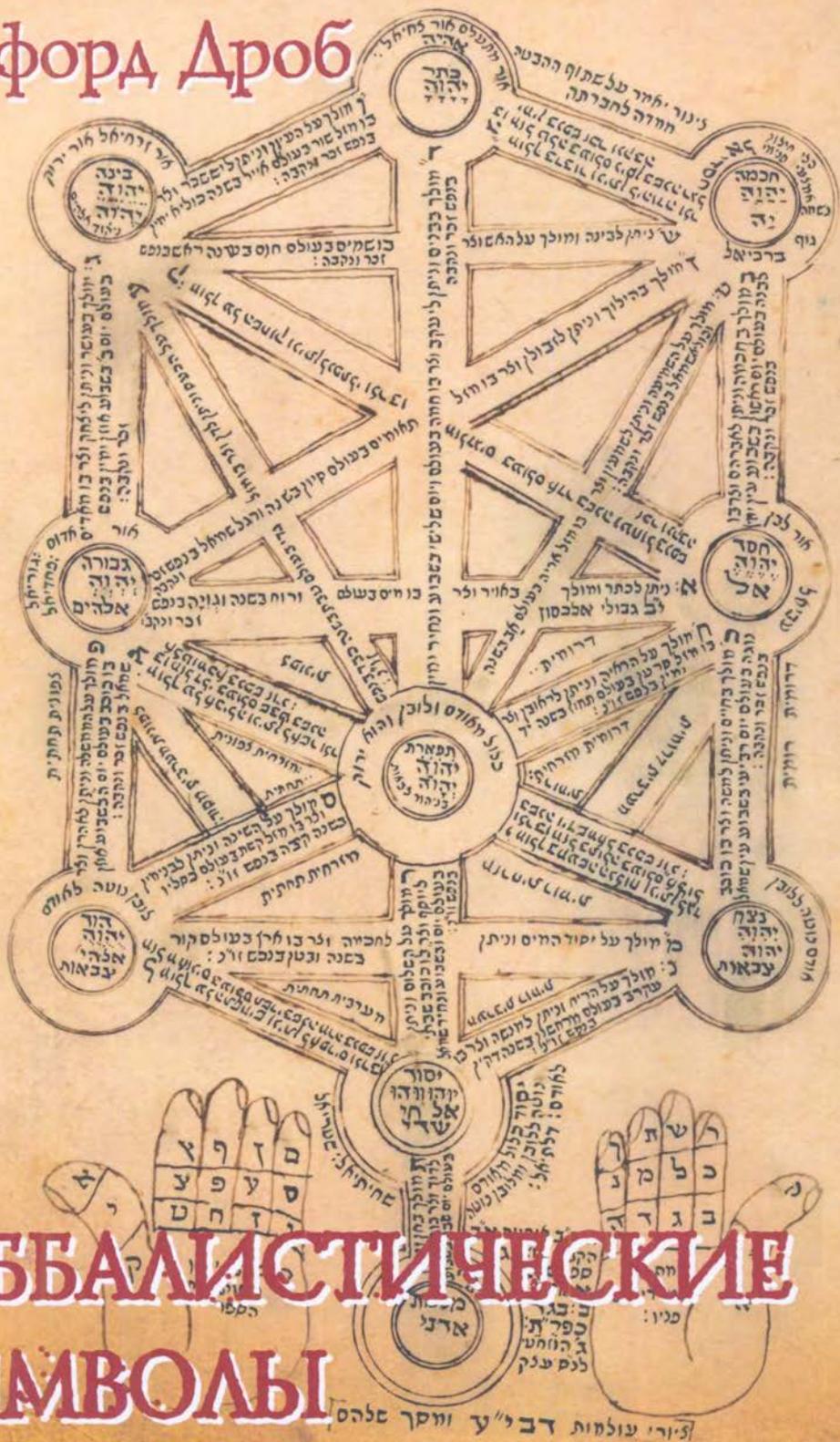


Сенфорд Дроб



КАББАЛИСТИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ

צירי עולמות דבי"ע וחקר שלהם

Каббалистические СИМВОЛЫ

Сенфорд Дроб

Касталия



2018

УДК 133
ББК 86.42
Д 75

д75 Сенфорд Дроб
КАББАЛИСТИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ
М.: Клуб Касталия. 2018. — 392 с.

ISBN 978-5-519-60666-0

Перевод: Ольга МУРАТОВА
Компьютерная верстка: Андрей КИЧО
Обложка: Андрей КИЧО



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КЛУБ
«КАСТАЛИЯ»

ЮНГИАНСТВО. ОККУЛЬТИЗМ.
ТРАНСГРЕССИЯ.

CASTALLIA

«Касталия» – многомерный культурно-просветительский проект, целью которого является ментальное и духовное обогащение личности посредством синтеза самого широкого спектра знаний – от глубинной психологии до оккультных традиций – от того, не имеющий аналогов в информационном пространстве.

«КАСТАЛИЯ» – ЭТО:

- **ИЗДАТЕЛЬСТВО**, выпускающее уникальные книги, большинство из которых впервые доступны для русскоязычного читателя благодаря нашим усилиям.
- **ЛЕКТОРИЙ** с регулярно проходящими лекциями в Москве, Санкт-Петербурге и других городах России и ближнего зарубежья.
- **ВИРТУАЛЬНЫЙ ЛЕКТОРИЙ**, где собран весь массив наших видеолекций по юнгианской психологии, символизму таро, алхимии, астрологии и другим духовным наукам. Находясь в любой точке мира, вы можете связаться с нашим координатором и заказать заинтересовавшие вас лекции и курсы.
- **САЙТ**, ежемесячно пополняемый эксклюзивными переводами, авторскими материалами, видеозаписями, книгами и статьями – огромным количеством ценной информации, находящейся в открытом доступе, то есть предоставляемой совершенно бесплатно! Поэтому, даже если у вас нет денег для участия в собраниях нашего клуба или приобретения изданных нами книг, это не станет препятствием на пути познания.
- **ЛУЧШИЕ СПЕЦИАЛИСТЫ** в сфере психологии, астрологии и таро, готовые оказать помощь в преодолении духовного кризиса и расширить ваше представление о самих себе.

Наш проект – это, кроме того, **знак качества**. Сейчас, когда эзотерика в сознании даже образованных людей с трудом отличается от шизотерики, а "духовный эфир" заполнили лаваревы, трехлебовы, ахинеичи, торсуновы и прочие чумаковеды и мошенники, наш проект дает уникальную возможность соприкоснуться с серьезными и аутентичными духовными и психологическими школами.



**КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ К СОТРУДНИЧЕСТВУ
АВТОРОВ, ПЕРЕВОДЧИКОВ, А ТАКЖЕ ОРГАНИЗАЦИИ
ДЛЯ РЕАЛИЗАЦИИ СОВМЕСТНЫХ ПРОЕКТОВ**

Содержание

Введение: каббалистические представления
~5~

Введение: каббалистические представления
~6~

Глава 1. Интерпретация теософической Каббалы
~14~

Глава 2. Ein-Sof: Диалектика Бесконечного
~44~

Глава 3. Tzimtzum: каббалистическая теория творения
~102~

Глава 4. Sefirot: Основа десятимерной Вселенной
~136~

Глава 5 Otiyot Yesod: Лингвистический мистицизм Каббалы
~210~

Глава 6. Olamot - Миры Каббалы
~236~

Глава 7. Shevirat ha-Kelim: Разбиение Сосудов
~266~

Глава 8. Keliprot и Sitra Achra: каббалистическая доктрина зла
~300~

Глава 9. Tikkun ha-Olam: Исправление Мира
~333~

ПРЕДИСЛОВИЕ

В данной работе представлены философская и психологическая интерпретации основных символов и представлений теософической Каббалы. В вводной главе исследуются некоторые факторы, не позволявшие другим ученым применять философскую интерпретацию Каббалы в прошлом, а также методологические и концептуальные проблемы, затрагиваемые при анализе теософической Каббалы с философской и психологической точек зрения. Со второй главы по девятую внимание фокусируется на главных каббалистических символах и дается их интерпретация и самой Каббалы как целостной системы, стремящейся стать понятной и значимой для современного читателя. Несколько глав изначально были написаны как отдельные эссе и появились (в различных формах) в *The Jewish Review Crosscurrents*.

