms Oxford 1580, fol. 171a. См.: *Idel M. Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, pp. 226–227, где к рассмотрению привлечен дополнительный материал.

64 Ср.: *Idel M. Ibid.* Ср. также ниже (прим. 204), взгляд р. Нахмана из Брацлава, который воспринимает вдохновенного свыше интерпретатора как равного мировой душе.

65 Это определение, данное Э.Т.А. Гофманом музыке, цит. по: *Leibmann W.P. The Stony Idiom of the Brain // Literary Symbolism: A symposium / Ed. Helmut Rehder. Austin and London, 1967. P. 15.*

тывая уже существующие мелодии и даже создавая совершенно новые. Одним из таких новых произведений стал *Zofar* – труд, ознаменовавший одновременно и первый порыв, и апогей каббалистического символизма<sup>66</sup>. Лишь гораздо позже мы находим столь же интересное обращение к символизму – например, в поэмах Ицхака Лурии. Еще одним выдающимся примером символистской литературы могут служить истории рабби Нахмана из Брацлава, широко использовавшего тонкие иносказательные образы, создававшие неповторимую мистическую атмосферу его рассказов<sup>67</sup>.

66 Предположение о том, что *Zofar* представляет собой пик определенный процесса, достигшего вершины в течение двух десятилетий – с 1270 по 1290 г., не совпадает с традиционным воззрением, согласно которому *Zofar* является индивидуальным сочинением р. Моше де Леона, как предполагали Шолем и Тишби. Я считаю, что в это каббалистическое сочинение были интегрированы более древние элементы, содержащие теософские взгляды и символы, а также, возможно, более короткие теософские композиции, чему значительно способствовало зарождение свободного символизма. См. *Либес Й.* Как была сочинена книга *Zofar* // Книга *Zofar* и ее поколение / Под. ред. Й. Дана. Иерусалим, 1989. С. 1-71 (*ивр.*).

67 О роли символизма в сочинениях р. Нахмана см.: *Дан Й.* Хасидский рассказ. Иерусалим, 1975. С. 132-188 (*ивр.*); *Эльштейн Й.* Искусная работа: исследование хасидских сказок. Тель-Авив, 1983 (*ивр.*); *Idem.* Шаги принцессы. Рамат-ган, 1984 (*ивр.*).

фией. Шломо бен Адрет говорил об Абулафии: «Он приучил себя к воображаемому [вещам] и толковал слова Писания и мудрецов при помощи гематрии, примешивая к своим комментариям несколько истин, заимствованных из философских сочинений»<sup>68</sup>.

68 Респонсы I, 548.

69 См.: *Teicher J.L.* The Mediaeval Mind // *JJS* 4 (1955), pp. 1-13.

Яблоком раздора в данном случае являлось свободное применение воображения к классическим текстам<sup>69</sup>. Этот спор был проявлением извечного конфликта между официальным руководством и харизматичной личностью, *cette longue querelle de la tradition et de l'invention, de l'Order et de l'Aventure* («давней борьбы традиции с новшеством, Порядка с Авантюрой»), как это блестяще сформулировал Апполинер.

Учение Абулафии не получило широкого распространения в испанской каббале. Это можно сказать и о его герменевтике. Однако с точки зрения истории каббалы его идеи, несомненно, способствовали возрождению интереса к лингвистическим спекуляциям в каббалистических кругах Цфата и в хасидизме. Тем не менее утверждение, что



библейский текст может быть огласован бесконечным числом способов, никогда не подвергалось в Испании серьезной критике. Как мы могли убедиться, даже такой серьезный галахист, как р. Давид бен Зимра, был готов согласиться с этой идеей<sup>70</sup>. Поучительно сравнить эту открытость относительно новому герменевтическому подходу с герменевтическим принципом Иоганна Кокцеюса (Johannes Cocceius), голландского теолога-кальвиниста XVII в., который настаивал, что «quod significare potest verbum, id significat» («то, что слово может обозначать, оно и обозначает»)<sup>71</sup>. Его постулат о многозначности слова является гораздо более ограничивающим по сравнению с подходом каббалистов, ибо Кокцеюс вовсе не допускает свободной, творческой экзегетики. Тем не менее даже в таком виде его постулат породил жаркую дискуссию<sup>72</sup>.

Всплеск символистского мышления в *Зо́рафе* и трудах каббалистов того времени оказал решающее влияние на дальнейшее развитие каббалы. Вскоре после того как эти сочинения увидели свет, были предприняты многочисленные попытки установить точный смысл каждого символа *Зо́рафа*. Со временем возникла обширная литература, посвященная переводам, толкованиям и «каталогизации» символов и терминов *Зо́рафа*. Канонизация *Зо́рафа*, безусловно, способствовала развитию подобного рода литературы, существенно обогатившей каббалистическую традицию и способствовавшей пониманию этой книги, однако оказала лишь незначительное влияние на дальнейшее развитие символистского мышления в каббале. Лишь немногие каббалисты подражали символистскому языку *Зо́рафа*, и еще более немногие осмеливались добавить что-то новое к символической структуре каббалы. *Зо́раф* стал каноническим памятником, который следовало объяснять, а не продолжать. Жизнь новаторской каббалы, вершиной которой стал *Зо́раф*, была блистательной, но короткой. Консервативные силы в каббале, сосредоточенные отныне на доктринах *Зо́рафа*, достаточно быстро начали процесс систематизации фрагментарного, двусмысленного, нередко противоречивого учения, изложенного в этой книге.

Множество примеров подобной деятельности можно найти в литературном наследии р. Давида бен Йегуды фе-Хасида. В конце XIII в. он перевел на иврит значительную часть *Зо́рафа*, причем переведенный текст был снабжен комментарием в виде дополнительных букв над словами, намекавшими на сфирот. Значительная часть этого комментария, безусловно, отражала символизм *Зо́рафа*, однако иногда автор позволял себе использовать символы, которые не встречаются в *Зо́ра-*

70 См. выше, прим. 60. О сходстве между текстом р. Давида б. Зимры (или вокализацией как таковой) и концепцией «открытого произведения» (Opera Aperta) Умберто Эко см.: *Hercenberg D. Deux modèles d'écriture: Essai sur le rapport entre ordre et liberté // Revue Philosophique* 16 (1982), pp. 483–486.

71 Ср.: *Kolakowski L. Chrétiens sans église. Paris, 1969. P. 305, 343, n. 21.*

72 *Ibid.*, pp. 305–307. О Кокцеюсе и его исследовании еврейского материала см.: *Katschen Aaron L. Christian Hebraists and Dutch Rabbis. Cambridge, Mass., 1985.*

ре. Более того, немало слов, которые в исходном тексте не использовались как символы, были истолкованы в качестве таковых. В результате текст *Zo'zara* превратился в готическое нагромождение символов, полностью утратив внутреннюю динамику, присущую исходной композиции<sup>73</sup> (перифразируя слова Эмиля Мале, мы могли бы сказать,

73 См. об этом: Идель М. Перевод *Zo'zara*, выполненный р. Давидом, сыном Йефуды *te*-Хасида // *Алей сефер* (1980), с. 72–73.

74 *Male E. The Gothic Image. New York, 1958. P. 51.*

что подлинный символизм занимает столь значительную часть текста *Zo'zara*, что нет никакой необходимости искать его там, где его нет<sup>74</sup>). Подобное неразборчивое, едва ли не механическое напластование символов является лучшим свидетельством того, что *Zo'zaf* превратился в канонический текст, слова которого, подобно словам Писания, следует воспринимать как символы. Присущий *Zo'zafu* дух символистского творчества был утрачен, его сменил дух символистской интерпретации. Приведем еще один пример из литературного наследия р. Давида бен Йефуды: этот каббалист был не только первым переводчиком, но и если не первым, то одним из самых ранних комментаторов *Zo'zara*. В своем комментарии к *Идра рабба*, названном *Сефер га-Гвуль*, Давид бен Йефуда предпринял попытку очень сложного, комплексного анализа этого текста, используя при этом бесконечные круги и фигуры, настолько прояснявшие текст, сколько затруднявшие его понимание.

Сочинения р. Давида, а также р. Йосефа бен Шалом Ашкенази сделали возможной исчерпывающую символизацию практически любого предмета, послужив переходной ступенью от едва различимого символизма *Zo'zara* к готическому символизму лурианской каббалы. Блестящие знатоки всевозможных комментариев и толкований *Zo'zara*, Моше Кордоверо и Ицхак Лурия сумели связать многочисленные разрозненные символы в относительно цельные, всеобъемлющие концептуальные системы, оказавшие колоссальное влияние на еврейскую теософию. Однако еврейскому символизму это пошло на пользу лишь опосредованно. Символизму редко удается сохранить изначальную свежесть, двусмысленность и иносказательность, когда он интегрируется в более сложную, комплексную систему. Чем больше пространства захватывала каббалистическая мифология, тем меньше оставалось места для символистских порывов. Неудивительно, что лурианская каббала, будучи наиболее сложной еврейской теософией, породила лишь маргинальное обсуждение символизма и не создала практически ни одного комментария к десяти сфирот. Схоластическая структура цфатской каббалы оказалась малопригодной для дальнейшего развития символизма.

Таким образом, расцвет каббалистического символизма произошел на рубеже двух эпох в истории каббалы, ее «отрочества» и «зрелости». Кратковременная «юность» стала периодом расцвета. Однако

затем ее пыл и энтузиазм постепенно поблекли, по мере того как набирала силу более сложная и «зрелая» консервативная теософия<sup>75</sup>. Следует также помнить, что сама привычность символического языка, возникающая из-за постоянного обращения к одним и тем же символам в различных произведениях, ведет к стиранию роли символа. Уже в начале XIV в. каббалисты-теософы использовали каббалистические символы при решении экзегетических проблем канонических текстов, и неясность комментируемого текста снималась за счет идейного багажа, отраженного в символах.

### (С) Символизм и философия

Гершом Шодем предложил «гётевское» определение символизма в качестве подходящего к каббалистическим символам – хотя, насколько я знаю, сам Шодем этот факт не отмечал<sup>76</sup>. Суть этого подхода заключалась в четком разграничении символа и аллегории – для Шодема символ является «формой выражения, выходит далеко за пределы мира аллегории»<sup>77</sup>. В результате философ, прибегающий к аллегориям, и каббалист, использующий язык символов, могут использовать один и тот же библейский текст для обсуждения различных уровней реальности. Согласно Шодему, философская аллегория «может быть определена как нечто, выразимое посредством другого выразимого»<sup>78</sup>, в то время как мистический символ есть «представление предмета, лежащего за пределами восприятия и коммуникации». Этот подход предполагает существование двух уровней реальности: познаваемого уровня, который описывается при помощи аллегорий, и непознаваемого, для которого необходимы символы. На мой взгляд, подобная классификация, несомненно интересная сама по себе, тем не менее лишь частично исчерпывает возможные отношения между аллегорией и символом. В этом подразделе мы обсудим другие аспекты этих взаимоотношений.

Как мы уже видели, разница между экзатической и теософской каббалой проявлялась и на герменевтическом уровне. Для толкования одного и того же текста первая использовала средства аллегории, а вторая – символистские приемы<sup>79</sup>. Кроме того, за упомянутыми двумя подходами стоит, как отмечал Шодем, противостояние между философией и каббалой. Однако

75 Мартин Бубер (В саду хасидизма, с. 69, 141) убедительно описывает тенденцию каббалы схематизировать тайну, однако это оценка относится к сефардской каббале в гораздо большей степени, чем к ранним стадиям развития каббалы; в целом у Бубера понятие «каббала» употребляется для обозначения лурианской каббалистической школы. См. также гл. VII, прим. 10. Об аналогичном феномене в западной христианской культуре см.: Хейлинга Й. Осень Средневековья. М.: Наука, 1988. Гл. XV.

76 См. выше, прим. 1, а также: *Biale D. Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*. 2d ed. Cambridge, Mass., 1982. P. 138 and n. 108 – ссылка на «Ursprung des deutschen Trauerspiels» Биньямина; более подробное обсуждение Гёте, сформулированное четче, чем у Шодема, можно найти в его *Sprüche in Prosa*, 742-743. Об использовании гётевских определений аллегории и символа в научной литературе см.: *Talmage F. Apples of Gold* (выше, прим. 24), прим. 124, 128, 137.

77 Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике (*рус.*), с. 60.

78 *Ibid.*

79 См. выше, прим. 16.

безоговорочное утверждение, что философия отдает предпочтение языку аллегории, тогда как каббалистическая экзегеза является преимущественно символистской, – очевидное упрощение. Оно принижает роль аллегории в описании психологических процессов или взаимоотношений между человеком и Богом. Аллегория была не просто заимствованием философского образа мысли, но и во многих важных случаях насущной необходимостью каббалы в ее мистических, нетеософских проявлениях. Каббалисты, проявлявшие большую склонность к мистике, находили в философии не только созвучную их настрою идеализацию единения с высшими сущностями, но и разработанную терминологию, необходимую для серьезного обсуждения этого единения. Как мы уже видели, идея «прилепления мысли», появляющаяся вновь и вновь в некоторых каббалистических кругах, безусловно, обязана своим происхождением философским доктринам<sup>80</sup>. Аллегория,

80 Гл. III, раздел 4.

служившая средневековой философии одним из основных инструментов, никак не могла быть маргинальной для каббалистической экзегезы. Поэтому мнение Шолома, что аллегория не являлась «главным элементом веры и метода»<sup>81</sup> каб-

81 Шолом Г. Указ. соч. С. 59.

балы, может быть признано верным только с поправкой, что под «каббалой» в данном случае следует понимать исключительно теософию. Более того, теософская каббала также прибегала к аллегориям для описания психологических процессов. Например, р. Эзра из Героны описывал единение души с Богом, используя метафору поцелуя. Как мы уже видели, этой мета-

82 Гл. III, прим. 41.

форой активно пользовались философы<sup>82</sup>, и я вполне допускаю, что ее использование каббалистом не привело к радикальному изменению ее природы. Поэтому когда р. Эзра пользовался терминами *эмшиль* или *машаль*, он подразумевал то же самое, что и философы, т.е. аллегорию, описывающую

83 Там же, прим. 39.

опыт единения<sup>83</sup>. Легко заметить, что психологический опыт, ставший объектом символистского описания в нееврейской мистической литературе, в каббале описывался при помощи аллегорий, в то время как символизм оставался уделом теософии. Это различие легко объяснимо. Нееврейский мистик регулярно описывал свой личный опыт, или, по крайней мере, пытался это сделать. Отсюда и двусмысленность терминологии, и ощущение невыразимости, и осознание неадекватности собственных описаний, и необходимость использовать символы для самовыражения. Каббалисты, включая и представителей экстатической школы, очень редко пытались описывать свои собственные ощущения. По этой причине крайне мало мистических дневников было составлено мистиками-евреями, и даже в них проблема невыразимости опыта кажется периферийной. Создается впечатление, что

каббалист (в отличие от христианского мистика) ощущал, что способен осознать свой опыт и что его язык способен адекватно передать мистические ощущения. А поскольку многие каббалисты, включая ранних экстатиков, получили неплохое философское образование, философская аллегория считалась среди них общепринятым способом изложения.

Поэтому, на мой взгляд, отношения символа и аллегории в теософской каббале следует рассматривать не как взаимоотношение центрального и маргинального явлений в каббалистической литературе, но с точки зрения функционального различия: для описания теософских процессов использовались преимущественно символы, тогда как психологические процессы описывались преимущественно аллегориями.

Однако даже с этой классификацией следует обращаться очень осторожно. Можно ли, как утверждал Шолем, считать все упоминания о сфирот символами одного типа? Краткий анализ природы теософского символа, предложенный самим Шолемом, демонстрирует, что «вторжение» философской терминологии создавало определенные проблемы.

Основным источником каббалистического символизма являются канонические иудейские тексты, Библия и Талмуд. Оба этих текста воспринимались как описывающие мир сфирот и в той или иной степени становились объектом символистской дешифровки. Однако помимо этих основных источников существовали и другие, второстепенные литературные тексты, снабжавшие материалом каббалистическую символику. Одним из таких второстепенных источников была философская традиция, хорошо известная каббалистам прежде всего благодаря переводу на иврит «Путеводителя растерянных» Маймонида. Такие традиционные аристотелианские термины, как *материя*, *форма*, *лишенность* (*steresis*) или *интеллект*, *интеллекция*, *интелегибиллии* (постигающий, постижение, постигаемое), воспринимались как символы трех высших сфирот. Несмотря на то что эти концепции были преобразованы в символы, особая природа подобного рода символов требует прояснения.

«Естественными» источниками символизма являются слова, обозначающие осязаемые объекты, которые приобретают дополнительную смысловую нагрузку. В результате слово приобретает новое значение, не отменяющее, однако, основного<sup>84</sup>. Таким образом, каббалистический символизм не уничтожает в этом случае основную структуру слова. Однако философская терминология по определению является абстрактной. Поэтому любые попытки придать термину дополнительное абстрактное значение оказываются достаточно проблематичными.

<sup>84</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 60.

Сконцентрированный на абстрактном, философский термин может лишь с очень большим трудом приобрести дополнительное, также абстрактное значение. Поэтому когда это произошло в каббалистической традиции, первоначальное значение было отброшено и забыто. К примеру, в аристотелианской философии *материя*, *форма* и *лишенность* были абстракциями, позволяющими описать и понять физические процессы, протекающие в подлунном мире. Речь не шла об отдельных сущностях, которые можно, отделив друг от друга, познать *per se*<sup>85</sup>. В

85 Ср.: Ross David. Aristotle. London and New York, 1964. P. 66.

философии Аристотеля под *лишенностью* понимается небытие, отсутствие; этот термин обозначает все потенциальные формы, которые может принять тот или иной субстрат. Напротив, в каббале р. Азриэля из Героны *лишенность* (*эфес*)<sup>86</sup> обозначает высшую из сфирот, *кетер*<sup>87</sup>.

86 Как отмечает Шолем (см. прим. 87), слово «эфес» для обозначения лишенности употребляется в *Мегилат га-Мегаде* Авраама бар Хи (с. 3). «Эфес» как символ сфиры *Кетер* встречается также у р. Давида бен Йегуды ге-Хасида, см. также *Сефер Ма'от га-Цов'от* (Ed. D.C. Matt. Chico, California, 1982. P. 21).

87 См. текст, опубликованный Шолемом: Шолем Г. Обнаруженные отрывки произведений р. Азриэля из Вероны // Сборник статей памяти А. Гулака и Ш. Каяйна. Иерусалим, 1942. С. 215 (ибр.). См. об этом тексте: Sholem G. Les origines de la Kabbale, pp. 443–445.

88 Sholem G. Ibid., pp. 445–448, см. также: Duclow D. F. Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Erigena // *Journal of Religion* 57 (1977), pp. 109–123. Переход философских терминов в аллегории, а нефилософских терминов – в символы свидетельствует о пострефлексивной природе языка каббалы в целом и ее символического языка в частности. Ср., однако, с идеей Элиаде о пререфлексивных качествах символизма, которая объясняется интересом исследователя к примитивным и архаическим формам сознания; см. его работу «Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism» // *The History of Religion: Essays in Methodology* / Ed. M. Eliade and J.M. Kitagawa. Chicago, 1959. P. 98–100.

Соответственно, утверждал р. Азриэль, любое изменение возможно лишь посредством возвращения объекта к своему источнику, и только после его разрушения он получит новую форму от этой сфиры – форму, которая в аристотелианской системе возникает из лишенности. Несмотря на очевидное сходство описываемых процессов, существует несомненная разница между тем, как философы и каббалисты понимали использование данной терминологии. Для каббалиста *эфес* идентичен *айн* – «ничто», обозначающему полноценное существование сущности, трансцендентной по отношению к самому существованию<sup>88</sup>. Таким образом, «лишенность», небытие воспринимается как нечто прямо противоположное – как полнота формы и, следовательно, полнота существования. В другом месте р. Азриэль описывает *эфес* как *coincidentia oppositorum* («объединение противоположностей» – *Пер.*). Этот подход уничтожает философское понимание лишенности. Таким образом, первичное аристотелианское значение было отброшено, и привычный термин стал обозначать нечто принципиально новое.

Таким образом, сосуществование двух противоположных абстрактных значений является достаточно проблематичным. Поэтому символизацию философского термина следует рассматривать скорее как смену смысла, нежели как приобретение нового смысла в дополнение к основному, который оставался бы при этом относительно

неизменным. Иными словами, этот процесс правильнее будет назвать аллегоризацией, а не символизацией философской терминологии<sup>89</sup>.

Сенсорная сфера в этом случае не задействуется вовсе, поэтому переход от философского к мистическому ощущению происходит исключительно в сфере идеологической, «разрываемой» противоречием двух доктрин. В тот момент, когда философский термин приобретает определенный теософский смысл, его прежнее значение отбрасывается. Соответствующие термины имеют в каббале очевидно иную природу, нежели в философии. Для мистика речь идет о трех различных сущностях, трех сфирот, связанных между собой, но вместе с тем сохраняющих свою индивидуальность. Они эмануруются в определенной последовательности, влияют друг на друга, образуют различные комбинации посредством сближения и разделения и т.д. Ничего подобного в аристотелианской системе не наблюдается.

Рассмотрим теперь использование терминов *интеллект*, *интеллекция*, *интелегибилии* в отношении трех высших сфирот. С точки зрения философа, в момент познания эти три аспекта умственной деятельности невозможно отделить друг от друга, однако вне акта познания они существуют независимо друг от друга – за исключением случая, когда речь идет о Боге, который непрерывно является «познающим, познаваемым и актом познания». Для каббалиста эти три термина обозначают три вида эманации, которые невозможно ни полностью отделить друг от друга, ни соединить в единое целое так, чтобы полностью изгладить индивидуальную природу каждой из них<sup>90</sup>. Гипостатический характер каббалистического мышления оказывается главным препятствием, не позволяющим использовать эти термины в теософской системе, не уничтожая при этом их первоначального значения.

Рассмотрим теперь случаи символистской трансформации терминологии неоплатоников. С учетом гипостатических тенденций этот подход был усвоен теософской каббалой с гораздо меньшими трудностями как с точки зрения содержания, так и терминологии. В этом случае ситуация принципиально иная: поскольку каббалистическая философия частично усвоила космическую иерархию неоплатонизма, понятия, первоначально обозначавшие различные неоплатонические сущности, лишь незначительно изменили свое первоначальное значение. Такие термины, как *воля*, *помысел*, *мир разума* и т.п., сохранили

89 Ср. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 60: автор утверждает, что «предмет, становящийся символом, сохраняет свою первоначальную форму и свое первоначальное содержание». Виктор Тёрнер различает «чувственный полюс» символа и его «идеологический полюс». См.: Turner V. and Turner E. Image and Pilgrimage in Christian Culture. New York, 1978. P. 247.

90 Три высших сфирот: см., напр.: Комментарий к *Сефер Йецифа* р. Йосефа б. Шалома Ашкенази, 176, MS Paris, BN 776, лист 189б; *Маарехет За-Элозут*, лист 50а.

свое основное значение, даже когда их использовали для описания реалий мира сфирот. Ибо последний, в свою очередь, возник под влиянием таких неоплатоников, как Ицхак Исраэли, Шломо ибн Габироль. Моше ибн Эзра и др. Поэтому в этом случае соответствующая терминология была заимствована каббалой с сохранением ее основного значения – у каббалистов попросту не было никаких серьезных причин от него отказываться.

Таким образом, беглый обзор некоторых упоминаний о высших ступенях божественной структуры свидетельствует, что несмотря на их «сокровенность» и «невозможность описания», они, тем не менее, описывались с использованием философской терминологии, не считались абсолютно невыразимыми и не были превращены в «классические» теософские символы, соответствующие определению Шолема.

#### (D) Символизм и динамизм

В христианском Средневековье символизм обычно воспринимался как отражение божественной гармонии в материальном мире. Присутствующие в божественном замысле архетипы всех вещей проявляются в природе или в искусстве вдохновенного художника и служат своего рода лестницей, позволяющей зрителю достичь высшей парадигмы. Несомненно, в христианском символизме в той или иной степени проявлялось платоновское представление о реальности. В рамках этого восприятия высшая парадигма рассматривалась как статичная сущность, конкретный смысл которой можно познать при помощи расшифровки соответствующих символов. В тех случаях, когда эти символы относились не к сущности, а к определенным событиям (например, эпизодам из жизни Христа), происходила своего рода «фиксация» события, которое тоже становилось сущностью – имевшей место в прошлом, но сохранившей свое значение на веки веков. К примеру, страсти воспринимались как искупительное событие, произошедшее в конкретное время и в конкретном месте, хотя его последствия отражаются в жизни каждого христианина. Когда подобные сцены изображались художником или скульптором, их статичный характер получал дополнительное выражение при помощи избранных изобразительных средств. Божественная мистерия превращалась в *fait accompli*. Как говорил святой Дамиан, «*Mea grammatica Christus est*» («Моя грамматика – Христос»).

Для каббалиста грамматика состояла не только из божественных сил, но и из синтаксиса, определявшего их изменчивые взаимоотношения. Для большинства каббалистов символизм был чем-то большим, нежели проявление божественных сущностей в тексте или природе. Отдельные слова священного текста – Библии или *Зо́рафа* – воспринимались как указание на одну из десяти сфирот. Однако теософ-



скую каббалу интересовало не только установление связи между конкретным словом и одной или несколькими сфирот. Каббалисты стремились понять процессы, происходящие между этими сущностями. Значительная часть дошедших до нас комментариев к десяти сфирот, систематизировавших различные символы согласно их порядку, не были предназначены для того, чтобы раскрыть «главную тайну» каббалистической традиции. Напротив, они были ключами, с помощью которых читатель, обладающий достаточными знаниями и герменевтическим опытом, мог приоткрыть сокровенный смысл текста. Поэтому структурной единицей каббалистической экзегетики было не слово, но предложение или даже несколько предложений. Каббалист пытался понять динамику божественных сил, анализируя последовательность слов, указывающую на некий процесс, а не просто на факт существования определенных высших сил. Интеракции, взаимоотношения, слияния и разделение сфирот составляли синтаксис каббалистической герменевтики. Божественные проявления воспринимались не как идеи, застывшие в своем совершенстве, но как живые сущности, чья динамика иногда оказывается несовершенной и нуждается в исправлении человеческой деятельностью. Каббалистический символ призывал скорее действовать, чем размышлять.

Я полагаю, что одной из основных характеристик теософского символизма – особенно в теософских системах, воспринимавших сфирот как сущность Божества, – являлся динамизм, который интересовал каббалистов куда больше, чем раскрытие непознаваемых уровней мироздания. Примером подобного динамизма может служить комментарий *Зоѓара* к стиху из псалмов<sup>91</sup>:

«Велик Господь и восхвален во граде Бога нашего, на святой горе Его»<sup>92</sup>. Когда Господа называют «великим»? Тогда, когда община Израиля (*кнесет Исразль*) находится с Ним, как сказано: «Велик во граде Бога нашего». «Во граде Бога нашего» означает «с градом Бога нашего»... отсюда мы учим, что царь без царицы – неполноценный царь, не заслуживающий хвалы и прославления. Поэтому пока мужчина остается без женщины, он лишается всех своих достоинств, и не считается человеком (*адамом*), и не заслуживает благословения.

Как и во многих других случаях, в основе этой интерпретации лежит различие между смыслом двух имен Бога, Тетраграмматон (Господь), которое обозначает сфиру *Тифферет*, или мужское начало,

<sup>91</sup> *Зоѓар* III, 5а. Следует отметить, что ярким примером некаббалистической динамизации области божественного имени является *Сефер та-Надон* р. Ашкенази, см.: Дан И. Исследования литературы ашкеназских хасидов. Рамат-ган, 1975. С. 119–120. Вопрос динамизации божественных существ в докаббалистический период заслуживает детального рассмотрения, которое прояснит ряд вопросов, связанных с динамическим измерением сфирот в ранней каббале.

<sup>92</sup> Пс. 8:2.

и *Элоhim* (Бог), относящееся к женскому началу, или сфере *Малхут*. Оригинальность данного прочтения заключается, однако, не в этом различии. Интерпретатор заинтересовался в первую очередь словом «велик» как указывающим на взаимоотношение божественных атрибутов. Величие не является неотъемлемой характеристикой мужского начала, но есть следствие взаимодействия с женским началом. Как далее намекает *Зо́фар*, мужчина приобретает «величие» и «хвалу», лишь становясь «мужем», и так он становится человеком (*адамом*). Сексуализация отношений между божественными атрибутами является распространенным приемом каббалистической экзегезы<sup>93</sup>. Однако поми-

<sup>93</sup> Об этом пассаже из текста Рабада см. выше, гл. VI, раздел 3.

мо придания божественным именам дополнительной сексуальной окраски, что является в каббале достаточно общим местом, этот отрывок из *Зо́фара* сообщает нечто принципиально новое: он объясняет, каким образом мужское начало обретает величие как в человеческой, так и в божественной сфере. Таким образом, смысл данного экзегетического усилия состоит в утверждении, что определенное качество приобретается посредством определенных взаимоотношений.

Однако основной задачей *Зо́фара* является все-таки не выяснение условий, необходимых для достижения совершенства. Несмотря на то что этот символизм может побудить к благочестивым размышлениям, само по себе знание о неких теософских и антропологических идеалах не способно изменить человека. Для того чтобы и самому достичь совершенства, и привести к совершенству божественную структуру, необходимо определенным образом *действовать*, в противном случае экзегетический процесс не достигнет поставленной цели. Поэтому эмпирический аспект понимания экзегезы *Зо́фара* является лишь первым шагом на пути к главной, заветной цели. С точки зрения каббалы, понимание одновременно является приглашением к незамедлительному действию, поскольку иначе мужчина не сможет стать «мужем», «человеком» и будет неспособен совершать теургические действия, необходимые для влияния на горние миры. Определение понятия «человек» (*адам*) дается в весьма специфическом контексте: *Зо́фар* разъясняет, почему это слово используется в стихе: «Когда кто из вас (*адам*) захочет принести жертву Господу»<sup>94</sup>. Символизм в данном случае является частью более глубокого восприятия

<sup>94</sup> Лев. 1:2.

человеческой деятельности, обращенной к высшим мирам, а вовсе не раскрытием некоего статичного состояния, переданного определенными словами. Таким образом, в данном случае можно выделить три последовательных шага:

- понимание теософского и теургического значения обсуждаемого библейского стиха;

- приобретение статуса «человека» – посредством единения со своей спутницей, соответствующего сосуществованию двух сфирот в горних мирах;
- восстановление божественной гармонии посредством исполнения заповедей цельным человеком.

Как мы увидим ниже, когда будем обсуждать притчу о девушке и дворце, с точки зрения *Zo'ara* даже само постижение сокровенного смысла библейского текста имеет прикладное значение; второй шаг – в данном случае обретение статуса «человека» – рассматривается не как достижение статичного неизменного совершенства, но как движение, которое следует поддерживать во взаимоотношениях между мужем и женой.

Возвращаясь к обсуждаемому библейскому стиху. Его простой смысл вполне очевиден и состоит из двух независимых утверждений: во-первых, Бог велик, а во-вторых, Его гора находится в святом городе. Первое является безусловным и абсолютным теологическим утверждением; второе указывает, что священная гора находится в священном городе. В стихе нет даже намек на связь между величием Бога и святостью некой горы. Два этих теологических утверждения можно без труда отделить друг от друга и рассматривать по отдельности. Рискну предположить, что автор библейского текста в данном случае ничего не хотел сказать о развитии взаимоотношений между Богом и его городом. Несмотря на то что в библейском тексте явно говорится о Боге и святом городе, стих не предполагает, что в их отношениях возможны какие-либо изменения. Эти взаимоотношения описаны как вертикальные и односторонние: божественная святость изливается на земной город и тем самым преобразует его в священный центр. *Zo'ar* решительно меняет эту схему. Вертикальные отношения целиком переносятся в горний мир, где их можно рассматривать как горизонтальные отношения между двумя высшими сущностями противоположных полов.

В процессе определения характера взаимоотношений между двумя утверждениями, приведенными в стихе, ивритский предлог *be-* (в слове *be-uf* – «во граде»), который обычно переводится как «в», в данном случае воспринимается в значении «с». Динамика, возникающая вследствие сексуализации и взаимосвязи различных божественных имен, является отличительной особенностью каббалистической экзегезы, выделяющей ее на фоне прочих форм еврейской экзегетики. Только каббала оказалось способна соединять божественные атрибуты так, что одни их комбинации со временем превратились в полумифы, а другие – и вовсе в полномасштабные мифы.

Однако трансформация вертикальных отношений в горизонтальную связь между божественными сущностями не повлияла на из-

начальное вертикальное восприятие взаимоотношений между Богом и его земным городом. Как мы уже говорили, каббалист-теософ не пренебрегал земными реалиями, но интерпретировал их по-новому, не лишая их при этом прежнего смысла. Теософский символизм не вытеснял материальной реальности, но придавал ей дополнительный смысловой уровень. Земной город является святым, поскольку олицетворяет в подлунном мире высшую сущность женской природы. Можно сказать, что «горизонтальный нисходящий символизм»<sup>95</sup> пре-

95 О значении «восходящего» символизма в противопоставлении с «нисходящим» см.: *Kahler E. The Nature of the Symbol // Symbolism in Religion and Literature / Ed. Rollo May. New York 1960. P. 50–75*, а также *Idel M. Métaphores et pratiques sexuelles*, pp. 329–331.

96 О соотношении символического значения слова и его «чувственно-го полюса» см. прим. 89.

вращается на уровне материальной реальности в вертикальный символизм. Можно сказать и иначе: вертикальные отношения между Богом и его святым городом превращаются в восходящий на уровень горизонтальных божественных связей символизм, но не теряют при этом первоначального значения<sup>96</sup>.

Как мы уже видели, земные проблемы и взаимоотношения проецируются в каббалистической экзегезе на божественные структуры с целью понимания присущей им динамики. В самом деле, одной из основных характеристик каббалы является концентрация на теософии и теософских процессах, проясняемых с помощью символизма. Тем не менее первые проявления «динамизации» идеи Бога можно найти в текстах более ранних, нежели сочинения первых каббалистов. Первые, еще незрелые шаги на пути, который каббалисты последующих поколений прошли до конца, были сделаны еще в ранних мидрашах. Динамизация в теологической сфере нашла свое проявление и в герменевтике. Замечательный пример того, что я называю выявлением динамической концепции на основе библейского текста, можно найти в *Мехильте* на Исх. 24:10<sup>97</sup>.

97 См.: *Мехильта де-р. Ишмаэль*, разд. Бо, 14 (Изд. Горовица и Рабина, с. 51). См. также: *Kadushin Max. A Conceptual Approach to the Mekilta. New York, 1969. Pt. II, p. 113*; см. также *Ялкут Шимони* (730) к стиху Числ. 10:31. О контексте стиха из книги Исход см.: *Skipwith G.H. The Lord of Heaven // JQR o.s. XIX (1902), p. 693*.

98 Исх. 24:10.

Обсуждаемый библейский стих выглядит так: (а) И видели они Бога Израиля (б) и под ногами Его как образ кирпича из сапфира, (в) и, как самое небо, по чистоте. Часть (в) дополняет и разъясняет информацию, приведенную в части (б). В обоих случаях

Как мы уже видели, земные проблемы и взаимоотношения проецируются в каббалистической экзегезе на божественные структуры с целью по-

речь идет об одном и том же субъекте – «образе кирпича». Часть (в) всего лишь дает дополнительное описание этого кирпича из сапфира, сообщая, что по чистоте он был подобен небу. Мидраш, тем не менее, рассматривает части (б) и (в) как описывающие диаметрально противоположные ситуации. Часть (б) описывает видение Моше и старейшин Израиля, в котором еврейский народ еще находился в рабстве. При этом «образ кирпича из сапфира» (*ливнат га-сапиф*) намекает, с точки зрения древнего экзегета, на кирпичи (*левеним*)<sup>99</sup>, которые евреи изготавливали, будучи в египетском рабстве<sup>100</sup>.

Подобная игра слов позволила авторам мидраша утверждать, что Бог тоже находился в рабстве, где вместе с сынами Израиля месил ногами глину для кирпичей<sup>101</sup>. Однако как только евреи вышли на свободу, видение изменилось. Соответственно часть (в) описывает новое состояние Бога, чьи ноги отныне чисты от глины и грязи. Связь между этими мотивами подчеркивается тем, что и в рассказе об Исходе, и в описании видения, в котором Бог предстал «чистым», присутствует одно и то же существительное *зем*<sup>102</sup>. Таким образом, мы видим, что миф об освобождении народа Израиля из рабства по аналогии распространяется также и на Бога, описанного в откровенно антропоморфных выражениях. Мы явно видим божество, переживающее человеческий опыт порабощения и освобождения; говоря языком *Мехильты*, «во всех их бедах, и Он бедствовал»<sup>103</sup>.

В том же мидраше сказано, что Бог явил себя посредством двух основных атрибутов или качеств: милосердия и суда<sup>104</sup>. Когда мидраш подчеркивает проявление качества милосердия, он, среди прочего, приводит часть (в) процитированного выше стиха. Это позволяет мне сделать вывод, что, с точки зрения автора мидраша, на качество суда намекает имя *Элогей Исраэль* (Бог Израиля), тем более что имя *Элогим* традиционно считается указывающим на этот божественный атрибут. Таким образом, цитируемый стих сам по себе рассматривается как свидетельство раскрытия Бога в двух качествах: суда и милосердия<sup>105</sup>. Более того, даже если это предположение окажется неверным, мы все равно наблюдаем здесь динамизацию библейского текста: согласно *Мехильте*, он описывает процесс, протекающий одновременно в исторической и бо-

99 См.: Исх. 1:14.

100 Как ни странно, слово *сапфир* могло восприниматься как указание на рабство. В Иерусалимском Талмуде (*Сукка*, 4:3) цитируется словосочетание *звен сапиф* («камень сапфир») из кн. Иезекииля (1:26), камень сравнивается с кирпичом из кн. Исход, из чего делается вывод, что Вавилонский плен тяжелее, чем Египетский.

101 См.: *Kadushin M.* Op. cit., pt. 1, p. 186; см. традицию, приведенную в сборнике мидрашей *Авкиф* р. Элиэзера га-Даршана в *Сефер Гиматрийот*, которая была опубликована Авраамом Эпштейном в журнале *Га-Эшколь* 6 (1909), с. 207: «Подобно кирпичу сапфира» – это намек на то, что, когда израильтяне в Египте месили ногами глину, чтобы делать кирпичи, словно бы нечто подобное этому происходило и Наверху: их муками Он был терзаем».

102 См.: *Kadushin M.* Ibid., pp. 186–187.

103 Ис. 63:10.

104 *Мехильта де-р. Ишмаэль*, разд. *Шифа*, 4 (Изд. Иш-шалом, 376).

105 См.: *Танхума*, разд. *Гаазину* 4, где в комментарии к обсуждаемому стиху приведено несколько противоречащих друг другу определений Бога.

жественной плоскостях. Используя хитроумные средства мидрашистской герменевтики, автор «навязывает» библейскому тексту утверждение о подобии этих уровней мироздания, а также протекающих в них процессов. Особенностью данного прочтения, отличающего его от многих других мидрашистских толкований, является утверждение о корреляции двух процессов – а не статичных состояний! – которые, будучи онтологически очень далеки друг от друга, являются частью общей динамичной системы. Говоря словами рабби Акивы: «Если бы это не было прямо сказано в Писании – как могли бы мы сказать такое? Народ Израиля как бы говорит Всевышнему: “Ты избавил самого себя”, – как может кто-то даже помыслить об этом»<sup>106</sup>. Избавление

<sup>106</sup> Мехильта де-р. Ишмаэль, разд. Бо, 14 (Изд. Горовица и Рабина, с. 51).

Шехины оказывается зависимым от избавления Израиля.

Другой тип динамизации можно увидеть в самой структуре каббалистического дискурса.

Больше всего примеров динамичного восприятия реальности можно найти в *Zohar*, одном из немногих каббалистических сочинений, чьи литературные достоинства нередко выходят на первый план. От имени некоего старца, раскрывающего сокровенные секреты другим героям книги<sup>107</sup>, автор *Zohar* объясняет мистический смысл одного из библейских стихов:

<sup>107</sup> *Zohar* II, 99a. См. англ. перевод Даниэля Мэта, с. 123–126, и его прим. на с. 251–253.

<sup>108</sup> Исх. 24:18.

<sup>109</sup> Быт. 9:13.

«И вступил Моше в средину облака и взошел на гору; и был Моше на горе сорок дней и сорок ночей»<sup>108</sup>. Что символизирует это облако? [– спрашивает старец, и сам отвечает:] Это намек на слова Писания: «Я полагаю раду

дугу Мою в облаке»<sup>109</sup>, т.е. на раду, о которой мы знаем, что она сняла свое верхнее платье и отдала его Моше, который поднялся в нем на гору, и видел сквозь него все, что видел, и испытал от всего этого подлинное наслаждение.

Этот текст, совершенно бессмысленный для непосвященного, с восторгом принимается героями книги, которые «с плачем пали перед ним [перед старцем] ниц, говоря при этом: если бы мы появились на

<sup>110</sup> *Zohar* II, 99a.

<sup>111</sup> Там же. Ср. также: *Scholem G. Zohar: The Book of Splendor*. New York, 1970. P. 88–91. Заметим, что Шолем не включает в свой перевод первую реплику старика. См. также: *Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism* (выше, гл. II, прим. 4), pp. 55–56; на с. 45–46 Шолем приводит взгляд Филона на Тору как на живой организм, см.: *Franck A. The Kabbalah*. New York, 1940. P. 262–263; *Wolfson E. The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the Zohar* // *Religion* 8 (1988), pp. 311–345.