Я обязан нескольким авторам, чьи работы открыли мир Каббалы таким людям, как я, отнюдь не специалистами в древнееврейском языке и гебраистике, в первую очередь, Гершому Шолему, чей обширный труд в буквальном смысле разметил поле каббалистических исследований для массового читателя; Исае Тишби и Фишелю Лаховеру, чья систематизация и комментарии книги *Zohar* сделали ее доступной для понимания; Иммануилу Шохету, чей комментарий работы *Tanya* Шнеура Залмана и эссе «Мистические концепции хасидизма» впервые перенесли меня в мир луринской мысли; и многим другим исследователям: Моше Иделю, Рейчел Элиор, Эллиоту Вольфсону, на чьи труды в данной работе приведены ссылки.

Более лично я обязан профессору Джону Финдлею: его работы, посвященные Гегелю и Платону, оригинальная неоплатоническая философия и личный энтузиазм постоянно вдохновляли мои попытки рационально понять Каббалу. Также я бы хотел поблагодарить р. Шиммона Эхта, кто преподавал мне *Tanya*, и р. Джоэла Кенни, кто курировал мое исследование «Книги Древа Жизни» (*Sefer Etz Chayyim*) Хаима Виталя и щедро делился своими познаниями в каббалистической и хасидской символике.

ВВЕДЕНИЕ:

КАББАЛИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Книга, которую вы держите в руках, ставит претенциозную цель: интерпретировать основные символы теософической Каббалы с точки зрения доступной и значимой для современного читателя. Эссе, темой каждого из которых выступает отдельный каббалистический символ и соотношение между Каббалой и отдельными аспектами древней и современной мысли, были написаны с убеждением, что Каббала, в частности, выраженная в школе Исаака Лурии (Лурианская Каббала), содержит вразумительное и доступное описание космоса и человеческой роли в нем, представляя собой несомненную духовную, интеллектуальную моральную ценность для современного человека. Моя точка зрения заключается в том, что Лурианская Каббала дарует нам фундаментальную мифологию или «базовую метафору», организующую *все* вокруг себя поразительно оригинальным, ясным и важным для нас образом.

Хотя большая часть книги представляет попытку сформулировать философские и психологические идеи, заключенные в каббалистических мифах, метафорах и догадках, сама по себе эта работа не принадлежит напрямую философии или психологии. Хотя современная философия и психология способны снабдить нас словарем, позволяющим понять Каббалу «лучше» (с нашей точки зрения), чем ее понимали сами каббалисты, исчерпывающе описать Каббалу рациональными терминами невозможно. Дело в том, что Каббала, как скоро станет очевидно, - это подход к миру, который одновременно поэтичен и философичен, символичен и концептуален, мистичен и логичен, основан на правилах и нагляден; и любая попытка определить его через категории традиционной философии, психологии, этики, религии и т.д. неминуемо приведет к утрате части каббалистической сущности. Так произойдет не только из-за того, что Каббала превозмогает границы

упомянутых категорий, но потому что она также в конечном итоге оказывается для них разрушительной. Концептуальные схемы, которые я использую при объяснении каббалистических символов, несмотря на их чрезвычайную полезность в конечном итоге должны быть отвергнуты в пользу самих же символов.

Любопытно, что серьезные попытки объяснить Каббалу с позиций философии и психологии к настоящему моменту уже предпринималась.¹ Я знаком с неанглоязычной работой, всесторонне рассматривающей Каббалу с современной философской точки зрения, однако не было ни одной работы, которую можно было бы отнести к современной каббалистической философии.² Хотя Элиот Во³ и Рахель Элиор⁴ объясняют некоторые

¹ В этом контексте можно вспомнить две работы (одна из которых достаточно старая, другая — намного более поздняя): «Философия, Каббала и Веданта» Мориса Флюгеля (1902) и «Путь славян: еврейская мистика и современная психология» Эдварда Хофмана (1981). Работа Флюгеля замечательна своим позитивным восприятием Каббалы в то время, когда ученые имели склонность считать ее суеверием. Хофман — представитель современного популярного взгляда на мистику и психологию. Ни одна из этих работ не содержит достаточно обширного философского или психологического анализа и каждая из них примечательна отсутствием тщательного рассмотрения теософских тем.

² Несколько современных авторов, однако, нашли философское применение каббалистическим идеям. В книге Бирнбаума (David Birnbaum *God and Evil*; Hoboken, NJ: Ktav, 1989) впечатляет теологическое применение лурианской концепции *Tzimzum* (божественного сжатия). Бирнбаум определяет свою работу как «единую теодицею/теологию/философию» и рассматривает обширный ряд исторических и современных еврейских источников, чтобы понять, чем является по своей сути каббалистический взгляд на Бога и человека. Все же точки соприкосновения с текстами и теорией Каббалы в его работе минимальны. Среди современных философов Роберт Нозик (*Robert Nozick, Philosophical Explanations; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981*) располагает каббалистическое понятие *Ein-Sof* (безграничное) в контексте сложного анализа основ смысла. Тяга ко всеобъемлющему подходу к рассмотрению философии Нозика бесспорна; ему удалось раскрыть важность каббалистических (и иных мистических) концепций и символов; но все-таки его увлечение Каббалой даже более ограничено, нежели у Бирнбаума. В книге Гарольда Блума (Harold Bloom *Kabbalah and Criticism*; New York: Continuum, 1983) каббалистические понятия применяются к критике литературных текстов. Самого себя Блум называет «иудейским гностиком». Однако ни один из этих авторов (как и никто другой, насколько я могу судить) не пытался выполнить задачу, которую поставил для себя я: продемонстрировать тщательную философскую и психологическую интерпретацию ключевых каббалистических символов и идей. Также мне предстоит написать современный каббалистический ответ на философские и психологические вопросы нашего времени.

³ В качестве примера см. Elliot R Wolfson «Woman—The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah: Some Philosophical Observations on the Divine Androgyne,» in *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Identity and Culture*, ed. L. Silberstein and R Coñn (New York: New York University Press, 1994), pp. 166-204; Elliot R Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism and Hermeneutics* (Albany: State University of New York Press, 1995); Elliot R Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism* (Albany: State University of New York Press, 1995).

⁴ В качестве примера см. Rachel Eilior, «Chabad: The Contemplative Ascent to God,» in *Jewish Spirituality: From the Sixteenth-Century Revival to the Present*, ed. Arthur Green (New York: Crossroads, 1987), pp. 157-205; «The Concept of God in Hekhalot Mysticism,» in *Binah: Studies in Jewish Thought*, ed. J. Dan, (New

каббалистические источники философским языком, никто не пытался сформулировать или обосновать каббалистическую философию или этику.

Немногочисленные попытки в этом направлении оказывались либо популяризациями каббалистических идей, с простым представлением каббалистических тем вкупе с краткими интерпретациями и анализом, либо книгами, рассматривающими Каббалу как одну из предтеч психологии Нью-Эйдж.⁵ Причины этого, я полагаю, следует искать в истории науки Каббалы, нежели в ее характере.

Будучи изначально дисциплиной, передаваемой устно от учителя ограниченному кругу учеников, каббала никогда не становилась явной частью еврейской школы *yeshiva* или раввинского обучения. Во время адаптации Лурианской Каббалы для массового восприятия хасидизм упростил и выразил в психологических терминах ее символику до степени, позволяющей скрыть многие и наиболее интересные особенности. Будучи изучаемой в своем чистом виде лишь в тесных отношениях учителя и учеников, будучи погребенной в неопубликованных рукописях или скрытой в хасидских учениях, Каббала не смогла остаться неотъемлемой частью иудаизма, которому приходилось взаимодействовать с широким интеллектуальным просвещенным миром. Как таковая, Каббала никогда не находилась под серьезной защитой тех, кто подвергал иудаизм научной и философской критике в XIX и XX веках. Те деятели *Wissenschaft des Judentums* (еврейской науки), которые изучали Каббалу, основывали свое мнение на весьма скудных данных и зачастую относились к ней с неприкрытым презрением: по словам Граетца, как к «бреду умалишенного».⁶

York: Greenwood Publishing Group, 1989), pp. 97-120; and *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, trans by J. M. Green (Albany: State University of New York Press, 1993).

⁵ Среди наиболее интересных недавних популяризаций каббалы - Herbert Weiner, *91/2 Mystics: The Kabbalah Today* (New York: Macmillan, 1986), Aryeh Kaplan's *Jewish Meditation: A Practical Guide* (New York: Schocken, 1985), и Adin Steinsaltz's *The Thirteen-Petalled Rose* (New York: Basic Books, 1985). Многие другие работы по большей части сомнительного качества заполняют полки «эзотерических» книжных магазинов.

⁶ В качестве краткого, но очень полезного рассмотрения историографии каббалы см. Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 1-16. Даже в начале XIX века Идель отмечает исследователей «еврейской науки», таких как Адольф Франк и Адольф Йеллинек, проявлявших благосклонность к Каббале. Однако наиболее влиятельные исследователи XIX века были негативны в своих оценках. Генрих Граец (1817-1891), чья «История евреев» (впервые опубликованная в 1887 году) оставалась авторитетным источником (как на немецком, так и на английском языках) значительную часть нынешнего века, говорил о «фантастической мистике» Исаака Лурии и «нелепостях» книги Zohar и пришел к выводу, что «лурианская кабала причинила огромный вред иудаизму» и «разрушающе подействовала на мораль». Heinrich Graetz, *Popular History of the Jews*, fifth ed. (New York: Hebrew Publishing, 1937), Vol. 4, pp. 442-450.

Только в 30-х и 40-х гг. XX века группа ученых под главенством Гершома Шолема, Исаяи Тишби и др. извлекла Каббалу из академической безвестности и вернула ей репутацию, снабдив этот обширный интеллектуальный мир каталогизацией рукописей и текстов, и, что более значительно, кратким обзором и критическим анализом главных доктрин Каббалы. Огромный труд Шолема предоставляет отправную точку для любого интеллектуального или научного подхода к каббале,⁷ а все растущее число его последователей создали, как в Израиле, так и Америке, академически приемлемую, пусть в какой-то мере затрудненно воспринимаемую, область еврейской науки, науку еврейской мистицизма.⁸ В наши дни история Каббалы должным образом (хоть и не бесспорно) задокументирована, а ряд ее важнейших текстов, до сего времени либо недоступных, либо скверно переведенных, теперь издаются, переводятся и комментируются таким образом, чтобы каббалистические идеи с самого начала были понятны для неспециалистов и всего интеллектуального общества.⁹

Тем не менее, несмотря на распространение исследований Каббалы, она до сих пор принимается всерьез в качестве философии, вероятно, по нескольким причинам. Первая состоит в том, что Каббала до сих пор изучается только в разделах еврейской науки, где она продолжает расходиться с еврейской философией. Связанная с этим и, возможно, самая главная причина заключается в том, что хотя основоположник современной науки Каббалы, Гершом Шолем, на протяжении долгого времени занимался символами теософической Каббалы, он догматически принимал абсолютную непостижимость этих символов для обыденного ума. Поэтому ни он, ни его ученики не пытались интерпретировать Каббалу с современной философской или психологической точки зрения. Хотя новое поколение исследователей

⁷ Работы, посвященные Шолему: David Biale *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, 2d ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimensions of Jewish History* (New York: New York University Press, 1987), Eliezer Schweid, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem: A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, trans. David Weiner (Atlanta: Scholars Press, 1983), Susan Handelman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem & Levinas* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991).

⁸ Моше Идель был критичен к чрезмерному филологическому и историческому подходу к учению каббалы и хасидизма. Он пишет, например, что «феноменология, психология, антропология и сравнительное исследование религий, интеллектуальной истории и истории культуры должны дополнять текстологию и историографию, которые безраздельно властвуют в современных хасидских исследованиях». Moshe Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* (Albany: State University of New York Press, 1995), p. 28.

⁹ Наиболее важная из них — книга Исаяи Тишби и Фишела Лаховеера «*The Wisdom of the Zohar*», переведенная Дэвидом Гольдштайном (Oxford: Oxford University Press, 1989), трехтомная антология текстов книги Zohar, переведенных и аннотированных объемными введениями и комментариями Тишби.

(Моше Идель, Эллиот Вольфсон) отвергло многие предположения и методы Шолема, они либо фокусировались на экстатических (медитационных) аспектах Каббалы, либо продолжали утверждать, что теософические символы практически лишены когнитивного или рационального смысла.

В результате образовался значительный пробел в нашем понимании того, что представляет собой одно из наиболее могущественных духовных и интеллектуальных движений в истории. Как я полагаю и как будет в свой черед объяснено далее, интеллектуальный подход к Каббале приводит к многочисленным инсайтам в теологических, философских и психологических вопросах. Едва ли существует какая-нибудь важная философская проблема, насчет которой Каббала не может сказать нечто ценное. Проблемы добра и зла, творения и структуры вселенной, природа бытия и небытия, сущность мысли и языка, значение человеческого существования — вот всего лишь малая часть вопросов, рассматриваемых Каббалой. На самом деле, если рассмотреть проблемы философии с точки зрения Каббалы, то они совершенно меняются; нам дается не только решение философских вопросов, но и растворение нашего убеждения в наличии их однозначных решений.

Каббалистические идеи, которые мы рассмотрим на следующих страницах, имеют очевидное родство с другими умозрительными системами, как восточными, так и западными. Что касается первых, то сходство между Каббалой и даосизмом легко заметно для любого человека, знакомого с даосской концепцией «сопряжения противоположностей». Кроме того, обнаруживается множество параллелей (как и важных различий) между Каббалой и различными ведическими, джайнистскими и буддистскими традициями Индии. Касаемо западной мысли, стоит заметить, что даже Шолом (напротив, отрицавший важное философское значение каббалистических символов) признавал связь Каббалы с идеализмом, в частности, диалектическим идеализмом Гегеля.¹⁰ Далее, черты глубокого сходства между Каббалой и платонизмом, неоплатонизмом, гностицизмом и теософией в трудах таких мыслителей как Бёме и Сведенборг, предполагают наличие между ними исторических и концептуальных связей. Наконец, существует несомненное сходство Каббалы с некоторыми тенденциями мысли

¹⁰ См. Gershom Scholem, *Kabbalah* (Jerusalem: Keter, 1974), в которой Шолом восклицает, касательно лурианской каббалы: «мы находим наиболее изумительную склонность к режиму созерцательной мысли, которую можно назвать «диалектической» в строжайшем смысле термина, используемого Гегелем» (стр. 143). Шолом указывает, что поздняя христианская каббала со своей смесью каббалистической и алхимической символики имеет заметное влияние на работу Шеллинга и Гегеля, благодаря чтению ими книг Ф.К. Этингера (Oetinger, 1702-1782), там же, стр. 200. См. главу VII настоящего тома и мою книгу *Kabbalistic Metaphors: Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought*; Northvale, NJ: Jason Aronson, 2000), где Каббала и гегельянская мысль рассмотрены более полно.

XX века; в частности психоанализом и юнгианской психологией, а также экзистенциализмом и деконструктивизмом.¹¹ Я считаю, что лишь приняв нелинейные концепции диалектической, психоаналитической и деконструктивистской мысли, мы будем в состоянии увидеть смысл каббалистических символов. Вооружившись подобным образом, дабы понять философские аспекты Каббалы, сегодня мы находимся в лучшем положении, нежели сами каббалисты.