свет только для того, чтобы услышать эти слова из твоих уст, то и этого было бы нам достаточно»<sup>110</sup>. Старец, однако, заявляет, что не собирается ограничиваться одним изречением, после чего рассказывает одну из самых красивых притч *Zohar*<sup>111</sup>. Прекрасная девушка, уединенно живущая во дворце, намекает своему возлюбленному, что ему можно приблизиться к ней, и постепенно снимает с себя одежды, а со временем юноша ста-

новится ее мужем. При этом он одновременно становится собственником дворца и всех его потайных мест. Смысл этой притчи разъясняется в самом *Zo'ara*: прекрасная девушка – это Тора, которую скрывают четыре или даже пять слоев одежды, которые предстоит снять пылливому ученику, изучающему Тору, дабы достичь заветной цели, т.е. уровня каббалистического понимания (этот момент описан с ярко выраженным сексуальным подтекстом).

Кажется очевидным, что Моше, получающий божественное одеяние (радугу), и девушка, постепенно снимающая свои одежды, совершают похожие, хотя и дополняющие друг друга действия. Прежде чем получить Тору, Моше должен отождествить себя с атрибутом радуги – традиционным символом мужского полового органа, т.е. сферы *Йесод*<sup>112</sup>. При этом слово *кашти* («моя радуга») может означать и «мой лук» и понимается здесь как «лук *Тифферет*» (сфера *Тифферет* как бы говорит о своем луке). Более того, восхождение Моше, предпринятое после того, как он приобрел атрибуты радуги, может символизировать нисхождение *Тифферет* к *Йесод*, что является предварительным условием для слияние с *Малхут*, символом которого служит облако.

Моше входит в облако, ярко выраженный женский символ, точно так же, как возлюбленный входит во дворец, для того чтобы стать мистическим мужем Торы. Два противоположных направления накладываются здесь друг на друга: Тора открывает себя, постепенно сбрасывая одежды, «разоблачаясь»; однако человек может получить Тору лишь в процессе «облачения». В отношении Торы смысл сбрасывания одежды заключается в том, что тем самым она возвращается в божественное состояние, которое занимала до того, как спуститься в материальный мир. Для человека облачение – единственный способ, позволяющий ему подняться в горний мир, поскольку, надевая его одежды, он обретает свойства этого мира. Божественные одежды служат своего рода защитной броней, оберегающей каббалиста от ярчайшего света высших миров. Дарование Торы уподобляется извлечению ее из ножен – метафора, используемая в классических еврейских текстах для описания страшных эсхатологических событий, когда солнце засияет своим полным светом<sup>113</sup>. Эти противоположные, на первый взгляд, движения, которые необходимо наложить друг на друга, чтобы понять их суть, создают, благодаря своей динамичной природе, органическое единство. Акт обретения сверхъестественного знания предполагает изменение и в том, кто познает, и в объекте познания. В обеих частях рассказа старца это обретение описывается как активное действие, или проникновение. Как мы видим из притчи о девушке и дворце, обе стороны должны

112 См., например: *Шолам Г. Две тетради Моше де Леона* (выше, прим. 40), с. 363–364. Тишби, напротив, считает радугу символом сферы *Малхут* – женским божественным атрибутом (*Учение Зо'ара*. Т. 1. С. 64). См. также англ. перевод Даниэля Мэта, с. 252.

113 См.: *Авода зара*, 36; *Зо'ар* III, 17а, ср. эпизод, когда Моше окутывает облако.

проявить инициативу: девушка зовет своего возлюбленного, но, чтобы встретиться с ней, он должен сам войти во дворец. Аналогичным образом в Писании Бог зовет Моше взойти на гору, чтобы тот получил там Тору: «И сказал Господь Моше: взойди ко Мне на гору и будь там, и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их» (Исх. 24:12). И, наконец сам момент встречи является очень насыщенным, о чем свидетельствует обращение к сексуальным образам.

Главное, на что я хочу обратить внимание, – невозможно понять сокровенный смысл рассказа о Моше, если не принять во внимание сексуальный подтекст притчи о девушке. Только в этом случае можно понять, что подразумевается под «наслаждением», которое испытал Моше. Речь идет о переживании, описываемом как сексуальный опыт, на который также намекают слова «вступил в», имеющие в иврите сексуальную коннотацию. У героя первой части, Моше, нет партнера. Мы можем предположить, что ему открылась Тора, хотя прямо об этом ничего не сказано, есть только намек в виде рассказа о вхождении в облако. Более того, Моше не назван здесь мужем Торы. Однако сопоставление с притчей о девушке позволяет предположить, что именно он стал хозяином дворца. В *Zo'ara* Моше называют «мужем Шехины», имея в виду, что он имел мистическую связь с этой манифестацией Божества<sup>114</sup>. Источником этого эпитета стали библейские

114 См.: Тишби И. Учение Зо'ара. Т. 1. С. 190–191; Либес Й. Мессия Зо'ара – к мессианскому образу р. Шимона бар Йохая (см. выше, гл. VIII, прим. 86), с. 122; Идель М. Главы о профетической каббале (ивр.), с. 56; *Idem*. *Métaphores et pratiques sexuelles*, pp. 344–345. Следует отметить, что сцена, когда Моше восходит на гору и его окутывает облако, сравнивается в *Zo'ara* (II, 229a) с входом первосвященника в Святая Святых, для чего есть по меньшей мере два основания: 1) один из наиболее возвышенных пассажей *Zo'ara*, завершающий раздел *Идра зута* (III, 296 а–б), описывает, как первосвященник входит в Святая Святых, в терминах соития качеств *хесед* (милосердие) и *дин* (правосудие); 2) термину *гейхаль*, употребляющемуся в притче *Zo'ara* в значении 'дворец', соответствует слово, которое в джудезмо (языке евреев Испании) используется для обозначения ковчега завета, может также обозначать Храм. См. выше, прим. 33; а также: *Zo'ar* III, 300a, где Моше назван *марей де-бейта* – «хозяин дома», где под домом подразумевается ковчег завета, см., кроме

слова *иш га-Эло'им* («человек божий»), когда слово *иш* используется в значении «муж», а имя *Эло'им* рассматривается как символ *Шехины*. И действительно, в том же библейском отрывке, где сказано, что Моше вошел в облако, также говорится: «И встал Моше с Йе'ошуа, служителем своим, и пошел Моше на гору Божию (*га'р га-Эло'им*)» (Исх. 24:13).

Судя по всему, эта фраза побудила автора *Zo'ara* предложить особое толкование, объясняющее ее появление, поскольку незадолго до этого Моше был призван взойти и получить Тору в стихе, содержащем Тетраграмматон: «И сказал Господь Моше: взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их» (Исх. 24:12). Это несоответствие имен могло вызвать подозрение, что божественное имя *Эло'им* намекает на конкретную манифестацию Божества, отличную от той, на которую намекает Тетраграмматон. Все эти образы вместе привели к утверждению, что



рассказ о том, как Моше поднялся на «гору Божию» и получил Тору, содержит скрытый намек на связь с божественным миром, ассоциируемую с сексуальным опытом. Это эротическое восприятие откровения, испытанного Моше, соответствует другим, опирающимся на источники в мидрашах пассажирам *Зо́фар*, описывающим Моше с использованием сексуальных образов<sup>115</sup>. Описывая каббалиста как человека, обладающего неявным призыванием к изучению сокровенных тайн Торы, а Тору – как красавицу, влекущую его к себе, *Зо́фар* призывает к эмпирическому изучению Торы. Для каббалиста понимание сокровенного смысла текста или традиции есть нечто большее, чем просто понимание нескольких дополнительных фактов. Это предполагает радикальное изменение восприятия Торы, равно как собственной личности и статуса каббалиста. Перестав быть чужаком, он становится хозяином дворца (который назван здесь *йейхаль* – словом, обозначающим также ковчег, в котором хранятся свитки Торы в синагоге). Реализуя свою исключительность и избранность, он порывает с окружающими его невеждами, чтобы стать одним из совершенных, обладающим всепоглощающим опытом, далеко превосходящим пассивное размышление о символическом смысле священного текста. Помимо восприятия определенного материала, подобная учеба подразумевает возникновение интимных отношений с божественным миром.

Анализ этой притчи мне хотелось бы закончить, упомянув об интересном отзвуке, который она имела в мистике. Знаменитый визионер Эммануэль Сведенборг так рассказывает об одном из своих видений:

Тут явилась мне прекрасная дева, прелестная видом, стремительно двигавшаяся вправо и вверх, немного спеша. Она была в поре первого цветения юности – уже не девочка, еще не молодая женщина. На ней было прекрасное черное, сверкающее платье. И так она радостно спешила от света к свету. Мне сказали, что таковы внутренние смыслы Слова, когда они проявляются впервые. Черное платье есть выражение Слова на письме. После этого другая юная дева полетела в направлении правой щеки, но это было видно лишь благодаря внутреннему зрению. И мне

того: *Зо́фар* III, 46. О мифическом образе Моше в классических текстах, где он воспринимается как божественное существо, поскольку наделен атрибутами царя и бога и, помимо всего прочего, облачен в «одежды света» см.: *Meeks W. A. Moses as God and King // Religions in Activity: Essays in Memory of E.R. Goodenough / Ed. J. Neusner. Leiden, 1968. P. 354–371.* Получение Моисеем одеяний радуги, таким образом, в древних текстах может быть знаком его инициации. См. также: *Fossitt J. E. The Name of God and the Angel of the Lord* (выше, гл. I, прим. 46), pp. 87–106.

115 Ср.: *Кашер М. Зо́фар // Синай* (юбилейный номер). Иерусалим, 1958. С. 47–48. О сексуальной метафорике отношения каббалиста к Торе см., напр.: *Тишби И.* Исследования каббалы и ее ответвлений: исследования и источники (выше, гл. I, прим. 25), с. 43 (о р. Моше де Леоне); *Аводат га-кодеш* р. Меира ибн Габбая (лист 3с), *Толдот Яаков Йосеф* р. Янкева-Йосефа из Полонного (133с); *Магид дварав ли-Яаков* р. Дов-Бера из Межерича (с.87); *Wolfson E. R. Female Imaging of the Torah: From Literary Metaphor to Religious Symbol // From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox / Ed. by Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs, Nahum M. Sarna. Atlanta: Scholars Press, 1989. Vol. I. P. 271–307.*

116 *Arcana Caelestia*, § 1872. Цит. по: *Internal Sense of the Word*. London, 1974. P. 41.

117 Другие примеры влияния каббалы на Сведенборга см.: *Idel M. Infinities of Torah in Kabbalah*, p. 150; *Idem*. Мир ангелов в образе людей (см. выше, гл. I, прим. 39), с. 64–65.

118 Напечатано без указания автора Яковом Толедано в *Сефер га-Малхут* (Касабланка, 1930), лист 110б. Вопрос об атрибуции этого произведения решен в: *Готтлиб Э.* Исследования по каббалистической литературе (*идвр.*), с. 25–255. В соответствии с другим пассажем р. Йосефа, *матронита*, т.е. сфера *Малхут*, – это андрогин, иногда называемый мужчиной, а иногда – женщиной: «Матронита – это тайна андрогина, мужского и женского начала: иногда она называется мужчиной, а иногда женщиной» (*Сефер Ташах*, с. 436). Ср. также Комментарий к Торе Реканати (436): «Когда *Шехина* действует за счет силы Всевышнего, нижние сфирот называются 'рука', а когда она действует самостоятельно, то называется 'палец'».

119 Ср. Быт. 4:22.

сказали, что таков внутренний смысл вещей, недоступный пониманию<sup>116</sup>.

Девушка в одеждах, упоминаемая в *Зо́рафе* и сравниваемая с буквальным смыслом Торы, соответствует здесь одетой деве. В обоих случаях инициатива принадлежит девушке, которая обращается к мужчине. Возможно, имеет значение, что об одежде второй девушки в видении Сведенборга ничего не сказано. Возможно, она соответствует девушке, открывшей все свои секреты, из притчи *Зо́рафа*. Поэтому я предполагаю, что Сведенборг вновь интериоризировал в своих видениях материал *Зо́рафа*<sup>117</sup>. Важно, однако, подчеркнуть, что основное отличие между видением Сведенборга и притчей о девушке заключается в том, что если для христианского мистика притча является инструментом, помогающим понять Священное Писание, то для каббалиста главное – пережить ее смысл в опыте, став «мужем Торы».

Еще один интересный пример символистской динамики мы находим в книге р. Йосефа из Хамадана<sup>118</sup>:

Почему было дано ему имя Туваль-Каин?<sup>119</sup> Потому, что иногда *Шехина* облекала его, а иногда он оставался один. Когда *Шехина* облекала его, его звали Туваль-Каин, ибо в этот момент он был приведен (*муваль*) к Царю с весельем и радостью, и потому тогда его называли Туваль-Каин. Когда же он оставался один, его называли просто Каин. Таков смысл имен Каин и Туваль-Каин.

Сверхъестественная сущность, названная этими двумя именами, это ангел *Метатрон*, наиболее приближенный к *Шехине*. Последняя иногда сливается с ним, дабы приблизиться к Царю, т.е. к сфере *Тифферет*. Этот процесс слияния и приближения символизирует двойное имя Туваль-Каин; это имя указывает на сосуществование двух сущностей в одном «теле», а также на совместное движение этих двух сущностей, *Шехины* и *Метатрона*, в направлении сферы *Тифферет*. На это движение указывает имя Туваль, которое понимается как «она [т.е. *Шехина*] приведена». Таким образом, двойное имя указывает на два состояния, переживаемые одной сущностью: взаимоотношения с одной или даже двумя другими сверхъестественными силами – *Мал-*

*хут (Шехина) и Тифферет*, с одной стороны, а с другой – отделение от *Шехины*. Эти два типа взаимоотношений, сближение и отдаление, описаны без привлечения каббалистической терминологии: *Шехина*, Царь, *Метатрон* – все это термины, хорошо известные в классической еврейской литературе. Символизм незаметно входит в этот рассказ благодаря структуре описываемой ситуации: *Шехина*, приближающаяся к царю, с которым они образуют биполярную структуру, причем *Шехина* изображена как женщина, которая прихорашивается, прежде чем предстать перед царем-мужчиной. Это свидание, безусловно, носит сексуальный оттенок, который подчеркивает упоминание о «веселье и радости». Имя Каин также намекает на определенный тип отношений – расставание. Оба упоминаемых имени – не просто синонимы имени *Метатрон*, но, применительно к ангелу, символы ситуаций, которые можно описать при помощи имен двух библейских персонажей. Каин, убивший брата и бежавший, опасаясь мести Бога, символизирует расставание ангела с другой божественной силой, т.е. в каком-то смысле его падение. С другой стороны, имя Туваль-Каин символизирует восхождение ангела в «прихожую» божественных чертогов. Таким образом, миф, по большей части, сосредоточен на процессах, происходящих с ангелом, а не с божественной силой. Тем самым мы видим, что каббалистическое прочтение Торы может благодаря каббалистической герменевтике отражать не только божественные процессы, но и динамику ангельской жизни. Как говорил сам р. Йосеф из Хамадана<sup>120</sup>, «вся Тора полна жемчужин»<sup>121</sup>, рассказывая нам о генеалогии ангелов».

Рассмотрим еще один уровень интерпретации имени Туваль-Каин. По мнению того же каббалиста<sup>122</sup>, Цила, мать Туваль-Каина, родила своего сына «посредством демонических сил», а потому «он был носителем убийства, подобно Каину и Авелю, и он есть дурное начало, и он принес ненависть в этот мир, ибо люди нуждаются в оружии»<sup>123</sup>, чтобы сражаться друг с другом. Таким образом, Цила, олицетворяющая *Шехину*<sup>124</sup>, дала жизнь демонической силе, вызвавшей бесконечную вражду во всем мире. Не имея ничего общего с гармоничным единением *Шехины* и Царя, имеющим место в высших мирах, Туваль-Каин становится источником насилия в подлунном мире. Таков результат пагубной связи *Шехины* с демоническими силами. Таким образом, библейский стих рассматривается как символизирующий сразу несколько уровней сверхъестественных отношений – демонического, ангельского и божественного. Каббалист объясняет, каким образом

120 MS Paris, BN 841, лист 268а.

121 Этот термин обозначает тайны, содержащиеся в библейском тексте, как у Маймонида в «Путеводителе растерянных», см.: *Идель М.* Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его отражения в каббале (см. выше, гл. VIII, прим. 23), с. 66 и прим. 162.

122 MS Paris, BN 841, лист 267а.

123 Ср. Быт. 4:22, где Туваль-Каин назван «кузнецом всякого пахарского орудия из меди и железа».

124 MS Paris, BN 841, лист 267а: «Цила – это *Шехина*».

Цилу, символ *Шехины*, можно представить имеющей что-то общее с миром демонов<sup>125</sup>: «Все в Торе следует толковать в соответствии с семьюдесятью уровнями нечистоты и чистоты, как сказано: “И то и другое содеял Бог”<sup>126</sup>».

125 Ibid. См. комментарий р. Эзры из Героны к Песни Песней (Сочинения Рамбана / Изд. Х-Д. Швейцария. Т. 2. С. 478).

126 Еккл. 7:14, этот стих – *Iocus probans* для каббалистического взгляда на творение зла Богом.

127 См.: *Сефер та-малхут* (прим. 118 выше), лист 109а: «Согласно традиции это происходит посредством перерождения (*гилзуль*) души». См. также листы 73а и 74а (*Сефер толдо́т адам*): «...посредством перерождения души».

Это очень важный герменевтический постулат. Он означает, что применительно к каждому слову (в данном случае – к имени Цила) библейский текст может быть интерпретирован как одновременно описывающий совершенно разные уровни реальности. Изменчивость символов относительно обозначаемых ими сущностей самоочевидна: не существует стандартных наборов различных символов, описывающих соответственно божественные сущности и их демонические противоположности.

Каждое слово Писания одновременно отражает противоположные онтологические системы, поэтому само предположение, что между символом и символизируемым объектом возможна имманентная связь, становится проблематичным – чем многозначнее природа символа, тем менее органична связь между ним и символизируемым объектом. Более того, Туваль-Каин, по крайней мере косвенно, рассматривается как двойник, или, говоря каббалистическим языком, реинкарнация Каина. Толкуя библейский текст, р. Йосеф из Хамадана нередко говорил о метампсихозе (реинкарнации, переселении душ)<sup>127</sup>.

Можно привести множество примеров динамичных свойств теософских символов. На наш взгляд, вышеприведенный отрывок является достаточной иллюстрацией. Я полагаю, что важнейшей характеристикой мира сфирот была вовсе не его «непознаваемость» или «неописуемость», как утверждал Шолем, но его динамизм. В нашем случае символы нужны именно потому, что необходимо описать несколько аспектов постоянно меняющейся реальности, а вовсе не потому, что божественная реальность в силу своей трансцендентности не может быть описана в концептуальных терминах<sup>128</sup>. Я хочу подчеркнуть, что концепция Шолема является в высшей степени спорной. Даже по его мнению, сфирот являются «опосредующим звеном между Первым Эманатором и всеми вещами, существующими помимо Бога»<sup>129</sup>. Было бы странно утверждать, что одной из характеристик сфирот как «проявлений» является их «сокрытость, сокровенность». Этот эпитет, возможно, применим к высшим сфирот и *Эйн-Соф*, хотя и в этом случае их сокровенность

128 «...Мистический символ есть выразимый образ чего-то, лежащего за пределами сферы выражения и общения. В символе находит выражение скрытая и невыразимая действительность» (Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике, с. 60).

129 *Scholem G. Kabbalah*. P. 99, 105–106.

не является тотальной, – так, в *Зо́рафе* приводятся пространные рассуждения, касающиеся именно этих высших сущностей горнего ми-

ра<sup>130</sup>. Как мы увидим ниже<sup>131</sup>, каббалисты считали *Zo'ar*, а также, я полагаю, и Библию текстом, отражающим постоянно меняющуюся природу высших миров, что превращало эти книги в сокровищницу, хранящую бесконечное количество смыслов. Если Гёте представлял символизм как раскрытие постоянства в изменчивом (*Dauer im Wechsel*), каббалист определил бы символ как отражение изменчивого в постоянстве (*Wechsel im Dauer*), когда текст, подобно Богу, рассматривается как Постоянное. Текст остается неизменным, отражая, тем не менее, различные божественные процессы<sup>132</sup>. Так же как хрусталь, не меняясь, преломляет различные лучи света, так и текст Торы или *Zo'ara* позволяет нам увидеть отражение бесконечно изменяющейся реальности<sup>133</sup>.

Однако каббалист стремился к гораздо большему, нежели само успешное понимание каждого конкретного момента божественной реальности. Как метко заметил Поль Рикёр, «символ приглашает задуматься». Для христианского символизма этот «диагноз» является достаточно точным, однако применительно к еврейской мистике он описывает лишь первый, предварительный шаг. Поняв высшую структуру и ее динамику, каббалист получает приглашение (или даже приказ) принять участие в божественной мистерии, причем не посредством понимания, веры или просветления, но прежде всего посредством подражания (*imitation*) этой динамике. Осознание горнего мира с помощью символов является вторичной задачей по сравнению с главной, педагогической целью – побудить человека к определенным действиям. Понимание божественной мистерии является бесполезным и бессмысленным, если оно не проявляется в каждой исполненной заповеди или даже в каждом движении, совершаемом человеком. Иными словами, основной задачей каббалистического символизма является создание отражения теософской структуры. Эта динамичная структура действует как мощное эффективное средство, обеспечивающее определенную динамику человеческой деятельности и наполняющее ее высшим смыслом. Поэтому «чистое созерцание» каббалистического символизма не позволяет протягивать его истинной природе. В 1942 г. Шолом писал об этом почти трагически:

130 Об антропоморфных описаниях *Эйн-Соф* см.: Идель М. Образ человека над сфирот // *Даат* 4 (1980), с. 41–55 (ивр.), особенно с. 55.

131 О р. Ицхаке Лурии и школе Комарно см. ниже, прим. 249.

132 См.: Тишби Й. Пути веры и ереси (выше, прим. 2). С. 13: Тишби отмечает, что символ может также обозначать процесс.

133 Утверждения Шолома и Тишби (*ibid.*, с. 13), что реальность, стоящая за тем или иным символом, не может быть воспринята каким бы то ни было иным образом, основана на молчаливом допущении, что единение с миром божественного в каббале маргинально. Но опыт «прилепления», или единения, – это путь к непосредственному постижению божественного мира; символизм, таким образом, является альтернативой – а не единственным путем познания Божества. Тишби (*ibid.*, с. 17, 20) рассматривает символы как путь достижения единения с Божеством, что противоречит его послышке, высказанной на с. 13; как мы видели выше (гл. III, разделы 5–6), *двекут* – «прилепление» к Богу – должно предшествовать исполнению заповедей, или же может быть достигнуто посредством особых аномических техник.

Die alten Symbole sind hier expliziert.  
Der Kabbalist was kein Narr.  
Doch was die verwandelte Zeit gebiert  
Bleibt fremd und unsichtbar.  
(Vae Victis – oder, der Tod in der Professur).

Угасли знаменья столетий седых,  
Неглуп каббалист – вот-те раз.  
Однако плоды, что остались от них,  
Чужды и сокрыты от глаз.  
Горе побежденным, или Смерть в профессуре.  
Пер. Олега Ицксона.

Даже самое глубокое объяснение символов не позволяет человеку совладать с реалиями своего времени; никогда толкование символов не рассматривалось в Средние века в качестве самостоятельной цели. Каббалистические символы должны были побудить человека не столько к созерцанию, сколько к активным действиям.

Представляется уместным сделать здесь два заключительных замечания о каббалистическом символизме. Как мы видели из процитированных текстов, принадлежащих перу р. Йосефа из Хамадана, один и тот же символ «Цила» мог указывать одновременно на божественные и демонические силы. Демонический символизм, бывший неотъемлемой частью каббалистического символизма, долгое время совершенно игнорировался авторами теоретических исследований, посвященных данной тематике. Между тем каббалисты, жившие в то же время, что и р. Йосеф из Хамадана, – к примеру, р. Йосеф бен Шалом Ашкенази и р. Давид бен Йефуда фе-Хасид, – существенно развили символику зла, уже наличествовавшую в некоторых трудах р. Ицхака бен Якова га-Когена, а также в *зогарической* литературе. Несмотря на то что современные исследователи знали о существовании подобных символов, эта осведомленность никак не повлияла на их рассуждения о природе символа<sup>134</sup>. К примеру, Тишби прямым текстом утверждал, что «скрытым объектом» каббалистического символизма является «Бог или божественный мир»<sup>135</sup>. Демонические силы являются не только двойниками божественных структур, они также стремятся подражать их деятельности. Отсюда сходство процессов, характерных как для сил зла, так и для сфирот<sup>136</sup>. И вновь понимание смысла подобной символики побуждало каббалиста действовать в соответствии с предписаниями Торы. Исполнение предписанного, согласно каббале, позволяло участвовать в божест-

134 См., например: *Тишби Й. Учение Зоэара*. Т. 1. С. 288–307 (ибр.).

135 *Idem*. Пути веры и ереси. С. 13.

136 См., например: *Werblowsky R. J. Are and Essence // Ex Orbe Religionum*. Leiden, 1972. P. 322–324.

венной жизни и влиять на нее. Воздержание от запрещенного, со своей стороны, ограждало человека от мира нечистоты.

Моя вторая ремарка касается того, можно ли в принципе найти общее определение для каббалистического символизма. До сих пор я преимущественно обращался к текстам, созданным в последние десятилетия XIII в. Для этого важнейшего периода в истории каббалы мои утверждения относительно динамизма и вовлеченности как неотъемлемых элементов восходящего каббалистического символизма представляются мне справедливыми. Что касается более поздних текстов, то в литературе, возникшей под влиянием *Зоэра*, эти элементы по-прежнему очень заметны. Однако любые попытки подобрать общее определение каббалистического символизма для всей каббалистической литературы кажутся мне проявлением гордыни. Сотни каббалистических текстов, написанных сотнями каббалистов, живших в разное время и в разном окружении, никак не могут отражать единый взгляд в отношении такого фундаментального вопроса, как сущность каббалистического символа. Каждый каббалист благодаря присущему только ему характерному восприятию символа своим творчеством расширял границы каббалистического понимания символизма. Подобно тому как в литературе Гёте понимал символ иначе, чем Шиллер или поэты-символисты, так и в каббале каждый мистик воспринимал его по-своему. Осознание того, что следует по отдельности изучать каждую символическую систему, прежде чем приступать к поискам каких-либо обобщающих определений, является жизненно необходимым для серьезного исследования в данной области. Пока же я предлагаю использовать определение символа, предложенное Эрвином Гуденафом, согласно которому символ есть «объект или образ, который в силу тех или иных причин воздействует на людей и оказывает на них влияние, выходящее за рамки простого распознавания того, что буквально представлено в данной форме»<sup>137</sup>. Это весьма общее определение символа позволяет корректно описать большую часть каббалистической символики.

<sup>137</sup> Goodenough E. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period IV*. Princeton, N.J., 1954. P. 28.

## 2. ПНЕВМАТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ И СЛИЯНИЕ С ТОРОЙ

Я бы хотел здесь остановиться на одном пренебрегаемом исследователями подходе, которым руководствовались некоторые крупные еврейские мистики в своих попытках понять сокровенный смысл Писания. В отличие от многих ранних комментаторов<sup>138</sup>, некоторые каббалисты полагали божественное вдохновение *sine qua non* (необходимым условием) для проникновения в высшие тайны, содержащиеся в

138 О ранних подходах к триаде «толкователь, текст, Бог» см.: Idel M. *Infinites of Torah in Kabbalah*, pp. 141–144, а также Fishbane M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, 1985. P. 108–109, 254, где наглядно показан переход Древней еврейской экзегезы от «изучения Бога» к «изучению Торы». См. также Idem. *The Garments of Torah*. Bloomington, 1989. P. 77–78. Средневековые тексты, которые цитируются ниже, демонстрируют противоположное направление: спустя долгое время, в течение которого Тора воспринимается как необходимый и непрменный посредник между Богом и толкователем, именно боговдохновенность становится необходимым и непрменным условием мистического толкования. Ср. с описанием мидаша в качестве свидетельства «отдаления от Бога» или «замены прямого божественного вмешательства через откровение или пророчество» в: Weiss-Halivni D. *Midrash, Mishnah and Gemara*. Cambridge, Mass., and London, 1986. P. 16. Маркус (*Marcus I. Piety and Society*. Leiden, 1981) показывает, что употребление термина *профок* некоторыми ашкеназскими авторами XII–XIII вв. можно понимать в смысле «человек, обладающий способностью экзегетически понимать сокрытую божественную волю». Мы не рассматриваем здесь важную параллель средневековых феноменов, обсуждаемых ниже, обнаруженную в экзегетической традиции, сложившейся под влиянием литературы Кумрана, поскольку ее воздействие на позднюю раввинистическую или каббалистическую литературу было незначительным, см.: Wieder N. *The Judean Scrolls and Karaism*. London, 1962. P. 62–67. О ранних-

библейском тексте. Этот взгляд радикально меняет представление о состоянии сознания, необходимого для более глубокого восприятия священного текста. В соответствии с ним для того чтобы проникнуть в сокровенный смысл текста, следует вернуться, или хотя бы попытаться вернуться, к состоянию сознания, в котором пребывал человек, написавший под влиянием озарения или откровения этот текст. Таким образом, мистическое прочтение текста оказывалось следствием не только его символистской или эзотерической природы, но и духовного состояния читателя или толкователя. Лучшее всего этот подход сформулирован в ранних текстах, написанных теологами-христианами. Абельяр воспринимал пророческий дух (*pneuma*) как «*grata interpretandi, id est exponandi verba divina*» (благо интерпретации, состоящее в пояснении божественных слов)<sup>139</sup>. Позже Иоахиму де Фиори, знаменитому аббату из Калабрии, приписывали следующее высказывание: «*Sed Deus, inquit, Qui olim debet prophetias spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae, ut in Dei spirita omnia mysteria sacrae Scripturae clarissime intelligam, sicut sancit prophetae intellexerunt qui eam olim in Dei spiritu ediderunt*» (Однако Господь, который дал дух пророчества пророку, дал мне дух понимания, чтобы в духе Божьем я постиг все тайны Священ-

ристанских взглядах на духовную (пневматическую) интерпретацию см.: Anne David E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, Mich., 1978; Estin C. *Saint Jerome, de la traduction inspirée à la traduction relativiste* // *Revue Biblique* 88 (1981), pp. 199–215.

139 См. его комментарий к Посланию Павла к римлянам (Commentary on the Epistle of Paul to the Romans, Book 4, *Patrologia Latina*. Vol. 178c. 939C). Об этом явлении см.: Alphanbery Ph. *La Glossolalie dans le prophetisme medieval Latin* // *Revue d'histoire des religions* 52 (1931), pp. 419.



ного Писания так ясно, как святые пророки постигали его когда-то в духе Божьем)<sup>140</sup>.

Иными словами, для ясного понимания Священного Писания необходимо вернуться к состоянию древних пророков, на которых нисходил «дух»<sup>141</sup>. Стоит отметить, что, подобно Иоахиму (хотя, естественно, без его влияния), большинство еврейских мистиков, о которых пойдет речь ниже, также рассматривали духовное прочтение текста в рамках общего эсхатологического подхода<sup>142</sup>. Авраам Абулафия<sup>143</sup>, анонимный автор *Сефер Эа-Мешив*<sup>144</sup>, Шломо Молхо<sup>145</sup> и Хаим Виталь<sup>146</sup> были преисполнены эсхатологических порывов, надежд и упований и считали свое время непосредственно предшествующим концу времен или даже приговлением к нему.

Остановимся подробнее на примерах подобного подхода у еврейских авторов.

И. Р. Авраам Абулафия создал сложную систему, состоящую из семи методов толкования Писания. Последний из них он описывал так: «Седьмой путь является особенным, ибо включает в себя все остальные. И это Святая Святых, и он предназначен лишь для пророков... достигших [такого уровня, когда] речь исходит непосредственно от Активного интеллекта к их разуму, в соответствии с достигнутым ими уровнем... и это путь истинного пророчества и его сути»<sup>147</sup>. Таким образом, только пророки – т.е. мистики, использующие предложенную Абулафией технику, – были признаны достойными практиковать высший герменевтический метод, представляющий из себя атомизацию, или монадизацию библейского текста.

Процесс дробления последовательности букв на отдельные единицы напоминает разработанную Абулафией мистическую технику достижения пророчества посредством мелодичного произнесения отдельных букв<sup>148</sup>. Таким образом, мы видим здесь пример общего подхода, предполагающего разложение текста или иного лингвистического материала на первичные элементы, каждый из которых рассматривается как самодостаточная монада<sup>149</sup> – или, говоря языком Се-

140 Ср.: *Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. Oxford, 1969. P. 13, 474; *McGinn B.* Apocalyptic Spirituality. New York, Ramsey, and Toronto, 1979. P. 99–102.

141 Об *Intelligentia Spiritualis* Иоахима см.: *Reeves M.* Op. cit. P. 16–17, 71–72; *McGinn B.* The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought. New York and London, 1985. P. 125–138. О похожих явлениях в средневековых христианских движениях см.: *Preus James S.* Theological Legitimation for Innovation in the Middle Ages // *Viator* 3 (1972), pp. 20.

142 См. уверение Иоахима в том, что он может предвидеть правление Антихриста, ср.: *Reeves M.*, Op. cit. P. 13.

143 См. ниже, прим. 158.

144 См.: *Идель М.* Парадигмы процесса избавления в Средние века // Мессианизм и эсхатология / Под ред. Ц. Бараса. Иерусалим, 1984. С. 275–278 (*ивр.*).

145 *Асколи А.-З.* Мессианские движения в истории народа Израиля. Иерусалим, 1956. С. 365–405 (*ивр.*).

146 См.: *Тамар Д.* Ицхак Лурия и Хаим Виталь как Мессия сын Иосефа // Исследования по истории народа Израиля. Иерусалим, 1972. С. 115–123 (*ивр.*).

147 См.: *Idel M.* Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia, pp. 101–109. Цитируемый текст зафиксирован в послании, названном «Семь путей Торы».

148 См.: *Idem.* Мистическое переживание у Авраама Абулафии (*ивр.*), с 23–26. Ср. с утверждением Штайнера: «звуки музыки... начинают играть в образованном обществе ту роль, которую прежде играло слово». См.: *Steiner G.* The Retreat of the Word // Language and Silence. New York, 1977. P. 30.

149 *Idel M.* Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia, pp. 3–7.

150 Об идее Абулафии о первичных буквах см.: Ibid. О монадическом понимании букв, его источниках и влиянии см.: *Idem. Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century* (выше, введение, прим. 30), pp. 80–86.

151 Бартовское описание трансформации классического языка в современный поэтический язык, безусловно, можно рассматривать как тенденцию стремления к более «примитивному» и магическому восприятию природы языка. Предпринятая Абулафией атомизация языка предвосхитила процесс разрушения классического языка, предложенного Бартом, причем более радикальным образом: язык превратился в набор отдельных букв, а не отдельных слов. Ср.: *Barthes R. Le Degré zéro et l'écriture*. Paris, 1964. P. 45–46: «La poésie moderne... détruisait les rapports du langage et ramenant le discours à des stations de mots» («современная поэзия... подрывает стихийную функциональность языка и оставляет в неприкосновенности только его лексические основы». Пер. Г.К. Косикова). Очень поучительно высказывание Барта, приведенное им на странице 46: «Il n'y a pas d'humanisme poétique de la modernité: ce discours debout est un discours plein de terreur, c'est-à-dire qu'il met l'homme en liaison non pas avec les autres hommes, mais avec les images les plus inhumaines de la nature; le ciel, l'enfer, le sacré». («...наша современность не знает понятия поэтического гуманизма: эта вздыбившаяся речь способна наводить только ужас, ибо ее цель не в том, чтобы связать человека с другими людьми, а в том, чтобы явить ему самые обезчеловеченные образы Природы — в виде небес, ада, святости...». Пер. Г.К. Косикова). Ср. с предостережением Абулафии, что процесс комбинирования букв может быть нарушен вмешательством демонических сил, которые, по его мнению, являются лишь воображаемой видимостью. См. *Идель М.* Главы о профетической каббале (*ивр.*), с. 46–47.

152 Ср. с интересным диагнозом, поставленным Алленом Тейтом символистскому восприятию языка: «...это языческое отделение языка от грамматики, являющееся

*фер Йецифа*, на двадцать две первичные буквы<sup>150</sup>. Этот процесс предполагает трансформацию «langage classique» (классического языка) Ролана Барта в мистико-магические серии звуков, которые, опять-таки используя терминологию Барта, можно назвать «discontinue du nouveau langage» (прерывистость нового языка)<sup>151</sup>. С чисто социальной точки зрения распад языка на лингвистические монады безусловно является регрессом, хотя теоретически это могло быть возрождением гипотетического первичного языка<sup>152</sup>. В отрывке, являющемся наставлением, которое, судя по всему, дает Абулафия одному из своих учеников, от последнего требуется превзойти любые значимые лингвистические конструкции:

«...сын мой, замысел состоит не в том, чтобы ты остановился на какой-либо конечной, заданной форме, хотя бы она была высочайшего порядка. Скорее он заключается в “пути имен”. Чем менее понятны имена, тем выше их порядок, пока ты не достигнешь силы такой ответственности, что не ты будешь управлять ею, а она будет управлять твоим разумом и твоей мыслью...» И он дал мне книги, состоящие из [сочетаний] букв, имен и гематрий, в которых никто не мог ничего разобрать, ибо эти сочетания не предназначены для понимания. И он сказал мне: «Таков путь имен»<sup>153</sup>.

От мистика требовалось полностью отказаться от естественных и даже духовных форм, произноса бессмысленные буквенные комбинации, предназначенные изменить его сознание и тем самым позволить ему достичь «пророчества», т.е. особого мистического состояния. Для Абулафии (или для безымянного каббалиста, наставляющего своего ученика) язык был могущественным инструментом постижения физической реальности или даже духовных миров, адекватно воспро-

следствием веры в то, что язык может быть самостоятельной реальностью или что высказывание может создать самостоятельную реальность» (*Tate A. The Angelic Imagination // The man of Letters in the Modern World*. New York, 1955. P. 117). См. также занимательное эссе Штейнера (выше, прим. 148), pp. 12–35. См. также

взгляд с иной точки зрения: *Derri-da J. L'Écriture et la différence*. Paris, 1967. P. 23–24.

153 Это высказывание принадлежит анонимному каббалисту конца XIII в., который описал свой экзотический опыт в трактате *Шаарей Цедек*. См. *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике (*рус.*). С. 197.

изведенных структурой языка<sup>154</sup>. Однако если человек стремится к высшему духовному опыту, он должен разрушить структуру языка, точно так же как он должен очистить свой разум от всех форм, чтобы освободить место для высших сущностей. Эта практика, равно как другие каббалистические техники<sup>155</sup>, напоминают один из методов современного сюрреалистического творчества. Вслед за Андре Бретоном каббалист-экстатик мог бы повторить: «Язык был дан человеку, чтобы он мог использовать его сюрреалистически»<sup>156</sup>. С точки зрения Абулафии, дезинтеграция социального языка на бессмысленные компоненты была ничем иным, как преобразованием человеческого языка в язык божественных имен.

Как мы знаем из других трудов Абулафии, его устремление не было утопической мечтой или чисто теоретическим требованием. Абулафия считал себя классическим пророком<sup>157</sup> и полагал свое время началом мессианской эры, в котором ему предстояло сыграть эсхатологическую роль в отношении как евреев, так и христиан<sup>158</sup>. Более того, Абулафия написал комментарий к Пятикнижию, *Сефер за-Мафтехот* («Книга ключей»), в котором он использовал свой оригинальный герменевтический метод<sup>159</sup>. Поэтому можно сделать вывод, что процитированные выше слова о пророчестве как необходимом условии для использования седьмого герменевтического метода являются убедительным доказательством того факта, что определенные мистические состояния влияли на отдельные стороны экзегетической практики в каббале<sup>160</sup>. Стоит отметить, что пророческий опыт достигается и в результате использования седьмого метода толкования, так что мы имеем дело с ситуацией, когда пророчество и толкование оказываются взаимобусловленными<sup>161</sup>. Согласно Абулафии, *sen-sus propheticus* (пророческое восприятие) монадизированного текста равносильно знанию божественных имен или Имени, что, в свою очередь, является самым надежным способом достичь пророчества<sup>162</sup>. Иными словами, атомизация текста в рамках интерпретативного метода является не-

154 Об отношении Абулафии к ивриту как к области познания физической реальности см. *Idel M. Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, pp. 1–28.

155 О толковании сновидений как одном из инструментов, используемых при написании каббалистических сочинений, см. *Идель М. Исследования подхода автора трактата Сефер за-Мешив // Сфунот* 17 (1983), с. 201 (ивр.).

156 *Manifesto of Surrealism* (1924) // *André Breton Manifestos of Surrealism* / Trans. R. Seaver and H.R. Lane. Ann Arbor, Mich. 1969.

157 Абулафия написал несколько пророческих книг. Одна из них предназначалась для публичного чтения в синагогах в качестве *зафарот*; см. *Идель М. Труды Авраама Абулафии и его учение (ивр.)*, с. 14–15.