Разумеется, говорить о Каббале как о едином унифицированном наборе символов или идей является в некотором смысле заблуждением. Идель, например, утверждает, что сквозь всю историю еврейской мистики можно рассматривать три основные модели в качестве действующих и конкурирующих. Эти модели легко различить по их основным *намерениям* касаясь Бога: *теософическая* Каббала, содержащаяся в книге *Zohar* и в трудах последователей Исаака Лурии, пытается *понять и описать* божественное царство; *экстатическая* Каббала, в лице Авраама Абулафи и Исаака из Акры, стремится *достичь мистического единения* с Богом; а *магико-теургическая* Каббала, представленная широким кругом авторов, пытается изменить и Бога, и мир.¹² Именно о теософской каббале с ее описаниями природы и перипетиями отношения Божественности к миру будет по большей части уделено внимание в этой книге. Несмотря на то, что даже среди теософских каббалистов обнаруживаются главные различия в учении, эта каббала, как указывал Шолем, обладает обычным рядом символов и идей, четко определяющим ярко выраженную традицию.

Шолем различает два главных этапа в развитии теософической Каббалы. Первому этапу, с фокусировкой на теории десяти божественных архетипов, известных как *Sefirot*, положил начало Моше Кордоверо (середина XVI века, город Цфат). Второй, хоть и основанный на учении о *Sefirot* и символах, вышел за пределы ранней Каббалы в своем акценте на таких динамических концепциях, как божественный катарсис и сжатие-разрушение (*Shevirah*), исправление мира (*Tikkun*). Именно второй этап, отождествляемый с Исааком Лурией и его последователями, также включает в себя уникальную работу над символами *Partzufim*, «ликами», аспектами личности Бога и человека. Тем не менее, эти два этапа в теософической Каббале также имеют много общего. Как пишет Идель:

«Если мы проигнорируем академическую риторику... Лурианизм и зогарическая каббала гораздо ближе друг к другу, чем мы думаем... Увлечение

¹¹ Читателей, заинтересованных детальным исследованием отношения Каббалы к другим духовным, философским и психологическим системам, я отсылаю к своей книге *Kabbalistic Metaphors*.

¹² Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, p. 31.

сложной теологией, вездесущими сизигиями, половыми совокуплениями, эманациями и вопросами добра и зла — обычны для этих двух форм еврейской теософии. Они являют собой две формы или версии одной базовой структуры.»¹³

Хотя в настоящей работе рассматривается каббалистическая традиция в целом, основное внимание уделено лурианской теософии и ее развитию в трудах последующих каббалистов и хасидов. Несмотря на то, что многое я почерпнул из книги Zohar, а также текстов и комментариев периода, предшествующего появлению Zohar, как и работ Кордоверо, главная точка зрения данного тома базируется на трудах стародавней лурианской традиции, таких как *Sefer Etz Chayim* Хаима Виталя¹⁴ и *Tanya* Шнеура Залмана.¹⁵

Я ставлю цель показать, как идеи, происходящие из теософической Каббалы, дают удовлетворительное описание космоса и роли человечества в нем. В основе каббалистических идей и символов лежит «базовая метафора», помогающая осознать фундаментальные вопросы существования мира и значения человеческой жизни. Эта метафора, наиболее полно выраженная в Каббале Исаака Лурии, объединяет множество символов в то, что внешне кажется чисто мифологическим описанием творения и конечной судьбы мира, но которое обнаруживается в составе основополагающего философского и психологического взгляда на те же самые вещи.

Я не питаю иллюзий, что мои толкования каббалистических символов составят подобие окончательного прочтения еврейской мистики. В первую очередь, сама идея «окончательного прочтения» нарушает принцип каббалистов о неокончательной реинтерпретируемости текстов. Во-вторых, как будет показано на следующих страницах, мои собственные интерпретации каббалистических символов часто просеивались через то, что было написано Шоломом и современными авторами, чья наука неизбежно является и выражением творчества, и историческим описанием.¹⁶ С одной стороны, на мое

¹³ Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, p. 234.

¹⁴ Donald Wilder Menzi, *Zwe Padeh, The Tree of Life: Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria*; Northvale, NJ: Jason Aronson, 1999. Это перевод на английский язык первых «Врат» из книги *Sefer Etz Chayyim* Виталя - работы, составленной самими выдающимися учениками Исаака Лурии вскоре после его смерти. Согласно распространенному мнению, это *locus classicus* Лурианской Каббалы.

¹⁵ Шнеур Залман, «*Likutei Amarim-Tanya*», двуязычное издание (Brooklyn, NY: Kehot Publication Society, 1981), написанное первым любавичским ребе в XVIII веке и которое является почти библейской основой для одной из наиболее известных хасидских сект современности - любавичского хасидизма или Хабада, чьи члены и по сей день продолжают жить лурианскими представлениями.

¹⁶ Гарольд Блум назвал работу Шолома зарождающейся еврейской гностической теологией, «маскирующейся под историческое исследование». Harold Bloom, «The Pragmatics Of Contemporary Jewish Culture,» in *Post-Analytic Philosophy*, ed. J. Rajchman and Cornel West (New York: Columbia University Press, 1985), p. 126.

прочтение Каббалы по большей части повлияли писания хабадских хасидов, с другой — гегельянская, фрейдовская и юнгианская мысли. Я не приношу за это извинения и рассматриваю взаимодействие каббалистических и современных идеями как движущую силу и цель данной книги.

Однако согласно моей точке зрения «интерпретация» сама по себе не может быть конечной целью. Понимание ценно настолько, насколько оно изменяет жизнь. Конечно, некоторых из нас волнует, могут ли каббалистические метафоры «проживаться» в действительности (в противоположность простому «пониманию»), вне контекста еврейской формы жизни, вне контекста языка, закона и ритуала, из которых эти метафоры изначально происходят. Хотя я ставлю целью сформулировать понимание этих метафор, если бы их нужно было *только* понимать, такая цель очевидно пошла бы вразрез с самим духом и даже со значением метафор. Несмотря на то, что я планирую раскрыть «истину», стоящую за мифами книги Zohar и Лурианской Каббалы (разумеется, я убежден в крайне важном познавательном содержании Каббалы), ценность этих мифов вполне может находиться не столько в когнитивной «истине», сколько во влиянии, которое они производят в жизни тех, кто в них участвует. Я надеюсь, что обсуждаемые здесь каббалистические мифы каким-либо образом повлияют на читателей, независимо от того, живут ли они внутри или вне рамок традиционного иудаизма.

ГЛАВА I

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕОСОФИЧЕСКОЙ КАББАЛЫ

ВВЕДЕНИЕ: ФИЛОСОФСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Я предлагаю общую модель для понимания теософической Каббалы, в которой она рассматривается как источник идей для понимания философских и психологических вопросов. В этой главе, служащей методологическим введением к остальной части работы, я даю краткое введение в луринскую теософию и отстаиваю философский и психологический подходы к Каббале в противовес подходу Гершома Шолема, утверждавшего, что каббалистические символы недоступны обыденному здравому рассудку. Вдобавок я исследую несколько областей знания, включая деконструктивистскую и диалектическую мысли, психоанализ, юнгианскую психологию и сравнительное религиоведение, благодаря которым становятся возможны философская и психологическая интерпретации Каббалы. Наконец я делаю несколько замечаний о мифе, истине и знании и предлагаю общий взгляд на природу каббалистической символики.

Как станет ясным из следующих страниц, мой взгляд заключается именно в том, что каббалистические метафоры, выведенные на свет современной наукой¹, могут и должны интерпретироваться таким образом, чтобы осуществить диалог между ними и современными философией и психологией. Поистине, эта уникальная смесь здравых рассуждений и мифа, философии и мистики, которые ярко заметны в Каббале Лурин и Виталя, идеально подходит эпохе, принимающей как рациональное, так и

¹ См. работы Шолема, Идея, Вольфсона, Элиора, Тишби и Йехуды Либеса.

иррациональное, а также конструктивное и деконструктивное в качестве важных элементов значимого мировоззрения. Несмотря на то, что многие каббалисты пытались самостоятельно понять Каббалу посредством системы рациональных или философских терминов,² такой подход не поддерживается современными исследователями как еврейской мистики, так и еврейской философии.³

Одна из причин этого - проблематичная природа самой философии недавних лет. Без метафизики, дискредитированной посредством различного лингвистического анализа, вкупе с традиционными философскими концепциями и языком, деконструированным до такой степени, что для общества третьей четверти XX века «построение системы» стало считаться абсурдом, у исследователей философии почти не осталось существенных философских альтернатив. По большей части те, кто продолжали добиваться четко очерченных критериев для обоснованного философского соответствия, достигли особой формы сциентизма, в которой философия представлялась всего лишь средством для упразднения концептуальных границ ради признания научной истины. Иные, кто придерживался сугубо научных взглядов с учетом разворачивания лингвистической деконструкции (например, витгештейнианцы), продолжали заниматься анализом, который можно считать «философским», но без какой-либо надежды или заинтересованности в получении мировоззрения, которое на протяжении тысячелетий рассматривалось бы как философский поиск. Они считали такое философское *Weltanschauung* (мировоззрение) невозможным потому, что вопросы, на которые подобное мировоззрение должно ответить, опираются на обманчивые предположения о самом языке, на котором они задаются.⁴

Третья группа, оставившая всякие надежды на достижение философского соответствия через логическую аргументацию, но до сих пор сохранившая тягу к философствованию (стремление к *Weltanschauung*), пытается найти удовлетворительный ответ в мифе, поэзии и метафоре: т.е., в таком образе мысли и выражения, который традиционно считался чуждым

² Идель указывает, как он выражается, на «философизацию Каббалы, включая Лурианскую Каббалу» в записях таких раввинов, как Abraham Kohen Herrera и Joseph Rofe del Medigo, которые, будучи под влиянием философии средневековья и эпохи возрождения, интерпретировали каббалистическую теософию в терминах неоплатонизма. Moshe Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, p. 233.

³ Как я уже указал, исключением из этого является современный философ Роберт Нозик, который, не будучи исследователем Каббалы, употреблял некоторые каббалистические понятия в своих философских записях. См. Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).

⁴ Более поздние разработки современной англо-американской мысли начали ослаблять хватку на «философизации», которая стала клеймом академической философии. См. для примера Rajchman and West, *Post-Analytic Philosophy*.

самой философии. Разумное объяснение исходит не столько из критики философских концепций или языка, но, скорее, из возрастающего чувства, что философские результаты не удовлетворяют (и не могут удовлетворить) стремления, первостепенно побуждающие философов к размышлениям. На самом деле, для нашей эпохи весьма характерно массовое возвращение к мифу, к спонтанным продуктам творчества человеческой психики - ее символам и архетипам, выраженным в поэзии, изобразительном искусстве, литературе, музыке и кино - в качестве живой воды для утоления философской жажды.⁵

Каббала, будучи реакцией эмоционального и символического на концептуальное, всегда процветала во времена, когда рациональное становилось навязчивым и ригидным. Кроме того, каббалисты непреклонно противопоставляли себя чисто рациональной традиции в иудаизме (некоторые даже заходили настолько далеко, заявляя, что Каббала начинается там, где заканчивается философия),⁶ они также достаточно уважали рациональное, располагая его на вершине своей теософической системы, даже над духовным, этическим и эстетическим аспектами Всевышнего. По большей части, их подход должен был включить в себя сферу как мифического, так и рационального аспектов символов. Каббала указывает на четвертый вариант в качестве удовлетворяющего наши современные философские желания: применение философски критического здравого смысла и аргументации к символическому, мифическому и мистическому сознанию.⁷ Такая «философская мифология» и «рациональная мистика»⁸ сулят стремление к логическому усложнению современной мысли без отказа от самого желания создать мировоззрение, от которого повсеместно отказываются современные философы. Применение философии к мистике, мифу и метафоре основывается на предположении, что «истина», которую ищет философия, доступна только через акт символизации, который происходит одновременно от аффективного, волевого и когнитивного аспектов человеческой психики.

«Философская мифология», на самом деле, была предпочтительным

⁵ Такова точка зрения многих последователей К.Г. Юнга, но которая также все в больше распространяется среди тех, кого можно было бы назвать «постаналитическими» философами.

⁶ Каббалист р. Моше из Бургоса (конец XIII века) заявил: «Вы обязаны знать, что эти философы, чью мудрость вы восхваляете, заканчиваются там, где начинаемся мы». Цит. по Gershom Scholem, *Major Trends In Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1941), p. 24.

⁷ Это метод, используемый в психоанализе на уровне психологии. И наша задача будет состоять именно в том, чтобы применить такой метод также к проблемам философии.

⁸ «Рациональная мистика» - термин, употребляемый Дж. Н. Финдли и др. для описания работ таких философов, как Гегель, который пытается анализировать и даже выводить заключения из мистики через философские, интеллектуальные средства. «Философская мифология» в том значении, в каком как я использую этот термин, пытается: 1) понять философские значения мифа и 2) показать, как миф и метафора могут удовлетворить наши философские убеждения и стремления.

методом нескольких теософических каббалистов (таких, как Моше Кордоверо и Моше Хаим Луцатто), считавших, что эмоциональное и духовное должны всегда быть интегрированы с рациональным, но им обоим не хватало понятийного аппарата, чтобы полностью понять свои собственные мифы и символы. Их символы нуждались в диалектическом, даже деконструктивном виде рассуждения, к тому же, у всех каббалистов имелась аристотелевская модель мышления. Их символам требовалась динамическая психология, хотя такая психология по сию пору была веками скрыта за их собственным горизонтом. Нашей задачей на следующих страницах будет противопоставление каббалистических символов, в частности, символов Лурианской Каббалы, базе идей, способных их скорректировать.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

История Каббалы, пусть и не без значительного разногласия, в настоящее время тщательно задокументирована.⁹ Главный контур исторического развития теософической Каббалы, наряду с обзором основных каббалистических источников, использованными для настоящей работы, представлены в таблице 1-1. Английский перевод и комментарии приведены по мере доступности. (Полные ссылки к работам приведены в таблице из раздела «Библиография»).

Современные гуманитарные науки понимают под Каббалой результат смешения ранней еврейской мистики (*Merkaveh*), неоплатонизма и гностицизма. Сами каббалисты восходят в своих теориях к библейским описаниям Откровения, отсылающим к откровениям, данным Моисею на горе Синай. В Исходе (24:10) есть указание на «сапфировое (*Sapir*) вымощение» под ногами Бога, которое было, как «само небо, ясное». Этот отрывок, фигурирующий в этимологии каббалистов слова «*Sephirah*», которое, как тогда считали, указывало на «сапфировую славу» небес (Псалтирь 19:2).

В Третьей Книге Царств (22:19) и Книге пророка Исаяи (6:1-3) мы находим описание Господа, сидящего на небесном престоле в окружении своего воинства. Дальнейшие детальные описания небесного престола, ангельского воинства и даже Самого Господа находятся в Книгах пророка Иезекииля (I: 4-28) и пророка Даниила (7: 9-10). Эти пророческие описания стали основой

⁹ См. в качестве примера example, Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, trans. R. J. Zwi Werblowski (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), впервые опубликовано в 1962 г; Scholem, *Major Trends*, Scholem, *Kabbalah*, pp. 8-86; Idel, *Kabbalah: New Perspectives-*, Mark Verman, *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources* (Albany: State University of New York Press, 1992).

для «мистики Престола» ранних веков нашей эры, а также снабдили слова Священного Писания для позднейших каббалистических гипотез, рассматривающих *Adam Kadmon* (Первоначального Человека), лики Господа (*Parzufim*) и т.д.

Верман проводит различия между четырьмя периодами ранней еврейской мистики.¹⁰ Первый, который длился с VIII по VI вв. до н.э., был периодом визионерского опыта пророков Исаяи, Иезекииля и Захарии. Во второй период, который достиг своего пика в III и II вв. до н.э., наблюдалось развитие ангелологии, гипотез происхождения вселенной и создания человека, а также все чаще поговаривали о «конце света» и о жизни после смерти. Эти апокалиптические темы присутствуют, например, в Книге Даниила и Первой Книге Еноха.