158 См.: *Ibid.*, с. 395–433; *Idem.* Главы о пророческой каббале (ивр.), с. 51–74; *Idem.* *Abulafia on the Jewish Messiah and Jesus // Immanuel II* (1980), pp. 60–84. Согласно Абулафии, учение о божественных именах является подлинным иудаизмом (ср. *Idem.* Главы о пророческой каббале, с. 67–69), о котором он, судя по всему, намеревался поговорить с Папой.

159 Библиографическое описание материалов, вошедших в этот комментарий, см. *Идель М. Труды Авраама Абулафии и его учение*, с. 20–21.

160 Очевидно, что при написании своего комментария к Пятикнижию Абулафия находился в определенном духовном состоянии. Сам Абулафия называл две причины, побудившие его раскрыть божественные тайны в своем комментарии: 1) божественную – приближающийся «конец света», когда все тайны и так будут открыты; 2) человеческую – поскольку-де он был единственным истинным каббалистом в своем поколении! (См. его

предисловие к собственному комментарию, MS Parma 141, лист. 1a). Первый довод несомненно связан с тем, что Бог, по словам Абулафии, открыл ему срок окончания Изгнания и начала мессианского Избавления. Ср. послание, написанное одновременно с составлением комментария к Пятикнижию и опубликованное Едлинеком (*Jellinek A. Auswahl Kabbalistischer Mystik*. S. 18). Таким образом, «божественная причина» тесно связана с пророческим опытом, который, скорее всего, и побудил Абулафию к написанию комментария.

161 См. также: *Сефер Шаарей Цедек*, трактат, написанный одним из учеников Абулафии, анонимным каббалистом XIII в., где двусмысленно обсуждается связь между постижением секретов Торы, *млехет За-Тора* (видимо, усилий, необходимых для понимания Торы), и появлением «нового духа» (*руах хадаша*), или духа Бога Живого (Ms. British Library, Or. 10809 – Olim, Gaster, 954), листы 216–22a. См. также отрывок из *Шаар За-Никуд* Гикатиллы, приведенный в *Idel M. Infinitities of Torah in Kabbalah*, p. 148. См. также мнение Джона Кассена (Jon Cassien), которое обсуждается в: *Henri de Lubac. L'Écriture dans la tradition*. Aubier and Montaigne, 1966. P. 281–282.

162 *Idel M. Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, pp. 109–121.

163 См.: MS New Yor, JTS 1805, лист 6a. Этот текст будет подвергнут всестороннему анализу в одном из будущих исследований различия между *intellectus acquisitus* (*сехель За-никне*) и *intellectus propheticus* (*сехель За-небуи*) в философии и каббале.

164 Здесь: *сехель кануй* (чаще – *сехель За-никне*) – *intellectus acquisitus*. О значении терминов «святой пророческий разум» и *intellectus acquisitus* см. анализ теории Авиченны в Rahman F. *Prophecy in Islam*. London, 1958. P. 14–20.

165 См. выше, прим. 161.

166 Об этой книге см.: *Идель М. Отношение к христианству автора Сефер За-Мешив // Цион* 46 (1981), с. 77–91 (*ивр.*). *Idem*. Исследования подхода автора трактата *Сефер За-Мешив* (выше, прим. 155), с. 185–266; *Шолом Г. Магид* р. Йосефа

отъемлемой частью достижения *summa perfectio* (высшего совершенства). Чем менее значимы застывшие формы канона, тем большее значение приобретают духовные достижения интерпретатора. Видимо, под влиянием Абулафии анонимный каббалист XIV или XV в. писал<sup>163</sup>:

Невозможно понять большинство вещей, обсуждаемых в Торе, и невозможно разгадать ее тайны и тайны заповедей иначе как с помощью святого пророческого разума, который Бог изливает на пророков... Поэтому невозможно постичь ни одной из тайн Торы, ни одной тайны, связанной с исполнением заповедей, с помощью разума или мудрости или с помощью приобретенного разума<sup>164</sup>, лишь с помощью пророческого разума... божественного разума, даруемого пророку и равносильного знанию величайшего из божественных имен.

Таким образом, познание сокровенной части Торы возможно только при условии обретения высшего интеллектуального дара, пророческого разума, который рассматривается как равнозначный пророческому опыту<sup>165</sup>. Стоит также отметить, что понимание сокровенных тайн является результатом сокращения дистанции между Богом и человеком. Последний приобретает божественный, святой разум, который является необходимым условием постижения секретов Торы. Текст, написанный под влиянием святого духа, может быть должным образом понят, только если удастся достичь соответствующего уровня сознания.

2. В анонимном каббалистическом сочинении *Сефер За-Мешив* («Книга отвечающего [ангела]»<sup>166</sup>), написанном в поколении, предшествующем изгнанию из Испании, мы находим неожиданное мнение, достойное того, чтобы привести его целиком, и касающееся представления о том, как были записаны традиционные еврейские тексты<sup>167</sup>:

Тайтацака и приписываемые ему откровения // *Сфумот* 11 (1971–78), с. 67–112.

167 MS Oxford, Bodleiana 1597, листы 38a–39b; о проблемх, связанных с этим отрывком, см.: *Идель М. Исследования подхода*

автора трактата *Сефер За-Мешив* (выше, прим. 155), с. 194–195, 240–241. Процитированный отрывок является интересным примером особого рода теургии совлечения небесных сил вниз, включающей использование элементов магии.

Знай, что тайна нисхождения Божественной Книги является тайной нисхождения Божественной Колесницы, поэтому, когда ты изрекаешь тайну Великого Имени, то силы «одеяния»<sup>168</sup> медленно нисходят вниз, и это – тайна Элияфу<sup>169</sup>, который упомянут в трудах мудрецов как тот, с кем учились все мудрецы – р. Шимон бар Йохай и Йонатан бен Узизель<sup>170</sup> удостоились познать тайну «одеяния», чтобы облечься в него. Точно так же и р. Ханина, р. Нехунья бен га-Кана, р. Акива, р. Ишмаэль бен Элиша, наш святой Рабби [р. Йефуда га-Наси], и Раши и многие другие<sup>171</sup>. И тайна «одеяния» есть видение земным взором одеяния, в которое облачен ангел Всевышнего, который говорит с тобой... И тайна «одеяния» была дарована тем, кто богобоязнен и размышляет о Его Имени; они видели его [«одеяние»], ибо эти люди – люди божие, достойные этого величия. И они постились по сорок дней подряд<sup>172</sup> и во время поста сорок пять раз произносили Тетраграмматон<sup>173</sup>, и на сороковой день «одеяние» нисходило к ним и показывало им то, что они хотели узнать, и они [Элияфу и «одеяние»] оставались с ними днем и ночью. И то же самое происходило в дни учителя нашего Раши, который был научен тайне [«одеяния»], и это позволило ему написать то, что он написал, со слов своего учителя и наставника<sup>174</sup>. Не верь, что Раши написал свои комментарии собственными силами<sup>175</sup>, ибо он сделал это благодаря тайне «одеяния» ангела... И так были переданы<sup>176</sup> все премудрости до одной, тем путем, о котором рассказано выше. И таким же образом древние мудрецы выучили бесчисленное число наук. И эта премудрость [как удостоиться откровения] передавалась изустно, от человека к человеку. И посему все мудрецы Израиля полагаются на Раши, ибо в то время знали эту тайну. Поэтому не верь, что Раши написал свои комментарии к Талмуду и Писанию своим умом. Он написал их благодаря тайным силам «одеяния», силам, в которые он облачился. И эти силы – ангел, и с его помощью он написал все свои сочинения... И каждый, кто способен увидеть «одеяние», подобен пророку, и во времена Талмуда многие были способны на это.

Каббала:  
новые перспективы

168 На иврите *мальбуш*, т.е. одеяние, в которое должно облачиться каждое духовное существо, нисходящее в материальный мир, чтобы открыться человеку. См.: *Коген-Алоро Д.* Тайна одеяния и облик ангела в книге *Zohar*. Иерусалим, 1987 (ивр.); *Wolfson E.* Secret of Garment in Nahmanides // *Daat* 24 (1990), pp. XLIX-XXV.

169 В большинстве каббалистических источников пророк Элияфу считается ангелом. Поэтому, в соответствии с доктриной, изложенной в *Сефер га-Мешив*, он должен носить специальное одеяние, когда спускается в бренный мир.

170 Упомянутые мудрецы являются «мистиками» талмудической эпохи. Первый из них – главный герой *Zohar*, ему приписано авторство этой книги. Второму приписывается авторство Таргума, арамейского перевода-комментария Библии. Возможно, автор *Сефер га-Мешив* упоминает их вместе, поскольку оба они были толкователями Писания (ведь *Zohar* – гомилетический комментарий к Пятикнижию и некоторым другим библейским книгам).

171 За исключением составителя Мишны р. Йефуды га-Наси, все перечисленные здесь мудрецы эпохи танаев были популярными героями древней мистической литературы.

172 Сорокадневный пост упоминается уже в литературе *Гейхалот* в связи с попытками обрести сокровенное знание. Интересно отметить, что говение связывается с пророчеством. См., к примеру: *Arbesmann R.* Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity // *Tradition* 7 (1949), pp.1–7. Пророчество упоминается в конце процитированного отрывка из *Сефер га-Мешив*. Я намерен посвятить этой теме специальное исследование.

173 Это число повторяется в аналогичном контексте; см.: *Идель М.* Исследования подхода автора трактата *Сефер га-Мешив* (выше, прим. 155), с. 213–215.

174 На иврите *рабо ве-алуфо*. Это выражение – намек на наставничество ангела.

175 Букв: «из головы».

176 На иврите *нэзтку*. Глагол *атак* означает «переписывать», «копировать». Однако в данном случае он

указывает на передачу знаний из небесных источников нашему миру посредством переписывания божественных книг; см. *Идель М.* *Op. cit.*, с. 261, прим. 81.

Итак, мы видим здесь смелую реконструкцию происхождения еврейской техники интерпретации источников. С точки зрения анонимного автора, величайшие представители древней и средневековой еврейской литературы использовали магические приемы, включавшие продолжительные посты и произнесение божественных имен, чтобы удостоится видения ангела, который передавал им материал для книг и комментариев, которые они собирались написать. Стоит отметить, что в этом отрывке речь идет не только о каббалистической тематике, но и о классическом, популярном комментарии Раши, объяснявшем «простой смысл» Писания.

Анонимный автор утверждает, что использование техники «одеяния» началось в эпоху Талмуда, и заявляет, что мудрецы, владевшие этой техникой, были подобны пророкам. Тем самым он явным образом пренебрегает широко известным талмудическим утверждением, что в талмудические времена пророчества уже не существовало<sup>177</sup>.

177 *Мегила*, 17:5; см.: *Урбах Э.Э.* Когда прекратилось пророчество во Израиле? // *Тарбуц* 19 (1945–46), с. 1–11 (*ивр.*); *Glatzer N.N.* A Study of The Talmudic Interpretation of Prophecy // *Review of Religion* 10 (1945), pp. 115–137; *Vamberger B.J.* Revelation of Torah after Sinai // *HUCA* 16 (1941), pp. 97–113.

178 См.: *Шолам Г.* Магид р. Йосефа Тайтацака и приписываемые ему откровения // *Сфунот* 11 (1971–78), с. 73–74 (*ивр.*).

179 *Идель М.* Исследования подхода автора трактата *Сефер Ёа-Мешив* (выше, прим. 155), с. 201–206.

Таким образом, анонимный каббалист, так же как и Абулафия, полагал пророчество необходимым условием для написания авторитетного комментария, даже если он не касается никаких мистических предметов. Очевидно, однако, что цель этих предварительных объяснений относительно того, как были созданы комментарии, не могла быть сугубо теоретической. Эти объяснения были частью обширного комментария к Пятикнижию, из которого сохранился лишь довольно большой отрывок толкования книги Бытие<sup>178</sup>. На мой взгляд, этот комментарий был, судя по всему, составлен с использованием магических приемов, чье сходство с описанными выше практиками достаточно очевидно<sup>179</sup>. Так что можно сделать вывод, что этот труд стал результатом фактического применения техники, использование которой автор приписывал еврейским авторитетам древности. Перечисляя имена своих прославленных предшественников, анонимный мистик, несомненно, пытался придать легитимность своему собственному труду в глазах широкой еврейской общественности. В этом труде пропасть между Богом и человеком исчезает благодаря нисхождению божественных сущностей, облаченных в материальные одеяния, позволяющие земным существам из плоти и крови получать сведения о сокровенных тайнах Торы.

Мне хотелось бы чуть подробнее остановиться на существенной трансформации образа Раши (рабби Шломо Ицхаки) в процитирован-

ном выше тексте: из комментатора, считавшегося образцом экзегезы явного уровня Торы, ее простого смысла, он превращается в мистика, получавшего всю информацию из сверхъестественных источников. Безусловно, это было более чем странное преобразование образа знаменитого комментатора: по мнению анонимного каббалиста, его отточенные толкования прямого значения библейских и талмудических текстов не могли родиться в человеческом мозгу. Их авторитетность, стало быть, проистекает из того факта, что они были написаны в состоянии вдохновения или открыты «сверху». Подобное отношение к Раши не осталось уделом одного малоизвестного мистика. Более поздние каббалисты также относились к Раши как к великому мистiku, причем только один из них находился под очевидным влиянием *Сефер Эа-Мешив*<sup>180</sup>. Автор *Галья Раза* («Открытие тайны») утверждал: «хорошо известно, что комментарии Раши являются истинными, ибо он писал их под влиянием святого духа, и мы несомненно должны верить, что его рукой водил святой дух». Младшие современники создателя этого каббалистического трактата, р. Шимон Лави и р. Гедалия ибн Яхья, независимо друг от друга и других источников описывали Раши в тех же красках. Р. Шимон утверждал, что независимо от того, был или не был Раши каббалистом, на нем почивал святой дух<sup>181</sup>; согласно р. Гедалии, святой дух переполняет все сочинения Раши, и именно он позволил ему интерпретировать все законы Письменной и Устной Торы в соответствии с аутентичной традицией<sup>182</sup>. Однако наиболее любопытна традиция, приписываемая Баал Шем Тову и переданная р. Цви Гиршем из Жидачева своему племяннику, р. Ицхаку Йефуде Сафрину из Комарно: «Когда Раши говорит: “Таково прямое толкование (*пшут*) Писания”, — он хочет сказать: только в случае, если будет совлечена с тебя (*зит-паштут*) материальность и ты будешь лишен (*нифшат* — букв. “раздет”) всяких материальных помыслов, ты сможешь понять простой смысл (*паштут*) стиха, освобожденный (*муфшат*) от любых намеков на сокровенные тайны»<sup>183</sup>. Это высказывание содержит удивительный парадокс: простой смысл библейского текста можно понять, только освободившись от всего земного<sup>184</sup>, посредством своего рода спиритуализации или «опрощения», если пользоваться жаргоном Плотина. В отличие от общепринятого восприятия постижения сокровенных тайн как *ascensio mentis* (духовного восхождения), это утверждение, если я правильно его понимаю, рас-

180 *Сефер Эа-Мешив* (Могилев, 1812), лист 19а. См. также *Идель М. Ibid.*, с. 240, прим. 289.

181 *Кетем наз* (Джебра, 1940), т. 1, лист 1526.7

182 *Шалшелет Эа-каббала* (Иерусалим, 1862), с. 110.

183 *Зофар хай* II, лист 17а.

184 Текст опирается на игру с корнем П-Ш-Т, который может обозначать как «простой», буквальный смысл текста, так и «раздевать», «снимать одежду». Ср. с рассуждением р. Симхи Бунима из Пшихи, который советовал своим ученикам считать своим учителем того, кто сможет объяснить им простой смысл (*пшат*) половины страницы *Зофара*. Ученики восприняли этот совет в свете учения р. Мена-

хема Лонзано, который считал, что понять *Zohar* может лишь тот, кто достиг состояния полной свободы от плотских желаний – *zimPaSh-Tut*; ср. гл. III, прим. 161, 164.

185 Следует обратить внимание на форму множественного числа – *содот неэламот*.

димость мистического опыта, который является условием постижения простого смысла. Несомненно, мы видим здесь интересный пример отказа от теософских тайн, открывающий широкий путь к непосредственному эмпирическому восприятию библейского текста<sup>186</sup>. Я полагаю, что в соответствии с этой традицией эзотерические толкования рассматри-

186 См. также: *Idel M. Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century* (выше, введение, прим. 30), p. 60.

3. Вернемся, однако, к *Сефер За-Мешив*. Я глубоко убежден, что подход, зафиксированный в этой книге, несомненно отразился на деятельности и трудах Шломо Молхо<sup>187</sup>. В одном из своих высказываний, частично проанализированном в другой работе<sup>188</sup>, этот визионер признается<sup>189</sup>:

187 О Шломо Молхо см.: *Goetschel R. Kabbale et Apocalyptique dans le Sefer ha-Mefo'ar de Solomom Molkho // Proceeding of the Nighth Congress of Jewish Studies: Division C. Jerusalem, 1982. P. 87–92*; см. также обсуждение Ривки Шац и Йорама Якобсона в их статье в журнале *Даат* 11 (1983), с. 53–89.

188 *Идель М.* Шломо Молхо как маг // *Сфунот* 3 (18), 1983, с. 204–205 (ивр.), где отрывок, приведенный далее в тексте, был опубликован впервые. Несмотря на то что, судя по всему, некоторые отрывки ивритской версии были утрачены, общий смысл этого текста кажется достаточно понятным и, по крайней мере частично, соответствует другим сочинениям Молхо. См. выше, гл. V раздел 2.

189 О мнении его христианского современника Лютера, согласно которому понимание Священного Писания невозможно без помощи Святого Духа, а потому этот текст не может быть понят без откровения, см. *Preus J. S. From Shadow to Promise*. Cambridge, Mass. 1968. P. 148.

190 Небесная, или священная йешива – дом учения грядущего мира, в котором изучают Тору души праведников, Мессия, ангелы и да-

сматривает постижение сокровенных тайн<sup>185</sup> как проникновение в мир множественности, в силу чего понимание простого смысла оказывается главным достижением мистика. В связи с этим Раши описан как комментатор, намекающий на необходимость мистического опыта, который является условием постижения простого смысла. Несомненно, мы видим здесь интересный пример отказа от теософских тайн, открывающий широкий путь к непосредственному эмпирическому восприятию библейского текста<sup>186</sup>. Я полагаю, что в соответствии с этой традицией эзотерические толкования рассматриваются как препятствия, мешающие пониманию простого, высшего смысла библейского текста. В свете этого неудивительно, что хасидская литература обильно цитировала комментарии Раши.

Как-то в эти дни я увидел небесную йешиву<sup>190</sup> мудрецов, и книги были открыты перед ними, и они изучали Тору, и обсуждали, и толковали стихи Торы и высказывания мудрецов, да будет благословенна их память. Из их обсуждений я услышал и выучил нечто важное. И поскольку я не учил иврит и не был привычен к святому языку, я не понимал всех их обсуждений. Однако на основании того, что я выучил в небесной йешиве, я отвечал людям, просившим меня истолковать какой-либо стих или высказывание, которые казались трудными для понимания мудрецам нашего поколения. И каждый, кто желает, может спрашивать меня все, что пожелает, о толковании любого стиха или высказывания. Ибо, с божьей помо-

же сам Господь Бог. В контексте раскрытия тайн свыше «небесной йешивы» неоднократно упоминается в *Сефер За-Кане*, оказавшей серьезное влияние на визионерский опыт Молхо. См. *Асколи А.-З.* Замечания об истории мессианских движений // *Синай* 12 (1943), с. 84–89 (ивр.); см. также: *Идель М.* Исследования подхода автора трактата *Сефер За-Мешив* (выше, прим. 155), с. 237. Важно отметить, что и *Сефер За-Кане*, и *Сефер*

*За-Плия* частично были написаны в результате откровения свыше. Для нашей темы последняя книга важна по двум причинам: 1) она является комментарием к первым главам книги Бытия и потому принадлежит к интерпретативному жанру, обсуждаемому в этом разделе, – комментариям как результату откровения; 2) поскольку она находилась под сильнейшим влиянием каббалистических идей Абулафии.



щью, я уверен, что могу дать достойный ответ всякому, кто меня спросит, и сообщить ему о высших вещах то, что вполне устроит всякого разумного человека, и о которых не сказано в книгах, но я узнал на небесах<sup>191</sup>. Но я никогда не учился премудрости из уст смертных учителей или коллег. И о чем бы ни спросили меня, позволено мне дать ответ по всем двадцати четырем [книгам еврейского канона], за исключением книги Данииля.

191 Об обучении на Небесах см. Twersky I. Rabad of Posquieres, A Twelfth-Centure Talmudist. Cambridge Mass. 1962. P. 296–297.

Мы видим здесь свидетельство, согласно которому Молхо толковал канонические тексты подобно оракулу. Он открыто признавал, что его толкования не были результатом предшествующего обучения, поскольку, по его словам, он не знал ни иврита, ни, скорее всего, других еврейских предметов<sup>192</sup>. Подобно своим предшественникам каббалистам, Молхо составил *Сефер га-Мефоар* – книгу проповедей (*драшот*), обсуждающую несколько важных тем, связанных с толкованием Писания.

192 Об отсутствии у Молхо еврейского образования свидетельствовал, к примеру, анонимный каббалист конца XVI в., который сравнивал миссионерский опыт Молхо с видениями Жанны д'Арк. Это свидетельство было опубликовано в: Идель М. Шломо Молхо как маг (выше, прим. 188), с. 202–203.

4. Связь между пророчеством и пониманием тайн Торы очевидна в трудах прославленного каббалиста р. Хаима Виталя. По его словам:

...все пророки, по примеру Моше, направляли людей и просвещали их относительно премудрости Торы и ее тайн, при помощи святого духа, почивавшего на них. Отсюда мы делаем вывод, что и пророчество, и святой дух должны существовать в этом мире, и это не слишком сложно, при условии, что среди живущих есть достойные этого<sup>193</sup>.

Кроме того, в предисловии к виталевскому *Эц Хаим* сказано, что «сокровенные тайны Торы не могут быть открыты посредством человеческого разума, но лишь посредством божественного откровения, которое изливается из высшей святости»<sup>194</sup>.

Мы вновь видим утверждение, что обычных человеческих способностей недостаточно для понимания сокровенных тайн Торы. Поэтому паранормальное состояние сознания, вызванное нисхождением божественных сил, является жизненно необходимым для расшифровки библейских тайн. Это утверждение Виталя находится в полном соответствии с точкой зрения как Абулафии, о которой мы кратко говорили выше, так и р. Ицхака Лурии Ашкенази, его главного учителя в каббалистических вопросах. Последний в манере, напоминающей *Сефер га-Мешив*, утверждал, что следует изучать только те книги, которые были написаны в результате откровения<sup>195</sup>. О самом Лурии, как известно, говорили, что он удостоился явления пророка Ильи (Элиягу).

193 *Шаарей Кдуша* III, 3, с. 97.

194 См.: Идель М. Исследования подхода автора трактата *Сефер га-Мешив* (выше, прим. 155), с. 241.

195 *Ibid*, с. 242.

По мнению Витала, приведенному в *Шаарей Кдуша*, пророчество становится возможным благодаря особой структуре человеческой природы, которая включает все горние миры, но особенно в связи с тем, что «нет другого света, соединенного со светом десяти сфирот, который был бы подобен свету источника человеческих душ»<sup>196</sup>. Со-

196 *Шаарей Кдуша* III, 2, непосредственно перед упомянутым выше отрывком о пророчестве и секретах Торы.

197 *Эц ха-Даат Тов* к Прит. 5 (Иерусалим, 1982, т. 2, лист 91а).

гласно другому трактату, когда источник высшей человеческой души устаивается притока божественных сил, он расширяется и наполняет душу «пророческой силой», дающей ей возможность понять и постичь глубочайшие тайны Торы<sup>197</sup>. Чем больше приток божественных сил, утверждал Виталь, тем больше возрастает способность человека к постижению тайн Торы, будто открываемых ему святым духом. Иными словами, перед нами ясно выраженное утверждение, что дух (*пнеума*) является жизненно необходимым для раскрытия каббалистических тайн, сокрытых в тексте Торы.

5. В хасидской литературе мы также находим однозначные свидетельства об использовании пророческого опыта для понимания библейских текстов. Мы обсудим здесь лишь несколько подобных высказываний. Начнем с «Автобиографии» Соломона Маймона. Однако прежде чем обсуждать интересующий нас отрывок, стоит отметить, что все ранние хасидские учителя ставили перед собой задачу достичь полного самоустранения (*битуль*), причем отнюдь не только в контексте толкования Торы. Они утверждали, что подлинная духовная деятельность осуществляется божественной силой, наполняющей тело совершенного человека и использующей его органы подобно струнам музыкального инструмента<sup>198</sup>. Соответственно, роль, которую играет

198 См. Weiss J.G. *Via Passiva in Early Hasidism* // *JJS* 9 (1960), pp. 137–155; Шац-Уффенхеймер Р. Хасидизм как мистика (*ивр.*). Иерусалим, 1968. С. 117.

сознание толкователя, по мнению хасидских учителей, практически равна нулю. Эту характеристику хасидского мистицизма метко подметил в свое время Соломон Маймон:

Свои проповеди и моральные наставления они не составляют заранее, как это обычно принято. Этот метод считается уделом тех, кто существует и трудится сам по себе, вдали от Бога. В противоположность этому полагают их учителя свое учение истинно божественным, только когда оно прорастает в их сердце вследствие самоустранения пред Богом, т.е. когда оно возникает у них без подготовки, под влиянием обстоятельств, без какого-либо участия с их стороны<sup>199</sup>.

199 Maimon S. *An Autobiography* / Trans. J. Clark Murray. London, Montreal, and Boston, 1888. P. 164–165. См. также Weiss J. G. *Op. cit.*, p. 151.

Сразу после этого Маймон приводит конкретный пример подобного рода способа выражения. Он

пишет, что умолял одного из хасидов «сообщить мне что-нибудь из этого божественного учения. Он положил ладони на лоб, как будто ожидая сошествия святого духа»<sup>200</sup>. Изложив содержание этой проповеди, касающейся как раз вопроса о самоустранении, Маймон замечает: «Будучи очарован столь оригинальным методом толкования Священного Писания, я просил гостя произнести еще несколько толкований вроде того, что он только что произнес в своей вдохновенной манере. Тот продолжил в чрезвычайном воодушевлении»<sup>201</sup>. И вновь Маймон не может скрыть своего восхищения: «Я был поражен изысканной утонченностью этих мыслей и очарован оригинальными толкованиями, на которые они опирались»<sup>202</sup>.

Похоже, что колесо истории совершило полный оборот: пророчество, бывшее в библейские времена основным способом формирования Священного Писания, было исключено из раввинистического арсенала. Однако затем этот подход вновь появился в каббалистических текстах, достигнув кульминационной точки в сочинениях хасидских учителей, полагавших, что толкование библейских текстов осуществляется непосредственно святым духом, обретение которого является необходимым предварительным условием гомилетики. Этим методом, вне всяких сомнений, активно пользовались некоторые ученики Баал Шем Това.

Приведем всего один яркий пример: р. Элимелех из Лижанска утверждал, что «когда цадик желает предложить толкование какого-либо высказывания или библейского стиха, то прежде, чем начать говорить, он припадает к своему духовному корню, и получает толкование от этого корня»<sup>203</sup>. Мы видим, что это утверждение напоминает мнение Хаима Виталя, считавшего сверхъестественный источник душ источником всех тайн Торы. Цфатские каббалисты и хасидские учителя разделяли мнение, что источником аутентичного толкования может быть только трансперсональная, хотя и наделенная индивидуальностью сущность, которая вдохновляет человеческий дух, когда он стремится к более глубокому пониманию текста.

Позже р. Нахман из Брацлава создал целую метафизику интерпретации; по его мнению, все толкования, появляющиеся в этом мире, являются порождениями всемирного духа:

Знай, что существует мировая душа, посредством которой открываются все объяснения и толкования Торы... Все толкователи Торы получают [слова] от этой души. Когда же эта душа падает с точки зрения «Вот ведь слово Мое словно огонь» [Иер. 23:29], и ее слова перестают быть

<sup>200</sup> *Maimon S.* Op. cit., p. 165, ср. также p. 168. См. также: *Weiss J. G.* Op. cit., p. 151–152.

<sup>201</sup> *Maimon S.* Op. cit., p. 165–166; анализ этого отрывка см. *Weiss J. G.* Op. cit., p. 140–141.

<sup>202</sup> *Maimon S.* Op. cit., p. 167.

<sup>203</sup> *Ноам Элимелех* (см. выше, гл. V, прим. 63), недельная глава *Трума*, 47л.

подобны горящим углям, когда слова ее становятся холодными, то она удаляется. Когда же она удаляется, то вместе с ней удаляются и все получаемые от нее толкования. И тогда ни один из толкователей не может дать ни одного объяснения Торе... Тот, кто желает толковать Тору, должен прежде притянуть к себе слова, пылающие, как раскаленные угли. И речь исходит из высшего сердца...

204 См.: Green A. Tormented Master: A Life of Rabbi Nachman of Bratslav. University, Ala. 1979. P. 200–201; см. также *Idem*. The Zaddik as Axis Mundi in Later Judaism // *Journal of the American Academy of Religion* 45 (1977), p. 341. См. выше, прим. 64. Судя по всему, это высказывание рабби Нахмана является мистической интерпретацией средневекового высказывания, согласно которому слова, исходящие из сердца (т.е. искренние слова), попадают тому, кто их слышит, прямо в сердце.

205 Мне хотелось бы перечислить несколько сочинений, история написания которых весьма темна и непонятна. Во-первых, это *Zohar*, обширный гомилетический комментарий к Писанию; см. обсуждение в: Zohar: The Book of the Enlightenment / Trans. and intr. by D.C. Matt. New York, Ramsey and Togo, 1983. P. 27–30, где рассматривается предположение, что *Zohar* составлен за счет применения техники автоматического письма. Каббалист р. Моше де Леон, которого современная наука считает автором *Zohara*, был в контакте с кружком каббалистов, где возникла пророческая каббала Абулафии. Во-вторых, каббалистический труд р. Йосефа Каро *Магид мешарим*, сборник поучений, составленный поздними редакторами в соответствии с порядком недельных глав. Эти поучения были произнесены вследствие своего рода *oratio infusa* и посвящены толкованию различных библейских стихов. Ср. *Werblowsky R.J.Z.* Каго (см. выше, гл. II, прим. 10), pp. 36–37, 257–286; *Идель М.* Исследования подхода автора трактата *Сефер га-Мешив* (выше, прим. 155), с. 224–226; см. также признание рабби Моше-Хаима Луццатто, что несколько своих комментариев он написал под влиянием или даже под диктовку своего «Магида». Ср. Рабби Моше-Хаим Луццатто и его современники: послания и свидетельства / Под ред. Ш. Гинцбург. Тель-Авив, 1937. С. 31 (*ивр.*).

Сначала толкователь должен излить свои слова в молитве Творцу, чтобы Господь сжалился над ним и раскрылось высшее сердце (ибо милость коренится в сердце), и изольется из высшего сердца речь, и следом за речью появятся оттуда же толкования Торы... В этом сердце высечены все толкования Торы<sup>204</sup>.

Таким образом, толкователь получает «подпитку» из сверхъестественного источника, «сердца», идентичного мировой душе, которая в ответ на молитву сообщает толкователю из плоти и крови определенное толкование.

Анализ вышеприведенных отрывков показывает, что в еврейской средневековой каббалистической традиции, равно как и в хасидизме, можно найти достаточно свидетельств существования мнения, что духовный опыт является необходимой прелюдией определенного типа литературной деятельности – толкования библейских текстов. Поэтому полезно было бы проанализировать под этим углом и другие средневековые комментарии, поскольку не исключено, что соответствующих примеров окажется гораздо больше<sup>205</sup>.

Как мы видели, чтобы проникнуть в тайны, скрываемые священными текстами, толкователь нуждается в духе (*пнеума*). Обретение определенного духовного состояния является необходимым предварительным условием понимания некоторых из этих тайн и также рассматривается как своего рода мост через пропасть, разделяющую толкователя и Бога, которую необходимо преодолеть прежде, чем приступить к преодолению пропасти между буквальным и сокровенным смыслами текста. Тем самым три основных компонента экзегетического опыта – Бог как автор сакрального текста, сам текст и его толкователь – оказываются связанными друг с другом. Во всех вышеприведенных цитатах разрыв между этими тремя

компонентами сокращается, хотя и не исчезает полностью. Толкователь превращается в «инструмент», которым движет божественный дух. Аналогичным образом тот же дух, т.е. Тора, перестает быть исторической хроникой и сводом законов и становится либо откровением о сверхъестественной структуре мироздания в теософской каббале, либо руководством к достижению мистического опыта приобщения к божественному в экстатической каббале. С самим Богом тоже происходят определенные изменения: герменевтический процесс открывает Его имманентное присутствие и в самой герменевтике, и в Торе. Но есть и другие каббалистические тексты, описывающие полное слияние этих трех элементов. Этот радикальный подход, хотя он и встречается достаточно редко, заслуживает отдельного рассмотрения.

Важная идея, возникшая в философских кругах, что Тора идентична интеллектуальному миру<sup>206</sup>, появляется уже у Филона<sup>207</sup>. По мнению р. Авраама ибн Эзры, Тора идентична миру мудрости<sup>208</sup>, тогда как согласно Ибн Латифу – миру отделенных интеллектов<sup>209</sup>. Важное дополнение сделал р. Барух Тогарми: по его мнению, Тора является одним из божественных имен, а потому облегчает познание самого Бога<sup>210</sup>. Более того, этот каббалист, судя по всему, полагал, что Бог является частью духовного мира<sup>211</sup>. Р. Авраам Абулафия был знаком с этими мнениями, к которым он добавил описание познания Торы как аристотелевского эпистемологического акта, состоящего в познании познаваемого познающим человеческим разумом. Познаваемым, по Абулафии, в данном случае является Тора, а ее познание равносильно отождествлению познающего разума с Торой, а через нее – с духовным миром, который, предположительно, включает в себя и Бога<sup>212</sup>.

Абулафия предложил оригинальное толкование высказывания из мишнаитского трактата *Пиркей Авот*: «Листай и перелистывай ее [Тору] снова и снова, ибо все в ней, и благодаря ей ты все поймешь»<sup>213</sup>, которое он понимал так: непрерывное размышление о Торе с помощью различных буквенных сочетаний позволит мистика полностью погрузиться в Тору, а Торе, в свою очередь, полностью «слиться» с душой мистика<sup>214</sup>. Тождес-

206 О восприятии Торы как интеллектуального мира см.: *Idel M. Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, pp. 29–38. Дальнейшее обсуждение является кратким обзором текстов, которые подробно обсуждаются в указанной книге.

207 См.: *Wolfson H.A. Philo*. Cambridge, Mass, 1947. V. 1. P. 258, п. 42.

208 См.: *Friedlander M. Essays at the Writings of Abraham ibn Ezra*. London, 1877, приложение на иврите, р. 4.

209 *Шаар га-Шаманим*, пространная версия, 1, 7 (MS Vatican 335 листы 206–21а); краткая версия опубликована в *Керем хемед* 4 (1839), с. 7.

210 См.: *Шолем Г. Каббала трактата Сефер га-Тмуна (ивр.)*. Иерусалим, 1969. С. 238, 243.

211 *Idel M. Op. cit.*, pp. 168–169.

212 См. в первую очередь: *Ситрей Тора*, MS Paris BN 774, лист 137б; текст опубликован и проанализирован в: *Idel M. Op. cit.*, pp. 33–34.

213 О версии трактата Авот, которой пользовался Абулафия, см.: *Taylor Ch. Sayings of Jewish Fathers*. Cambridge, 1897. P. 60, 69.

214 См.: *Мафтеах га-Сфирот*, MS Milano-Ambrosiana, лист 164б: «И вся она – в тебе, и весь ты – в ней». Текст полностью был опубликован и проанализирован в: *Idel M. Op. cit.*, p. 78–79. См. также ниже, прим. 223.

215 См.: Corbin H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. London, 1970. P. 211–212, 227–228.

твенность Священного Писания и мистика напоминает схожее учение об отождествлении Корана и души мистика в сочинениях Абу Бакра Махаммада ибн Араби, старшего современника Абулафии<sup>215</sup>.

Аристотелианское объяснение отождествления человека, текста и Бога посредством акта познания исходит из явного предположения, что три эти сущности имеют одну важную общую характеристику – они познаваемы разумом или являются разумными существами. Этот общий интеллектуальный субстрат создает возможность для мистического отождествления их друг с другом. Теперь я хотел бы поговорить об еще одном неизбежном тождестве, которое наряду с упомянутым выше оказывает воздействие на взаимоотношения перечисленных выше элементов герменевтического треугольника. Как я уже не раз пытался показать, в древних еврейских текстах и в более явной форме в средневековой каббале Тора воспринималась тождественной самому

216 Идель М. Представление о Торе в литературе Гейхалот и его трансформации в каббале (ивр.), с. 23–84.

217 Ibid, с. 43–46.

Богу<sup>216</sup>. Согласно наиболее ранним текстам, библейский текст воспринимался как написанный на теле Бога, и, таким образом, книга приобретала антропоморфные очертания<sup>217</sup>. В тех же древних текстах интенсивное изучение Торы ради нее самой трансформировалось в визионерский опыт Божественной колесницы и *Шиур Кома*; Тора превращается в путь, ведущий к мистической встрече с Богом. Таким образом, Бог, человек и Писание приобретают общее свойство – антропоморфность. Каббалисты внесли в этот под-

218 Idel M. Infinities of Torah in Kabbalah, pp. 147–148; см. также ниже, прим. 222.

219 Идель М. Представление о Торе в литературе Гейхалот и его трансформации в каббале (ивр.), с. 62–84. Иногда Тора отождествлялась с семью нижними сфирот; так или иначе, сфирот (семь или десять) представлены как божественный антропос.

220 См., к примеру: Халамиш М. К источникам поговорки 'всякий дующий дует из себя' в каббалистической литературе (ивр.) // Ежегодник Бар-Илан 13 (1976), с. 211–223; Тишби Й. Учение Зофара. Т. 2. С. 3 и далее, с. 69 и далее.

221 См.: Тишби Й. 'Святой, благословен Он, Тора и Израиль – одно': источник этого высказывания в комментарии Рамхаля к Идарабба (ивр.) // *Кирьят сефер* 50 (1975), с. 480–492, 668–674; Зих Б. Еще раз о метаморфозах высказывания 'Святой, благословен Он, Тора и Израиль – одно' // *Кирьят сефер* 57 (1982), с. 179–184.

ход еще один важный элемент: Бог qua Мудрость тождествен божественной мощи, сфере *Хохма* («мудрость»)<sup>218</sup>. Более того, во многих других каббалистических высказываниях прямо постулируется идентичность всей структуры десяти сфирот и Торы<sup>219</sup>. В то же время, согласно каббале, еврейские души имеют божественное происхождение и, соответственно, обладают божественной природой<sup>220</sup>. Эти и другие идеи в конечном итоге сплелись в популярное утверждение, первоисточник которого не вполне ясен, что «Бог, Израиль и Тора суть одно и то же»<sup>221</sup>. В принципе, это утверждение говорит об общности происхождения Бога и двух других сущностей, являющихся Его эманациями. Иными словами, речь идет о неоплатоновской прелиминарной, или онтологической, общности. Со временем сфера *Тиферет* стала восприниматься как сфера, которая одновременно пред-

ставляет Бога и тождественна божественному Письменному Закону и архетипическому Израилю. По мнению некоторых каббалистов, Тора является путем к слиянию с Богом, позволяющим личности раствориться в Нем. Видный цфатский каббалист р. Шломо Алкабец утверждал, что Тора «приводит к нас к слиянию (*двекут*) со Святым, благословен Он, ибо когда человек прилепляется к ней [к Торе], он также прилепляется к своему Творцу, поскольку Он и его мудрость едины»<sup>222</sup>. Таким образом, изначальная общность трех элементов должна быть реализована посредством каббалистического изучения Торы.

В конце XVIII – начале XIX в. отдельные хасидские учителя вновь вспомнили о некоторых из этих доктрин. Внук Баал Шем Това р. Моше-Хаим Эфраим из Сидилкова сообщал, что в одном из ночных видений его тестя, р. Нахман, сказал ему, что «тот, кто праведен, так близок к Торе, что Тора – в нем, а он – в Торе»<sup>223</sup>. Бросается в глаза сходство этой формулировки с вышеприведенными высказываниями Абулафии<sup>224</sup>. Прочитывая вышеназванное каббалистическое утверждение («Бог, Израиль и Тора суть одно и то же»), р. Моше-Хаим Эфраим из Сидилкова утверждает<sup>225</sup>:

«Человек» – это Бог, ибо один из вариантов гематрии полного названия букв, из которых состоит Тетраграмматон – сорок пять, так же, как гематрия слова *адам* («человек»). Тора состоит из 268 предписаний и 365 запретов... И когда человек изучает Тору ради нее самой, чтобы хранить и соблюдать ее [законы], он приближает все свои члены и органы к их [духовному] источнику, где они зародились и откуда они произросли, т.е. к Торе. И каждый из его органов становится колесницей одной из заповедей<sup>226</sup>, предназначенной для этого органа, и тогда человек становится тождествен самой Торе, соединяясь с ней полным единством, подобно тому, как мужчина сливается с женщиной [во время соития].

Таким образом, изучение Торы рассматривается здесь как возвращение человеческого тела в его первоначальное состояние посредством его очищения, которое должно завершиться мистическим слиянием с Торой, как бы поселяющейся в освященных частях тела. Иными словами, мистическое изучение Торы становится инструментом достижения искомого триединства (Торы, Бога и человека). Нечто по-

<sup>222</sup> См.: Pachter M. The Concept of Devekut in the Homiletical Ethical Writings in 16<sup>th</sup> Safad // Studies in Medieval Jewish History and Literature II / Ed. I. Twersky. Cambridge, Mass. 1984. P. 178, 189; Зак Б. Оп. cit., pp. 180–181.

<sup>223</sup> Дегель махане Эфраим, с. 284.

<sup>224</sup> См. выше, прим. 214.

<sup>225</sup> Ibid, с. 175. О постоянном использовании автором данной формулы см.: Тишби Й. Оп. cit., с. 482–484. Сравни также с мнением р. Хаима из Воложина в его предисловии к комментарию р. Элиягу из Вильно (Виленского Гаона) к *Сифра де-Циннута*: «всякий занимающийся Торой... прилеплен к Святому, благословен Он, ибо Он и Тора – одно».

<sup>226</sup> По поводу этого мнения см. выше, гл. VIII, раздел 3.

227 *Ликутей Тора* (Бней-Брак, 1983), листы 36а-б. Ср. с утверждением р. Лейба, сына Сары (*Бубер М.* Хасидские рассказы: первые учителя. Иерусалим-Москва: Мосты культуры, 2006. С. 199).

228 Так в *Зофар* часто описывается мистическое единение.

229 Цар. II, 7:19. Интересно, что непосредственно за этими словами в Писании идут два имени Бога. Это может быть намеком на переход от «Торы человека» к божественному статусу – такой вывод можно сделать из своеобразного прочтения стиха из Пс. 19. См. прим. 230.

230 Пс. 19:8. Относительно толкования этого стиха как указания на возвращение души к своему источнику см. *Идель М.* Парадигмы процесса избавления в Средние века (выше, гл. VI, прим. 408), с. 264–265, прим. 46.

231 *Ликутей Тора*, листы 146-15а. Ср. также мнение отца р. Мордехая, который не упоминает отождествление человека с Торой: *Меор Эйнаим* р. Менахема Нахума из Чернобыля. разд. *Тецаве*, листы 117а-118а.

высказывание, р. Мордехай говорит: «Так же как Святой, благословен Он, бесконечен, так же и Тора бесконечна, и служение народа Израиля бесконечно»<sup>231</sup>. В данном случае бесконечность рассматривается в качестве ключа, позволяющего достичь единства трех упомянутых элементов. Однако требуется активный подход, чтобы достичь этого состояния: Тора, бесконечная по своей природе, показывает путь бесконечного служения, ведущего к единению с бесконечным Богом.

Однако наиболее детальное описание достижения слияния с Богом посредством Торы мы находим у классика еврейского мистицизма р. Шнеура-Залмана из Ляд, в его *Ликутей Амарим* (Тания). По словам этого хасидского учителя, ссылающегося на *Зофар*: «Тора и

232 *Ликутей Амарим*, гл. 4. [Русский перевод: *Рабби Шнеур-Залман из Ляд. Ликутей амарим* (Тания). Вильнюс: Гешарим, 1990. С. 49. – Прим. пер.] Ср. *Сефер Мифтаех га-Сфирот* Абулафини, MS Milano-Ambrosiana 53, лист 171а; перевод и обсуждение этого трактата см. *Идель М.* Мистическое переживание у Авраама Абулафин (*ивр.*), гл. 4.

добное также утверждал р. Мордехай из Чернобыля<sup>227</sup>:

Если человек освятит каждый из своих членов, и прилепится к Торе, слиянием духа с духом<sup>228</sup>, и сам станет законченной Торой, то об этом сказано: «Вот Тора человека»<sup>229</sup>. Ибо сам человек становится Торой, а «Тора Господа совершенна»<sup>230</sup>, поскольку не имеет недостатков. И это приводит к тому, что душа человека возвращается к своему истоку, а исток возвращается на свое место в горнем мире.

Совершенный человек становится совершенной Торой, которая, в свою очередь, будучи совершенной, рассматривается как божественная Тора, открывающая перед человеческой душой путь к ее истоку в божественной сфере. Стоит отметить, что существует по крайней мере одно существенное различие между подходами р. Моше-Хаима Эфраима из Сидилкова и р. Мордехая. С точки зрения первого, человеческое тело обретает свою изначальную святость, которая затем используется для достижения религиозного совершенства; согласно второму, к своему истоку возвращается только человеческая душа. В другом месте, комментируя все то же каббалистическое

высказывание, р. Мордехай говорит: «Так же как Святой, благословен Он, бесконечен, так же и Тора бесконечна, и служение народа Израиля бесконечно»<sup>231</sup>. В данном случае бесконечность рассматривается в качестве ключа, позволяющего достичь единства трех упомянутых элементов. Однако требуется активный подход, чтобы достичь этого состояния: Тора, бесконечная по своей природе, показывает путь бесконечного служения, ведущего к единению с бесконечным Богом. Однако наиболее детальное описание достижения слияния с Богом посредством Торы мы находим у классика еврейского мистицизма р. Шнеура-Залмана из Ляд, в его *Ликутей Амарим* (Тания). По словам этого хасидского учителя, ссылающегося на *Зофар*: «Тора и Всевышний, благословен Он, едины». А значит, Тора, которая является самой мудростью и волей Всевышнего, благословен Он, едина с Ним самим, ибо «Он – Знание и Он – Знающий...»<sup>232</sup>. Аристотелевский принцип используется здесь, чтобы



объяснить тождественность Бога и Торы<sup>233</sup>. В другом месте тот же принцип упоминается, когда речь заходит об изучении Торы: «...так, что она [Тора] схватывается разумом и вступает в единство с ним, и они соединяются воедино. Тогда она становится пищей души и ее внутренней жизнью, исходящей от источника жизни *Эйн-Соф*, благословен Он, ибо Он Сам облекается в своей мудрости и Торе, облеченных в человеческой душе. Так следует понимать слова “И Твоя Тора внутри меня” [Пс. 40:9]»<sup>234</sup>. Таким образом, мистическое изучение Торы превосходит любую другую заповедь, поскольку «через познание Торы не только разум облекается в мудрость Бога, но мудрость Его проникает разум познающего в той мере, в какой он познает, и схватывает, и объемлет собою все, что он сможет понять и постичь в области познания Торы»<sup>235</sup>. Согласно р. Шнеуру-Залману, это справедливо также для изучения Мишны, Гемары и сводов еврейских законов, поскольку все эти книги также содержат божественную мудрость. Кульминацией же изучения еврейских канонических текстов является «удивительное единство, которому нет ничего подобного, и в вещественном мире не существует такого совершенного единства со всех сторон и во всех отношениях»<sup>236</sup>.

Популярному классику современного еврейского мистицизма потребовалось смешать аристотелианскую психологию с учением неоплатоников об исконной сущностной общности души и ее источника, чтобы в результате создать свой оказавший значительное влияние подход к практическому изучению Торы<sup>237</sup>. В рамках этого подхода мистик не только усваивает Тору как объект познания, но и одновременно растворяется в Торе – концепция, заставляющая вспомнить как Авраама Абулафию, так и р. Моше-Хаима Эфраима из Сидлкова.

Здесь будет уместно сделать несколько замечаний о природе соотношения трех факторов герменевтического процесса. Для двух типов отношений с Богом – того, что подразумевает предварительный контакт с божественным в качестве неперемennого условия мистической интерпретации текста, и того, что подразумевает единение с Богом посредством Торы, – общим является отношение к автору как к живой силе, активно участвующей во взаимоотношениях между человеком и Писанием. С точки зрения мистика, текст не может быть отделен от автора, поскольку является образом Бога. Поэтому отношения с Писанием никогда не могут стать, пользуясь терминологией Ри-

<sup>233</sup> Автор, следуя Маймонида, прямо указывает на тождественность познающего, познаваемого и акта познания в той же (четвертой) главе.

<sup>234</sup> *Ликутей Амафим*, гл. 5. [Русский перевод – с. 55].

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> *Ibid.*

<sup>237</sup> Об эманации, или нисхождении Торы в наш мир как явно неоплатонической идее см. там же, гл. 4.

238 См. Ricoeur P. *Hermeneutic and the Human Sciences* // Ed. and trans. John B. Thompson. Cambridge, London-Paris, 1981. P.147.

кёра, «завершенными» или «цельными»<sup>238</sup>. Каббалиста не интересовал завершенный текст, автор которого умер и больше не может отвечать. Напротив, его интересовал непосредственный контакт с живым автором, контакт, при котором текст является посредником. Даже в тех случаях, когда для лучшего понимания Писания требовался духовный опыт, основным содержанием более глубокого понимания текста нередко становилось лучшее понимание божественного мира. По мнению французского философа, смерть автора является необходимым условием, делающим текст завершенным и обратным статичную цельность, что, в свою очередь, делает возможным «цельное» отношение к этому тексту. Это требование исходит из определенного отношения к содержанию, предполагающего, что с ним можно работать, только когда оно прекратило изменяться. Напротив, одной из аксиом каббалы является постоянная изменчивость священного текста, которая, возможно, является также свидетельством его бесконечности и божественности. Для каббалиста Писание является способом преодолеть затмение откровения, которое произошло после смерти последних библейских пророков, попыткой вновь увидеть автора и понять его природу. Библейский текст становится источником безмолвного диалога, а возможно, даже воссоединения автора и читателя<sup>239</sup>. Это весьма не похоже на «двойное сокрытие» (double

239 Ibid., p. 146: «книга разделяет процесс написания и процесс чтения, и между ними нет никакой связи».

240 Ibid., p. 147.

241 Ibid., p. 146–147.

eclipse), создаваемом «завершенным текстом» Поля Рикёра<sup>240</sup>. Согласно Рикёру, суть двойного сокрытия заключается в том, что «читатель отсутствовал в момент написания, а автор отсутствует в момент чтения»<sup>241</sup>. Однако в раввинистической традиции и особенно в каббале «актом записи» было Синайское откровение, при котором присутствовали не только евреи, жившие в ту эпоху, но и души всех последующих поколений. Поэтому читатель вовсе не отсутствовал в момент написания, а Бог-автор, в свою очередь, присутствует в момент чтения. Для Рикёра чтение и написание являются завершаемыми процессами, даже когда они совершаются двумя не связанными друг с другом индивидуумами. Для каббалиста оба процесса составляют единый опыт.

242 Идель М. Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его отражения в каббале (см. выше, гл. VIII, прим. 23), с. 58–75; *Idem*. *Infinities of Torah in Kabbalah* (см. выше, гл. VIII, прим. 121), pp. 144–145; см. также выше, гл. VIII, раздел 2.

243 *Сефер Цорр йа-Хаим*, MS Leiden, лист 198а. См. также: Идель М. Представление о Торе... (пред. прим.), с. 67.

Поэтому неудивительно, что каббалисты отождествляли Тору с Богом. Эта доктрина является общей для длинного ряда каббалистических текстов, где она обсуждается в эксплицитной форме<sup>242</sup>. Однако даже более умеренная каббалистическая традиция также признает присутствие Бога в тексте Торы. По мнению Шмайи бен Ицхака, жившего в конце XIII в.<sup>243</sup>, в библейском

стихе: «И сотворил Бог человека по образу Своему...»<sup>244</sup>, – слово «образ» обозначает Тору, которая «является тенью Святого, благословен Он». Иными словами, общая антропоморфная структура вновь объединяет автора, читателя и текст. Встреча становится возможной благодаря тому, что существует путь, позволяющий низшему антропосу достичь высшего при помощи среднего, промежуточного антропоса – текста<sup>245</sup>. Таким образом, текст не только не служит «сокрытию Бога», но, напротив, оказывается окном, позволяющим взглянуть на Него. Каббалист был заинтересован не в «отчуждении» (*Verfremdung*) от «мира автора», но, напротив, в постепенном его постижении, насколько это вообще возможно. Поэтому «мир текста» в его каноническом виде был для него лишь отправной точкой<sup>246</sup>.

С точки зрения еврейского мистика поиск окончательного, законченного понимания текста был бы совершенно излишним самоограничением, возникшим в силу переноса собственной ограниченности на живую и неограниченную сущность – божественную Тору. Или, как сказал однажды Баал Шем Тов, «книга *Zohar* ежедневно приобретает иное значение»<sup>247</sup>. Это утверждение, безусловно имеющее далеко идущие последствия касательно экзегезы *Zohara*, является ничем иным, как слегка измененной формулировкой традиции, приписываемой Ицхаку Лурии, в соответствии с которой «каждое мгновение смысла каждого предложения святой книги *Zohar* изменяется»<sup>248</sup>. И это не просто теоретическое допущение – без этой предпосылки невозможно, к примеру, понять композицию комментария к *Zoharu*, написанного р. Йегудой Йехизлем Сафрином. Этот комментарий получил название *Zohar hay* («Живой Зофар») и был составлен вскоре после того, как почтенный дядя автора, р. Цви Гирш из Жидачева, написал свой собственный комментарий к *Zoharu*, *Атерет Цви*. Более того, это утверждение р. Лурии было повторено р. Элизером Цви Сафрином, сыном р. Ицхака Сафрина. В свою очередь, р. Элизер Цви тоже написал многотомный комментарий к *Zoharu*, *Дамесек Элизер*. Этот комментарий может служить памятником практического применения динамических лурианских представлений о *Zohare*.

244 Быт. 1:27. О Торе как матрице человека см. *Идель М.* Op. cit., с. 58–59.

245 Ср. с мнением р. Меира ибн Габбая, описанным в: *Идель М.* Магическая и теургическая интерпретация музыки в еврейских текстах эпохи Ренессанса и вплоть до появления хасидизма // *Йовель 4* (1982), с. 46–49 (*ивр.*).

246 *Ricover P.* Op. cit., p. 139. Интересно сравнить его мнение с мнением рабби Нахмана из Брацлава, который считал, что единение с Богом есть, *mutatis mutandis*, единение мистика с божественной Торой. Интересно отметить, что это единение достигается посредством расширения акта познания. См. *Green A.* Hasidism, Discovery and Retreat // *The Other Side of God / Ed. P. Berger.* New York, 1981. P. 120–121.

247 Цитируется в *Дегель махане Эфраим*, с. 98. Стоит сравнить это в высшей степени достоверное свидетельство со схожим высказыванием, приписываемым Бешту; цитируя своего отца, р. Элизер Цви Сафрин говорил: «Каждый день в небесной Иешиве учат святой Зофар с новым толкованием» (Введение к *Zohar hay*, том 1). Возможно, на подобное восприятие постоянно возникающих новых толкований к *Zoharu* повлияло название другого сборника комментариев к *Zoharu* – *Zohar hadish* (т.е. «Новый Зофар»).

248 *Zohar hay*, Введение, лист 3а. О лурианских источниках этого подхода см. след. прим. Ср. *Агнон Ш.И.* Сефер, софер ве-сипур (Книга, писатель и рассказ). Иерусалим–Тель-Авив, 1978. С. 222.

Мне хотелось бы кратко обсудить техническое объяснение этого вечно меняющегося смысла *Zo'ara*, которое приводит р. Ицхак Лурия. Он сравнивает меняющиеся каждый час взаиморасположения звезд с бесконечным движением в безграничных высших мирах, которые определяют различные смыслы *Zo'ara*:

Миры меняются каждый час, и нет часа, который был бы подобен другому. И тот, кто наблюдает за движением планет и звезд, изменением их позиций относительно друг друга; кто видит, как их положение меняется в одно мгновение и как то, что родилось в это мгновение, ждет совершенно иная судьба, нежели то, что родилось мгновение назад, — тот сможет представить, что происходит в горних мирах, бесчисленных и бесконечных... И так ты сможешь понять изменения созвездий и миров, которые суть одеяния *Эйн-Соф*. Эти изменения происходят каждое мгновение, и в соответствии с этими изменениями изменяется значение тех или иных высказываний книги *Zo'ar*. И все эти значения — слова Бога живого<sup>249</sup>.

249 Хаим Виталь. *Эц Хаим*, I, 1, 5, лист 15а; с небольшими изменениями эти слова приводятся р. Элизером Цви Сафриним в предисловии к *Zo'ar hay*. Учение о непрерывной космической и теософской изменчивости является ярко выраженной характеристикой лурианской каббалы. См. Тишби Й. Доктрина зала и клипот в лурианской каббале (*ивр.*). Иерусалим, 1984. С. 18–19. См. также утверждение об особенном влиянии каждой молитвы, вызывающей нисхождение новой божественной энергии; ср. *При Эц Хаим* Хаима Витала (Тель-Авив, 1966), с. 31–32. Ср. также мнение р. Моше Кордоверо в его комментарии к молитвеннику: *Тфила ле-Моше* (Пржемысланы, 1892), лист 190а и др.

250 См.: Идель М. Магическая и неоплатоническая интерпретация каббалы в эпоху Ренессанса (*ивр.*), с. 201–202. Как известно, Хаим Виталь проявлял огромный интерес к астрономии и даже написал несколько астрономических и астрологических трактатов. См., напр., его трактат *Сефер ба-Тхуна* (Иерусалим, 1866). См. также Goldstein B. The Hebrew Astronomical Tradition: New Sources // *Isis* 72 (1981), pp. 245–248.

В *Эц Хаим* выражение «бесконечные миры» указывает на высшие миры вне первозданного антропоса (*Адама Кадмона*). Соответственно теософская динамика этих миров влияет на значение различных высказываний *Zo'ara*. Таким образом, даже теоретически невозможно достичь законченного понимания этого текста — ведь каждый миг он приобретает совершенно новое значение. Я хотел бы еще раз обратить внимание на предложенное Виталем интересное сравнение между наблюдением за небесными телами и интерпретацией текста. В принципе, это не что иное, как древнее уподобление каббалы астрологии, когда каббалист, читающий Тору, рассматривался как своего рода «сверхастролог»<sup>250</sup>. Однако особенностью данного текста является указание на влияние небесной, божественной динамики на понимание *Zo'ara*. Этот текст невозможно верно истолковать вне соответствующего контекста — божественной жизни. Поэтому каждый комментатор замечает определенный аспект этой жизни; в один момент он видит бесконечное число возможностей, не будучи способным исчерпать их. Он может описать лишь их незначительную часть, в соответствии с тем, что может ему открыть сложившаяся в этот момент конstellация высших сил.

Именно эта точка зрения Ицхака Лурии (или, возможно, Хаима Виталя) на динамику перемен дала свои плоды в хасидской каббалистической школе Комарно, представители которой поколение за поколением писали все новые комментарии к *Зо́рафу*.

**ОТ ЕВРЕЙСКОГО  
ЭЗОТЕРИЗМА  
К ЕВРОПЕЙСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ:**

---

**КАББАЛА  
КАК ЯВЛЕНИЕ  
КУЛЬТУРЫ**

*Глава десятая*

זה למטה מזה כהיכליהם ובטירותם

# עולם

שנים ושלשים נתיבו הנכונה ומהם יוצאים לך שכליות י

כראשית בראש אקום ש ממלא וקאמה אקום כהי אור שב מקודר ויהי אדם מרחפת שכל מקודש בראש אקום את האור שכל קבוע ויבדל אקום בזה האן שכל אשרש וקרא אקום לאור שכל נכונה יקאמר אקום יתקדש שכל נסתר ויש אקום את הקדש שכל שולם ויקרא אקום לרע שכל אקום וואלה אקום יקדו המי שכל מקודש ויקאמר אקום לישור ש מצוה ויקרא אקום כי טוב שכל בהיר ויקאמר אקום חדש ש מנהיג ויקרא אקום כי טוב ש מקור ויקאמר לרע ית מאור ש מעמד ויש אקום את אקום ש נכונה ויקרא אקום אקו ברקע ש הרעש ויקרא אקום כי טוב שכל מושקע ויקאמר אקום שרצו ש מעלות ויקרא אקום את התנין ש הרעש ויקרא אקום כי טוב ש המקודש ויקרא אקום אקום ש' אקום ויקרא אקום הוצי שכל אקום כד ויקע אקום את חיות ש המיונה כה ויקרא אקום כי טוב שכל נסיוני כד ויקרא אקום נעשה שכל חודש כד ויקרא אקום את האל שכל המרגש כה כי בעלם אקום עש ש' מושקע ט ויקרא אקום אקום ש כל מושקע ל ויקאמר אקום אקום ש' כולל ל ויקאמר אקום הנדנדה י ש' המיד

לב ויקרא אקום את ש עובד או לב אקום הם לך נתיבות בחכמה ומהם יוצאים לך שכליות י

# עולם והשר

זהו לפי סברת הרמק לל שאומר שיש תוכלות ביצירה אבל דפי דברי האלה ויהי דפי דברי בבריאה



תוכלות ביצירה אבל דפי דברי האלה ויהי דפי דברי בבריאה

חכמה חיות דעת נצח חשמונים יסוד מלכות אלהים חסד נשמה חסד נשמה חסד נשמה

עולם העשיה והשר סדרה אשבעה היכלות הקדושים

חכמה חיות נצח חסד מלכות אגשים חכמה חיות נצח חסד מלכות אגשים

В предыдущих главах я обозначил основные аспекты еврейского мистицизма, сосредоточив внимание на двух важнейших моментах – стремлении к достижению экстаза и мистического единения, при котором использовались в основном аномические (не связанные с соблюдением Закона) мистические техники, и интересе к теургии, подразумевавшем применение номических (связанных с исполнением заповедей) средств. Теперь я перейду к вопросам, касающимся проблемы появления каббалы на исторической арене, ее восприятия как культурного феномена, а также к рассмотрению историософских тезисов Шолема, связанных с каббалой. Наконец, я представлю краткий обзор истории каббалы, основанный на концепции взаимодействия двух ее главных тенденций, а в завершение скажу несколько слов о каббалистической антропологии.



## 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ КАББАЛЫ

В принципе, о мистиках можно сказать, что они пытаются открыть как бы «другое измерение» религии, если воспользоваться выражением Луи Дюпре; это верно и в отношении еврейских мистиков. Иногда это делается при помощи символических истолкований Священного Писания и ритуалов, а иногда в рамках поиска таких разновидностей духовного опыта, которые выходят за рамки опыта, существующего в нормативных религиозных структурах. В связи с подобными колебаниями между номическими и аномическими мистическими техниками и в свете выражений, которые используются мистиками для передачи своих переживаний – от радикальных описаний опыта мистического единения и до строго теургического осмысления заповедей, – встает вопрос о том, каким образом воспринимались и интегрировались эти различные типы мистицизма еврейской культурой в целом.

Удивительный факт, странным образом оставленный исследователями каббалы практически без внимания, состоит в том, что появление основных каббалистических школ не вызвало сколько-нибудь серьезного противодействия в еврейской среде. Насколько нам известно, единственное краткое выступление против первых каббалистических текстов, появившихся в Провансе, было предпринято р. Меиром бен Шимоном из Нарбонны<sup>1</sup>. Впрочем, его критика, объемом не более одной страницы, направлена против некоторых специфических аспектов ранней каббалы, главным образом против каббалистического истолкования

молитвы. При этом он не атакует персонально никого из тех, кто считался главными каббалистами, – среди них р. Авраам бен Давид (Раббад), р. Яков из Лунеля, р. Йефуда бен Якар и р. Ицхак Слепой. Объемом его критики были либо неназванные фигуры, либо анонимная книга *Сефер га-Баиш*. Редкость и ограниченность критики каббалы особенно удивительна, если сравнить эту критику с параллельным явлением, близким во временном и географическом отношении к появлению каббалы, – с отношением в традиционной среде к философии Маймонида. На первый взгляд, полемика против Маймонида – явление удивительное: она направлена против человека, который обладал выдающимися познаниями в Галахе и пользовался философским курсом чрезвычайно выверенно и осторожно, стараясь избежать той ситуации, в которой в конце концов оказались его воззрения – ситуации религиозного спора. Тот факт, что полемика, которой Маймонид стремился избежать, тем не менее возникла, свидетельствует о том, что его идеи были сформулированы в достаточно сложных обстоятельствах, когда любое новшество, даже выраженное самым ос-

<sup>1</sup> Scholem G. Les Origines de la Kabbale, p. 420–425.

торожным образом, становилось предметом тщательного анализа и, в конечном счете, острой критики.

Прованс начала XIII в. был не только ареной дальнейшего развития ренессанса еврейской учености, начавшегося в XII столетии, но и регионом с весьма напряженной религиозной жизнью, где велась яростная борьба с двумя религиозными ересями – движением катаров и философским пантеизмом. Однако несмотря на все эти обстоятельства – церковные дознания и подозрительное отношение к новым интеллектуальным течениям, а также яростные нападки на Маймонида – каббала, ставшая историческим феноменом в конце XII – начале XIII в. в Провансе и Каталонии, не вызвала критики в свой адрес и не подвергалась анафеме и запрещению (участи, постигшей труды Маймонида и Аристотеля) или отлучению (судьба Давида из Динанта, Амальрика из Бены)<sup>2</sup>.

2 Имеется в виду запрет на изучение естественнонаучных сочинений Аристотеля и его «Метафизики» в Парижском университете, введенный решением Римского Папы в 1210–1215 гг. и действовавший до 1245 г. Этот запрет был вызван пантеистическими истолкованиями идей Аристотеля в трудах упомянутых философов. – Прим. пер.

3 Шолем Г. Новое свидетельство об истории ранней каббалы // Сефер Бялик. Тель-Авив, 1934. С. 143–144, 151 (ибр.).

вых исторически засвидетельствованных каббалистических сочинений. Кроме того, идеи Маймонида были достижением отдельной выдающейся личности; его интерпретация иудаизма в духе Аристотеля была совершенно беспрецедентным явлением, ни один из крупных еврейских интеллектуальных центров не поддержал его позицию при его жизни. Маймонид пытался изменить ряд доминировавших религиозных концепций, подвергая критике те тексты, которые считались частью древнего духовного наследия иудаизма, такие как *Шуф Кома*, и игнорируя другие, в частности многочисленные истолкования *Маасе*

4 О пересмотре концепций древнего еврейского эзотеризма Маймонидом см.: *Idel M. Sitre 'Arayot in Maimonides Thought // Maimonides and Philosophy / Eds. Pines S. & Yovel Y. Dordrecht, Boston, Lancaster, 1986. P. 79–91; Idem. Maimonides and Kabbalah (выше, введение, прим. 28), p. 31–81. [См. также: Идель М. «Маймонидов синтез» // Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных. М. – Иерусалим, 2000. С. XI–XXII. – Прим. пер.]*

Берешит и *Маасе Меркава*, содержащиеся в литературе *Гейхалот* и в *Сефер Йецифа*. Вместо них он предлагал собственную философскую интерпретацию древних еврейских эзотерических учений<sup>4</sup>. Каббала же, напротив, заручилась поддержкой со стороны могущественных представителей духовной элиты Прованса и Каталонии: Рабада, р. Яков Назира из Лунеля, Нахманида и, позднее, р. Шломо бен Адрета. Нападать на каббалу – это

было вовсе не то же самое, что выступать против одного-единственного еврейского мудреца, жившего в удаленном Египте. Критик каббалы оказался бы лицом к лицу с целой коалицией, победить которую было бы чрезвычайно трудно. Хотя в XII и начале XIII в. каббалисты и принадлежали к разрозненным мистическим кружкам, тем не менее они знали друг о друге<sup>5</sup>, так что любая критика мистического измерения иудаизма повлекла бы за собой столкновение с могущественными силами в еврейском истеблишменте.

Кроме того, последователи Маймонида, такие как Шмуэль ибн Тиббон или Давид Кимхи, хотя и были крупными фигурами в интеллектуальной жизни, лишь незадолго до того момента появились в Провансе и, что более важно, не обладали тем авторитетом, каким были окружены некоторые ранние каббалисты благодаря своим обширным познаниям в Галахе. Хотя Ибн Тиббон и был выдающимся провансальским знатоком арабской и еврейской философии, а Кимхи – известным знатоком Библии, они не могли конкурировать с каббалистами в знании мистических смыслов устного Закона и устных традиций. Хотя и можно предположить, что какие-то тексты, критиковавшие каббалу, не сохранились до наших дней<sup>6</sup>, я все же полагаю, что именно высокий религиозный авторитет некоторых ранних каббалистов останавливал критиков, а тех, кто все-таки начал высказываться против нового учения, вскоре заставил замолчать.

Второй и более важной причиной молчаливого признания каббалы в Провансе и Испании было ее глубинное сродство с некоторыми базовыми структурами раввинистического иудаизма. Поскольку я уже обсуждал этот вопрос ранее, здесь я хотел бы отметить лишь разницу между резким и очевидным прорывом, который совершил Маймонид в своем рационалистическом истолковании еврейской традиции, и медленным, постепенным объяснением некоторых аспектов иудаизма в возникающей каббале. Человека, погруженного в изучение раввинистической традиции, по-видимому, было намного легче убедить в правильности мифически-мистического значения древних еврейских текстов, чем в их философском подтексте.

Наиболее существенным в этом контексте является вопрос, почему каббала возникла в то же самое время и в том же месте, что и полемика вокруг идей Маймонида<sup>7</sup>. Отвечая на этот вопрос, Грец предположил, что каббала была новшеством, появление которого было вызвано стремлением противо-

<sup>5</sup> Р. Ицхак Слепой написал Нахманиду и р. Йоне Геронди письмо на тему каббалы; р. Азриэль из Героны сочинил небольшой трактат, посланный им в Бургос; Нахманиду писал его ученик по имени р. Йосеф ибн Мазах, который был, по-видимому, каббалистом из Кастилии, и т.д.

<sup>6</sup> См. выше, гл. I, прим. 4.

<sup>7</sup> Подробнее об этой теме см.: *Idel M. Maimonides and Kabbalah*, p. 31–35.

действовать развитию философии, – идея, которую выдвигал уже Леон да Модена. Шолем не удовлетворился таким ответом, видевшим в каббале лишь попытку противодействия, и предложил для выхода из этого затруднительного положения чисто феноменологическое решение: ранняя каббала возникла «тогда и там» потому, что «гностические» традиции соединились с неоплатоническими идеями. Я же предлагаю третью гипотезу: каббала появилась в конце XII – начале XIII в. как своего рода реакция на отказ от более ранних мистических традиций в смелой интерпретации еврейского эзотеризма, предложенной Маймоидом, и на его попытку заменить мистические традиции философским подходом. Можно рассматривать каббалу как часть процесса пересмотра и переформулирования тех аспектов раввинистической мысли, аутентичность которых отрицалась системой Маймонида. Далекая от того, чтобы быть чем-то совершенно новым, историческая каббала представляла собой попытку систематизировать уже существующие элементы еврейской теургии, мифа и мистицизма и придать им форму развернутого ответа на вызов рационалистической мысли. В сущности, мы можем считать каббалу одним из участников в безмолвном споре между рационалистической и мистической сторонами иудаизма. Спор этот был «безмолвным» в том смысле, что основное содержание каббалистического ответа имело форму не открытого выступления против учения Маймонида – исключительно редкое явление в ранней каббале, – но поступательного строительства некоей альтернативной этому учению системы, основанной на более древнем материале. Подобно тому, как некоторые поздние каббалисты, например р. Шем Тов ибн Шем Тов, р. Меир ибн Габбай и р. Хаим Виталь, считали себя оппонентами и критиками Маймонида, призванными исправить его односторонний интерес к философии как системе, противостоящей мистике, – так и антикаббалисты, такие как р. Элия Дельмедго или р. Йефуда Арье из Модены (Леон да Модена), видели себя защитниками идей этого философа.

## 2. ОТ ЭЗОТЕРИЗМА К ЭКЗОТЕРИЗМУ

Каббала по определению является эзотерическим учением. Эзотеризм заложен в самом основании как традиции теософско-теургической интерпретации смысла заповедей<sup>8</sup>, так и экстатической школы, связанной с мистической техникой божественных имен<sup>9</sup>. Согласно р. Ицхаку Слепому, его предшественники никогда не записывали обсуждение каббалистических проблем<sup>10</sup>, а Авраам Абулафия считал «путь имен» более высоким, а потому и более тайным учением, чем «путь сфирот». Несмотря на это и р. Ицхак Слепой, и Абулафия сочиняли каббалистические трактаты, причем последний даже гордился тем, что количество написанного им превосходит всё написанное более ранними каббалистами<sup>11</sup>. К концу XIII в., примерно через сто лет после появления первых каббалистических документов, было создано значи-

404 тельное количество текстов, общий объем которых составлял несколько тысяч листов. Такой вспышке творческой активности каббалистов способствовало снятие тех запретов, которые мешали более ранним каббалистам излагать эзотерические традиции, унаследованные ими от своих учителей. Такие авторитетные ученые, как Рабад, Нахманид (Рамбан) и р. Шломо бен Адрет (Рашба), хотя и были каббалистами, а двое последних – даже известными учителями каббалы, всё же следовали галахическому правилу, запрещающему публичное распространение знаний, касающихся «Учения о Творении» (*Маасе Берешит*) и «Учения о Колеснице» (*Маасе Меркава*), и отказывались публично говорить на эти темы или записывать их. Кроме того, они, по всей видимости, педантично хранили древние традиции, не пытаясь развивать их, раскрывать их детали или разрабатывать на их основе более развернутую теоретическую систему. Вообще говоря, они считали себя хранителями эзотерического учения и были заинтересованы прежде всего в том, чтобы сберечь его в нетронутном виде и в достаточно узких кругах ученых, а отнюдь не в том, чтобы превратить в теоретическое учение, открытое для обсуждения.

Однако некоторые из современников Нахманида и его ученика р. Шломо бен Адрета иначе смотрели на каббалу. В ней они видели не только собрание фрагментов эзотерического учения времен седой древности, но и некую открытую науку, которую следует развивать посредством индивидуального опыта человека и его способности творчески интерпретировать Священное Писание или другие канонические тексты. Каббалу рассматривали уже не как некую единую и единственную эзотерическую интерпретацию, но как всю совокупность мистико-мифических смыслов, которые можно выявить в авторитетных текстах тра-

8 См. утверждение р. Ицхака в трактате *Сангедрин*, 21б.

9 См.: *Ве-зот ли-Йеида* Авраама Абулафии (*Jellinek A. Auswahl Kabbalistischer Mystik. S. 15*): «...ибо каббала сия сокрыта от многих учителей».

10 Ср.: *Scholem G. Les Origines de la Kabbale*, p. 216.

11 *Ве-зот ли-Йеида* (*Jellinek A. Ibid., S. 17*). Сам Абулафия заявлял о том, что его сочинения более ясные: *мэвоарим*.

диции или которыми их можно наделить<sup>12</sup>. Она стала скорее учением, поощряющим создание новых тайн – *нистарот*, чем просто хранилищем тайного знания – *хохмат га-нистар*. Такое представление о множественности равноценных смыслов противоречило эзотерическому взгляду, согласно которому

<sup>12</sup> См. выше, гл. IX, раздел 1.

традиция передает лишь один авторитетный тайный смысл. Легко можно понять психологическую причину, по которой каббалист, прекрасно осознающий, что данное каббалистическое толкование явилось результатом его собственного творчества, едва ли мог видеть в нем эзотерическую традицию, которую следует тщательно скрывать от непосвященных. В связи с этим становится понятно, почему такие каббалисты, как Авраам Абулафия, Моше де Леон, Йосеф Гикатилла и Йосеф из Хамадана, очень редко утверждали, что их систематические и объемистые трактаты являются эзотерическими текстами.

Поскольку каббала ясно понимала свою связь с психологическими процессами, она была открыта для новых творческих поисков. Как мы уже видели выше<sup>13</sup>, Авраам Абулафия считал, что теософская система сфирот относится к человеческим поступкам и психологическим состояниям; таким образом он нейтрализовал эзотерическую ауру, окружавшую сфирот, в которых видели таинственную божественную структуру, истинную природу

<sup>13</sup> Гл. VI, раздел 4.

которой могут познать лишь те немногие, кто удостоился получить доступ к древним традициям. Те теологические опасности, которые могло повлечь за собой созерцание и приведение в действие сложной системы божественных сил, ослаблялись переносом этой системы в сферу человеческой психики. В принципе, психологизация каббалы в экстатической школе позволяла преодолеть бездонную пропасть между ней и философской психологией, никогда не рассматривавшей эту дисциплину в качестве эзотерической<sup>14</sup>. Р. Пинхас Элия Горовиц писал в своей книге *Сефер га-Брит*: «Есть [люди,] которые не интересуются тайнами и говорят... что всё это лишь иносказания и метафоры для обозначения

<sup>14</sup> См. там же.

сил, заключенных в человеке»<sup>15</sup>. По мнению этого каббалиста, «тайность» есть некая внутренняя характеристика каббалистической онтологии, связанная с «объективным» существованием божественных сил или конфигураций, на которые символическим образом намекают канонические тексты. Горовиц пронизательно отмечает, что

<sup>15</sup> Там же, прим. 398.

хасидизм не интересовался «тайнами»; действительно, эзотерический характер хасидского мистицизма совершенно очевиден по сравнению с предыдущими этапами развития еврейской мистики. Однако целый ряд явлений, предшествовавших хасидизму, уже подготовил почву для появления более эзотерического типа еврейской мистики. Так, Авраам Абулафия не только разрабатывал свой особый тип каббалы в много-

численных и объемистых трактатах и письмах, но и учил ему в устной форме, общаясь с евреями и христианами в целом ряде стран.

Позднее изгнанные из Испании каббалисты начали систематическим образом излагать каббалистические темы, что сделало излишними устные наставления учителя-каббалиста или, по крайней мере, значительно ослабило необходимость в них. Такие сочинения, как *Дерех Эмуна* и *Аводат га-Кодеш* р. Меира ибн Габбая и *Пардес Римоним* Моше Кордоверо, являются примерами внятного изложения широкого круга каббалистических проблем. Я вовсе не имею в виду, что у этих каббалистов не было никаких эзотерических учений, которые они исключали из своих компендиумов. Более чем разумно предположить, что таковые учения действительно существовали, однако в целом каббала перестала быть эзотерическим знанием. Поэтому нет ничего удивительного в том, что ученики Кордоверо популяризировали его учения в этических трактатах, которые были полностью основаны на классических каббалистических текстах, но тем не менее явно предназначались для массового читателя.

Другое важное течение в каббалистической теософии – лурианская каббала – было шагом назад с точки зрения эзотерической тенденции в каббале<sup>16</sup>. Ведь непосредственные предшественники Лурии, такие как р. Давид бен Зимра (Радбаз), Ибн Габбай и Кордоверо, излагали каббалистические учения в том виде, в каком они обнаружили их в письменных текстах, – отсюда и изобилие цитат, характерное для их сочинений. Вместо того чтобы открывать или привносить какие-то новые каббалистические идеи, они стремились прежде всего систематизировать и классифицировать старые взгляды и наконец согласовать их друг с другом. Поэтому их сочинения не предлагают никакого объяснения тайных теорий или изустно передаваемых секретов. Хотя Кордоверо и его ученики, по-видимому, занимались разнообразными мистическими практиками и пользовались известностью как визионеры, удостоившиеся различных откровений, содержание этих откровений так и не было зафиксировано в созданных ими письменных текстах. *Сефер га-Герушин* Кордоверо, *Сефер га-Хезвйонот* Виталья и мистический дневник р. Эльзара Азикри, содержащие интересные сведения об их мистической жизни, поразительным образом отличаются от их «классических» трудов. Открытая каббала цфатских учителей состоит практически исключительно из теоретического знания – включающего в себя и детали мистических техник – и этической мистики и при этом практически не содержит рассказов о личном опыте.

Каббала:  
новые перспективы

<sup>16</sup> Совершенно иную оценку см. у Шолема: «Основные течения в еврейской мистике», с. 403 (рус.). Шолем выстраивает трехэтапную схему популяризации каббалы – лурианство–саббатрианство–хасидизм, стремясь связать хасидизм с двумя предшествующими этапами развития еврейской мистики. При этом он не упоминает сочинения Моше Кордоверо – наиболее серьезную попытку распространения каббалистических идей; см. также прим. 30 ниже. Крайнюю версию шоломовского подхода, в которой явно преувеличивается значение лурианской этической литературы (*сифрут га-мусар*), см. в книге Йосефа Дана: *Dan J. Jewish Mysticism and Jewish Ethics*. Seattle and London, 1986. P. 76–103.

### 3. КАББАЛА: ОТ ИЗГНАНИЯ К ХАСИДИЗМУ

Одной из отличительных черт каббалы, в особенности теософско-теургической школы, был ее схоластический, т.е. формально-ученый характер. Каббалисты изучали такие классические тексты каббалистической литературы, как *Сефер Йецира*, *Сефер Ёа-Баѓир*, сочинения Нахманида и особенно *Зоѓар*. Тексты эти оказывали на них глубокое и сильное влияние. Они писали к ним комментарии, принимали их идеи и развивали их в своих сочинениях. Способами обращения каббалистов с источниками объясняются и намеки и аллюзии, которые они в них обнаруживали: отдельные фрагменты связывались друг с другом, непонятные тексты прояснялись, и со временем возникали развернутые каббалистические системы. После изгнания евреев из Испании тенденция к систематизации старых каббалистических идей и традиций приобретает особое значение в контексте попыток реконструкции разрушенной социальной и интеллектуальной жизни. Такие перемены в каббалистической литературе свидетельствовали о постепенном переходе от эзотеризма к экзотеризму<sup>17</sup>.