Третий период еврейской мистики, появляющийся в середине I века нашей эры — это апокалиптическая литература, которая пускает в свет теории об ангельских и демонических существах и природе небесного царства и в которой приводятся подробные описания небесного «Престола» и «Колесницы» (*Merkava*), впервые описанные пророком Иезекиилем. Этот третий период ранней еврейской мистики также содержится в записях христианских евреев, апостола Павла и в Откровении Св. Иоанна. Согласно Верману, мистические идеи, соотнесенные с такими учителями Мишны (*Mishna*), как Иоханан бен Заккай, Элизер бен Гиркан, Акива бен Йосеф и Ишмаэль Первосвященник, принадлежат тому же самому периоду и месту мистических размышлений, что и у ранних христиан. И хотя раввины того периода активно уделяли внимание мистическим темам, сочинитель Мишны, Рабби Иуда, сделал все, чтобы их исключить, и потому эти темы гораздо более заметны в *Tosefta*, втором сборнике дополнений к Мишне того же самого периода. Раввины мишнаического и талмудического периодов не хотели публично обсуждать или записывать мистические темы. Они придерживались мнения, что существует серьезная опасность, связанная с мистической деятельностью. В Трактате *Chagigah* (14b) мы находим знаменитое предупреждение:

«Наши раввины учили: четверо мужчин вошли в сад, их звали Бен Аззай и Бен Зома, Ахер и Р. Акиба. Р. Акиба сказал им: «когда вы будете возле камней из чистого мрамора, не говорите: «Вода, вода».¹¹ Ибо сказано:

¹⁰ Verman, *The Books of Contemplation*, p. 8.

¹¹ Это скрытое указание на испытания, которые переживает мистический адепт, приближаясь к небесному престолу. У него создается впечатление, что его ударяют миллионы волн воды, едва он узрит сверкающий мрамор небесных чертогов. Если адепт спрашивает о значении «воды», то он не считается достойным восхождения, и его избивают железными прутьями. См. Scholem *Major Trends*, pp. 52-53.

тот, кто говорит ложь, не устоит пред моим взором (Псалтирь 101:7). Бен Аззай взглянул и умер. О нем Писание гласит: Драгоценна в глазах Господа смерть Его святых (Псалтирь 116:15). Бен Зома посмотрел и сошел с ума. О нем Писание гласит: Нашел ли ты мед? Съешь столько, сколько тебе нужно, чтобы ты не пресытился и не изверг им рвоту (притча 25:16). Ахер обезобразил побегои (т.е. принес ересь). [Только] Р. Акиба как пришел невредимым, так невредимым и ушел. «

Талмуд, на самом деле, умалчивает о природе мистических видений восхождения. Однако, другие тексты со II по VIII вв. н.э. дают подробную информацию об этих вопросах. Эти тексты иллюстрируют четвертый период ранней еврейской мистики, которая повсеместно известна как мистика *Merkava* или *Hekhalot* (Чертогов). Среди наиболее важных работ этого периода - третья *Книга Еноха*, *Hekhalot Ra.bba.ti* (Большие Чертоги), *Hekhalot Zutari* (Малые Чертоги) и *Merkaveh Rabbah* (Большая Колесница).¹² Считается, что эти тексты демонстрируют влияние греческой, персидской и гностической мыслей. Как и библейские пророки, они рассматривают славу, красоту и трансцендентность Бога, покоящегося на небесном престоле в присутствии Своего небесного войска, восхваляющего Его. Эти тексты говорят о *yored Merkaveh*, духовном адепте, который восходит (буквально и парадоксально «нисходит») на колесницу, через небесные врата, мимо стоящих на страже ангелов, пытающихся его удержать фантастическими и пугающими иллюзиями от образа престола и лика Самого Господа. В *Книге Еноха* мы находим подробную ангельскую иерархию, включающую в себя семь ангельских принцев, которые, как это полагается, ответственны за семь небес, и ангела Метатрона, который рассматривается в качестве помощника престола и посредника между Богом и миром. Метатрон получает «корону», на которой Бог пальцем, подобным пламенному перу запечатлевает буквы творения — образ, который снова появится спустя тысячу лет позднее в *Книге Zohar*. В *Hekhalot Zutari* мы находим в ожидании поздних каббалистических тем акцент на теургической и магической силе божественных имен. В этих работах мы также находим описание божественного одеяния, образ которого, согласно *Hekhalot Rabbati* является целью мистического адепта. В итоге эта литература дает развитие раввинской темы о том, что Бог мистическим образом зависит от человеческого литургического восхваления — эта идея предвосхищает изречение из *Книги Zohar* о том, что, как говорится, человек «создает» Бога.

¹² См. Peter Schaefer, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, trans. Aubrey Pomerantz (Albany: State University of New York Press, 1992).

Понятие Первоначального Человека, которое появилось в религиозной мысли по всему миру, по крайней мере, более двух миллионов лет назад, впервые отчетливо появляется в еврейской мысли в ранней литературе мистики *Merkaveh* II и III вв. н.э.¹³ Работа под названием *Shi'ur Koma* (Измерение Тела [Господня]) описывает восхождение к небесному престолу и образу гигантского небесного человека с запечатленными магическими письменами и именами. Этот Первоначальный Человек, о котором вскользь упоминалось в пророчествах Иезекииля и Даниила, становится центральным символом в поздней теософической Каббале.

Шодем теоретизировал, что литература *Merkaveh/Hekhalot* — еврейская форма гностицизма, параллельная христианству II века и другим гностикам. Согласно Шодему, озабоченность ранних еврейских мистиков восхождением души и ее возвращением в свой божественный дом — наиболее типичная гностическая тема.¹⁴ Ранние каббалисты поставили себя на фундамент этого старого «еврейского гностицизма» и позаимствовали многие образы и термины, сочетая их с космологическими и теософическими взглядами, пришедшими из Греции,¹⁵ в частности, неоплатонической мысли.

Учение о *Sefirot* и *Otiyot Yesod* (Основополагающие письмена), ставших центральными особенностями Каббалы, впервые появляется в книге, которая иногда упоминается как «прото-каббалистический» труд - *Sefer Yetzirah* (Книге Формирования). Эта работа, самый ранний выживший текст умозрительной метафизики, написанный на иврите, включает в себя мысль большинства современных исследователей, записанную в Палестине в III — VI вв. н.э.¹⁶

Каббалистическое служение, будучи многим обязано рассуждениям, содержащимся в *Sefer Yetzirah*, коренится в ранней еврейской мистике и, согласно большинству, в еврейской форме гностицизма.¹⁷ Она достигает своего уникального выражения в анонимной книге *Sefer Ha-Bahir*, появившейся в Провансе позже в XII веке и которая, как правило, рассматривалась в

¹³ По теме мистики *Merkaveh* см. Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York: Schocken, 1965).

¹⁴ Scholem, *Major Trends*, p. 49.

¹⁵ Филон Александрийский (15-10 г. до н.э. — 50 г. н.э.) - грекоязычный еврейский философ, пытавшийся объединить богооткровенную религию Библии с греческой, в частности, платонической мыслью. Филон провозгласил непознаваемость божественной сущности и говорил о мистическом отождествлении человека и Бога. Хотя Филон вряд ли был посвящен в еврейские мистические круги, все же он сильно повлиял на христианскую теологию и поэтому, вероятно, через него платоновская мысль была косвенно перенесена в Каббалу.

¹⁶ Gershom Scholem, «Yezirah, Sefer,» *Encyclopedia Judaica*, Vol. 16, pp. 782ff.

¹⁷ Взгляды Гершомо Шодема о еврейском гностицизме осязаны в его работах «*Jewish Gnosticism*» и «*Major Trends*», pp. 40-80.

качестве раннего сохранившегося до наших дней каббалистического текста.¹⁸ Именно в этой работе теория десяти *Sefirot*, ценностных архетипов (Воля, Мудрость, Понимание, Доброта, Суждение, Красота, Слава, Великолепие, Основание и Царство), которые каббалисты считали сущностью творения, начинают иметь четкую форму. Из Прованса Каббала быстро дошла до Жероны и затем до Испании. Работы этих ранних каббалистов богаты умозрительными теологическими концепциями и образным рядом.

Locus classicus, тем не менее, для большинства каббалистических символов — это Книга *Zohar*, традиционно связанная с раввинским мудрецом Шимоном бар Йохаем, но, на взгляд современных исследователей, появившаяся в Испании примерно в XIII веке.¹⁹ Книга *Zohar* написана как развернутый комментарий к Торе и содержит различные мысли на такие темы, как сокрытая природа Бога, ход развития творения, природа добра и зла, мужской и женский аспекты божественного, природа смерти, сна и сновидений, сущность человеческой души.²⁰ Многие из идей Лурианской Каббалы, которые дадут основную структуру и зададут фокус настоящей работы — это динамичное развитие концепций и символов, впервые появляющихся в Книге *Zohar*.

Таблица I-I: Исторический обзор теософической Каббалы

Историческая стадия	Оригинальный источник	Доступный английский перевод	Важные дополнительные ссылки
Merkevah Hekhalot Мистицизм	Книга Еноха, Hekhalot Rabbati («Великие Чертоги»), Hekhalot Zutari («Малые Чертоги») и Merkeveth Rabbah («Большая колесница») I и II вв. н.э.	N. Yanzovitz <i>The Portics of Ascent. Trans. of Merkeveth Rabbah.</i>	Schaefer, <i>Hidden and Manifest God</i> Scholem, <i>Jewish Gnosticism, Merkevah Mysticism and Talmudic Tradition</i> Scholem, <i>Major Trends</i> , pp. 40-79
	Shi'ur Komah (Измерение Тела) до VI в. н.э.	D. Meltzer, <i>Secret Garden</i> , pp. 23-40)	Scholem, <i>Origins of the Kabbalah</i> , pp. 20-24
Пре- или прото-Каббала	Sefer Yetzira III – VI вв. н.э.	D. Meltzer, <i>Secret Garden</i> , pp. 41-45 А. Каплан, <i>Sefer Yetzira, Книга Творения</i>	Scholem, <i>Origins of the Kabbalah</i> , pp. 24-35)

¹⁸ О *Sefer ha-Bahir* и ранней Каббале вообще см. Scholem, *Origins of the Kabbalah*.

¹⁹ Основная часть Книги *Zohar* выходит в переводе на английский язык: Harry Sperling, Maurice Simon, and Paul Levertoff, trans., *The Zohar* (London: Soncino Press, 1931-1934). Более доступное толкование, в котором переведенные разделы Книги *Zohar*, сгруппированные тематически и объясненные с помощью многочисленных введений и комментариев Исайи Тишби, см. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*.

²⁰ Основная часть Книги *Zohar* фактически является комментарием к Торе. Многие другие дополнительные разделы, которые, тем не менее, не следуют этой схеме, добавлены к главному комментарию, либо в некоторых местах входят в его состав. Некоторые из них, такие, как *Tikkunei ha-Zohar* и *Raya Mehemna* появляются, предвосхищая некоторые лурианские темы, отсутствующие в служении *Zohar*. О разных разделах Книги *Zohar* см. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, pp. 1-12.

Таблица I-I: Исторический обзор теософической Каббалы (продолжение)

Историческая стадия	Оригинальный источник	Доступный английский перевод	Важные дополнительные ссылки
Ранняя Каббала	Sefer ha-Bahir 1175-1200 гг. н.э.	D. Meltzer, Secret garden, pp. 49-96 J. Dan & R.C. Kiener, The Early Kabbalah, pp. 57-70	Scholem, <i>Origins</i> ch. 2, pp. 49-148
	Школа Исаака Слепого, 1175 - 1200	«The Mystical Torah - Kabbalistic Creation» и «The Process of Emanation» в <i>The Early Kabbalah</i> , pp. 71-86.	Scholem, <i>Origins</i> , ch. 4, pp. 248-330
	Школа Жероны Начало XIII века: Азриэль из Жероны Эзра бен Соломон Яков бен Шешет Моисей бен Нахман (Нахманид)	Azriel, «Explanation of the Ten Sefirot,» и «Commentary to Talmudic Legends,» в <i>The Early Kabbalah</i> , pp. 89-109). Ben Sheshet The Book of Faith and Reliance и Response of Correct Answers в <i>The Early Kabbalah</i> , pp. 111-151	Scholem, <i>Origins</i> , ch. 4, pp. 365-475
	1230 г. Круг 'Иууп' (Ийун): Sefer ha-Iyupin (Книга размышлений). Ma'yan ha-Chochmah (Источник мудрости)	M. Verman, The Books of Contemplation.	M. Verman, <i>The Books of Contemplation</i> . Scholem, <i>Origins</i> , ch. 4, pp. 309-347
Zohar	Ок. 1286 Моше де Леон (ум. 1305) распространяет книгу Zohar, традиционно приписываемую Шимону бар Йохану (II век н.э.). Гораздо позже стала приписываться Моше де Леону и его кругу в Испании XIII века.	Simon and Sperling, The Zohar (5 томов подробного, но не полного содержания). Tishby & Lachower, The Wisdom of the Zohar (3 тома, переводы упорядочены по тематикам с объемными комментариями).	Комментарии из Tishby <i>The Wisdom of the Zohar</i> Scholem, <i>Major Trends In Jewish Mysticism</i> , Lectures 5 & 6, pp. 156-244. <i>Yehuda Liebes, Studies In The Zohar</i>
	ок. 1290 Йосеф Гикатилла (1284-1325), Sha'are Or ah	Gikatilla, Gates of Light, trans.	Moshe Idel, Historical introduction to <i>Gates of Light</i> , pp. xxiii-xxxiv.
Христианская Каббала	1517 г. Иоганн Рейхлин (1455-1522) публикует « <i>De Arte Cabalistica</i> » - раннюю работу по христианской Каббале	Reuchlin, On the Art of the Kabbalah, trans. by M. and S. Goodman.	Moshe Idel, Introduction to <i>On the Art of the Kabbalah</i> , pp. v-xxix.
Каббалисты Цфата	ок. 1550 г. Моше Кордоверо (1522-1570) Pardes Rimmonim (Гранатовый сад), Цфат.		J. Ben-Shlomo, «Moses Cordovero» in Scholem, <i>Kabbalah</i> , pp. 401-404.
Луринская Каббала	ок. 1569 г. в Цфат прибывает Исаак Лурия (1534-1572) и начинает учить.		Scholem, <i>Major Trends</i> , Lecture 7, pp. 244-286. I. Schochet, «Mystical concepts in Chasidism.»

Таблица I-I: Исторический обзор теософической Каббалы (окончание)

Историческая стадия	Оригинальный источник	Доступный английский перевод	Важные дополнительные ссылки
	ок. 1620 г. Работы Ханма Витаяля (1542-1640), включая те, которые позднее будут подготовлены как <i>Sefer Etz Chauyim</i> , начинают приобретать форму рукописи.	Menzi and Padeh (trans.), <i>The Tree of Life</i> . Английский перевод первой из семи глав или «Чертогов» <i>Sefer Etz Chauyim</i> .	Menzi and Padeh, Introduction to Vital, <i>The Tree of Life</i> . Scholem, «The Basic Ideas of the Kabbalah,» in <i>Kabbalah</i> , pp. 87-189 (охватывает пред-лурианскую и лурианскую теософию). L. Fine, «The Contemplative Practice of Yihudim in Lurianic Kabbalah,» in A. Green, ed., <i>Jewish Spirituality II</i> , pp. 64-98. L. Jacobs, «The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism,» <i>ibid.</i> , pp. 99-126.
	1666 г. Шаббатай Цви (1626-1676) — лурианский каббалист из Смирны, и его «пророк» Натан из Газы провозгласил Шаббатаю мессией.		Scholem, Sabbatai Sevi, <i>The Mystical Messiah</i> .
	1730-е гг. Моше Хаим Луцатто (1707-1746) пишет <i>Kelah Pithei Chochmah</i> - сжатый обзор Лурианской Каббалы.	Luzzatto, <i>General Principles of the Kabbalah</i> , trans. P. Berg.	
Хасидизм	1760 (ум. 1772) г. Дов Баэр из Межиреча становится лидером раннего хасидского движения после смерти Баал Шем Това. Автор <i>Maggid Devarev le-Ta'arov</i> .		О хасидизме см. Rivka Schatz-Uffenheimer, <i>Hasidism as Mysticism</i> , и M. Idel, <i>Hasidism, Between Ecstasy and Magic</i> .
	1797 г. Шнеур Залман из Ляд (1745-1813), первый любовический ребе (Хабада) публикует <i>Likutei Amarim-Tanya</i> ..	Zalman, <i>Likutei Amarim-Tanya</i> (ивритско-английское издание)	Elior, <i>The Paradoxical Ascent to God</i> . Mindel, <i>The Philosophy of Chabad</i> .
	1821 г. Аарон Галеви Горовиц из Староселья (1766-1828), теоретик Хабад, публикует <i>Sha'arei ha-Avodah</i> (Врата поклонения)		Elior, <i>The Paradoxical Ascent to God</i> .