17 Несмотря на это есть все основания полагать, что помимо записанной или экзотерической каббалы в XVI в. существовали каббалистические темы, которые не записывались именно из-за их эзотерического характера.

Этот процесс, характерный для испанской каббалы, сопровождался сходными явлениями в итальянской каббале. Начиная с 1480-х гг. некоторые еврейские интеллектуалы в Италии, такие как р. Йоханан Аллемано, р. Давид Мессер Леон, р. Ицхак из Пизы и р. Авраам де Балмес, прилагали значительные усилия для того, чтобы истолковать

идеи каббалы в соответствии с существовавшими в их кругу философскими концепциями. Такой «перевод» каббалы на язык философии подразумевал ее превращение в систему идей, доступных для понимания некаббалистами, евреями или христианами, при условии, что они были знакомы с формами философского мышления, принятыми в сочинениях еврейских авторов<sup>18</sup>. То, как интерпретируют каббалу Йо-

18 *Idel M. Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480–1650 // Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy / Ed. D.B. Ruderman. New York, London, 1992. P. 327–338, 331.*

ханан Аллемано или Авраам де Балмес, очень похоже на практику ее «дешифровки» их современниками-христианами, к примеру Пико делла Мирандолой или Иоганном Рейхлином. И еврейские, и христианские мыслители эпохи Возрождения видели в каббале своего рода «древнее богословие» (*prisca theologia*), сходное с философскими течениями платонизма, аристотелизма, пифагореизма и атомизма, – а по мнению евреев, являющееся их источником<sup>19</sup>.

19 Подробнее об этом см. в: *Идель М. Каббала и античная философия у Ицхака и Йегуды Авраманеля // Философия Йегуды Авраманеля / Под. ред. М. Дормана и З. Леви. Га-кибуц га-меухад, 1985. С. 73–112 (ивр.).*

И евреи, и христиане в Италии эпохи Возрождения проявляли интерес к учению каббалы. Вместе с тем, хоть каббала и служила своего рода



мостом между двумя религиями, тем не менее христиане активно использовали ее в миссионерских целях, в чем открыто признавался Пико делла Мирандола<sup>20</sup>. Однако тот факт, что представители обоих лагерей интерпретировали каббалу в соответствии с философскими идеями, свидетельствует не только о ее адаптации к распространенным в тот период неоплатоническим и герметическим спекуляциям, но и об ослаблении ее эзотерического характера. В противоположность сугубо эзотерическому пониманию каббалы испанскими каббалистами<sup>21</sup>, их итальянские современники рассматривали ее как умозрительное и экзотерическое учение. Расхождение между двумя этими концепциями каббалы отчасти можно объяснить различными способами ее изучения. В Испании, а после Изгнания и в Цфате, каббалу изучали в талмудических академиях – *йешивах* – и передавали ее учение не только в письменной форме, но и изустно<sup>22</sup>. В Италии конца XV в. те, кто интересовался каббалой, должны были изучать ее исключительно по рукописям, без руководства со стороны авторитетного наставника, а подчас, как в случае р. Давида Мессер Леона, – даже вопреки воле своего отца и учителя<sup>23</sup>. Отсутствие устной традиции и опора исключительно на письменные тексты способствовали переходу от эзотеризма к экзотеризму в среде итальянских каббалистов.

Такая перемена в отношении к каббале исключительно важна для понимания феномена публикации *Зо́гара*. Как мы знаем, издание этого каббалистического *chef d'oeuvre* вызвала резкое противодействие со стороны ряда авторитетных раввинов Италии, многие из которых яростно сопротивлялись обнародованию еврейского эзотерического учения<sup>24</sup>. Сами типографы – р. Ицхак де Латтес и р. Мешуллам из Сен-Анджело – утверждали, что их деятельность является частью мессианской работы по распространению тайн каббалы, подготовляющей таким образом приход мессии. Хотя современная наука и признает такой мессианский подтекст подлинным мотивом публикации *Зо́гара*<sup>25</sup>, нам не известна никакая иная мессианская деятельность двух этих каббалистов, как, впрочем, и какие-либо обвинения в антимиессианских взглядах в адрес их оппонентов. Кроме того, оба типографа находились под влиянием эзотерической каббалы Йоханана Аллемано, о чем можно сделать вывод из того факта, что оба они переписывали его пространственные трактаты и тщательно их изучали<sup>26</sup>.

Каббалистические труды Моше Кордоверо и его учеников, публикация *Зо́гара* в Италии и рас-

20 См.: *Pico della Mirandola*. Opera. Basel, 1572. Vol. 1. P. 108.

21 См. прим. 18 выше.

22 См.: Хакер Й. О духовном образе евреев Испании в конце XV века // *Сфунот* 2 (17) (1983), с. 52–56 (ивр.).

23 Ср.: *Schechter S. Notes sur Messer David Leon* // *REJ* 24 (1892), p. 121.

24 См.: Тишби И. Исследования каббалы и ее ответвлений (см. выше, гл. I, прим. 25), с. 79–130.

25 *Ibid.*, с. 127–130.

26 См.: *Idel M. Major Currents in Italian Kabbalah Between 1560–1660* // *Italia Judaica* / Eds. J. Sermonetta, S. Simonsohn. Rome, 1986. Vol. 2. P. 243–262.

27 Интересно, что первыми издателями каббалистических текстов были христианские каббалисты – Пико, Рейхлин, Эгидио да Витербо, – публикации которых предшествовали изданиям собственно еврейской каббалы. См.: *Idel M. Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480–1650* (выше, прим. 18).

28 См.: *Шодем Г. Документ о связях учеников Ицхака Лурии // Цион 5* (1940), с. 133–160 (*ивр.*).

29 См.: *Авиви Й. Сочинения Ицхака Лурии в Италии до 1620 года // Алей сефер 11* (1984), с. 91–130 (*ивр.*).

30 См. мнение Шолома в: *Scholem G. Sabbatai Sevi* (выше, гл. VI, прим. 409), р. 68–80. Мы не можем подробно обсуждать здесь характер тех доказательств, которые приводит Шодем в подтверждение своих взглядов на распространение лурианской каббалы; этой теме будет посвящено специальное исследование.

рона Берахьи из Модены, р. Авраама Герреры и р. Йосефа Шломо Дельмедиго, известного под именем Яшар из Кандии. Из-за сложности своей системы лурианская каббала всегда оставалась недоступна для масс, однако она была принята европейскими каббалистами, поскольку соответствовала их интеллектуальным запросам. Такие философски настроенные авторы, как Геррера или Дельмедиго, интерпретировали ее в соответствии с собственными неоплатоническими или атомистскими взглядами, существенно изменяя мифическую структуру этой тра-

31 Тем не менее они тоже упоминаются Шодемом при обсуждении влияния носящего мифический характер лурианства, проложившего дорогу к мессианизму; см.: *Scholem G. Ibid.*, р. 68. Ничто не было бы для них более странным и чуждым, чем мифический мессианизм, который, как пытается убедить нас Шодем, распространялся через их сочинения.

32 См.: *Дан Й. Концепция зла и де-монология в Сефер Нишмат Хаим р. Менаше бен Исраэля // Исследования в области агады и фолклора / Под ред. И. Бен-ами и И. Дана. Иерусалим, 1983, с. 263–264 (ивр.); Idel M. Major Currents in Italian Kabbalah Between 1560–1660* (выше, прим. 26); *Idem. Kabbalah*,

пространение каббалы среди христиан<sup>27</sup> послужили причиной возврата к строгой секретности в кругу р. Ицхака Лурии<sup>28</sup>. Его наставления тщательным образом сберегались для немногих избранных каббалистов и ревностно укрывались от любопытных глаз еще долгое время после его кончины. Хотя некоторые из лурианских текстов и попали в Италию и Грецию<sup>29</sup>, основная часть корпуса лурианских текстов, которой владел р. Хаим Виталь, оставалась в течение нескольких десятилетий не известной широкой публике. Гипотеза о широком распространении лурианской каббалы на заре саббатинского движения по-прежнему нуждается в научном обосновании<sup>30</sup>. Насколько я могу судить, тексты Лурии и Виталья имели весьма ограниченное хождение; в основном в кругу тех, которому была доступна лишь небольшая часть лурианского корпуса текстов, главным образом в версии р. Исраэля Саруга. Но даже его пропаганда лурианской каббалы достигала успеха лишь среди элиты, повлияв на сочинения р. Менахема Азарьи да Фано, р. Аарона Берахьи из Модены, р. Авраама Герреры и р. Йосефа Шломо Дельмедиго, известного под именем Яшар из Кандии. Из-за сложности своей системы лурианская каббала всегда оставалась недоступна для масс, однако она была принята европейскими каббалистами, поскольку соответствовала их интеллектуальным запросам. Такие философски настроенные авторы, как Геррера или Дельмедиго, интерпретировали ее в соответствии с собственными неоплатоническими или атомистскими взглядами, существенно изменяя мифическую структуру этой традиции<sup>31</sup>. Другие каббалисты, такие как Авраам Ягель или Менаше бен Исраэль, интересовались носящей ярко выраженный мифический характер лурианской каббалой в еще меньшей степени, чем их упомянутые выше современники-интеллектуалы<sup>32</sup>. Лурианская каббала оставалась прерогативой весьма узкого круга иерусалимских каббалистов, продолжавших развивать ее и создавать различные редакции своих трудов, однако они вовсе не стремились пропагандировать ее среди широкой публики. Поэтому вопрос о предполагаемой связи между «широким распространением» каббалы в поколении, предшествовавшем саббатинству, и

развитием мессианизма должен быть подвергнут более тщательному изучению<sup>33</sup>.

Невзирая на утверждения Шолема о том, что лурианские идеи были призваны готовить путь для пришествия мессии, факты выглядят не столь однозначно. Прежде всего, с некоторым приближением можно сказать, что знание лурианской каббалы было ограничено узкой элитой; лишь о немногих каббалистах можно сказать, что они овладели этой сложной теософской системой. Например, когда ее адепты стали распространять ее в узких кружках или группах в Северной Италии, ее влияние проявлялось главным образом в ритуале и обычаях (*минъагим*) и лишь косвенным образом отразилось на мировоззрении их членов. Во-вторых, некоторые из тех, кто симпатизировал ей, в частности Геррера, Дельмедиго и Менаше бен Исраэль, вовсе не воспринимали ее как мессианскую идеологию. Более того, эти авторы, одни из немногих европейцев, изучивших взгляды Лурии, в той или иной степени ослабляли мифический, демонический, теургический и эсхатологический аспекты лурианской каббалы. Таким образом, по крайней мере в той форме, в какой они воспринимали учение Лурии, его распространение вовсе не способствовало усилению мессианских ожиданий или росту эсхатологического напряжения<sup>34</sup>. В-третьих, содержащееся в лурианской каббале мессианское послание по своей силе не превосходило мессианский потенциал ранней каббалы. Каббала Авраама Абулафии и Зо́гара<sup>35</sup> уже содержала в себе определенные мессианские элементы, и специфические формулировки Ицхака Лурии вовсе их не усиливали. Тесно связанные с теургией каббала Зо́гара и лурианская каббала считали, что человеческие действия могут способствовать восстановлению первоначальной гармонии божественного мира, но такая деятельность, хотя и могла иметь эсхатологический оттенок, безусловно не была собственно мессианской активностью. Подобно Зо́гару, Лурия рассматривал достижение совершенного состояния божественного мира как некий совокупный процесс, требующий коллективной теургической деятельности. Как совершенно верно отмечает Шолем, в лурианской каббале пришествие мессии является скорее результатом подготовительных человеческих действий, чем внезапным вторжением эсхатона в земной мир<sup>36</sup>. Индивидуальный мессия скорее символизировал наступление мессианского века, чем вызывал его. С другой стороны, саббатянство представляет собой тип мессианизма, сосредоточенного на личности определенного мессии – Шабтая Цви. В этом случае эсхатон инициируется не поступ-

Platonism and Prisca Theologia: The Case of R. Menasseh ben Israel // Menasseh ben Israel and his World / Eds. Y. Kaplan, H. Méchoulan & R.H. Popkin. Leiden, 1989. P. 207–219.

<sup>33</sup> Вопрос о характере и значении мессианизма в лурианском учении все еще нуждается в серьезном и тщательном изучении.

<sup>34</sup> Scholem G. Sabbatai Sevi, p. 67: «Всегда, когда появлялось лурианство, оно создавало мессианское напряжение!»

<sup>35</sup> См.: Либес Й. Мессия Зо́гара – к мессианскому образу р. Шимона бар Йохая (выше, гл. VI, прим. 200), *passim*.

<sup>36</sup> Scholem G. Ibid., p. 44–50.

ками и судьбой народа Израиля, но искупительными деяниями мессии и его особой, диалектической участью. Следовательно, лурианская каббала и саббатрианство представляют собой противоположные версии мессианизма, примирить которые весьма непросто. До сих пор так и не было предложено никакого сколько-либо обоснованного объяснения, позволяющего выйти из этого затруднительного положения.

Приведенные нами соображения направлены на то, чтобы стимулировать переоценку тезиса Шолема о зависимости саббатрианства от лурианской каббалы. Хотя я и не могу предпринять здесь такую переоценку, об этом следует все же упомянуть, поскольку мнение о том, что постулируемый «триумф» мессианской идеологии был результатом якобы широкого распространения лурианской каббалы в еврейских массах, стало общепринятым. Попытка «освободить» лурианское учение от саббатрианства должна быть предпринята прежде всего на уровне социологии. Люди поверили слухам о том, что мессия явился в образе определенного человека, не потому, что слухи эти соответствовали лурианскому мессианизму, а скорее всего совсем по другим причинам: действительно, мотивация у бывших марранов, с энтузиазмом признавших Шабтая Цви как мессию, должна была отличаться от таковой у польских евреев после резни 1648 г. Каббала в целом и даже лурианская каббала не имели ничего общего с психологическим состоянием масс, доминировавшим в середине XVII столетия.

Несмотря на это я хотел бы подчеркнуть, что саббатрианство действительно извлекло пользу из лурианской каббалы, прежде всего благодаря усвоению ее теософии и мифологии. Хотя сам Шабтай Цви никогда особенно не интересовался этой школой каббалы, его пророка Натана из Газы вполне можно считать лурианским каббалистом, который творчески использовал лурианскую терминологию, придав ей особый оттенок, оригинальным образом «высветивший» личную мифологию Шабтая Цви. Кроме того, теологическая лексика последователей Шабтая была преимущественно лурианской, хотя опять-таки ее использовали и понимали лишь немногие. Детальное изучение саббатрианских документов показывает, что они были столь же темны и неясны, как и лурианские тексты, а потому едва ли доступны для понимания массами.

Распространение саббатрианских текстов, написанных лурианским языком, а иногда и от имени Лурии, после завершения «карьеры» самого Шабтая Цви вызвало резкую реакцию; в результате было запрещено изучение трудов Лурии в рукописях или до достижения совершеннолетнего возраста<sup>37</sup>. Хотя введение этого запрета, по всей видимости, ни к чему не привело, все же запрещение изучать лурианскую каббалу в молодом возрасте

37 См.: *Idel M. The Interdiction to Study Kabbalah before the Age of Forty // AJS review 5 (1980), p. 14–15 (ивр.)*.

сохранилось в сознании еврейских масс начиная с первых десятилетий XVIII в. вплоть до наших дней. Однако влияние так называемой каббалистической литературы *мусаф* (мистической этики) и возникшего хасидизма способствовало распространению ряда каббалистических идей, ритуалов и мотивов даже в том случае, когда их более широкий теософский контекст оставался широкой публике неизвестен. Вера в переселение душ (*гилгуль*), демоническую одержимость (*диббук*) и го-мункулуса (*голем*), а также изобилие каббалистических терминов, проникших в обычный иврит<sup>38</sup>, и исполнение обрядов и ритуалов, вобравших в себя каббалистические элементы, таких как *тиккун* в ночь праздника *Шавуот*, – все это свидетельствует о проникновении каббалы в еврейские массы, в остальном никак с этой традицией не связанные.

---

38 См.: *Кадари М.Ц.* Наследие средневекового иврита. Тель-Авив, 1970. С. 57–144 (*ивр.*).

#### 4. ТЕОСОФИЯ И ТЕУРГИЯ

Каббала как умозрительная система была достаточно открыта для чужеродных влияний. Ее теософское направление использовало заимствованные элементы при обсуждении определенных аспектов строения божественного мира, восприняв идеи неоплатонизма и средневекового аристотелизма. Если же говорить о каббалистической практике, я вижу в проникновении в каббалу техники визуализации цветов важное исключение, лишь подтверждающее правило – герметическую закрытость и обособленность этой области. Экстатическая каббала построила свою теологию в основном на чисто философских концепциях, лишь слегка видоизмененных для того, чтобы приспособить их к древним источникам, таким как Мидраш, Таалмуд и литература *Гейхалот*. Ее мистические техники, по-видимому, испытали сильное влияние со стороны литературы *хасидей Ашкеназ* и еще более древних традиций, в частности литературы *Гейхалот*, хотя усвоение приемов работы с дыханием, а также техник, связанных с уединением, и указывает на проникновение внешних элементов. Таким образом, мы можем заключить, что два основных течения в каббале были более консервативны на уровне практики, чем на теоретическом уровне; другими словами, если реальные практики менялись под внешним воздействием лишь во второстепенных моментах, теологические надстройки были намного более открытыми для восприятия внешних влияний.

Следовательно, мы можем сделать вывод о том, что каббала состоит из некоего достаточно твердого ядра, которое в течение многих веков проявляло себя различным образом в меняющемся культурном окружении. Экстатическая каббала использовала язык Маймонида, Аверроэса, неоплатоников и иногда суфиев для описания своего мистического опыта на языке теологии и психологии, однако сам предмет поисков остается при этом неизменным: экстаз, мистическое единение, откровение. Теургия предшествовала исторической каббале и определила тональность двух ее главных фаз: каббалы *Зо́рафа* и лурианской каббалы. Хотя две эти фундаментальные теософские системы и различаются в некоторых ключевых концепциях, тем не менее они согласны в том, что необходимо совершенствовать структуру Божества посредством исполнения заповедей. Эта цель была характерна для теоцентрической каббалы точно так же, как стремление к достижению паранормальных духовных переживаний было сутью антропоцентрической экстатической каббалы. Данные умозрительные системы, скорее всего, служили лишь способами выражения или формами самопонимания для каббалистических практик, не являясь действительно центральными элементами каббалы.

Однако всегда существовали каббалисты, в большей мере склонные к теоретической деятельности, чем к опыту. Среди них можно на-

звать анонимных авторов каббалистических текстов, написанных примерно в то же время, что и *Сефер га-Ийун*<sup>39</sup>, р. Ицхака бен Яакова га-Кофена, р. Моше из Бургоса, р. Ицхака ибн Латифа, анонимного автора *Маарехет га-Элозут*, р. Йефуду Компантона и других испанских каббалистов; р. Давида Мессер Леона, р. Берахиэля Кафмана и р. Авраама Ягеля в Италии; р. Авраама Герреру и р. Менаше (Манассе) бен Исраэля в Голландии; р. Йосефа Шломо Дельмедиго в Польше, а также многих других. Их деятельность свидетельствует о том, что существовало стремление разорвать связь между практикой и теорией в пользу последней. Такой переход от цельной системы к одному из ее компонентов, о котором свидетельствуют эти каббалисты, интересен по крайней мере по двум причинам. Как я уже отмечал ранее<sup>40</sup>, Корнелий Агриппа и Симха

Луццатто полагали, что гностицизм оказал влияние на еврейскую каббалу (Агриппа) или явился ее искажением (Луццатто). Имеет смысл еще раз поразмышлять над этими утверждениями. Как я пытался показать, теософские схемы семидесяти двух форм или антропоса как декады (десятеричной структуры) были приняты и в каббале, и в гностицизме. То, в чем два эти религиозных феномена действительно резко расходились, касалось не деталей этих схем, но их религиозного контекста. Для гностика познание той или другой теософской схемы являлось обретением части спасительного гнозиса, позволяющего ему покинуть этот мир; для теургического каббалиста теософская схема была неким планом или проектом его *modus operandi*. В связи с этим встает вопрос о характере и роли тех древнееврейских теософских систем, которые предположительно предшествовали появлению гностических: были ли их теоретические спекуляции о сущности Бога и космоса лишь квазигностическими построениями или же они были близки по духу каббалистическому синтезу теории и практики, теософии и теургии? Любой ответ на этот вопрос был бы в высшей степени гипотетическим, если принять во внимание явно недостаточное количество доступной нам информации; однако, основываясь на некоторых намеках, содержащихся в гностических текстах, которые мистическим образом интерпретируют вопросы, касающиеся еврейских ритуалов, я склонен принять второй вариант ответа. Если такое допущение правомерно (а я повторяю, что на данный момент это не более чем гипотеза), тогда становится возможным рассматривать гностицизм как некий тип теософии, оторвавшейся от поддерживавших и питавших его ритуальных и, в конечном счете, теургических корней<sup>41</sup>, одним из которых, вероятно, был еврейский синтез теософии и теургии, сходный с

<sup>39</sup> Об их теориях см.: Scholem G. Les Origines de la Kabbale, p. 327–385.

<sup>40</sup> Гл. I, прим. 31, 38.

<sup>41</sup> Как показывает Евангелие от Филиппа, гностические ритуалы сохраняют некоторые еврейские элементы. Обряд соединения души с высшими сущностями в брачном чертоге явно основывается на сексуальном понимании Святая Свя-

тых; см.: *Idel M. Métaphores et pratiques sexuelles* (выше, гл. VI, прим. 151), особенно р. 339–340, п. 34–35.

мидрашистско-каббалистическим представлением об «усилении», или «добавлении мощи высшей *Гвуры*». Теософия, освободившаяся от «бремени» связанной с нею обязательной деятельности, может развиваться в различных, а в нашем случае подчас совершенно непредсказуемых направлениях, как это было в гностицизме. Таким образом, ритуалы, которые закрепляют теологию в практике, можно рассматривать как важные факторы в процессе формирования умозрительных религий, а практику и теорию – как взаимно-дополнительные и пересекающиеся области, необходимые для установления сбалансированного социального типа религии. Свободные и неконтролируемые теософские спекуляции, характерные для гностицизма, привели в конце концов к разрыву между ним и широкой публикой; эксцентричные теософские системы обычно являются наследием элиты, не заинтересованной в создании более популярной формы духовной деятельности.

Все сказанное выше в определенной степени относится и к литературе *Гейхалот*. Всё больше и больше концентрируясь на описании горних сфер Меркавы и божественного мира, этот тип еврейской мистики игнорировал духовное значение галахических поступков. Анонимные мистики этой школы использовали анонимные техники, которые в действительности могли применять лишь те люди, которые уже достигли галахического «совершенства»<sup>42</sup>, однако характерный для

42 Scholem G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960. P. 10.

них тип религиозного сознания выходил за рамки стандартной (если можно использовать здесь это определение) позиции иудаизма. В этом контексте бросается в глаза отсутствие теургии «добавления мощи *Гвуры*» в трактатах *Гейхалот*, несмотря на тот факт, что ее авторы также постоянно используют для Бога эпитет «*Гвура*». Центральными моментами для этих древнееврейских мистиков было знание – некий тип спасительного гнозиса – и видение, если использовать термины Итамара Грюнвальда. Если говорить о классической оппозиции «деятельность–учение», то они, несомненно, отдавали приоритет «учению (*талмуд*), ибо оно ведет к делам» (ср. *Кидушин*, 40б. – *Пер.*), а не наоборот. Литература *Гейхалот* содержит в себе космологические и теологические представления, которые не имеют отношения к миру галахи, хотя и не вступают с ним в конфликт<sup>43</sup>; как и в гностицизме, они служат здесь своего рода руководством или схемой для мистического восхождения.

43 Ibid., pp. 9–13.

Отрыв теософии от теургии имел место и в христианской версии каббалы, возникшей в эпоху Ренессанса. Одно из главных различий между оригинальными каббалистическими текстами и тем, как их воспринимали христианские каббалисты, заключалось в нейтрализации последними теургического аспекта, столь важного для еврейских



каббалистов<sup>44</sup>, с последующим признанием каббалистической теософии основным содержанием еврейской мистики. Легко можно понять необходимость такой нейтрализации для включения каббалы в платоническо-пифагорейско-герметический синтез эпохи Ренессанса. Марсилио Фичино, Пико дела Мирандола и Иоганн Рейхлин исходили из того, что оценка и доказательства истин христианства могут быть обнаружены под различными покровами древних теологий и философий<sup>45</sup>. Поскольку каббала также должна подтвердить эти истины, ее специфически еврейский компонент – галахическая теургия – должен быть исключен из ее христианской версии в связи с отменой иудейских заповедей в христианстве<sup>46</sup>. Так, р. Менахем Реканати, выдающийся представитель теургической школы понимания заповедей<sup>47</sup> и одновременно один из столпов христианской каббалы<sup>48</sup>, цитируется христианами каббалистами очень избирательно; его тексты используют в качестве источника теософских учений и герменевтических методов, но вовсе не теургических идей<sup>49</sup>. Таким образом, каббала превращалась в некий гнозис, который содержал в себе эзотерическую теософию, сопоставимую с другими подобными учениями древности. Я хотел бы особо подчеркнуть важность такой метаморфозы каббалы: в христианском подходе был утрачен ряд поистине драгоценных оттенков этого учения<sup>50</sup>. Характерное для Ренессанса восприятие каббалы широко распространилось в сочинениях, написанных на латыни, итальянском, французском и английском языках, и стало одним из источников для зарождавшегося научного подхода к изучению каббалы, в полной мере воспользовавшегося этим наследием. Это верно не только в отношении описания каббалы в многотомном сочинении Франца-Йозефа Молитора, оказавшем столь заметное влияние на Шолема, но и в отношении Адольфа Франка, который, что весьма знаменательно, начал свою книгу с обзора именно христианской каббалы!<sup>51</sup> Такое чисто теоретическое описание этого типа мистицизма, практически отбрасывающее его практическую сторону, вполне соответствовало реформаторским религиозным тенденциям в

44 Хотя эта нейтрализация не коснулась не связанных с Законом магических аспектов. Снова и снова христианские каббалисты говорили о каббале как о разновидности магии или даже как о высшей магии. См.: Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000, с. 79–112.

45 См.: Schmitt C. Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibnitz // *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), p. 505–532; *Idem*. Prisca theologia e philosophia perennis: Due temi del rinascimento italiano e la loro fortuna // *Il pensiero italiano del rinascimento e il tempo nostro*. Florence, 1970. P. 211–236.

46 Вполне возможно, что в античности, как и в эпоху Возрождения, среди наиболее активных сторонников распространения еврейской мистики в других культурах были евреи, перешедшие в другую веру; они служили своеобразными мостами культуры, обогащая нееврейские теософские системы легко согласуемыми с ними элементами еврейского эзотеризма.

47 См. выше, гл. VII и VIII, *passim*.

48 [Разумеется, сам Реканати к христианской каббале никакого отношения не имел, но его сочинения были в ней исключительно популярны; в частности, его текстами активно пользовался Пико дела Мирандола. – Прим. пер.] См.: Вишневски Х. Христианский каббалист читает Тору. Иерусалим, 1977. С. 30 (ивр.).

49 См. гл. IX, прим. 55.

50 Как я уже отмечал выше, сходное явление, хотя и в менее радикальной форме, наблюдается и у некоторых теоретических каббалистов.

51 См. выше, гл. I, прим. 61.

западноевропейском еврействе XIX в.; сознательно или нет, но в большинстве написанных на европейских языках исследований того времени каббала изображается как философия – некая абстрактная мировоззренческая система.

Однако еврейская каббала проникла в христианский мир не только как «философия»; ее высоко ценили и как особый тип умозрения, и как источник исключительно важных герменевтических правил и методов. С самого начала христианская каббала придавала исключительное и даже чрезмерное значение этому аспекту еврейской мистической традиции. Снова и снова христианские каббалисты объясняли значение *гематрии*, *нотафикона* и *тмурь*, увлеченные новыми экзегетическими перспективами, которые открывала перед ними

52 См. выше, гл. IX, прим. 59, 70, а также: Blau J.L. The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. New York, 1944. P. 8, 12, 32, 57.

каббалистическая герменевтика<sup>52</sup>. Как христиане, они чувствовали, что наконец-то нашли ключи, священные даже в глазах евреев, ключи, которые могут открыть врата тайн Священного Писания и окончательно продемонстрировать правоту христианских истин при помощи еврейских же методов интерпретации. Первая попытка в этом направлении была предпринята уже Пико делла Мирандолой<sup>53</sup>, и именно эта задача стала лейтмотивом для всей христианской каббалы.

53 Вишубски Х. Три главы из истории христианской каббалы. Иерусалим, 1975. С. 26–27 (ивр.).

Таким образом, с переходом каббалы в христианский мир мы снова сталкиваемся с уже известным нам разделением двух взаимосвязанных каббалистических элементов. Как мы уже видели выше, целью символического истолкования, характерного для теософской каббалы, было не только объяснение определенного теософского процесса, но и усиление значения человеческой деятельности, т.е. исполнения заповедей. То же самое верно и по отношению к экстатической герменевтике; седьмой путь истолкования у Абулафии, например, завершался экстатическим опытом. Используемая христианами мыслителями и символическая, и комбинаторная герменевтика служила прежде всего для того, чтобы обнаружить в Писании спекулятивные религиозные или философские идеи, а не для того, чтобы подтвердить значимость теургического акта или экстатического опыта. Елена Блаватская, последовательница христианских каббалистов эпохи Ренессанса, достаточно четко сформулировала свое представление о каббале: «Каббалист – это тот, кто при помощи символической каббалы изучает "тайную науку", интерпретирует скрытый смысл Писания и объясняет его подлинный смысл»<sup>54</sup>.

54 Blavatsky H.P. Isis Unveiled. Pasadena, Calif., 1972. P. xxiv. [Ср.: Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида. М.-Минск, 2000. Т. I. С. 32. – Пер.]

С конца XV в. и по конец XIX в. классическая и лурианская версии каббалистической теософии служили источниками вдохновения для европейской мысли. Английские платоники и ученые, например Ньютон, немецкие идеалисты, такие как Шеллинг, интересовались этой областью еврейской мысли. Так никогда и не став определяющим интеллектуальным фактором, каббала, тем не менее, внесла свой скромный вклад в европейскую философию. Однако намного значительнее было влияние каббалистической теософии на европейский оккультизм, немало заимствовавший из различных версий долурианских, лурианских и саббатрианских текстов.

## 5. ИЗГНАНИЕ И КАББАЛА

Наиболее известные описания каббалы основываются на историческом подходе, причем важнейшей в этом жанре остается книга Шолема «Основные течения в еврейской мистике»<sup>55</sup>. Негласной предпосылкой

<sup>55</sup> См., например: Müller E. History of Jewish Mysticism. New York, 1946; Bokser Ben-Zion. The Jewish Mystical Traditions. New York, 1981; Di Nola A. M. Cabbala e mistica giudaica. Rome, 1984.

такого подхода, по-видимому, является представление о том, что данный культурный или религиозный феномен тесным образом связан со своими непосредственными историческими предшественниками или напрямую от них зависит. *Historia non facit saltus* («История не делает скачков». – Пер.).

Таким образом, лурианская каббала логически следует за каббалой Зоэара, саббатрианство – за лурианской школой, хасидизм – за саббатрианством<sup>56</sup>. Такое допущение, очевидно, предполагает и влияние одного мистического феномена на другой, когда последующий возникает либо как реакция на предшествующий, либо как полемика

<sup>56</sup> См., например: Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 403.

против него; хасидизм, например, объясняется как результат не только влияния, но и, в известной мере, глубокой перестройки лурианской каббалы<sup>57</sup>. Несомненно, существует ряд достаточно здоровых оснований для

<sup>57</sup> Там же, с. 403–407.

<sup>58</sup> См., например, предложение Шолема отождествить легендарного р. Адама Баал Шема с саббатрианским каббалистом р. Гешелем Цорефом – в контексте его попыток обнаружить саббатрианские источники хасидизма (там же, с. 408–410). Как показал Ч. Шмерук, это предположение оказалось необоснованным: Шмерук Ч. Идишская литература в Польше. Иерусалим, 1981. С. 119–146 (ивр.); см. также прим. 71 ниже.

<sup>59</sup> См.: Либес Й. Отношение Шабтая Цви к собственной смене религии // Сфунот 2 (17) (1983), с. 290–293 (ивр.).

<sup>60</sup> Ibid., с. 286–290; я собираюсь посвятить этому вопросу отдельную работу.

<sup>61</sup> См., например, сочинения р. Шимшона Острополера или р. Натана Шапира из Кракова. Ср.: Scholem G. Sabbatai Sevi (выше, гл. VI, прим. 409), р. 80–93; Либес Й. Между сном и реальностью: к образу святого каббалиста р. Шимшона Острополера // Тарниц 52 (1983), с. 83–103 (ивр.).

<sup>62</sup> См., например, Сефер За-Плия, Сефер За-Тмуна.

такого подхода; близость во времени, конечно, пробуждает определенные силы и процессы, наличие которых не следует ни отрицать, ни недооценивать. Но попытка опереться исключительно на исторический подход приводит к неполным, а иногда и совершенно ошибочным заключениям<sup>58</sup>. Натан из Газы, например, был лурианским каббалистом, тогда как Шабтай Цви вообще не интересовался этим течением в каббале<sup>59</sup>, тяготел к каббале Зоэара и к экстатической школе<sup>60</sup>. Польские каббалисты начала XVII в. интересовались как трудами Лурии, так и герменевтическими техниками своих предшественников, живших в XII и XIII вв.<sup>61</sup>, а хасиды, опубликовавшие огромное количество каббалистических текстов, предпочитали печатать скорее сочинения XIII–XV вв., нежели лурианские трактаты<sup>62</sup>. Таким образом, история – это лишь один из возможных путей, которыми могут следовать ученые при описании эволюции религиозных движений; другим таким путем является феноменология.

Позвольте мне вкратце описать исторические допущения, лежащие в основе книги Шолема, и показать их недостаточность. Как отмечает он сам, каббала, подобно другим типам мистицизма, не интересовалась историей<sup>63</sup>; она интересовалась прежде всего изначальными, предвечными процессами и эсхатологией, напоминая в этом неоплатоническую мысль. Однако в дальнейшем, выстраивая историософию каббалы, Шолем не следовал этому вполне здравому подходу; он считал, что по крайней мере два исторических события имели далеко идущие последствия для эволюции каббалистической мысли. По его мнению, изгнание евреев с Пиренейского полуострова обусловило особый интерес лурианской каббалы к вопросам изгнания еврейского народа, мессиянства и природы зла<sup>64</sup>. Здесь мы имеем дело с очевидным привнесением последствий определенного исторического события в основную структуру этого особого типа каббалы. Предложенное Шолемом объяснение главных черт лурианской каббалы основано на предположении о том, что этот тип мистического учения включает в себя важные концептуальные новшества, которые следует объяснять прежде всего в контексте исторических перемен, а не процесса внутреннего развития традиции. Хуже того, такое объяснение повлекло за собой игнорирование рукописных каббалистических материалов. Такой подход выглядит весьма проблематичным и с методологической точки зрения. Лурианские тексты никогда не упоминают изгнания из Испании, а их концептуальные инновации вовсе не столь значительны, чтобы для объяснения их происхождения обращаться к вещам, в них совершенно отсутствующим.

Кроме того, нет и никаких психологических причин, вынуждающих нас пуститься в такие спекулятивные авантюры. Лурия – у Шолема главный герой процесса «каббалистического осмысления» исхода сефардов – в действительности был по происхождению ашкеназом<sup>65</sup>, который, обучая своих учеников в небольшом палестинском городке, вполне мог воспринимать прибытие в Землю обетованную такого количества евреев как удивительный акт Божественного Провидения. Я никоим образом не имею в виду, что Лурия положительно относился к Изгнанию. Я лишь предполагаю, исходя из того факта, что сам Лурия нигде проблему Изгнания не обсуждает, что пользующаяся всеобщим признанием теория Шолема о взаимосвязи между этим событием и учением цфатского каббалиста – это на самом деле лишь одна из многих возможностей, к которой с легкостью можно добавить и другие. Конечно, доказать их обоснованность будет очень сложно, а

63 Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 53–55.

64 Там же, с. 307–310; Дан. Й. Отношение к истории проф. Гершома Шолема // Цион 47 (1982), с. 169 (ивр.).

65 А потому, подобно итальянским евреям, практически не интересовался «катастрофой» испанского еврейства, не воспринимая ее как событие всеобщего значения. См.: *Idel M. Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480–1650* (выше, прим. 18).

то и вовсе невозможно. Однако тезис Шолема или любой другой ему подобный помещает психологию между историей и теософией, а теория, которая всерьез пытается связать три эти элемента, должна быть тщательно и детально доказана фактами, а не просто заявлена, пусть даже и весьма красноречивым образом.

Так или иначе, мощное и долговременное влияние изгнания из Испании является краеугольным камнем историософии Шолема. Он утверждает, что именно оно породило мессианские ожидания, которые, согласно Шолему, нашли свое выражение в каббале Лурии. Далее, он полагает, что последняя проложила путь саббатизму, а это мессианское движение, в свою очередь, явилось отправной точкой для процессов, породивших не только франкизм, но и – в результате нейтрализации мессианского ядра лурианского учения – хасидизм и, неким диалектическим образом, еврейское Просвещение<sup>66</sup>. Несмотря на

66 См.: Katz J. On the Question of the Connection between Sabbatianism, the Enlightenment and the Reform // Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann / Eds. S. Stein, R. Loewe. University, Ala., 1979. P. 83–100 (in Hebrew).

присущую утверждениям Шолема внутреннюю убежденность, а также нескритичность, с какой они были приняты широкой публикой и учеными, занимающимися еврейской мистикой и историей, они практически никак не подтверждаются историческими фактами, насколько таковые мне известны. Не было проведено никаких серьезных исследований, основанных на детальном анализе всего относящегося к этой теме материала, которые поддержали бы эти столь смелые исторические гипотезы. Увлеченный удивительным характером феномена саббатизма, Шолем педантично собирал любые факты, касающиеся биографии Шабтая Цви, документированной с исключительной подробностью; но о связях между этим мессианским движением и его предшественниками, с одной стороны, и более поздними историческими явлениями – с другой, им было сделано лишь краткое заявление. Идею, согласно которой почвой для появления саббатизма якобы послужило распространение лурианского мессианизма, мы уже обсуждали выше<sup>67</sup>.

67 Раздел 3 данной главы.

Позвольте мне теперь кратко обрисовать проблемы, касающиеся другой отстаиваемой Шолем идеи – идеи о связи между саббатизмом и хасидизмом. В своей книге «Основные течения в еврейской мистике»<sup>68</sup> он не только

68 Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 403.

утверждает, что лурианство, саббатизм и хасидизм являются частями единого процесса кабалистического прозелитизма, но и открыто предполагает существование непосредственной связи между *Сефер га-Цореф* саббатизма кабалиста р. Гешеля Цорефа и Бештом<sup>69</sup>. Шолем также пытается отождествить с *Сефер га-Цореф* писания легендарного р. Адама Баал Шема, упо-

69 Там же, с. 408–410.

мянутые в *Шивхей га-Бешт*<sup>70</sup>. Такое отождествление оказалось совершенно ошибочным, но я хотел бы подчеркнуть здесь вовсе не это<sup>71</sup>. В 1930 г. Шолем описал рукопись редкого трактата *Сефер га-Цореф*<sup>72</sup>; в книге «Основные течения в еврейской мистике», написанной девятью годами позже, он не сделал никакой попытки обосновать свое предположение о возможном влиянии этой книги на Бешта, не сделал он этого и впоследствии<sup>73</sup>. Таким образом, основной тезис историософии Шолема базируется главным образом на *предании* о том, что Бешт владел неким саббатанским манускриптом, но при этом не делается никаких попыток сравнить его содержание со специфически хасидскими идеями. Как и в случае со связью между Изгнанием и лурианским учением или между лурианским учением и возникновением саббатанства, утверждения Шолема о предполагаемой саббатанско-хасидской связи основаны главным образом на исторической последовательности событий, а не на детальном анализе относящихся к этой проблеме документов. В пользу утверждений Шолема говорит лишь его хорошее знакомство с материалом и присущий ему дар точного и аккуратного наблюдателя. Однако окажутся ли они оправданными – покажет время.

70 Там же, с. 408–409.

71 См. прим. 58 выше и введение Мондшайна к *Шивхей га-Бешт*, с. 58–65.

72 Шолем Г. Каталог ивритских рукописей по каббале. Иерусалим, 1930. С. 157–158 (*ивр.*).

73 См. предисловие Мондшайна, с. 62. Сам Шолем, по-видимому, молчаливо отказался от своей идеи о связи между *Сефер га-Цореф* и Бештом в статье «Саббатанское движение в Польше» в кн.: Бейт Исраэль в Польше. Иерусалим, 1954. Т. 2. С. 52 (*ивр.*).

## 6. КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Как мы уже видели выше, экстатическая и теургическая деятельность требует от каббалиста огромного духовного усилия. Мистик-экстатик литературы *Гейхалот* должен был испытать некое переживание, в котором он выходил за пределы земного мира и проникал в опасную область, ведомый страшными ангелами, которые на самом деле могли убить его<sup>74</sup>. Совершение таких духовных путешествий приписывалось

74 См.: Schäfer P. Rivalität Zwischen Engeln und Menschen. Berlin, New York, 1975; Идель М. Представление о Торе в литературе *Гейхалот* и его отражения в каббале (выше, гл. VIII, прим. 23), с. 24–32.

75 Idel M. Ibid., p. 25–29.

76 См. введение к тексту *Шмушеи Тора*, опубликованному Елинеком под названием *Мааха хома* в *Beim Sa-midraш*, т. 1, с. 58–59; Schäfer P. Ibid., S. 131–135.

не только таким таннаим, как р. Акива и р. Ишмаэль, но и Моисею, который изображался мистиком *Гейхалот*, восходящим в горный мир, чтобы получить там Тору<sup>75</sup>. Он должен был преодолеть враждебность семи ужасных ангелов и вступить с ними в спор; лишь одержав над ними победу, он мог пройти дальше и получить Тору<sup>76</sup>. Следовательно, древнееврейская мистика включала в себя как экстаз, так и активную позицию: оба эти элемента были необходимы для достижения высшей цели.

Средневековый каббалист-экстатик напрягал все силы своего ума, сосредоточенно занимаясь комбинированием букв, их непрерывными перестановками и вокализацией, он концентрировался на песнопениях, дыхательных упражнениях, а также движениях головой и руками. Его интересовала прежде всего одна человеческая способность – интеллектуальная, которую он должен был «спасти», освободив ее от оков тела. Хотя некоторые детали экстатических техник и были связаны с телом, в последнем видели скорее препятствие, чем средство для достижения мистической цели.

Теургист должен был сосредоточить свое внимание и свою деятельность одновременно на тщательном исполнении заповедей и на их теургическом значении; согласно некоторым взглядам, он должен был также распространять, как бы «продвигать» свою энергию, получающую структурное оформление благодаря совершенным им поступкам, в божественное царство<sup>77</sup>. В отличие от мистика-экстатика, теургический каббалист полностью активировал и духовную, и физическую составляющую своего человеческого бытия, а потому его деятельность была более разносторонней. Если экстатическая каббала сводила человека к одной его высшей способности, теургическая требовала для достижения своей цели совместной работы всех разнообразных аспектов человеческого существа. Мистик

действовал на двух уровнях: физического исполнения заповедей и сопровождавшей его умственной деятельности. Таким образом, прежде

77 Плодотворным кажется сравнение теургической каббалы с описанной А. Говиндой тибетской йогой, где концентрация энергии имеет первостепенное значение; см.: Говинда А. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993. С. 309–392 (глава «Хум. Путь единения»). См. также выше, гл. V, раздел 4.



чем достигнуть своих религиозных целей – единения, экстаза, объединения божественных сил горнего мира, восхождения в божественную плерому, – каббалисты разных типов должны были затратить в своих мистических занятиях огромное количество энергии. Возможно, именно такой подход к духовной деятельности человека как к некоей необходимости и придавал еврейской мистике очень деятельный оттенок. В ней редко начинали преобладать квиетистские настроения<sup>78</sup>, что происходило главным образом в хасидском мистицизме<sup>79</sup>; основная тенденция состояла в освящении деятельности человека, как связанной с исполнением Закона, так и анонимной.

Позвольте мне предложить здесь некую феноменологию активизма: во всех разновидностях еврейской мистики (хотя в хасидизме иногда и в меньшей степени) мистические техники включали в себя приведение духовных способностей человека в сверхактивное состояние; как правило, эти способности не успокаиваются, а, наоборот, возбуждаются. Но в том, что касалось самого мистического опыта, между разными подходами существовали значительные расхождения. В литературе *Гейхалот* мистик сохранял свою обособленную индивидуальность даже во время созерцания Божества и должен был продолжать повторять те же самые гимны и песнопения, которые он декламировал до того<sup>80</sup>. Теургическая каббала требовала наличия сильной и крепкой индивидуальности, необходимой для того, чтобы произвести достаточно энергии или мобилизовать достаточно воли для оказания влияния на божественные силы в процессе исполнения заповедей.

Как утверждает Дэвид Блюменталь<sup>81</sup>, в *Zo'rafe* (а я распространил бы это на всю еврейскую теургию, включая и ее древнюю, классическую форму)<sup>82</sup> есть два фокуса: Бог и человек. Я предлагаю рассматривать не только Бога в качестве источника энергии, а человека – как «призму» или «перерабатывающее устройство», но и наоборот: в человеке видеть источник энергии, а в системе сфирот – призму и перерабатывающее устройство<sup>83</sup>. Хотя две эти картины и кажутся взаимоисключающими, они вполне могут сосуществовать в каббалистической антропологии и теософии, как мы уже видели выше. Теургическая каббала рассматривает даже *двекут* как средство для обретения высших сил, сохраняющих действенность после опыта мистического соединения с Божеством. Однако в экс-

Каббала:  
новые перспективы

78 Идель М. Исследования подхода автора книги *Сефер ба-Мешив* // *Сфунот* 17 (1983), с. 220–222 (ивр.).

79 Ср.: Шац-Уффенхеймер Р. Хасидизм как мистика (ивр.). Иерусалим, 1968, *passim*.

80 Scholem G. Jewish Gnosticism (выше, прим. 43), pp. 20–30.

81 Blumenthal D. Understanding Jewish Mysticism. New York, 1978. Vol. 1. P. 154–157, 159.

82 Ср.: Ibid., p. 154, где автор ограничивает влияние еврейского ритуала задачей сохранения и поддержания порядка во вселенной, рассматривая даже то, что я называю «мягкой теургией», как каббалистическую или зофарическую «ересь» (с. 156), «очень странную» для «традиционного еврея-раввиниста» (с. 155). Это верно лишь с точки зрения современного научного представления о природе раввинизма. Ср. выше замечание А. Еллинека по поводу взгляда А. Франка (гл. I, прим. 76).

83 Ср. выше, гл. VIII, разд. 1–2. Концепция «создания Бога» – это, пожалуй, самая крайняя теургическая концепция, не превзойденная даже лурианской каббалой. Ср.: Blumenthal D. Ibid., p. 157.

татической каббале и хасидизме ситуация более сложная. В них можно встретить описания бездействия, того, как божественная сила овладевает мистиком, временно превращая его в инструмент. Несмотря на это нам следует помнить, что Авраам Абулафия и первые хасидские учителя активно участвовали в событиях своего времени и пытались повлиять на них не меньше, чем представители теургической каббалы. Наличие пассивных моментов в их мистическом пути никоим образом не ослабляет их активной позиции в повседневной жизни, в противоположность многим нееврейским мистикам. Существует значительное различие между стремлением к слиянию с Богом в экстатической каббале и хасидизме и основополагающим дуализмом человеческого и божественного в теургической модели. В последней различие между двумя центрами очень важно для теургической деятельности, требующей влияния одной сферы на другую, или обмена энергией между ними, или перестройки божественного мира по воле человека<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> Ср. сходное разделение на два типа религии в кн.: *Tillich P. A History of Christian Thought*. New York, 1968. P. 467. Тиллих предлагает два возможных варианта: принцип тождественности, т.е., в сущности, мистицизм, и принцип отдаления (обособления), который я называю здесь принципом полярности.

С учетом такого внимания к активной позиции вполне понятно возникновение в каббале еще одного, третьего подхода к человеческой деятельности. В не меньшей степени, чем две другие модели каббалы, магическая каббала считала, что человек наделен высшими силами, которые могут властвовать над природой, ангелами, демонами и даже Богом. Я упомяну здесь лишь о двух типах каббалистической магии, чтобы закончить картину

каббалистической антропологии. Во-первых, под влиянием идей герметизма еврейскими авторами постепенно было развито представление о галахе как о могущественной системе, посредством которой высшие силы низводились на человека и Храм; эта тенденция достигла наивысшего развития у Йоханана Аллемано<sup>85</sup>. Согласно этому подходу,

<sup>85</sup> *Идель М.* Магическая и неоплатоническая интерпретация каббалы в эпоху Ренессанса // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли* 4 (1982), с. 195–215 (ивр.).

<sup>86</sup> См. выше, гл. VII, раздел 3 и прим. 114.

если естественная (натуральная) магия связана с естественными науками, такими как сельское хозяйство или астрономия, то высшая магия подразумевает знание сверхъестественной науки – каббалы<sup>86</sup>. Наилучший способ сочетания этого высшего гнозиса с практикой состоит в каббалистическом методе соблюдения заповедей галахи. Таким образом, человек не нарушает причинно-следственные законы природного мира, но превосходит их своим сознанием и умелым использованием высших законов причинности, связанных с системой сфирот<sup>87</sup>. Человек галахи<sup>88</sup>, осознающий глубинный смысл своих поступков, является каббалистическим *архимагом*. Такая магическая интерпретация еврейского ри-

<sup>87</sup> См. выше, гл. IX, прим. 250.

<sup>88</sup> *Halakic tay* – термин известного американского ортодоксального мыслителя р. Йосефа-Дова Соловейчика (1903–1993). – *Прим. пер.*

туала во многом была сходна с его пониманием как некоего всеобъемлющего феномена в теургической модели; в соответствии с этой концепцией, каждый поступок человека потенциально обладал тайными смыслами. Однако если теурги-каббалисты в основном интересовались гармонией и силами божественного мира, то Аллемано прежде всего волновала способность человека использовать эти силы во благо земного мира<sup>89</sup>.

Во-вторых, если созданную Аллемано версию активной герметической деятельности можно рассматривать как развитие более ранних еврейских и нееврейских представлений, в том числе вполне созвучных взглядам эпохи Возрождения, то в поколении, предшествовавшем изгнанию из Испании, возник интерес к совсем другому типу магии. В основном интересующийся демонологией и заклинаниями, заставляющими являться демонов, ангелов и даже Бога, этот вид магии был связан с определенными мессианскими тенденциями<sup>90</sup>, отсутствовавшими в итальянской «натуральной» магии. Книга *Сефер Эа-Мешив*, наш основной источник знаний о данной разновидности магической каббалы, тесно связана со знаменитым р. Йосефом делла Рейна, самым известным еврейским магом и предшественником Фауста<sup>91</sup>. Согласно легенде, он пытался победить князей демонов Самаэля и Аммона из Но, чтобы приблизить наступление Избавления. Это смелое предприятие, описанное в нескольких широко распространенных версиях XVI–XVIII вв.<sup>92</sup>, послужило фоном для истории о Фаусте и его поисках. Еврей, в противоположность алхимику, интересовался магией не ради материальной выгоды, но прежде всего ради достижения сверхличной цели – всеобщего Спасения. Делла Рейна никогда не заключал договора с двойником Мефистофеля, но пытался победить предводителей демонических сил<sup>93</sup>. Источники его магии были божественными, он получал знания от Бога или Его высших ангелов, и конечной целью магического каббалиста был не гнозис, но его использование для исполнения одновременно и личных, и общественных задач. В отличие от естественной магии Аллемано и его источников, испанская магическая каббала XV в. отличалась явным партикуляризмом, что впоследствии было характерно и для лурианской каббалы. Такая позиция существенно отличалась от более универсалистского подхода итальянской магической каббалы,

89 См.: *Идель М.* Op. cit., с. 203–204.

90 См.: *Idem.* Исследования подхода автора книги *Сефер Эа-Мешив* (выше, прим. 78); *Idem.* Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480–1650 (выше, прим. 18), p. 331.

91 Об этом персонаже см.: *Шодем Г.* К рассказу р. Йосефа делла Рейны // *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, presented to Alexander Altmann on the Occasion of His Seventieth Birthday* / Eds. S. Stein, R. Loewe. University, AL: University of Alabama Press, 1979. P. 101–108 (*ивр.*); *Идель М.* Исследования подхода автора книги *Сефер Эа-Мешив* (выше, прим. 78), с. 226–232, 244–250.

92 См.: *Дан Й.* Рассказ р. Йосефа делла Рейны // *Цфатский сборник* / Под ред. И. Бен-Цви и М. Бняфу. Иерусалим 1962. Т. 1. С. 311–326 (*ивр.*); *Орон М.* Ожидание Избавления – история и литература о метаморфозах рассказа р. Йосефа делла Рейны // *Между историей и литературой*. Тель-Авив, 1983. С. 79–90 (*ивр.*).

93 *Fisch H.* The Pact with the Devil // *Yale Review* 69 (1980), pp. 520–532.

несмотря даже на предпринятую в ней интерпретацию галахи при помощи герметизма.

Несмотря на все различия, два этих независимых подхода к магии обладали общей чертой – особым акцентом на деятельности человека. Более того, этот акцент особенно усилился благодаря росту популярности идей «сильной теургии» (XIII в.), нашедших выражение в сочинениях р. Меира ибн Габбая, а также взглядов р. Менахема Рекапати и *Зофара*, которые стали доминировать в поколениях, живших после Изгнания. Таким образом, еврейская каббала использовала свои внутренние ресурсы для того, чтобы усилить идею о влиянии деятельности человека на мир природы, а также демоническую и божественную сферы. Это произошло в тот период, когда во Флоренции формировалась – отчасти под влиянием еврейской мысли – новая, ренессансная концепция человека. Мы не можем здесь обсуждать подробнее вопрос о возможном историческом родстве и феноменологической близости двух этих интеллектуальных течений (основываясь на изучении рукописных материалов, я склонен допустить влияние на Пико представлений о человеке, содержащихся в еврейско-арабской мысли). Важно отметить, однако, что естественная магия Аллемано, как и его философская интерпретация каббалы, распространившаяся также в Италии и, в определенной степени, в Цфате, а также теургический взгляд на галаху получили продолжение (с некоторыми изменениями) в каббале Моше Кордоверо и Ицхака Лурии. Саббатрианство, в частности

в версии Натана из Газы, подчеркивало необычные теургические способности Шабтая Цви, служившие одним из средств его борьбы с демоническим миром. Однако теургические аспекты были существенно ослаблены в хасидизме, где на первый план вышло экстатическое понимание заповедей.

Позвольте мне завершить эту главу легендой (другую версию которой приводит Шолем в конце книги «Основные течения в еврейской мистике»), которая хорошо иллюстрирует уменьшение роли теургии в хасидизме<sup>94</sup>:

Наш святой учитель [р. Исраэль из Ружина] рассказал нам историю о Баал Шем Тове, благословенна память о нем. Однажды жизнь единственного сына [некоего человека], и очень хорошего, и т.д., была в большой опасности<sup>95</sup>. Он [Бешт] велел сделать восковую свечу, пошел в лес и прилепил эту свечу к дереву<sup>96</sup>, проделал еще ряд вещей, совершил ряд *йихудим* и т.д. и достиг успеха в спасении [сына], с Божьей помощью. Впоследствии такой же случай произошел с моим дедом, Святым [Вели-

94 *Кнесет Исраэль* р. Исраэля из Ружина (Варшава, 1906), лист 12а. Другую версию этой истории рассказал Шолему Ш.И. Агнон, см.: Основные течения в еврейской мистике (рус.), с. 428–429. История Агнона и ее интерпретация Шолемом существенно отличаются от приведенной нами, а также от ее понимания в данной книге. См. также: *Wiesel E. Célébration hasidique*. Paris, 1972. P. 172; *Hartmann G. The Fate of Reading and Other Essays*. Chicago, London, 1974. P. 273–274; см. также прим. 98 ниже.

95 В версии Агнона, сообщенной Шолемом, причина такой необходимости остается неясной, как и ее связь с магией. В версии Э. Визеля этой причиной была необходимость спасти еврейский народ от надвигающейся Катастрофы.

96 Я полагаю, что свеча служит здесь заменой для души сына, согласно стиху «Дух человека – свеча Господня» (Притч. 20:27). Дерево, вероятно, символизирует древо душ, а прилепление свечи к дереву,

ким] Магидом, и он сделал все так же, как было написано выше, и сказал: «Я не знаю *йихудим* и *каванот* Бешта<sup>97</sup>, но я сделаю это, полагаясь на ту *кавану*, которую имел в виду Бешт», – и его [молитва] тоже была услышана. После того подобное произошло и с р. Моше Лейбом из Сасова, благословенна память о нем, и он сказал: «У нас уже нет силы, чтобы совершать это, но я лишь расскажу Богу эту историю<sup>98</sup>, и Он поможет мне». Так и случилось, с Божьей помощью.

Совершенное Бештом магическое действие – изготовление свечи – сопровождалось теургическими актами – *каванот* и *йихудим*. С течением времени осталась память лишь о внешнем действии, тогда как теургический аспект был забыт. Но ко времени р. Моше Лейба из Сасова и внешнее действие стало невыполнимым: вместо магико-теургического поведения, характерного для основателя хасидизма, поздние хасиды делали упор на индивидуальном, сугубо личном подходе. Я хотел бы подчеркнуть, что в этой версии данной истории результаты и магико-теургических действий Бешта, и магического акта, совершенного Великим Магидом, и рассказа р. Моше из Сасова идентичны: все они достигли своей цели<sup>99</sup>. Если здесь и есть упадок, он связан с забвением теургии, однако этот недостаток восполняется прямым обращением к Богу, что было характерно и для еще одного ученика Великого Магида – р. Леви Ицхака из Бердичева. Утрата теургического аспекта, еще имевшегося у Бешта, компенсируется открытием новых форм личного мистицизма.

Однако на более позднем этапе утрачивается даже такого рода личный мистицизм, и у человека остается лишь возможность рассказать эту историю. Притча Франца Кафки «Перед Законом» («Vor dem Gesetz») – поучительный пример того, как последние остатки еврейской мистики продолжают действовать в мире, в котором исчезла вера в человеческие поступки. «Человек из деревни» («Mann vom Lande»), или, по замечанию М. Роберта, *ам га-арец* (невежда)<sup>100</sup>, еще сохраняет знание о мистической стороне Закона, которая кажется ему «неугасимым светом, струящимся из врат Закона»<sup>101</sup>. Однако его пассивность мешает ему попытаться сделать то, на что осмели-

согласно симпатической магии, призвано укрепить связь между сыном и его родом. О «древе душ» в каббале см.: Шолем Г. Основные положения в понимании каббалы и ее символов (*ивр.*), с. 219, 221–222. Стоит отметить, что в нашей версии не упоминается зажигание свечи, о котором говорится в истории Агнона; смысл зажигания огня в лесу остается непонятным. Вполне возможно, что упоминание огня является результатом неправильного понимания роли свечи.

97 Об уменьшении значения дуриандских *каванот* в хасидизме см.: Idel M. Perceptions of Kabbalah in the second half of the 18<sup>th</sup> century // *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1991), pp. 68–76.

98 Слово *п"חל* в ивритском тексте р. Исраэля из Ружина может быть ошибкой, как показал М. Пикаж: Пикаж М. Исследования брацлавского хасидизма. Иерусалим, 1972. С. 103 (*ивр.*). Правильным написанием должно быть *п"חל*, т.е. «и [тогда] Бог поможет». Даже если это исправление верно, все равно общепринятая интерпретация, согласно которой рассказывание истории направлено прежде всего на человека и с помощью Бога вызывает определенный результат, не выглядит самоочевидной. Даже в исправленном тексте Бог может быть главным адресатом акта рассказывания истории, и при этом сохраняется его теургический характер.

99 О большом религиозном значении рассказывания историй в хасидизме см.: Пикаж М. *Ibid.*, с. 83–113; см. прежде всего с. 102–103, где говорится о нашей истории.

100 Robert M. As Lonely as Franz Kafka. New York, London, 1982. P. 119; Robertson R. Kafka: Judaism, Politics, and Literature. Oxford, 1985. P. 126.

101 «...einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes

bricht». Написанная в 1914 г. новелла вошла затем в роман Кафки «Процесс» (см.: Кафка Ф. Америка. Процесс. Из дневников. М., 1991. С. 416–417). – Прим. пер.

вались еврейские мистики прошлого: побороть свои страхи, как Моисей поборол ужасных ангелов, чтобы попасть в иное измерение. Закон Кафки, подобно девушке в притче из *Zo'ar*, предназначен для того, кто осмеливается, но утрата внутренней убежденности, веры и энергии оставляет человеку единственную возможность – рассказывать мистические истории о запредельном и пленительном мире, который, согласно Кафке, недоступен для него *ex definitio*. Всё, что остается, – это уверенность, что есть «неугасимый свет, струящийся из врат Закона». И разве *zo'ar*, сияние – это не главная каббалистическая метафора, обозначающая мистическое измерение Закона?<sup>102</sup> Разве в самом *Zo'ar*

<sup>102</sup> См. об этом у Робертсона (*Robertson R. Op. cit., p. 126*).

<sup>103</sup> См. гл. IX выше.

мы не встречаем метафоры проникновения во дворец ради того, чтобы постигнуть Закон изнутри, не довольствуясь созерцанием его сияния со стороны?<sup>103</sup>



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 *Зофаре* этому соответствует арамейский термин *адам де-ле зйла 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 fa-мещийут». В «Тиккуней fa-Зофар» Божественная Мудрость называется *адам га-га-дол*. 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 обозначает высший антропоморфный прообраз всех миров, который на духовном уровне дает очертания распределению Божественного света. Первая и высшая эманация, в которой впервые проявляются де-

сят сфирот, а световые потоки из мерцающих искр обретают упорядоченную структуру. 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-йецира, адам де-асия. Адам кадмон*, продукт наиболее тонкой и чистой эманации, доступной человеческому восприятию, противопоставляется Сатану, порождению мира зла.

Галут (ивр. «изгнание») и Геула (ивр. «избавление») – историческое изгнание еврейского народа в представлении каббалистов обусловлено нарушением 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 (*руах га-ко-*



*деш*), ибо тот также вознесся. Только пять сфирот продолжают находиться в эманированном состоянии. Когда еврейский народ жил на своей земле, приток Божественной силы циркулировал сверху вниз и снизу вверх, до самой сферы *Кетер*. Буквы Тетраграмматона, содержащего все эманированные миры, ни разу не воссоединялись за все время изгнания. В понимании автора *Зофара* избавление (*Геула*) является результатом непрерывного единения сфирот *Малхут* и *Тиферет*. Избавление Израиля – это избавление самого Бога из его мистического изгнания. *Галут* стоит под знаком Древа познания добра и зла, а *Геула* – под знаком Древа жизни. Все должно вернуться к состоянию, существовавшему до грехопадения Адама.

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

*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.

*Гиштавут* – термин, означающий равнодушие, индифферентность, невозмутимость, бесстрашие. В учении *хасидей Ашкеназ* – способность безропотно сносить оскорбления, равнодушие к славе в этом мире. У более поздних авторов *Гиштавут* – одна из ступеней в достижении *двекута*.

*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.

*Двекут* (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. *Двекут* – это высшая ступень, достижимая для души, следующей мистическим путем. Согласно Ицхаку из Акры (Акко), *двекут* обладает как созерцательным, так и экстатическим аспектом. В нем различаются следующие ступени: *Гиштавут*, бесстрашие к похвале или порицанию; *Гитбодедут*, пребывание наедине с Богом; *Руах Эа-кодеш*, нисхождение святого духа, и прорицание. По мнению Шолема, *двекут* 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.

*Дмут* (ивр. «образ») – прообраз всякой «низкой» формы существования. Термин введен авторами трактатов *Гейхалот* и часто встречается в трудах немецких хасидов (*хасидей Ашкеназ*). 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.

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

**Йецер fa-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».

**Йуд-гей-вав-гей** (Тетраграмматон) – четырехбуквенное, произносимое Имя Бога. Корень *гей-вав-гей* означает «бытие» или «существование». *Йуд* в начале слова может обозначать имперфект, и тогда перевод будет таким: «то, что существует» или «то, что будет существовать». Но скорее всего *йуд-гей-вав-гей* – это смешение всех времен, и лучше всего его перевести как «есть—было—будет». Слово «бытие», *гей-вав-йуд-гей* (ивр. *йавайа*) – это анаграмма тех же букв *йуд-гей-вав-гей*. Ключевой глагол первой главы книги Бытие – *йеги*, «да будет», также напоминает о этом Имени. Согласно закону, это Имя Бога мог произносить только первосвященник в Святой Святыих раз в год на *Йом Кипур*. После разрушения Второго Храма в 70 г. н. э. произнесение этого имени было запрещено.

**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 разрушено 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 определенном 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 Зофара, индивидуум проходит в молитве четыре стадии: *тиккун* самого себя, *тиккун* нижнего мира, *тиккун* верхнего мира и *тиккун* Божественного Имени.

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

**Кетер** (ивр. «венец») или **Кетер элион** (ивр. «Высший 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*.

**Клипа** (ивр. «скорлупа», мн. ч. *клипот*) – темные силы *Ситра ахра*, оболочка, в которой содержатся плененные искры Божественного света, рассеявшегося после *швират га-келим*.

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

**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.

**Мальбуш** – одеяние, в которое должно облачиться каждое духовное существо, нисходящее в материальный мир, чтобы открыться человеку

**Маллут** (ивр. «царство»), или **атара** (ивр. «диадема») – одна из четырех нижних сфирот, образующих природную сферу космического древа.

**Махзор** (букв. «цикл») – молитвенник на праздники, в первую очередь на *Рош га-Шана* и *Йом Кипур*. *Махзор* содержит основные и дополнительные праздничные молитвы, особые литургические поэтические тексты (*ниютим*), которые читают в

тот или иной праздник, а также фрагменты из классических текстов, которые следует изучать в этот день. В традиционный *Махзор* включены также главы *Мишнь*, где говорится об этом празднике. Слово *махзор* образовано от глагола со значением «возвращаться»; это связано с тем, что ежегодный цикл праздников неизменно возвращает нас к началу года. Существует множество версий и изданий *махзоров*, они существенно отличаются друг от друга, поскольку в них зафиксированы местные обычаи разных еврейских общин

**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.

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

**Мохин** (букв. «мозги») – важное понятие лурианской каббалы, обозначающее высшие уровни божественного света, необходимые для существования каждого *парцуфа* (см. ниже).

**Мургаш** (ивр. «ощутимое») – три средних сфирот (*Гвура*, *Гдула*, *Тиферет*), образующие душевную сферу космического древа.

**Мускаль** (ивр. «постигаемое интеллектом») – три верхних сфирот (*Кетер*, *Бина*, *Хохма*), образующие сферу интеллектов космического древа.

**Мутба** (ивр. «природное») – четыре нижних сфирот (*Год*, *Нецах*, *Йесод* и *Маллут*), образующие природную сферу космического древа.

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

**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 «Тиккуней га-Зофар» интерпретируется как область материального мира и злых духов. Согласно лурианской доктрине, все миры были вначале духовными, но после *швиврат га-келим олам га-асия* сдвинулся со своего места и смешался с *клипот*, положив начало материальному миру. Человек должен посредством тиккуна 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.

**Пардес** (ивр. «сад») – сфера эзотерического знания.

**Парцуф** («лик»; мн. ч. – *парцуфим*) – термин каббалы Ари, обозначающий совокупность всех десяти *сфирот*, присутствующую на каждом уровне иерархии Божественных эманаций. Слово *парцуф* означает скорее «облик» – то есть все уровни, соответствующие частям человеческого тела, – нежели «лик», однако поскольку *парцуф* тяготеет больше к духовной части структуры (с материальной соприкасается лишь *Малхут* в нижнем мире *Асия*), традиция использует слово, относящееся к «верхнему этажу» человеческой анатомии. В каббале р. Ицхака Лурии *сфирот* рассматриваются как последовательность *парцуфим*. Порядок *парцуфим* следующий: первый *парцуф* – *Арих Аннин* («Долгий лик», со-

кращенно – *Арих*), первая целостность, внешнее воплощение Божественной воли (в противоположность внутреннему, которое называется *Атик Йомин* («Ветхий днями»), и основных Божественных сил, сокрытых в ней. Соответствует сфере *Кетер* Второй *парцуф* – *Аба* («Отец»), соответствует сфере *Хохма*, высшей мудрости, дарующей благо, и силы, заключенные в ней. Третий *парцуф* – *Има* («Мать»), то есть *Бина*, высшее разумение, *сфира* полочающая, и все многообразие сил, ей присущих. Четвертый *парцуф* – *Зеир Аннин* («Малый лик») или совокупность шести *сфирот*: *Хесед*, *Гвура*, *Тиферет*, *Нецах*, *Год* и *Йесод*. Пятый *парцуф* – *Нухва де-Зеир*, соответствует сфере *Малхут*, которая получает благо от всех мер, предшествующих ей. Традиционно символизирует женское начало и материнское лоно.

**Перуш, паршанут** («комментарий», процесс комментирования, экзегеза). Важнейший жанр иудаизма. С начала постбиблейской эпохи комментарии на текст Библии находятся в центре еврейского литературного творчества. Свитки Мертвого моря, написанные по большей части во II веке до н. э., уже содержат библейские комментарии, из чего можно заключить, что к концу библейской эпохи этот жанр был уже достаточно развит. Литература *мидраша* – это первый значительный слой еврейского комментария. Параллельно приблизительно в то же время развивались *таргумы* – переводы и переложения библейского текста на арамейский язык с существенными элементами комментирования. В раннем Средневековье евреи, вероятно под арабским влиянием, попытались отказаться от вольных толкований *мидраша* и вернуться к *пшату* – прямому, буквальному значению текста Писания. Тогда начала складываться литература, известная под названием *паршанут* (экзегеза).

**Пиют** («стих», «поэма»; мн. ч. *пиютим*) – древнееврейское понятие, обозначающее

поэтические тексты или гимны, входящие в синагогальную литургию. Слово *пиют* заимствовано из греческого и, соответственно, родственно слову «поэт». Традиция *пиюта* зародилась, по-видимому, в VI–VII веках в Палестине. Корпус таких текстов складывался на протяжении веков. Авторов многих *пиютим* легко установить по акростихам — имя автора складывается из первых букв строк или строф. Часть *пиютим* анонимны. В разных общинах постепенно отбирались те или иные тексты для регулярного чтения в синагоге. В результате сложилось несколько различных литургических традиций, использующих разные *пиютим*.

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

Руах га-кодеш («святой дух»). Законоучители эпохи *Мишны*, не проводят четкой границы между пророчеством и *руах га-кодеш*. Они следуют за библейским повествованием о том, что дух присутствует среди пророков, овладевает ими. Пророк (*наби*) послушен духу и идет туда, куда тот ведет его (см. Иез. 3:14, 11:24). Однако более поздние авторы ставят *руах га-кодеш* ниже, чем пророчество. По их мнению, не книги Пророков, а Писания были вдохновлены *руах га-кодеш*. Вдохновляющее присутствие в мире *руах га-кодеш* сохраняется и после окончания эпохи пророчества, после разрушения Храма. Иногда говорится о присутствии в *руах га-кодеш* домах учения. Порой обладание *руах га-кодеш* связывают с ясновидением и способностью предсказывать будущее, так было в случаях с Баал Шем Товом и некоторыми другими хасидскими учителями.

«Смерть от поцелуя» (или «смерть поцелуя»). Согласно талмудическому преданию, так умирают избранные праведники, над которыми не властна смерть: «Трое

умерли в поцелуе: Моисей, Аарон и Мирьям» (Вавилонский Талмуд, *Баба батра*, 17а). В каббалистической традиции — возвышенная форма смерти, связанная с изучением Торы ради ее сокровенной сути.

Сфирот (ед. ч. сфира) — 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, предметом 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 исходит от верхней *сфиры* к нижней, но и отражается от нижней *сфиры* к верхней; 2) поверхность одной *сфиры* 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.

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

Тиккун (ивр. «исправление») – процесс космического восстановления и воссоединения того, что было приведено в расстройство и разъединение в результате *швират га-келим*. Главным средством тиккуна 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 *тиккуна* 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 *Шехины*, 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, *тиккун* 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 нухвин*, и тиккун внешних миров завершится верхним светом, сокрытым в *парцуф атик*, и долженствующим обнаружиться только в мессианские времена. Главное средство достижения тиккуна 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 сред-

них *сфирот*, образующих духовную сферу космического древа.

**Тора** (ивр. «Указание», «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, заключает 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-беаль-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*, *йецира*, *асия*; каждая из них отражает определенную структуру определенной фазы творения.

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 (*соф*). 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.

**Тфила** («молитва»). Молитвы бывают двух видов: спонтанная молитва с произвольным текстом и установленная нормативная молитва, которую предписывается читать в определенное время (совокупность таких молитв — литургия). Установленная, или литургическая, молитва уходит корнями в Библию, однако распространилась она в постбиблейский период: новая литургия установлена, в частности, в качестве замены храмовых жертвоприношений. Молитва теперь рассматривалась как личный дар Богу, на алтарь вместо жертвенного животного возлагалось человеческое сердце. «Жертва Богу дух сокрушенный» (Пс. 50:19). О мистической молитве см. Кавана

**Тфилин** (филактерии). *Тфилин* (это форма множественного числа) по-русски нередко называют филиктериями (от греческого названия — *филактерион*, буквально — «охранные амулеты»). Это маленькие квадратные кожаные коробочки, куда кладут кусочки пергамента, на которых написаны определенные библейские стихи — четыре библейских фрагмента, упоминающие заповедь *тфилин* (Исх. 13:1–10, 11–16 и Втор. 6:4–9 и 11:13–21). *Тфилин* с помощью кожаных ремешков крепятся на лоб и предплечье. Налагают *тфилин* каждое утро, за исключением суббот и основных праздников, и не снимают на протяжении всей утренней молитвы. Делают это, исполняя следующую заповедь: «И навяжи их в знак на руку твою, и да будут они начертанием между глазами твоими» (Втор. 6:8). Однако никаких других разъяснений на этот счет в Писании не содержится. В *Талмуде* говорится, что Бог тоже налагает *тфилин*. В Его *тфилин* содержится стих:

«Кто подобен народу Твоему Израилю, единственному народу на земле...» (1 Хр. 17:21). Таким образом, *тфилин* служат взаимным свидетельством Завета Всевышнего с Израилем. Это талмудическое толкование очень ценится в мистической традиции.

**Хасид** (букв. «благочестивый»). Глубоко верующий, набожный человек. Термин образован от слова *хесед* — «свободно изливающаяся любовь», не знающая преград. Хасид — тот, кто может отдать себя полностью, без остатка.

В разные эпохи разные еврейские течения, отличавшиеся особым благочестием, удостоивались названия *хасидим*. *Мишна* упоминает «*хасидим* древних времен». *Пиркей Авот* называет хасидом того, кто говорит: «Твое — твое, и мое — твое», то есть человека щедрого, лишённого эгоизма. Однако тот же источник предупреждает, что «невежественный человек — не хасид».

Чрезвычайно значимым для развития еврейской культуры является возникшее в середине XII в. пиетистское, религиозно-философское течение *хасидей Ашкеназ* (хасиды германских земель). Учение *хасидей Ашкеназ* включало создание новой еврейской этики, а также эзотерическую доктрину и сокровенное учение о тайнах Божества, вселенной и человека.

Те, кого сейчас зовут *хасидами*, — последователи мощного движения, направленного на обновление иудаизма, которое зародилось в Восточной Европе в середине XVIII века. Его основателем был рабби Исраэль бен Элизер Баал Шем Тов (буквально «Владеющий добрым Именем»), живший в 1700–1760 годах (акроним Бешт).

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

**Хохма** (ивр. «мудрость») — одна из трех верхних *сфирот*, образующих сферу интеллекта космического древа.

**Цадик** (ивр. «праведник»). Этого статуса удостоиваются прежде всего за альтруизм, великодушие и самоотверженность в отношениях с другими людьми. В отличие от других религий, в иудаизме подобный почитаемый персонаж называется не *баал мофет* («чудотворец») и не *кадош* («святой»), а именно *цадик*, то есть его чтят не за харизму или сверхъестественные способности, а за праведность. *Талмуд* и *мидраш* описывают *цадика* как фигуру, влияющую на высшие миры. Цадик может отменить Божественный приказ или даже потребовать чего-либо от Всевышнего, но предпочтет сидеть на рынке и следить за тем, чтобы бедных не обманывали и нуждающихся не притесняли. Важная черта *цадика* — скромность (*анава*): он не любит, чтобы его называли благодетелем. В еврейской литературе о *цадиках* есть немало историй — о *нистарим*, «скрытых» *цадиках*, тайно делающих добро.

Хасидизм существенно изменил образ *цадика*. В народном хасидизме *цадик* превратился из тайного благодетеля в общественного деятеля — образец для подражания, еврейского лидера, главу общины своих последователей, хасидов.

**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.

**Шма** (букв. «слушай»). Воззвание «Слушай [шма], Израиль: Господь — Бог наш, Господь Один!» — главное в еврейском богослужении. Текст *Шма* включает также три библейских фрагмента: Втор. 6:4–9 и 11:13–21 и Чис. 15:37–41. Ежедневное произнесение этих отрывков считается биб-



лейской заповедью («и говори о них... и ложаешься и вставая», Втор. 6:7). *Шма* знают прежде всего по его первой фразе, провозглашающей уникальность и единство Бога.

**Шехина** (ивр. «[Божественное] присутствие») – основные элементы каббалистической концепции Шехины можно обнаружить уже в старейшем каббалистическом трактате «Сефер га-Багир», в котором *Шехина* 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 *Шехине* 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. *Шехина* – Божественная сила, ближе всего лежащая к сотворенному миру, источником которого она служит, а также Божественный прообраз духовной общины Израиля, *кнессет Исраэль*. Через нее проходит Божественный свет, существует взаимозависимость между нею и всем совершаемым человеком на земле. *Сфира Малхут*, находящаяся под влиянием *Шехины*, 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 *Шехины* – результат космической

катастрофы и грехопадения Адама (лурианская школа). Освобождение *Шехины* из изгнания и воссоединение ее со Всевышним – главная цель процесса *тиккуна*.

**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 *Элоhim*, *Иуд-лей-вав-лей* (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 Зоғаре, «Маарехет га-Элофут» 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.

## УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ\*

441

### БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Бытие (Берешит)  
1:27 – 394  
2:7 – 127, 234, 235  
3:22 – 209  
4:22 – 369, 370  
9:6 – 223  
9:13 – 365  
19:24 – 227  
42:23 – 341

#### Исход (Шмот)

1:14 – 364  
10:22 – 232  
12:41 – 363  
14:20 – 232  
15:18 – 319  
19:5 – 87  
19:15 – 287  
24:10 – 363  
24:12 – 310, 367  
24:13 – 367  
24:18 – 175, 365  
26:6 – 255  
29:46 – 283  
33:20 – 159

36:13 – 227  
40:35 – 102

#### Левит (Ваикра)

1:2 – 361  
26:3 – 311

#### Числа (Бемидбар)

4:20 – 141  
10:2 – 130  
10:36 – 321  
14:17 – 271, 272, 277,  
278  
27:20 – 253

#### Второзаконие (Дварим)

4:4 – 87, 96, 100  
4:32 – 244  
10:20 – 87, 115  
11:22 – 87  
13:5 – 141  
22:7 – 222  
27:26 – 315  
28:10 – 102  
32:18 – 271, 276, 277  
32:39 – 128  
33:21 – 270

33:26 – 277  
I Цар (Шмуэль I)  
7:30 – 228

#### II Цар (Шмуэль II)

2:6 – 228  
7:19 – 391  
8:13 – 314, 315  
9:6 – 298

#### III Цар (Млахим I)

8:42 – 153  
17:1 – 110

#### Исайя (Йешаягу)

6:1 – 156  
6:3 – 222  
22:12 – 327  
24:12 – 310  
39:2 – 298  
43:11 – 128  
49:3 – 321  
57:1 – 305, 307, 308  
63:10 – 364  
66:2 – 195

#### Иеремия (Ирмеягу)

8:23 – 327

13:17 – 327  
23:5 – 127  
23:29 – 386

#### Иезекииль (Йехезкель)

1:6 – 219, 321  
1:15 – 318  
1:25 – 320  
1:26 – 75, 130, 209, 239,  
364, 431  
36:26 – 341  
37:17 – 255

#### Михей (Миха)

7:20 – 253

#### Малахия (Малахи)

3:16 – 113, 195

#### Захария (Захарья)

1:3 – 102  
14:9 – 255

#### Псалмы (Тегилим)

2:7 – 128  
8:2 – 360  
16:8 – 105, 106, 107, 115  
19:8 – 391

32:1 – 106  
 40:9 – 392  
 60:14 – 271, 272, 276,  
 277  
 91:1 – 323  
 92:13 – 305  
 93:5 – 112  
 106:3 – 314  
 114:8 – 151  
 119:126 – 314  
 121:1 – 224  
 139:5 – 209  
 139:18 – 93  
 147:5 – 88, 270  
 150:6 – 253

## Притчи (Мишлей)

7:19 – 310  
 8:30 – 320, 323  
 18:4 – 162  
 20:27 – 427  
 24:3 – 112

## Иов (Ийов)

17:9 – 270  
 28:10 – 152  
 28:11 – 152  
 28:14 – 349

Песнь песней  
(Шир га-ширим)

2:8 – 282

## Плач (Эйха)

1:6 – 271, 272

## Екклезиаст (Кофелет)

5:7 – 219  
 5:8 – 219  
 7:14 – 371

## Даниил (Даниэль)

7:9 – 156

## Паралипоменон I (Див-

рей га-ямим I)  
 17:21 – 102, 439

## НОВЫЙ ЗАВЕТ

Деян. (Деяния святых  
 Апостолов)  
 17:28 – 208

2 Кор. (Второе посла-  
 ние Павла к Коринфя-  
 нам)

12:3 – 167

Кол. (Послание к Ко-  
 лоссянам)

1:15-17, 19 – 207

ТААМУДИЧЕСКИЕ  
ИСТОЧНИКИ

## МИШНА

Хагига  
 2:1 – 202  
 Авот  
 5:1 – 289  
 6:1 – 164

## ТОСЕФТА

Йевамот – 322

МИДРАШИ  
ЭПОХИ ТАННАЕВ

Мехильта  
 де-р. Ишмаэль  
 разд. Бо, 14 – 363, 365  
 разд. Шира, 4 – 364

Мехильта де-Рашби  
 39а – 278

Сифрей  
 разд. Экев, 49 – 87  
 разд. Шофтим,  
 107б – 88

БАВИЛОНСКИЙ  
ТААМУД

*Брахот*  
 6а – 102, 321

7а – 279  
 32б – 327  
 34б – 153  
 57а – 242  
 58б – 118  
 60а – 271  
 Шаббат  
 30а – 164  
 89а – 271  
 Эрувин  
 18а – 226  
 Псахим  
 54а – 203  
 Йома  
 54а – 228, 230  
 Мегила  
 11а – 272  
 31б – 289  
 Рош га-шана  
 31а – 132  
 Сукка  
 5б – 234  
 45а – 167  
 Таанит  
 27б – 289  
 Хагига  
 5б – 324  
 12а – 203  
 13а – 320  
 13б – 318  
 16а – 131, 203  
 15б – 171  
 Йевамот  
 64а – 285, 319  
 Сота  
 17а – 283  
 Недарим  
 31а – 215  
 64б – 137  
 Кидушин  
 40б – 415  
 71а – 24  
 Бава батра  
 16а – 341  
 99а – 228, 279, 283  
 Санфедрин

21б – 404  
 38б – 209, 244  
 64а – 88  
 65б – 302  
 97а – 132  
 99б – 311  
 Авода зара  
 3а – 288  
 3б – 366  
 17а – 153  
 18а – 153  
 Менахот  
 34а – 204  
 Тамид  
 32а – 137, 138

ИЕРУСАЛИМСКИЙ  
ТААМУД

Сукка  
 4:3 – 364

## МИДРАШ РАББА

Берешит рабба  
 8:1 – 209, 226  
 8:4 – 209  
 14:9 – 167  
 17:5 – 190  
 19:7 – 282  
 24:2 – 209  
 68:9 – 209  
 69:3 – 285  
 82:6 – 309  
 Шмот рабба  
 изд. А. Шинана,  
 с. 160 – 232  
 Ваикра рабба  
 15:4 – 168  
 23:12 – 271  
 35:6 – 311, 312  
 изд. М. Маргалиота,  
 с. 26 – 232  
 Бемидбар рабба  
 9:1 – 271  
 16:14 – 278  
 Эйха рабба  
 птихта, 31 – 209

1:10 – 272  
 1:35 – 270  
 Кофелет рабба  
 5:13 – 215  
 7:38 – 215  
 10:10 – 151  
 Шир га-Ширим рабба  
 1:9 – 280  
 1:52 – 168  
 изд. Дунского,  
 с. 103 – 320

**ДРУГИЕ СБОРНИКИ  
 МИДРАШЕЙ**

Авот де-рабби Натан  
 Версия А, 31 – 215  
 Версия А, 38 – 245  
 Версия А, 41 – 211  
 Психта де-р. Кафана  
 изд. Бубера,  
 лист 12а – 233  
 изд. Бубера, лист 140б –  
 289  
 изд. Мандельбаума,  
 с. 7 – 319  
 изд. Мандельбаума,  
 с. 379–380 – 270

Пиркей де-р. Элиэзер  
 гл. 3 – 203

Мидраш Танхума  
 разд. Берешит, 12 – 283  
 разд. Ки тиса 8 – 321  
 разд. Тазриа, 2 – 209  
 разд. Бемидбар, (изд.  
 Бубера, 17а) – 228  
 разд. Гаазину 4 – 364  
 Мидраш Тефилим  
 Пс. 19 – 318, 325  
 Пс. 27 – 232  
 Пс. 88 – 318  
 Пс. 105:1 – 164  
 Якут Шимони  
 Берешит, 34 – 208  
 Шмот, 286 – 296

разд. Экев, 872 – 224  
 Ирмияфу, 293 – 155

**МАЛЫЕ МИДРАШИ**

Агада  
 к Пима Исраэль – 318  
 Агадат Шир га-Ширим –  
 318, 319, 321  
 Агадат р. Ишмаэль –  
 153  
 Мидраш Абба Гурион –  
 321  
 Мидраш Авкир – 208,  
 209, 210, 212, 215, 289  
 Мидраш Галлель – 151,  
 152, 154, 157, 163, 164  
 Мидраш Гашкем – 294,  
 295, 296, 317, 327  
 Мидраш Конен – 318,  
 319, 322  
 Мидраш Тааше – 205,  
 228, 230, 232, 233, 234,  
 247, 289  
 Ялкут Мехири  
 Пс. 60:27 – 272

**АПОКРИФЫ  
 И ПСЕВДО-  
 ЭПИГРАФЫ**

Апокалипсис Баруха  
 (Варуха) – 150  
 Апокриф Иоанна – 213  
 Вторая книга Еноха –  
 150  
 Еврейская книга  
 Еноха – 282  
 Четвертая книга  
 Ездры – 150

**ГНОСТИЧЕСКИЕ  
 ИСТОЧНИКИ**

Asclepius – 215  
 Eugnostos hippolytus,  
 Elenchos – 217, 304  
 Безымянный документ

(Untitled Document) –  
 221  
 Ипостась Архонтов  
 (Hypostasis of the  
 Archons) – 218  
 Коптский гностический  
 трактат (A sortic Gnos-  
 tic treatise) – 206, 207,  
 208, 213, 218, 318, 319  
 Маркос. Против ересей  
 (Adversus haereses) –  
 40, 224, 318  
 Моноимос. Опровер-  
 жение всех ересей  
 (Refutation of all  
 heresies) – 204, 205, 207,  
 208, 213, 222  
 О происхождении мира  
 (On the Origin of the  
 world) – 217  
 Трехчастный трактат –  
 213  
 Три стелы Сифа – 312

**МИСТИЧЕСКИЕ  
 ИСТОЧНИКИ**

Аводат га-Кодеш – 37,  
 111, 113, 117, 214, 241,  
 276, 298, 299, 309, 314,  
 315, 406  
 Атерет Цви – 116, 130,  
 315, 394  
 Бафир – см. Сефер га-  
 Бафир  
 Бадей га-Арон – 172,  
 229  
 Бен бейти – 143  
 Брит Менуха – 105  
 Ве-зот ли-Йефуда – 20,  
 127, 179, 214, 250, 251,  
 253, 255, 404  
 Галья Раза – 382  
 Ган науль – 251, 253,  
 255, 306, 338  
 Ганфагот Ицхака  
 Лурии – 116, 155

Га-Нефеш га-хахама –  
 см. Сефер га-Нефеш  
 га-хахама  
 Гейхалот зутарти –  
 153, 169  
 Гейхалот раббати –  
 167, 168  
 Гейхаль га-Браха – 161,  
 175  
 Гейхал га-Шем – 205  
 Гинат Эгоз – 249, 340  
 Дамесек Элиэзер – 163  
 Дегель махане Эфраим  
 – 131, 390, 394  
 Дерех Мицвотеха – 24  
 Дерех Эмуна – 309, 406  
 Дудаим ба-саде – 258  
 Зофар – 110, 153, 159,  
 161, 209, 211, 212, 234,  
 235, 241, 285, 290, 297,  
 301, 310, 311, 312, 313,  
 315, 316, 324, 360, 365,  
 366, 367, 368  
 Зофар га-Ракия – 327,  
 328  
 Зофар хадаш – 241, 394  
 Зофар хай – 155, 161,  
 162, 174, 175, 382, 394,  
 395  
 Игерет га-Кодеш – 97,  
 109  
 Идра зута – 367  
 Идра рабба – 211, 212,  
 234, 302, 345, 353, 389  
 Имрей Шефер – 128,  
 185, 250, 333  
 Йесод Олам – 112, 310  
 Йошер диврей эмет –  
 102, 117  
 Кад га-Кемах – 102  
 Кдушат га-Леви – 256,  
 257, 300  
 Кдушат Леви – 131,  
 132, 137, 142  
 Кетем Паз – 235, 311,  
 382

- Кетер Шем Тов – 229, 238, 344  
 Клалей га-Мицвот – 23  
 Кнесет Исраэль – 427  
 Комментарий к Берешит рабба р. Йосефа бен Шалома Ашкенази – 100, 182  
 Комментарий к книге Иова Нахманида (Рамбана) – 98  
 Комментарий к Маарехет га-Элофут р. Реувена Царфати – 205  
 Комментарий к махзору р. Ицхака Тодроса – 290  
 Комментарий к молитве р. Менахема Реканати – 240  
 Комментарий к Море Невухим (Путеводителю растерянных) Йосефа Гикатиллы – 94  
 Комментарий к Песни Песней р. Эзры из Героны – 99, 243, 244, 324, 325, 471  
 Комментарий к Сефер Йецира Авраама Абулафии – 182, 255  
 Комментарий к Сефер Йецира р. Баруха Тогарми – 333  
 Комментарий к Сефер Йецира р. Ицхака Слелого – 236, 238, 305  
 Комментарий к Сефер Йецира р. Йосефа бен Шалома Ашкенази – 189, 190, 191, 255, 358  
 Комментарий к Сефер Йецира р. Эльазара из Вормса – 228  
 Комментарий к Сефер Йецира р. Эльханана бен Якара – 53  
 Комментарий к талмудическим агадот р. Азриэля – 96, 99, 100, 168, 210, 214  
 Комментарий к талмудическим агадот р. Эзры из Героны – 210, 280, 305, 325  
 Комментарий к Торе Нахманида (Рамбана) – 315  
 Комментарий к Торе р. Бахьи б. Ашера – 243, 276  
 Комментарий к Торе р. Менахема Реканати – 88, 96, 100, 277, 315, 369  
 Комментарий к Шма р. Эзры из Героны – 214  
 Ливнат га-Сапир – 310  
 Ливьят Хен – 60  
 Ликутей амарим – см. Танья  
 Маамар га-Сехель – 23  
 Маамар Сод га-Йихуд – 285  
 Маарехет га-Элофут – 96, 97, 181, 205, 238, 240, 244, 245, 246, 298, 358 414  
 Магид дварав ли-Яков – 103, 130, 136  
 Магид мейшарим – 105  
 Майим рабим – 136, 175  
 Масорет га-Брит – 308, 335  
 Масорет га-Хохма – 279  
 Мафтеах га-Реайон – 249  
 Мафтеах га-Сфирот – 250, 251, 252, 338, 388, 391  
 Махберет га-Кодеш – 210  
 Мацреф ле-хохма – 38  
 Меа шеарим – 24  
 Мегилат Сэтарим – 158, 159, 164, 176  
 Меират Эйнаим – 26, 104, 105, 140, 245, 345  
 Меор ва-шемеш – 325  
 Меор Эйнаим – 132, 136, 138, 391  
 Мецудат Давид – 24, 96, 100, 315  
 Мигдоль Йешуот – 244  
 Мидраш га-Неэлам – 333  
 Минхат Йегуда – 97  
 Нагид у-мецаве – 116, 155  
 Нер Элофим – см. Сефер Нер Элофим  
 Нэтив Мицвотеа – 138, 155, 156, 158, 159, 160, 161  
 Нефеш га-Хаим – 300, 314  
 Ноам Элимелех – 159, 386  
 Ноцер Хесед – 161, 175  
 Объяснение Тетраграмматона – 243, 244  
 Ор га-Сехель – 128, 137, 183, 184, 185, 251, 252, 257, 286  
 Ор га-Эмет – 93, 101, 102, 132, 137, 257  
 Ор заруа – 23, 182, 195  
 Ор Тора – 103  
 Ор якар – 140, 161  
 Оцар га-Тора – 24  
 Оцар Хаим – 26, 101, 134, 135, 140, 161  
 Оцар Эден гануз – 181, 306, 338, 350  
 Пардес Римоним – 26, 181, 182, 184, 196, 211, 255, 286, 314, 406  
 При га-Арец – 136, 137  
 При га-Хаим – 257  
 При Эц Хаим – 102, 109, 395  
 Проповедь к Екклесиасту Нахманида – 98  
 Райя мегеймна – 23, 189, 245, 285, 341  
 Решит Хохма – 106, 130, 131  
 Седер Ган Эден – 174, 219  
 Сефер га-Эмунот – 37  
 Сефер га-Бафир – 22, 52, 74, 108, 208, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 236, 237, 238, 242, 243, 244, 245, 249, 257, 275, 276, 277, 280, 289, 290, 304, 305, 307, 316, 324, 332, 344, 400, 407, 440  
 Сефер га-Брит – 107, 259, 260, 405  
 Сефер га-Гвуль – 353  
 Сефер га-Герушин – 406  
 Сефер га-Зофар – см. Зофар  
 Сефер га-Игулим – 185  
 Сефер га-Ийун – 22, 239, 240, 245, 346, 414  
 Сефер га-Йихуд – 278, 308, 309, 310, 312, 313, 315, 325  
 Сефер га-Кана – 23  
 Сефер га-Малхут – 369  
 Сефер га-Мафтехот – 378  
 Сефер га-Мефоар – 384  
 Сефер га-Мешив – 60, 71, 148, 159, 286, 376, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 387, 424, 426  
 Сефер га-Навон – 53, 321, 322, 324, 360

Сефер га-Нефеш га-ха-  
хама – 211, 290  
Сефер га-Неэлам – 94,  
211, 301, 313  
Сефер га-Пардес –  
60  
Сефер га-Плия – 253,  
341, 383, 419  
Сефер га-Римон – 23,  
210, 211  
Сефер га-Рокеах – 155,  
228  
Сефер га-Тмуна – 214,  
388, 419  
Сефер га-Хаим – 53,  
127, 180, 225  
Сефер га-Хезьйонот –  
156, 159, 173, 406  
Сефер га-Хешек – 185,  
249  
Сефер га-Хохма – 12,  
179, 180, 236, 322, 323,  
324  
Сефер га-Церуф – 101,  
331, 333, 341  
Сефер га-Цореп – 421,  
422  
Сефер га-Шем – 128,  
181, 182, 205, 247, 249  
Сефер Гиматрийот –  
364  
Сефер Йесод Олам –  
112, 310  
Сефер Йецира – 53,  
164, 182, 184, 185, 189,  
190, 191, 201, 218, 220,  
225, 228, 236, 238, 239,  
247, 255, 259, 289, 305,  
332, 333, 349, 358, 376,  
401, 407, 436  
Сефер Мар'от га-  
Цов'от – 179, 182, 357  
Сефер Масорет га-  
Брит – 308  
Сефер Нер Элогим –  
248

Сефер Разиэль – 323  
Сефер Ташак – 218,  
318, 369  
Сефер Хасидим – 52,  
274  
Сефер Эц Хаим – см.  
Эц Хаим  
Ситрей Тора – 126, 127,  
250, 388  
Сод Бат-Шева – 131  
Сод лу-парцуфин – 226  
Содей Разайя – 52, 228  
Сулам га-Алия – 133,  
184, 333  
Таам ла-шед – 40, 45  
Таамей га-Мицвот –  
131, 234, 240, 244, 246,  
309, 312, 313, 314, 315,  
316  
Танья, Ликутей  
амарим – 137, 391, 392  
Ташак – см. Сефер Та-  
шак  
Тиккуней Зофар – 189,  
245, 257, 285, 340, 341  
Тиферет Адам – 60  
Толаат Яаков – 24, 37,  
108, 112, 295, 296, 298,  
309  
Толдот Яаков Йосеф –  
107, 256, 368  
Томер Двора – 255  
Торат Эмет – 328  
Турей Зафав – 138  
Хаей га-Нефеш – 255,  
257  
Хемдат Ямим – 24  
Хохмат га-Эгоз – 53  
Цофнат Панеах – 256  
Црор га-Мор – 346  
Црор га-Хаим – 393  
Цурат га-Олам – 248  
Шаарей Кдуша – 71,  
117, 173, 194, 196, 212,  
260, 384, 385  
Шаарей Ора – 285, 307,

344  
Шаарей Цедек – 16, 63,  
127, 128, 129, 132, 135,  
214, 234, 246, 250, 333,  
334, 344, 377, 379  
Шева нетивот га-Тора  
(Семь путей Торы) –  
376  
Шевер Пош'им – 258  
Шекель га-Кодеш –  
240, 241, 285, 345  
Шивкей га-Ари – 155  
Шивкей га-Бешт – 117,  
157, 173, 174, 175, 314,  
422  
Шиур Кома – 33, 39, 40,  
88, 169, 207, 270, 320,  
321, 322, 323, 325, 389,  
401  
Шошан Содот – 23  
Шошан Эдут – 100, 115,  
345  
Эвен га-Шофам – 154  
Эвен Сапир – 255  
Эц га-Даат Тов – 314,  
327, 328, 385  
Эц Хаим – см. Сефер  
Эц Хаим

#### НЕМИСТИЧЕСКИЕ ЕВРЕЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Авраам ибн Дауд  
(Авраам бен Давид).  
Сефер га-Каббала –  
170  
Биньямин бен Авраам  
из Анавим. Перуш ал-  
фабетин – 203  
Давид из Макова. Ше-  
вер Пош'им – 258  
Ицхак Абраванель.  
Мифалот Элогим – 246  
Ицхак, сын р. Йегуды  
га-Леви. Паанеах Раза –  
228

Йегошуа Фальк. Би-  
ньян Йегошуа – 152  
Йегуда га-Леви. Сефер  
га-Кузари – 218  
Йегуда Мессер Леон.  
Нофет Цуфим – 34  
Йегуда-Арье из Моде-  
ны. Ари нофем – 37, 38,  
44, 275  
Йегуды Хадасси. Эш-  
коль га-Кофер – 235  
Йосеф Альбо. Сефер  
га-Иккарим – 246  
Йосеф ибн Цаддик.  
Олам катан – 239  
Кузари – см. Сефер  
га-Кузари  
Махзор Витри – 164,  
171  
Моше бен Маймон  
(Маймонида). Мишнэ  
Тора – 219, 220, 224  
Моше бен Маймон  
(Маймонида). Путево-  
дитель растерянных –  
95, 125, 127, 238, 249,  
257, 356, 370, 401  
Мише ибн Тиббон.  
Комментарий к Песни  
Песней – 152  
Моше Таку. Ктав та-  
мим – 171  
Натан из Рима. Арух  
га-шалем – 169  
Натанаэль бен аль-  
Файюми. Бустан аль-  
укул (р.) – 215  
Ответ р. Ицхака Абра-  
ванеля р. Шаулю-кофе-  
ну – 246  
Псевдо-Маймонида.  
Праким бе-гацлаха –  
154  
Респонсы Радбаза  
(р. Давида б. Зимры) –  
349

Респонсы Рашбы (р. Шломо б. Адрета) – 20, 345  
Саадия Гаон. Книга верований и мнений – 129  
Цидкия бен Авраам.  
Шиболей *fa*-Лекет – 171  
Шломо ибн Габироль.  
Мекор Хаим (Источник жизни) – 36  
Шнеур Залман из Ляд.  
Седер *fa*-Тфила – 141  
Элиэзер бен Натан (приписывается). Маамар *fa*-Сехель – 23  
Элия Дельмедиго.

Бхинат *fa*-дат – 37  
Эльазар из Вормса.  
Гилхот Тфила – 323  
Эльазар из Вормса.  
Комментарий к  
Га-Адерет *ve-fa*-Эмуна – 273

**ПРОЧИЕ  
ИСТОЧНИКИ**

Kabbalah Denudata – 42  
Абеляр. Комментарий к Посланию Павла к римлянам – 375  
Аверроэс. Опроверже-

ние опровержения – 129  
Аверроэс. Послание о возможности соединения с Активным Интеллектом – 123  
Ангел Силезий.  
Cherubinischer Wandersmann – 301  
Генрих Корнелий Агриппа. De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium – 39  
Генрих Корнелий Агриппа. De Occulta Philosophia – 40

Иоанн Креста.  
Восхождения на гору Кармель – 143  
Катха Упанишада – 134  
Коран – 389  
Ориген. Contra Celsum – 222  
Платон. Пир – 129  
Плотин. Эннеады – 103  
Псевдо-Клементин. Recognitiones – 218  
Сведенборг. Arcana Coelestia – 369  
Хунайн ибн Ицхак. Этика философов – 129

\* Примечание: Буква *Г* с точки зрения алфавитного порядка в указателе считается тождественной букве *Г*.

## УКАЗАТЕЛЬ ПОНЯТИЙ И ТЕРМИНОВ\*

447

- Агада 96, 99-100, 108, 112, 153, 168, 210, 214, 229, 243, 267, 269, 274, 280, 284, 294, 305, 313, 318-319, 321, 325, 409
- Адам 60, 79, 96, 130, 131-132, 193, 204-205, 209-210, 212, 215, 226-229, 251, 258, 282, 306, 327, 360, 361, 371, 390, 395, 419, 421, 431, 432, 434, 437, 440
- Адам Кадмон 204, 212, 251, 431
- Аллегория 48, 71, 95, 96, 168, 176, 205, 250, 252, 256, 259, 260, 332-333, 335, 338, 340-341, 350, 354-356, 357-358, 438
- Ангелы
- Ахатриэль 279, 323, 324
- Керувим (херувимы) 115, 140, 218, 220, 221, 228-231, 233-234, 279, 283-284, 342
- Метатрон 12, 79, 123, 134, 207, 209, 255, 322, 339, 369-370, 435
- Самаэль 255, 340, 426
- Сандальфон 318, 322
- Сар fa-Паним 12, 283-284
- Сар fa-Тора 283-284
- Саризель 320-321
- Серафим (серафимы) 218, 224
- Андрогин 129, 221, 226-227, 229, 369
- Антропология 30, 237, 280, 301, 335, 341-342, 361, 399, 423-425
- Антропоморфизм 208, 328, 431
- Антропос 116, 202, 204, 206-207, 209-211, 212, 213-215, 237, 249, 263, 308, 389, 394-395, 414
- Антропофатизм 328
- Антропоцентризм 21, 27
- Аристотелизм 35, 134, 407, 413
- Арих Анпин 234, 235, 258, 435
- Арох 190, 258
- Атара, атерет (см. также сфират Малхут, Шехина) 116, 130, 174, 176, 315, 318, 319-320, 321-322, 323-325, 394, 434, 436
- Атик 258, 437
- Атика Кадиша 211, 234-235, 258
- Атомизм 407
- Ацмут 237, 239-240
- Ашкеназ, ашкеназский 25, 51, 52-53, 61, 62, 70, 74, 170-171, 176, 177, 179, 180, 181, 182-184, 225, 229, 233, 241, 247-249, 273-274, 276-277, 279, 285-286, 321, 322-325, 345, 360, 375, 413, 420, 432, 439
- Блима 239, 251
- Брит мила 256
- Брия 161, 431, 435, 438
- Буквенные комбинации (це-руф отийот) 19, 91, 106, 148, 178-179, 181, 182, 183, 185, 286, 296, 320, 347, 349, 358, 362, 377, 433



Византия, византийский 23  
 Восхождение, восхождение души, мистика восхождения 24, 90-91, 94-95, 99, 104, 114, 118, 127, 129, 143, 148, 155, 166-167, 168, 169-171, 173-176, 177, 180, 184, 187, 194, 196, 366, 370, 382, 415, 424, 433

Галаха, галахический 14, 21-22, 25, 53-54, 69, 148, 149-150, 152, 163-164, 166, 170, 185, 187, 268-269, 287, 288, 352, 400, 402, 404, 415, 416, 425, 427

Галут 111, 143, 161, 431-432

Гвура 192, 233, 243, 251-252, 264, 270-273, 274-275, 276-277, 278, 281, 318, 415, 434-436

Гдула – см. Сфирот / Хесед  
 Гейхалот 12, 24, 25, 40, 70, 74, 79, 87, 153, 164, 166, 167-169, 170, 178-179, 181, 204, 219, 247, 270, 283, 298, 313, 315-316, 319, 323, 370, 380, 389, 393, 401, 413, 415, 423, 424, 432

Гематрия 128, 130, 189, 250, 257, 320, 339, 351, 377, 390, 417, 432

Герменевтика 13, 30, 48, 58, 60, 85, 260, 329, 331, 341-342, 349, 351, 360, 363, 365, 370, 388, 417

Герметизм 184, 273, 284, 425, 427

Геула 27, 274, 431-432

Гитбодедут 94, 148, 432

Гіштавут 26, 197, 432

Гностицизм 39, 40, 42, 44, 50-51, 64, 74, 75-76, 78, 80, 268, 414-415

Гностический 14, 15, 29, 39-40, 41, 44, 52-53, 64, 66, 74-76, 77-79, 165, 203, 204, 206-207, 208, 209, 210, 212, 213-216, 217-222,

223-224, 230, 242, 249, 259, 273, 288, 302, 318, 319, 324, 342, 403, 414, 431, 436

Голем 182, 208, 412, 432

Двекут 19, 24, 26, 28, 58, 81, 87-88, 89, 91, 93, 95-98, 100, 102, 103, 104-105, 106, 107-109, 110-111, 113-114, 115, 116, 117-118, 123, 125, 126-127, 134, 137-138, 140, 143, 148, 172, 184, 250, 253, 254, 256-257, 259, 262, 339, 372, 390, 424, 432

Декалог (Десять заповедей) 99, 205, 206, 250, 272, 289, 313

Десятеричная структура 14-15, 201-202, 204, 205-206, 207, 211, 212-214, 215, 217, 235, 249-250, 414

Десять заповедей – см. Декалог

Дмут 298, 313, 319-320, 322, 432

Ду-парцуфин (или ду-парцуфим) 201, 211, 224, 226, 227, 229, 232, 233, 235

Зеир Анпин 192, 211-212, 234, 235, 258-259, 435

Зикр 135, 178

Зло 71, 93, 116, 210, 268, 280, 305, 308, 310-311, 337, 371, 373, 395, 409, 420, 431-433

Идеализм

немецкий 42, 45

платоновский 34, 50, 129, 240, 246, 296-297, 359

Изгнание из Испании 61, 170, 264, 310, 379, 420-421, 426

Израиль, народ Израиля (см. также Кнесет Исраэль) 50, 88, 101-102, 108, 135, 153, 163, 234, 271, 279-280, 282, 288, 313, 363-365, 376, 391, 411, 440

Иквета де-Мешиха (следы Машиаха) 263

Имена Бога, священные имена

Тетраграмматон, четырехбуквенное Имя, произносимое Имя 98, 105, 106-107, 111-114, 128, 130, 181-183, 185, 187, 190, 191-192, 194, 196-197, 204, 227, 228, 231, 233, 235, 243-244, 248, 255, 273, 276, 278, 318, 360, 367, 380, 390, 432-433, 440

Эѓйе 294, 295, 296, 320, 323

Элоѓим 112, 117, 224, 227, 228, 233, 234-235, 246, 248-249, 255, 333, 343, 361, 364, 367, 440

Индуизм 57, 66, 178, 193

Интеллект

активный интеллект 89, 92, 98, 100, 126, 295, 339, 342, 350, 376

интеллектуальное соединение 90, 123

интеллект, интеллекция, 356, 358

интелегибилии (постигающий, постижение, постигаемое) 356, 358

Ислам, исламский, мусульманский 20, 53-54, 57, 90, 122-124, 134, 165, 178, 245

Испания 20, 23, 37, 51, 61, 125, 170, 177, 179, 181, 184, 264, 285, 310, 321, 333, 346,

352, 367, 379, 402, 406-408, 420-421, 426

Италия 20, 34, 38, 88, 125, 184-185, 236, 246, 350, 407, 408, 409-410, 414, 427

Йецер fa-ра 93, 433

Йихуд 53, 174, 176, 191, 278, 285, 305, 308-309, 310, 312, 313, 315, 325, 427-428, 433

Йихудим 174, 427, 428, 433

Йовель 264, 299, 394

Йога 423

Йуд-фей-вав-фей – см. Имена Бога / Тетраграмматон

Каббала

геронская 64, 90, 94, 99, 115, 125, 188, 224, 238

испанская 17, 24, 26, 53, 114, 125, 177, 179, 181, 186, 188, 249, 255, 350-351, 407-408, 414

кастильская 310

каталонская 114, 245, 344-346, 348

лурианская 27, 116, 172, 212, 256, 258, 264, 268, 317, 327-328, 341, 353-354, 395, 406, 409-411, 413, 419, 420, 424, 426, 431-434, 437

провансальская 64, 114, 179

теософская 16, 20, 22, 34, 78, 118, 136, 179, 201, 236, 247, 251, 257, 259, 261, 275, 281, 285, 287, 324, 332, 333, 334-338, 339, 340, 341-342, 343, 350, 354-356, 358, 388, 417

теософско-теургическая 14, 16, 19, 20, 24, 28

цфатская 14, 26, 60, 71, 105,

117, 127, 129, 131, 161, 184, 353, 386, 390, 420

экстатическая 15-16, 19, 20, 25-26, 28, 53-54, 63, 71, 90-91, 117-118, 125, 127-128, 132, 182, 237, 249, 251, 262, 285, 294-295, 299-300, 306, 328, 334, 335, 337-339, 340, 341-343, 388, 413, 423, 425

Кавана (мн. каванот) 28, 100, 112-113, 125, 148, 166, 187-188, 189, 197, 256, 269, 339, 428, 433, 438

Кавод – см. Слава Божественная

Катары 64, 275, 401

Клипа 116, 268, 327, 395, 434, 435, 437

Кнесет Израэль 252, 338, 342, 360, 427, 434, 440

Концентрация (рикуз) – см. Сосредоточение

Леванон 219

Маамарот – см. Речения

Маасе Берешит 164, 259, 306, 401, 404, 434

Маасе Меркава 164, 168, 218, 259, 270, 284, 311, 401, 404, 434

Магия, магический 11-12, 91, 98, 170, 181-183, 185, 197, 247, 250, 252, 269, 270, 283-284, 286, 299, 310, 320, 328, 336, 337, 343, 349, 377, 379, 381, 394-395, 416, 425-428

Макамы 257

Мальбуш 189-190, 380, 434

Мандала, мистический круг 128, 185, 192, 193, 194

Махзор 88, 164, 171, 290, 434

Меркава 24, 70, 117, 151, 152, 153-154, 157, 164, 166, 167-169, 170, 171, 172, 175, 194, 218, 241, 259, 270, 284-285, 301, 311, 322, 401, 404, 415, 431, 434

Мессианизм 13, 27, 376, 409, 410, 411, 421

Мессия 27, 115-117, 149, 159-160, 174, 203, 234, 263, 310, 317, 345, 367, 376, 383, 408, 410, 411

Мидот 113, 180, 203, 280, 434

Микрокосм 209, 211, 215, 256, 302, 315

Мистическая смерть, «смерть от поцелуя» 25, 95, 96, 97, 142, 436

Мистическое единение – см. Unio mystica

Миф, мифический 65, 77, 79, 129, 143, 202, 203, 235, 259, 267-268, 269, 280, 281, 288, 304, 311, 315, 343, 353, 362, 368, 370, 402-404, 409, 411

Мицвот – см. Заповеди

Молитва (тфила) 12, 22-23, 24, 34, 61, 72, 73, 88, 97, 108, 111-113, 138, 140-141, 152-153, 154, 157-158, 160-163, 187-189, 192, 193-194, 195, 196, 197, 208, 214, 240, 247, 251, 256, 273, 277, 279, 286, 314, 318-324, 325-327, 336, 387, 395, 428, 432, 433, 434, 437, 438

Монада 202, 204-205, 208, 212, 213, 214-215, 217, 302, 341, 376-378

Мохин 102, 434

Мургаш 108, 434

Мускаль 108, 238 *434*

Мутба 108, *434*

Наслаждение (таануг) 96, 101, 102, 106-107, 141, 256-257, 328, 365, 367

Неоплатонизм 36, 42, 44, 48, 51, 80, 90, 91, 94, 97, 263, 305, 358, 413

Непроизносимое Имя – см. Имена Бога / Тетраграмматон  
Нетийот *434*

Олам fa-Асия 249, *434-435*

Олам fa-Ацилут *435*, 438

Олам fa-Брия 211, 431, *435*, 438

Олам fa-Йецира 211, *435*, 438

Онтология, онтологический, 85, 95, 98, 100, 189, 194, 203, 296-297, 317, 335, 365, 371, 389, 405, 433

Онтологизация 314

Откровение 25-26, 67, 70-72, 85, 87, 117, 149-153, 155, 156, 157-158, 160, 161, 163-164, 167-168, 173-174, 182-183, 186, 261, 270, 287, 332, 368, 375, 379-381, 383, 384, 388, 393, 406, 413, 438

Пардес 26, 60, 117-118, 168, 171, 175, 181-182, 184, 196, 211, 220-221, 255, 286, 306, 314, 406, *435*

Парцуфим (см. также ду-парцуфин) 256, 258, 259, *435*, 437

Перипатетики 35

Перуш, паршанут 171, 203, 279, *435*

Пифагорейство 407, 416

Пиют (мн. пиятим) 12, 74, 171,

208-209, 322, 434, *435-436*

Платонизм 34-35, 36, 39, 50, 137, 407

Плач 95, 148, 149-156, 157, 158, 159-160, 161-164, 165, 172, 177, 271-272, 296, 327, 328, 365

Плерома 28, 207-208, 321, 324-325, 327-328, 424, 436

Польша 414, 419, 422

Праведники 93, 95, 96, 98, 100, 106, 108, 170, 209, 214, 224, 256, 270-274, 286, 289, 299, 302, 305, 307, 308, 327, 342, 343, 383, 436, 439

Прованс 34, 52, 54, 62, 64, 74, 114, 177, 179, 187, 236-237, 245, 321, 344, 400, 401-402

Пророк, пророки 11, 12, 70, 93, 94, 98, 108, 110, 150-151, 157, 169-170, 172, 174, 180, 183, 191, 244, 253, 286, 309, 333, 375, 376, 378-381, 384, 393, 411, 431, 433, 436

Пророчество, пророческий 16, 60, 92, 94, 104, 106, 108-109, 125-126, 128, 154, 156-157, 171, 174, 177, 186, 190-191, 224-225, 241, 252, 253, 255, 263, 286, 295, 338, 375, 376-377, 378-379, 380, 381, 384, 385, 386-387, 436

Психологический, 26, 66-67, 84, 85, 108, 114, 165, 169, 178-179, 185, 187-188, 191, 237, 249, 252, 255, 256, 259, 335, 350, 355, 356, 405, 411, 420

Психологизация 140, 256, 260, 335, 337, 405

Психология 26, 41, 66, 67, 84, 85, 92, 100, 108, 114, 165, 169, 178-179, 185, 187-188, 191, 237, 249, 252, 255, 256, 259,

302, 335, 350, 355, 356, 392, 405, 411, 413, 420-421

Рай 23, 140, 166, 174, 189, 245, 282, 285, 301, 306, 341

Рахамим – см. Сфирот / Тиферет

Речения (маамарот) 22, 203-204, 205, 207, 214, 215, 216, 242, 244, 248, 250, 268, 289

Рихуз – см. Сосредоточение

Ритуал, ритуальный 10-11, 13-14, 19, 23-24, 72, 108, 111, 140, 142-143, 149, 156, 160, 193, 209, 261, 267, 268-269, 274, 277-279, 283, 286-289, 303, 309, 314, 315, 326, 327, 339, 400, 410, 412, 414, 415, 424

Россия 23

Руах fa-кодеш 431-432, 436

Саббатанство 48, 406, 410-411, 419, 421, 427

Саваоф (Цеваот) 218, 220-221, 222-223, 225

Символизм 30, 51, 65, 71, 95, 190, 234, 242, 243, 261, 297, 298, 331, 332-333, 335, 337, 338, 339, 340, 342-344, 345, 348, 351, 352, 353, 354-355, 356, 357, 359, 360-361, 363, 370, 372-374

Синай 70, 175, 177, 241, 258, 287, 309, 320, 368, 383, 393, 438

Ситрей Тора 126-127, 250, 388

Скиния 102, 227

Слава Божественная 12, 155, 173, 223, 239, 273-274, 276, 298, 301, 315, 318, 323-324, *434*

Следы Машиаха – см. Иквета де-Мешиха  
Смерть от поцелуя – см.  
Мистическая смерть  
Сосредоточение, концентрация (рикуз) 26, 54, 94, 104, 111, 135, 148, 187, 251, 254, 286, 423, 433  
Сосуды 210, 220, 237-238, 242-244, 248, 286  
Суфизм, суфийский 16, 53, 54, 60, 105, 122, 132, 135, 164-165, 169, 178, 193, 197, 254, 257  
Сфирот (ед. ч. – сфира), десять сфирот, мир сфирот  
    Бина 169, 194, 241, 245, 251-252, 256, 327, 434-436  
    Гвура 192, 233, 243, 251-252, 264, 270, 272, 273, 274-275, 276, 277, 415, 434-436  
    Год 243, 251, 253, 432, 434-436  
    Йесод 112, 130-131, 192, 213-214, 234, 243, 251, 253, 256-257, 310-311, 344, 366, 433-436, 440  
    Кетер 99, 113-114, 117, 192, 194, 204-205, 229, 234, 238, 245, 250, 278, 298, 319, 321-322, 323-325, 344, 357, 431-432, 434, 435-436, 440  
    Малхут 98, 113, 115, 130, 131, 140, 210, 233-234, 243, 251, 276-278, 324, 325, 338-339, 344, 361, 366, 369, 371, 432, 434, 435-436, 440  
    Нецах 243, 251, 252, 434-436  
    Тиферет 60, 98, 115, 130-131, 140, 189, 192, 233-234, 243, 251, 253, 258, 276-277, 338, 360, 366, 369-370, 389, 431-432, 434-437, 440  
    Хесед 132, 137, 161, 175, 189, 229, 233, 243, 251-252, 367, 435-436, 439

Хохма 12, 38, 53, 99-100, 105, 106, 113, 117, 130-131, 151, 179-180, 192, 213-214, 219, 234, 236, 245, 251, 257, 279, 305, 322-324, 327, 389, 405, 423, 431, 434-436, 439  
Таамей га-мицвот (смысл заповедей) 22, 23, 24, 131, 234, 240, 244, 246, 309, 312-316, 437  
Таануг – см. Наслаждение  
Талмуд и Мидраш 14, 70, 74, 78, 87, 163-164, 208, 270, 282, 306, 439  
Теософия 14-15, 19, 21, 22, 24, 26, 40, 116, 199, 201, 203, 212, 214, 224, 226, 237, 240-242, 245, 249, 256, 257-258, 261, 263, 268-269, 273, 276, 280, 288, 297-299, 306-307, 310-311, 317, 322, 327-328, 333-334, 335, 341, 346, 353-355, 363, 406, 411, 413, 414, 415-416, 418, 421, 424  
Теоцентризм 21, 27  
Теургия 14, 21, 24-25, 27-29, 108, 111-112, 115, 150, 265, 269, 270, 273, 274, 275-276, 278, 279, 280, 281-282, 290-291, 293, 297, 300-301, 304, 307, 310, 313, 317, 321, 325, 327-328, 342, 343, 379, 399, 403, 410, 413-416, 424, 427-428  
Тиккун 116, 117, 149, 160, 189, 245, 257-258, 285, 340-341, 412, 431, 433, 435, 437, 440  
Троица 20, 246  
Тфила – см. Молитва  
Тфилин 101, 102, 321, 323, 325, 438-439  
Уединение – см. также  
Гитбодедут 19, 26, 54, 94, 107, 137, 148, 185, 413

Франкизм 26, 421  
Хасидей ашкеназ 25, 51-52, 70, 170-171, 413, 432, 439  
Хасидское движение в Египте и Стране Израиля 51  
Хашмаль 189, 320  
Хезьйонот 156, 159, 173, 406  
Херувимы – см. Ангелы / Керувим  
Четырехбуквенное Имя – см. Имена Бога / Тетраграмматон  
Шиур кома 33, 39, 40, 88, 137, 169, 207, 245, 248, 270, 320, 321-323, 325, 389, 401, 439  
Шма 113, 193-94, 214, 247, 318, 393, 439-440  
Храм, храмовый 50, 108, 111-113, 149-150, 154, 160, 167, 203, 228, 233, 254, 270, 279, 282, 283-284, 286, 289, 319, 342, 367, 425, 432-433, 436, 438  
Христианство, христианский 9, 12, 20, 33-34, 38, 40, 43-44, 64, 71, 76, 89, 90, 95-97, 124, 128, 134-136, 140, 152, 159, 165-166, 178, 207-210, 215, 223, 242, 247, 251, 269, 301-302, 347-348, 354, 356, 359, 369, 372, 376, 379, 383, 407, 409, 415, 416-417  
Цадик 36, 103, 106, 109-110, 142-143, 239, 256, 270, 286, 289, 307-308, 311, 342, 386, 436, 439  
Цеваот – см. Саваоф  
Церуф отийот – см.  
Буквенные комбинации  
Цимцум 256

Цурот (формы) 108, 130-131, 201, 217, 220, 224-225	234, 238, 252, 277, 296, 311, 324-325, 371-372, 392, 395, 434, 436-438, 440	333, 335, 337, 339, 342, 350, 352, 354-357, 367, 371, 377-378, 383, 407, 411, 413, 417, 437
Шехина 87, <b>88</b> , 95, 100, 115, 131, 137, 140, 155, 159-162, 163, 164, 172, 221, 225, 253, 277, <b>282-286</b> , 319, 320-322, 323-324, 342, 343, 363, 365, 367, 369-370, 371, 437, <b>440</b>	Экзотеризм 21, 404, 407-408	Unio mystica (мистическое единение, соединение) 26, 66, 85, 90, 102-103, 109, 116, 117-118, 119, 121, <b>122</b> , 123-124, 126-127, <b>128</b> , 130, 134, 137, 141, 183, 250-251, 335
Шмита 242, 264	Эпистемологический 256, 297, 335, 388	Wissenschaft des Judentums 42, 46, 79, 101
Эзотеризм 21, 25, 42, 61, 77, 397, 401, 403-404, 407-408, 416	Эрос, эротический 13, 83, 226, 342-343, 368	
Эйн-Соф <b>101</b> , 112, 132, <b>136</b> ,	Эсхатология 21, 50, 115, 153, 166-167, 174, 263, 366, <b>376</b> , 378, <b>410</b> , 420	
	Язык 11, 26, 68, 79, 90, 161, 179, 183, <b>187</b> , 209, <b>218</b> , 255-256,	

\* Буква Г с точки зрения алфавитного порядка в указателе считается тождественной букве Г. Номера страниц с многократным упоминанием термина выделены жирным шрифтом. Номера страниц Глоссария с разъяснением указанных терминов и понятий выделены курсивом.

АЛФАВИТНЫЙ  
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН\*

453

- Абеляр 375  
Абу Бакр ибн Араби – см. Ибн Араби  
Абу Бакр ибн Баджа – см. Ибн Баджа  
Абу Язид аль-Бустами 128  
Аверроэс – см. Ибн Рушд  
Авигдор Кара 34  
Авиценна – см. Ибн Сина  
Авраам Абулафия 11-12, 15-17, 20, 26-27, 34, 42, 46, 49, 53, 58, 59-60, 63, 71, 91, 100, 101, 105, 106, 113, 118, 123, 125-128, 135, 137, 147-148, 154, 177, 179, 180, 181, 182, 183-185, 186, 197, 214, 234, 244, 246, 248-249, 250-257, 259, 260, 286-287, 295, 306, 331-332, 333-335, 338-339, 340-341, 342, 345, 346, 350-351, 376-379, 381, 383-384, 387, 388, 389-392, 404-405, 410, 417, 425  
Авраам бар Хия 263, 357  
Авраам бен Азриэль 274  
Авраам бен Давид из Испании – см. Авраам ибн Дауд  
Авраам бен Давид из Поскьеры (Рабад) 22, 61, 76, 190, 226-227, 228-229, 230, 231-233, 235, 361, 400-401, 404  
Авраам бен Моше (сын Маймонида) 53  
Авраам бен Элизер га-Леви 60  
Авраам га-Леви Брухим 154, 155, 156, 159-160, 177  
Авраам Геррера 409-410, 414  
Авраам де Балмес 407  
Авраам ибн Дауд (Авраам бен Давид из Испании) 170  
Авраам ибн Эзра 97, 111, 113, 123, 128, 225, 359, 388  
Авраам Йеґошуа Гешель 87, 88, 139, 312-313, 339  
Авраам Йеґошуа Гешель из Апта 130, 160, 175-176, 314, 328  
Авраам Хаим 257  
Авраам Шалом 246  
Авраам Ягель 247, 409, 414  
Авраама из Эскиры 112, 310  
Аарон Берахья из Модены 38, 409  
Агриппа, Генрих Корнелий из Неттестейма 39, 40, 414  
Азарья де Росси 37, 45, 247  
Азриэль из Героны 112, 188, 214, 357, 402, 440  
Акива, рабби 87, 88, 127, 135, 139, 151-152, 153-154, 157, 168, 172, 175, 181, 204, 235, 282, 321, 324, 365, 380, 423  
Альтман, Александр 24, 49-50, 114, 131, 210, 234, 309, 315  
Амальрик из Бены 401  
Ангел Силезий 300-301  
Аристотель 89, 246, 357, 389, 391, 401  
Ашер бен Давид из Прованса 46, 233, 237-238, 243-245, 248, 276-277

- Барзилай 224-225, 237, 248  
 Барух Тогарми 333, 388  
 Бахья бен Ашер 102, 214, 238, 243, 276-277, 278, 290, 315, 331, 348, 349, 351  
 Бахья ибн Пакуда 36  
 Бен Аззай 151, 168  
 Бенамозег, Э. 40, 45, 46, 50  
 Берахизель Кафман 414  
 Берехья, рабби 208-209  
 Бешт – см. Исраэль Баал Шем Тов  
 Биньямин бен Авраам из Анавим 203, 279, 323  
 Блаватская, Елена 417  
 Блюменталь, Давид 50, 424  
 Бэр, Ицхак 50, 52, 233, 268, 270, 279-280, 289, 304, 319
- Вайда, Жорж 49, 52  
 Валентин 44, 242  
 Василид 44  
 Великий Магид (Дов-Бер из Межерича) 93, 101-103, 130-132, 133, 136-138, 141-142, 175, 257, 368, 428  
 Виленский Гаон (р. Элиягу из Вильно) 158, 175, 390
- Гай-гаон 153, 167, 168-170, 172  
 Гедалия ибн Яхья 382  
 Гершон из Кутова 174-175  
 Гёте 354, 372, 374  
 Гешель Цорейф 419, 421, 422  
 Гиллель 319  
 Грец, Генрих 45-46, 74, 402  
 Гроссман, Авраам 52
- Давид бен Авраам га-Лаван 308, 335
- Давид бен Зимра 24, 96, 100, 115, 315, 349, 352, 406  
 Давид бен Йефуда ге-Хасид 23, 63, 114, 125, 179, 182-183, 188-189, 191, 195-196, 352-353, 357, 373  
 Давид га-Кофен 345  
 Давид из Динанта 401  
 Давид из Макова 258, 260  
 Давид из Николаива 137  
 Давид Кимхи 402  
 Давид Мессер Леон 36, 247, 407-408, 414  
 Дамиан, св. 359  
 Дан, Йосеф 12, 40, 47, 52, 53, 65, 70, 123, 156, 179-181, 222, 225, 233, 238, 247-248, 268, 273, 274, 284, 301, 321-322, 323, 332, 351, 360, 406, 409, 420, 426  
 Дионисий Ареопагит 36  
 Дов-Бер из Межерича – см. Великий Магид
- Еллинек, Адольф (Аарон) 43, 45, 46-47, 151, 169, 333, 379, 423-424  
 Енох (Ханох) 79, 123, 134, 150, 209, 282  
 Епифаний 40
- Зенер, Рудольф-Чарльз 57, 64, 66, 84, 128
- Ибн Араби 135, 389  
 Ибн Баджа 90  
 Ибн Рушд (Аверроэс) 35, 90, 123, 129, 413  
 Ибн Сина (Авиценна) 90, 379  
 Иисус 166, 167, 178, 207, 210, 215, 301
- Илья-пророк – см. Элиягу  
 Иоани Отшельник 232  
 Иоани Креста 143  
 Иоахим де Фиори 375, 376  
 Иоганн Кокцеюс 352  
 Ипполит 204  
 Ириней Лионский 40, 208  
 Исраэль Баал Шем Тов (Бешт) 105, 107, 117-118, 136-137, 149, 157-158, 162, 166, 173, 174-176, 256-257, 300, 314, 382, 386, 390, 394, 421, 422, 427, 428, 436, 439  
 Исраэль из Ружина 427-428  
 Исраэль Саруг 409  
 Ицхак Абраванель (Абарбанель) 36, 39, 246-247, 407  
 Ицхак Айзик из Жидачева 161  
 Ицхак Бедерси 333  
 Ицхак бен Яков га-Кофен 205, 238, 249, 345, 373, 414  
 Ицхак де Латтес 408  
 Ицхак ибн Ави Сагула 338  
 Ицхак ибн Латиф 50, 181, 246, 248-249, 335, 388, 414  
 Ицхак из Ахры 16-17, 26-27, 38, 60, 93, 101, 104-105, 114, 126, 134-135, 140-143, 147, 185, 245, 249, 331, 333, 432  
 Ицхак из Пизы 407  
 Ицхак Исраэли 359  
 Ицхак Лурия (Ари) 12, 102, 116-117, 137, 147, 154, 155, 171-172, 174, 176, 192, 206, 258-259, 278, 351, 353, 372, 376, 384, 394-396, 409, 410, 427, 435  
 Ицхак Слепой 22, 61-63, 78, 97, 99, 108, 111-112, 187, 213,

229, 236-238, 245, 305, 344,  
400, 402, 404, 440  
Ицхак Тодрос 290, 344  
Ицхак Фархи 24  
Ицхак Шани 24  
Ицхак Йефуда Сафрин из  
Комарно 24, 138, 155-156, 158,  
159-163, 164, 175, 176, 382, 394  
Ишмаэль, рабби 87, 115, 153,  
279, 363-365, 380, 423  
  
Йефосуа бен Нехемия  
(Нахмиас) 244  
Йефосуа Фальк 152  
Йефосуа, рабби 87  
Йефуда Аврарель  
(Абарбарель) 36, 39, 247, 407  
Йефуда Альботини 133, 184,  
333  
Йефуда Арье из Модены 37,  
274, 403  
Йефуда бен Шимон 271  
Йефуда бен Яков Хунайн 129,  
299-300  
Йефуда бен Якар 22, 400  
Йефуда га-Леви 106, 117, 218,  
220, 225, 228, 239  
Йефуда ге-Хасид 52, 183, 191-  
192, 196, 227, 325, 353  
Йефуда Кориат 325, 344  
Йефуда Компантон 414  
Йефуда Мессер Леон 34, 35-  
36, 247, 407-408, 414  
Йефуда Романо 246  
Йефуда Хадасси 235  
Йефуда Хайят 97, 181, 240,  
244, 246  
Йефуда Арье из Модены 37,  
274, 403  
Йехезкель (Иезекииль) 132,

151, 154, 157, 169, 171, 219,  
239, 241, 364, 434  
Йехиэль Михл из Злочева  
131, 136-137, 141, 175  
Йехиэль Нисим из Пизы 247  
Йом Тов из Севильи (Ритба)  
283  
Йона Геронди 63, 109, 402  
Йонас, Ханс 75  
Йонатан бен Узиэль 380  
Йосеф Альбо 246  
Йосеф Анджлет 310  
Йосеф Ашкенази 182, 189-  
190, 191, 195-196, 243, 284  
Йосеф бен Мазах 239, 402  
Йосеф бен Хаим 253  
Йосеф бен Шалом Ашкенази  
100, 179, 189-190, 255, 261,  
353, 358, 360, 373  
Йосеф Гикатилла 23-24, 94,  
114, 125, 130-131, 180, 184,  
194, 234, 241, 249, 275, 285,  
307, 309, 331, 340, 344, 345-  
346, 348-349, 351, 379, 405  
Йосеф делла Рейна 426  
Йосеф-Дов Соловейчик 425  
Йосеф ибн Цадик 36, 239  
Йосеф из Хамадана 23, 24,  
114, 125, 131, 210, 218, 234-  
235, 251, 261, 308, 315-316,  
318, 327, 331, 345-346, 348-  
349, 351, 369-371, 373, 405  
Йосеф Каро 60, 105, 160,  
161-162, 387  
Йосеф Фальк 157  
Йосеф Хамиц 38  
Йосеф Шломо Дельмедиго  
(Яшар из Кандии) 38, 409, 414  
Йоханан Аллемано 11, 35,  
36, 117, 285-286, 336, 407-408,  
425, 426, 427

Йоханан бен Заккай 152  
Йоханан, рабби 278, 280

Кадушин, Макс 21  
Камельхар, Йекутиэль 52  
Кассирер, Эрнст 64  
Катина, рав 228, 230  
Кафка, Франц 428, 429  
Кац, Яков 54, 268-269

Лавджой, Артур 39  
Ландауэр, Меир 42, 45-47  
Леа (Лия) 258  
Леви бен Парта 271-272  
Леви Ицхак из Бердичева  
131-132, 137, 138, 142, 158,  
159, 160, 162, 256-257, 300,  
428  
Леви-Стросс, Клод 64  
Леон да Модена – см.  
Йефуда-Арье из Модены  
Лоренцо Валла 36  
Луццатто, Симха 38-40  
Луццатто, Шмуэль-Давид  
38, 40, 45

Мафараль 104  
Мафарша – см. Шмуэль  
Эдельс  
Маймон, Соломон 41, 42,  
385, 386  
Маймонид (Рамбам) 37, 53,  
89, 92, 125, 127, 154, 219, 220,  
221, 224, 238, 246, 257, 295,  
334, 339, 343, 350, 356, 370,  
392, 400-403, 413  
Маркос (Marcos) 40, 224-  
225, 318  
Маркус, Иван 52, 155, 375  
Марсилино Фичино 34, 416



- Медичи 34  
 Меир бен Шимон из Нарбонна 34, 400  
 Меир бен Шломо ибн Ави Сафула 20  
 Меир ибн Габбай 24, 37, 108, 111-112, 117, 214, 276, 295-297, 298-299, 300, 309, 314-315, 368, 394, 403, 406, 427  
 Меир, рабби 233  
 Менахем Азарья да Фано 204, 409  
 Менахем Мендель из Витебска 136, 137  
 Менахем Мендель из Любавичей 24  
 Менахем Мендель из Премышлян 117  
 Менахем Нахум из Чернобыля 101, 132, 391  
 Менахем Реканати 23-24, 88, 94, 95, 96, 97, 100, 114, 182, 210, 214, 229, 233-234, 239, 240, 244-246, 272-273, 277-278, 289, 298, 308-310, 312, 313, 314-315, 316, 317, 369, 416, 427  
 Менаше (Манассе) бен Исраэль 409-410, 414  
 Мешуллам из Сен-Анджело 408  
 Мешуллам Фейбуш 27, 102, 117  
 Михаэль Ангел 170, 173, 175  
 Моноимос 204-205, 206-208, 212  
 Мордехай Ашкенази 155  
 Мордехай Дато 184  
 Мордехай из Чернобыля 391  
 Моше (Моисей) 95, 102, 134-135, 142, 162, 175, 176, 205, 258, 270-271, 277, 294, 295, 311, 321-322, 336, 342-343, 364, 365-368, 384, 395, 423, 429, 436  
 Моше Ботриль 170  
 Моше га-Даршан 232  
 Моше де Леон 23, 38, 45, 60, 94, 100, 114-115, 125, 210, 211, 219-220, 226, 240-241, 242, 261, 285, 290, 301, 331, 345-346, 351, 366, 368, 387, 405  
 Моше ибн Тиббон 152  
 Моше из Бургоса 60, 181, 205, 342, 345, 414  
 Моше из Сатанова 107  
 Моше Киевский 23  
 Моше Кордоверо 11, 26, 72, 91, 129, 140, 147, 161, 181-182, 184, 196, 211, 236-237, 255, 261, 286, 312, 353, 395, 406, 408, 427  
 Моше Лейб из Сасова 428  
 Моше Нарбони 133, 246  
 Моше Таку 171, 180  
 Моше-Хаим Луццатто (Рамхаль) 58, 104, 387, 389  
 Моше-Хаим Эфраим из Сидилкова 130, 390-392  
 Мунк, Соломон 44, 46, 50  
 Натан из Газы 58, 157, 160, 256, 311, 411, 419, 427  
 Натан из Рима 168  
 Натан Шапира из Иерусалима 109  
 Натан Шапира из Кракова 419  
 Натанаэль бен аль-Файюми 215  
 Нафтали Герц (Цви Гирш) Тревес 72, 171, 273  
 Нахман из Брацлава 58, 117, 350-351, 386, 394  
 Нахман из Косова 105  
 Нахман Крохмаль (Ранак) 42, 45-46, 50  
 Нахманид (Моше бен Нахман – Рамбан) 23, 53, 61-63, 76, 93-95, 97, 98, 99, 109, 112, 210, 229, 233, 238, 239, 240, 243-244, 245, 274, 280, 283, 294, 304, 305, 315, 324, 344-345, 349, 371, 401-402, 404, 407  
 Нехунья бен га-Кана 167, 168, 380  
 Ньютон 418  
 Огностос 217, 219  
 Ориген 152, 169, 231-232  
 Ошайя, рав 232  
 Павел, апостол 36, 166-167, 208-210, 215, 375  
 Пикаж, Мендель 27, 105, 107, 428  
 Пико делла Мирандола 36-37, 97, 348, 407-408, 416-417  
 Пинес, Шломо 53, 274  
 Пинхас Элия Горовиц 107, 259-260, 405  
 Платон 35, 38-39, 97, 129, 246, 316  
 Плотин 38, 88, 89, 92, 94, 121, 131, 382  
 Порфирий 38, 92  
 Прокл 91  
 Профиат Дюран 245  
 Псевдо-Дионисий 269, 275  
 Псевдо-Филон 230  
 Рабад – см. Авраам бен Давид из Поскьеры

Рав 87, 203-204  
Рамбам – см. Маймонида  
Рамбан – см. Нахманида  
Рамхаль – см. Моше-Хаим  
Луццатто  
Ранак – см. Нахман Крохмаль  
Расаг – см. Саадия Гаон  
Рахель (Рахиль) 258, 259  
Рашба – см. Шломо бен  
Авраам ибн Адрет  
Раши (р. Шломо Ицхаки) 88,  
171, 219, 320, 380, 381, 382, 383  
Рейхлин, Иоганн 43, 407, 409,  
416  
Реувен Горовиц 136, 141, 258  
Реш-Лакиш – см. Шимон бен  
Лакиш  
Рикёр, Поль 64, 86, 372, 392,  
393  
Рубин, Соломон 45  
Рюйсбрук, Ян – см. Ян  
Рюйсбрук  
  
Саадия Гаон 129, 225  
Сведенборг, Эммануэль 368,  
369  
Симха Ассаф 35  
Симха Буним из Пшиски 118,  
382  
Симха Луццатто – см.  
Луццатто, Симха  
Соловейчик, Хаим 52  
Слиноза, Барух 33  
Струмза, Г. Г. 15, 40, 75, 207-  
208, 210, 217, 223  
  
Талмаж, Фрэнк (Эфраим) 245  
Танхум, рабби 191, 192, 194,  
209, 228, 283, 321, 325, 364  
Тверский, Исадор 22, 269

Тёрнер, Виктор 64, 358  
Тодрос Абулафия 346  
Туваль-Каин 369-370, 371  
  
Урбах, Э.Э. 50, 52, 70, 152,  
153, 169, 171, 205, 274, 284,  
304, 381  
  
Филон Александрийский 38,  
50, 88, 89, 176, 209, 228, 230-  
232, 233, 304, 316, 365, 388  
Франк, Адольф 40, 43-45, 46,  
48, 50, 74, 416, 424  
  
Хаим бен Атар 174, 176  
Хаим Виталь 26-27, 71, 88,  
105-106, 108-109, 116-117,  
138, 147, 151, 155, 156, 159,  
160, 173, 176-177, 194, 196,  
205, 210, 212, 260, 314, 327-  
328, 376, 384-386, 395, 396,  
403, 406, 409, 431  
Хаим из Воложина 158, 175,  
300, 314, 390  
Халладж (аль-Халладж) 122  
Ханина бар Папа 296  
Ханина бен Доса 152  
Ханина бен Терадион 153  
Ханина, рабби 304-305, 380  
Хотер бен Шломо 50  
Хунайн ибн Ицхак 129, 299-  
300  
  
Цадок fa-Kofen их Люблина  
132  
Цадок, рабби 319  
Царфати, Реувен 205  
Цви Гирш из Жидачева 116,  
130, 161, 162, 315, 382, 394  
Цидкия бен Авраам 171  
Цила 370, 371, 373

Шабтай Цви 58, 157, 410,  
411, 419, 421, 427  
Шаммай 151  
Шеллинг, Фридрих В. И. 418  
Шем Тов ибн Гаон 62, 138,  
172, 185, 229, 238-240, 344  
Шем Тов ибн Шем Тов 37,  
403  
Шефер, Петер 70, 167  
Шиллер, Фридрих 374  
Шимон бар Йохай 35, 41, 69,  
115, 151, 153, 159, 167, 172,  
234, 310, 317, 367, 380, 410  
Шимон бен Лакиш (Реш-  
Лакиш) 272  
Шимон Лави (ибн Лави) 235,  
300, 311, 382  
Шимшон Острополер 419  
Шломо Алкабец 160-162  
Шломо бен Авраам ибн  
Адрет 20, 63, 76, 259, 344-  
345, 351, 401, 404  
Шломо ибн Габироль 15, 36,  
44, 263, 359  
Шломо Ицхаки – см. Раши  
Шломо Молхо 173, 376, 383-  
384  
Шмайя бен Ицхак 393  
Шмуэль бен Йегуда fe-  
Хасид 52  
Шмуэль ибн Тиббон 90, 96,  
255, 402  
Шмуэль Шмельке из  
Никольсбурга 132  
Шмуэль Эдельс (Mafарша)  
283  
Шнеур Залман из Ляд 102,  
137, 140-141, 280, 391  
Шокен, Залман 48  
Шолем, Гершом 17, 20, 29,

- 33, 40, 43, 44, 46, 47-50, 51, 52, 57-59, 61, 63, 64-66, 70, 74-75, 90, 93-94, 98, 100, 103, 104, 111-113, 115, 117, 118, 121, 122, 123, 125, 126, 131, 133, 135-137, 153-155, 160, 168-169, 170-171, 174, 179-180, 182, 184, 188, 190, 194, 203, 205-206, 208-209, 211, 214, 219-220, 223, 226, 234, 238, 239, 241, 246, 254, 256, 264, 267-268, 270, 275, 278-279, 283, 284, 286, 288, 296, 304, 308, 311, 313, 323, 332, 334, 335, 338, 345, 348, 349, 351-352, 354, 355, 356-357, 358-359, 365-366, 371, 372, 377, 379, 381, 388, 399, 401, 403, 406, 409, 410-411, 416, 419-422, 426, 427, 428, 432
- Шрира-гаон 169
- Штайншнайдер, Мориц 45-47
- Эгидио да Витербо 185, 409
- Эзра из Героны 22, 93, 99, 108, 213, 229, 237-238, 243, 244, 280, 304, 324-325, 338, 355, 371
- Эзра из Монконтур 170-171
- Экхарт, Майстер 139, 261
- Элиаде, Мирче 64, 65, 86, 261, 306, 357
- Элимелех из Лижанска 159, 386
- Элиэзер бен Натан 23
- Элиэзер га-Даршан 232, 285, 364
- Элиэзер Цви Сафрин 143, 163, 394-395
- Элия (Бахур) Левита 37
- Элия бен Элиэзер из Кандии 245
- Элия Шломо Дельмедиго 34, 35-38, 40, 403
- Элиягу, пророк (Илья-пророк) 110, 152, 153-154, 158, 167-168, 170, 172, 183, 380, 384
- Эльазар Азикри 406
- Эльазар бен Дурдая 152
- Эльазар, га-Калир 171, 224
- Эльазар из Вормса 12, 52, 61-62, 155, 179, 180-184, 185-186, 228, 229, 232, 236, 247, 248-249, 273, 274, 276, 320, 322-325
- Эльазар, рабби 88, 153
- Эльханан бен Якар 53
- Эпштейн, Авраам 52, 205, 228, 232, 289, 364
- Эттингер, Ф. К. 42
- Юнг, Карл-Густав 66, 204
- Яков Эмден 41, 45
- Яков (Иаков) 24, 37, 158, 252-253, 258, 273, 338
- Яков бар Аха 278, 289
- Яков бар (бен) Шешет 22, 53, 237, 344, 348-349
- Яков бен Калонимус Сегал 38
- Яков бен Яков га-Кофен 344
- Яков из Лунеля 22, 400
- Яков Ицхак га-Леви Горовиц 137, 161
- Яков Йосеф из Полонного 106-107, 256, 368
- Яков Назир из Лунеля 401
- Яков Цемах 116, 155
- Ямвлих 38, 91
- Ян Рюйсбрук 140, 141

\* Буква Ğ с точки зрения алфавитного порядка в указателе считается тождественной букве Г. Номера страниц с многократным упоминанием имени выделены жирным шрифтом.

## БИБЛИОГРАФИЯ НА ИВРИТЕ

459

### Сокращенные названия журналов

*AHDLMA - Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age*  
*AJSreview - Association of Jewish Studies Review*  
*HTR - Harvard Theological Review*  
*HUCA - Hebrew Union College Annual*  
*JJS - Journal of Jewish Studies*  
*JQR - Jewish Quarterly Review*  
*MGWJ - Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*  
*PAAJR - Proceedings of the American Academy for Jewish Research*  
*REJ - Revue des Etudes Juives*

### ביבליוגרפיה מקורות

אור האמת, ר' דב בער המנד ממזריטש, בני ברק תשכ"ז.  
 ביאור התורה, ר' מנחם רקנאטי, ירושלים תשכ"א.  
 גנת אגוז, ר' יוסף ניקטיליה, האנווא שע"ה (1615).  
 דגל מחנה אפרים, ר' משה חיים אפרים מסדיליקוב, ירושלים תשכ"ג.  
 דחאים בשדה, ר' ראובן הלוי הורבוביץ, לעמבערג חר"ט (1859).  
 היכל הברכה, ר' יצחק יהודה יחיאל ספרין, לעמבערג תרכ"ד-ח' (1869), 5 כרכים.  
 הנפש החכמה, ר' משה די ליאון, בולגארה שט"ח (1608).  
 זוהר חי, ר' יצחק אייזיק יחיאל יהודה ספרין מקאמארנא, לעמבערג תרכ"ז (1867), 5 כרכים.  
 כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעותל, ירושלים תשכ"ד, 2 כרכים. מכיל גס חיבורים המיוחסים לרמב"ן בטעות, כמו פירוש שיר השירים לר' עזרא ואגרת הקדש האנונימית.

מאור ושמש, ר' יהודה קוריאט, לאורנא תקצ"ט (1839).  
 מאירת עינים, ר' יצחק דמן עכו, מהדורת עמוס גולדריך, ירושלים תשמ"א.  
 מגיד דבריו לעקב, ר' דב בער המנד ממזריטש, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים, תשל"ו.  
 מערכה האלהות, מנטובה שי"ח (1558).  
 ספר הבהיר (או בהיר). מהדורת ר' ראובן מרגליות, ירושלים תשל"ח.  
 ספר הוזהר. מהדורת ר' ראובן מרגליות, ירושלים תשל"ח.  
 ספר התמונה, לעמבערג תרנ"ב (1892).  
 ספר יצירה. מהדורת ירושלים תשכ"ה.  
 ספר תשק, ר' יוסף הבא משושן הבירה, מהדורת ירמיהו צולונג, עבודת-דוקטור באוניברסיטת ברנדזיס, בוטטון 1979.  
 עבודת הקדש, ר' מאיר אבן גבאי, ירושלים תשכ"א.  
 עץ חיים, ר' חיים יטאל, וארשא תרנ"א (1891).  
 מרדכי רמוביס, ר' משה קורדוביץ, ירושלים תשכ"ב.

הקבלה". שפע טל (תשס"ד), עמ' 148-131  
 אידל, משה. "פירושו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא לפיוס 'אל נא לעולם חזרתי', והערות על יחדיה של הגותו של מחבר נשכח מאשכנז", מורשת ישראל 2 (תשס"ו), עמ' 41-5.  
 אידל, משה. "פירושים לסוד הערות בראשית הקבלה". קבלה 12 (תשס"ד), עמ' 199-89.  
 אידל, משה. "פירוש עשר ספירות לר' יוסף הבא משושן הבירה ושרידיס מכתבו", עלי ספר ו-1 (תשל"ט), עמ' 74-84.  
 אידל, משה. פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990.  
 אידל, משה. "קבלה ופילוסופיה קדומה אצל ר' יצחק ור' יהודה אברבנאל", הפילוסופיה של ר' יהודה אברבנאל, בעריכת משה דורמן חאב לה, הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה, עמ' 73-112.  
 אידל, משה. "שלמה מולכו כמאניקה", ספונות ג (יח) תשמ"ה, עמ' 193-219.  
 אידל, משה. "תפיסת התורה בהיכלות וגלגוליה בקבלה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-84.  
 אלטמן, אלכסנדר. "לשאלת מחברו של ספר טעמי המצוות המיוחס לר' יוסף ג'יקטיליה", קרית ספר מ (תשכ"ה), עמ' 276-256, 405-412.  
 אלטמן, אלכסנדר. פנים של יהדות, ערן אברהם שפירא, חל-אביב 1983.  
 אפשטיין, אברהם. מקדמוניות היהודים, ירושלים תשי"ז.  
 בובר, מרדכי מרסין. אור הגנת ירושלים ותל-אביב תשל"ט.  
 בובר, מרדכי מרסין. בפרס החסידות, ירושלים תש"ה.  
 בניהו, מאיר. ספר תולדות הארץ, ירושלים תש"ן.  
 בער, יצחק. ישראל בעמים, ירושלים תשס"ו.

אידל, משה. "הפירוש האנונימי לאלפא-ביתא דמסטרון: חיבור נוסף של ר' נחמיה בן שלמה הנביא". תרביץ עו, א-ב (תשס"ז), עמ' 264-255.  
 אידל, משה. "הפירוש המאני והניאופלטוני של הקבלה בחקופת הרניסאנס", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ב), עמ' 112-45.  
 אידל, משה. "הפירוש המאני והתיאורני של המוסיקה בטקססים יהודיים מתקופת הרנסנס תר החסידות", יובל ד (תשמ"ב), עמ' לג-סג.  
 אידל, משה. "הומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 207-169.  
 אידל, משה. "חונן הוא מסטרון", המיסטיקה היהודית הקדומה, בעריכת יוסף דן (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, חוב' א-ב (תשמ"ו)), עמ' 155-151.  
 אידל, משה. "עולם המלאכים בדמות אדם", מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לשיעיה תשבי כמלאת לו שבעים וחמש שנים. עורכים יוסף דן ויוסף הקר, ירושלים תשמ"ו, עמ' 1-66.  
 אידל, משה. "עיונים בשיטת בעל ספר המשיב", ספונות ה, ירושלים תשמ"ג, בעריכת יוסף הקר, עמ' 185-266.  
 אידל, משה. "על ארץ ישראל במחשבה המיסטית של ימי הביניים", ארץ ישראל בהגות היהודים של ימי הביניים, בעריכת משה חלמיש ואביעזר רביצקי, ירושלים תשמ"א, עמ' 193-214.  
 אידל, משה. "על הפירושים של ר' נחמיה בן שלמה הנביא לשם מ"ב אוניות וספר החכמה המיוחס לר' אלעזר מזורמס", קבלה 14 (תשס"ו), עמ' 261-157.  
 אידל, משה. "על משמעויות המונח 'קבלה': בין הקבלה הנבואית לקבלת הספירות במאה ה"ג". פעמים 93 (תשס"ג), עמ' 76-39.  
 אידל, משה. "על תורת האלוהות בראשית

שערי אורה, ר' יוסף ג'יקטיליה, מהדורת יוסף בן-שלמה, ירושלים תשל"ל, 2 כרכים.  
 שערי קדושה, ר' חיים יוסאל, בני ברק תשל"ג.  
 שקל הקדש, ר' משה די ליאון, מהדורת א"ו גרינפ, לונדון 1911.  
 תולעת עקב, ר' מאיר אבן גבאי, ירושלים תשכ"ו.  
 מחקרים  
 אורבך, אפרים אלימלך. "המסורות על תורת הסוד בחקופת התנאים", מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום. ירושלים תשכ"ה, עמ' 1-28.  
 אורבך, אפרים אלימלך. חז"ל - פרקי אמונות חזקות. ירושלים תשמ"ו.  
 אורבך, אפרים אלימלך (מהרר). ספר ערוגת הבושם לרבינו אברהם ב"ר עזריאל. א-ד, ירושלים תרצ"ט-תשכ"ג.  
 אידל, משה. "בין אשכנז לקסטיליה במאה השלוש עשרה: השבעות, רשימות ושערי דרשות בחזונו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא והשפעותיהן". תרביץ עז, ג-ד (תשס"ח), עמ' 475-554.  
 אידל, משה. "בין מאניה של שמות הקדש לקבלת השמות: ביקורתו של ר' אברהם אבולעפיה". מחניים 14 (תשס"ג), עמ' 79-96.  
 אידל, משה. "בין תפיסת העצמות ותפיסת הכלים בקבלה בתקופת הרנסנס", איסיליה נ (תשמ"ב), עמ' פס-קא.  
 אידל, משה. "דמות האדם מעל הספירות", דעת 4 (תש"ס), עמ' 41-55.  
 אידל, משה. "דפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים", משחיות ואסכטולוגיה. בעריכת צבי ברס. ירושלים תשמ"ד, עמ' 253-279.  
 אידל, משה. החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח.  
 אידל, משה. "המחשבה הרעה של האל", תרביץ מו (תש"ס), עמ' 356-384.  
 אידל, משה. "הספירות מעל הספירות", תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 239-280.

שלום, גרשום. כתכי ידי העבריים הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, א: קבלה, ירושלים תר"ץ.

שלום, גרשום. עוד דבר, תל-אביב 1989.

שלום, גרשום, "פירושו האמיתי של הרמב"ן לספר יצירה וחברי קבלה אחרים המתייחסים אליו", קרת ספרו (תרפ"ט-תר"ץ), עמ' 385-419.

שלום, גרשום. פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, חרנגס מנרמנית יוסף בן שלמה. ירושלים תשל"ו.

שלום, גרשום. ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח.

שלום, גרשום. "שני קונסרסים של ר' משה די ליאון", קובץ על ידי ח (סדרה חדשה, תשמ"ו). עמ' 325-384.

שלום, גרשום. "שרידים חדשים מכתבי ר' עזריאל מנירונה", ספר זיכרון לגולאק וקליין, ירושלים תש"ב, עמ' 201-222.

שלום, גרשום. "תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה", ספר ביאליק, תל-אביב תרצ"ד, עמ' 141-162.

ש"ץ-אופנהיימר, רבקה. החסידות במיסטיקה, ירושלים תשכ"ח.

תשבגי, ישעיהו. משנת הוזהר א-ב, ירושלים תשי"ו-תשכ"א.

תשבגי, ישעיהו. נתיבי אמונה ומינות. רמת-גן תשמ"ד.

תשבגי, ישעיהו. תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י. ירושלים תשמ"ד.

כ"ץ, יעקב. הלכה וקבלה, ירושלים תשל"ד.

ליבס, יהודה. "המשיח של הוזהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", הרעיון המשיחי בישראל (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום), ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.

ליבס, יהודה. "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", פעמים 35 (תשנ"ב), עמ' 135-155.

ליבס, יהודה. "ספר צדיק יסוד עולם - מיתוס שבחאי", דעת 1 (תשל"ח), עמ' 73-120.

ליברמן, שאול. שקיעת, ירושלים תשל"ל.

מרח, רונית. חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות זוהר. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ז 2007.

פדיה, חביבה. "פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סגי נהור", ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, בעריכת יוסף דן (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, חוברת ג-ד), תשמ"ו, עמ' 157-285.

פייקאז, מנרל. בימי צמחת החסידות, ירושלים תשל"ח.

שלום, גרשום. בעקבות משיח, ירושלים תש"ן.

שלום, גרשום. דברים בנו, תל-אביב תשל"ה.

בער, יצחק. "עבודת הקורבנות בימי הבית השני", ציון מ (תשל"ה), עמ' 93-153.

גוטליב, אפרים. הקבלה בכתבי ר' בחי בן אשר, ירושלים תשל"ל.

גוטליב, אפרים. מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת יוסף הקר, תל-אביב תשמ"ו.

גרונולד, איהמר. "המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר", ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, בעריכת יוסף דן (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, חוברת ג-ד), תשמ"ו, עמ' 15-54.

גריס, זאב. ספרות ההנהגות - תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של הבעש"ט, ירושלים תש"ן.

דן, יוסף. עיונים בספרות חסידית אשכנז, רמת-גן תשל"ה.

דן, יוסף. תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח.

הוס, בעז. כוזהר הרקע: פרקים בהתקבלות הוזהר ובהבניית ערכו הסמלי. ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס"ח 2008.

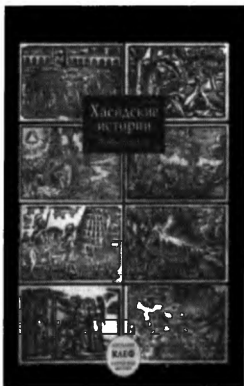
השל, אברהם יהושע. תורה מן השמים באספקלריה של הדורות א-ב, לונדון וניו-יורק תשכ"ה.

ילינק, אהרן. בית המדרש, א-ו, רנה תרל"ו.

ילינק, אהרן. נגד חכמת הקבלה, לפסיא תרי"ג.

ИЗЫСКАНИЯ  
В СЕРИИ **АЛЕФ**  
В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ  
И ФИЛОСОФИИ

вышли следующие книги:



### Мартин Бубер. Хасидские истории. Первые учителя

Всю жизнь Мартин Бубер стремился раскрыть миру уникальный мистический опыт хасидизма. Самый значительный его труд на эту тему – «Хасидские истории», первая часть которого представлена в данном издании. Книга учит, что только в диалоге человека со Всевышним раскрывается Божественная реальность и космос приобретает святость. Хасидские истории помогают преодолеть отчуждение между людьми и увидеть Божественный свет, наполняющий повседневную человеческую жизнь. В этой книге представлены хасидские рассказы, творчески переосмысленные Мартином Бубером, а также его статьи о хасидизме. Текст дополнен примечаниями и приложениями, в которых раскрывается интеллектуальный и духовный контекст хасидского

учения и извлечениями из теоретических трудов хасидских учителей.

70 x 90/16  
34 печ. л.



### Мартин Бубер. Хасидские истории. Поздние учителя

Второй том классического труда Мартина Бубера «Хасидские истории: поздние учителя» продолжает серию: «АЛЕФ – изыскания в еврейской мистике». Книги серии знакомят русскоязычного читателя с каббалистическими источниками, а также с важнейшими научными трудами исследователей из разных стран мира.

Принято считать, что вслед за тремя первыми поколениями хасидских учителей наступило время упадка. Однако это чрезмерное упрощение действительного положения дел – Бубер описывает развитие и укрепление различных элементов хасидского движения. В книге представлены хасидские рассказы, творчески переосмысленные Мартином Бубером, издание также включает глоссарий и биографии хасидских цадиков.

70 x 90/16  
23,5 печ. л.

вышли следующие книги:



### **Артур Грин. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава**

«Страдающий наставник» – самая полная биография рабби Нахмана. Эта книга является примером особой интимности, которая иногда возникает между биографом и его героем. Рабби Нахман – один из величайших хасидских наставников, вечный странник, мистик и вероучитель, глубокий и парадоксальный мыслитель, наконец, автор удивительных волшебных сказок. Без знакомства с этой поразительной личностью невозможно даже приблизиться к пониманию мира хасидизма.

70 x 90/16  
30,5 печ. л.



### **Гершом Шолем. Основные течения в еврейской мистике**

Эта книга является фундаментальным трудом, внесшим огромный вклад в изучение каббалы, хасидизма, саббатиянства и других направлений еврейской мысли, и открывает перед читателем важнейший и притом малоизвестный пласт мировой культуры. Она стала плодом многолетней работы крупнейшего гебраиста XX в. Г. Шолема (1897–1982), блестящего аналитика и скептика, искавшего свой собственный путь постижения еврейского духовного наследия.

Общедоступный систематический обзор истории еврейской мистики от эпохи поздней античности до Нового времени. Полная версия, с комментариями и библиографией. Автор не только анализирует каббалистические книги, но и прослеживает историю развития еврейских мистических учений на протяжении почти двух тысяч лет. Выдвигая на первый план мифологическую составляющую, Шолем подходит к объекту изучения скорее как филолог, однако такой метод позволяет ему остаться на позициях научной объективности.

70 x 90/16  
32 печ. л.



Моше Идель

**КАББАЛА: НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ**



978593273311

Формат 70 x 90 / 16

Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ.л. 29.

Подписано в печать 14.05.2010. Зак. № 856

Тираж 1000 экз.

Электронный вывод и печать в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

Используя компаративистский и феноменологический подходы к каббале, Моше Идель предлагает новую интерпретацию истории развития еврейского мистицизма и вскрывает его влияние на западную цивилизацию.

*«Мастерски написанная книга Иделя содержит множество прозрений и инновационных подходов к истории иудаизма в целом; она будет чрезвычайно полезна для всех, кто серьезно изучает еврейскую мысль»* (Артур Грин, New York Times, Book Review).

*«Оригинальный, строго научный и придающий новый стимул исследованиям подход Моше Иделя к изучению каббалы придаст его книге черты классического труда»* (Эли Визель).

*«Книга Моше Иделя может помочь читателю, не являющемуся специалистом, познакомиться с миром каббалистической традиции в контексте современной философии»* (Умберто Эко).

*«Важность и оригинальность труда Иделя бесспорна. Предлагая массу дополнений к взглядам Гершома Шолема и его школы, его книга неизбежно привлечет огромное внимание и породит серьезные дискуссии»* (Александр Альтман).



**Моше Идель,**  
профессор кафедры еврейской мысли Иерусалимского университета, один из самых крупных современных исследователей еврейской мистики и каббалы, лауреат многочисленных премий, доктор пяти университетов, автор шестнадцати монографий и более трехсот статей.