ЛУРИАНСКАЯ КАББАЛА

Лурианская Каббала, наиболее сложная каббалистическая теософия, является относительно поздним образованием в истории Каббалы. Исаак Лурия организовал тесный круг посвященных в XVI в. в Цфате (возле Галилеи, в настоящее время это северная часть Израиля), в котором он пересказывал ученикам свои интерпретации Книги Zohar, а также свои

видения и предположения о происхождении творения и о природе верхних миров. Сам Лурия оставил очень мало ценных записей, но его идеи пришли к нам через записи его учеников (особенно Хаима Виталя), которыми в наш век заинтересовались вновь, благодаря работам Гершома Шолема и других исследователей: они каталогизировали, отобрали, описали и (теперь) перевели²¹ значительную долю лурианских материалов.

Можно найти многочисленные древние гностические темы, вновь внезапно появляющиеся у лурианистов, а учения как христианско-гностических, так и иудео-гностических источников — бесценны в качестве основы для идей теософической Каббалы. Лурианские идеи также заметны в мессианском движении XVII века в Польше, сосредоточенном вокруг Шаббатая Цви.²² Они четко озвучены в каббалистических работах Моше Хаима Луцатто (1707-1747),²³ а также их можно найти в хасидизме, где философские и психологические интерпретации Каббалы бесценны для нашего современного понимания этой традиции.

Давайте проверим (но если только вкратце) основные метафоры и символы Лурианской Каббалы. Истолкование приведенных здесь лурианских символов, конечно, подготовит почву, но и должно послужить одновременно ориентиром в лурианскую теософическую систему для западного читателя и дать достаточный фундамент для понимания методологических вопросов, представленных в этой главе.

Лурия принял ранний каббалистический термин *Ein-Sof* для определения первоначального всеобъемлющего «Беспредельного Бога». Этот Бог, согласно каббалистам, был одновременно цельностью бытия и бездной полного «ничто» (*Ayin*).²⁴ Как таковой, это союз всего в мире и его противоположности.²⁵ Лурия в противоположность предыдущим каббалистам, которые выдвинули неоплатонический, «эманационистский», взгляд на творение, считал, что *Ein-Sof* сотворил вселенную с помощью негативного акта божественного сокрытия,

²¹ См. Menzi and Padeh, *The Tree of Life*. Это первый перевод на английский язык части *Sefer Ets Chayyim* Виталя и первого английского перевода большей части работы, возникшей от одного из прямых учеников Лурии.

²² Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, trans. R. J. Zwi Werblowski (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973), Chapter 1.

²³ См. Moses Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, trans. Phillip Berg (Jerusalem: Research Centre of Kabbalah, 1970)

²⁴ Эта диалектическая идея присутствует даже у ранних каббалистов, например, Азриэля из Жероны (начало XIII в.) См. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 423. На самом деле, для каббалистов Айн-Соф настолько обширен, что включает в себя одновременно бытие и небытие (об этой концепции см. Nozick, *Philosophical Explanations*).

²⁵ Эту точку зрения мы вновь находим у Азриэля; см. Joseph Dan, ed., *The Early Kabbalah*, texts trans. by Ronald C. Kieber (New York: Paulist Press, 1966), p. 94.

сжатия и удержания. Этот акт, известный в Лурианской Каббале как *Tzimtzum*, был необходим, чтобы создать место для мира в божественном пространстве. В акте *Tzimtzum* безграничный Бог прячется от самого себя, оставляя пустоту. Эта пустота, известная как *tehiru* или *chalal* -метафизический пустой круг или сфера, которую равномерно со всех сторон окружает *Ein-Sof*. При образовании эта пустота становится метафизическим «пространством», в котором сформируется бесчисленное количество миров, с помощью позитивной, эманативной фазы в ходе творения. Тонкая линия (*kav*) божественного света (*Or Ein-Sof*) проникает в пустоту, но не полностью пересекает ее. Из этой линии, так же, как и из остатка (*Reshimu*) божественного света, который оставался в метафизической пустоте после божественного сжатия, сформировалось первое сотворенное существо — Первоначальный Человек (*Adam Kadmon*).

Согласно ученику Лурии, Хаиму Виталию, именно *Adam Kadmon* ответственен за эманацию *Sefirot*. Лучи света, вспыхивающие из ушей, носа, рта и глаз Первоначального Человека создают эти десять ценностных измерений или архетипов творения. Эти лучи света также концептуализированы в виде двадцати двух простейших букв (*Otiyot Tesod*), которые заключают в себе *Sefirot*. Каждый луч света спускается в пустоту, а затем возвращается, оставляя остаток божественного света, из которого образуется «сосуд» для каждой *Sefirah*. Второй луч света проецируется из глаз *Adam Kadmon*, а затем возвращается, оставляя после себя второй остаток, заполняющий сосуды; таким образом завершая образование каждой из десяти *Sefirot*. Вот десять *Sefirot* в порядке их эманации (и с их альтернативными наименованиями): *Keter* (Корона) или *Ratzon* (Воля), *Chochmah* (Мудрость), *Binah* (Понимание), *Chesed* (Любящая доброта), *Gevurah* (Сила) или *Din* (Суд), *Tiferet* (Красота) или *Rachamim* (Сострадание), *Netzach* (Слава), *Hod* (Великолепие), *Tesod* (Основание) и *Malchut* (Царство). *Sefirot* — десять архетипических элементов мира. Иначе считается, что мир состоит из *Otiyot Tesod*, двадцати двух основополагающих букв, которые являются частицами языка и, таким образом, элементами всех идей.²⁶

Сами *Sefirot* встроены в «тело» Первоначального Человека с *Keter*, *Chochmah* и *Binah*, образующими «корону» и «мозг», *Chesed* и *Gevurah*, образующими руки, *Tiferet* — туловище, *Netzach* и *Hod* — ноги и *Malchut* — рот или в каком-то смысле женскую копию *Adam Kadmon*. *Sefirot* также встроены в пять «миров» (миры первоначального человека, «Близость»,

²⁶ В некоторых описаниях, например, в *Sefer Yetzirah*, указаны 32 основополагающих элементов, десять *Sefirot* и двадцать две буквы.

«Творение», «Формирование» и «Делание», низший из которых — *Assiyah* или Делание, дает субстанцию для нашей земли). Космос, будучи изначально эманирован через десять отдельных *Sefirot*, известен как «Мир Точек».

Лурия совершенно оригинален в своем описании судьбы *Sefirot* и миров после их эманации из *Adam Kadmon*. *Sefirot*, «ближайшие» к *Adam Kadmon*, так называемые «физические» *Sefirot*, составлены из наиболее мощных сосудов и они одни могут выдерживать воздействие второго потока лучей света, эманлирующих из глаз Первоначального Человека. Однако, все «сосуды», начиная от *Chesed* и до *Yesod* были разбиты, после чего во всем космосе последовало господство перемещения, изгнания и разногласия. В Луринской Каббале это известно как «Разбиение Сосудов» (*Shevirat ha-Kelim*). Как результат этого разбиения, черепки от разбитых сосудов падают вниз в пустоту, захватывая в ловушку искры божественного света в «Скорлупы» (*Kellipot*), которые формируют нижние миры и *Sitra Achra*, «Другую Сторону» - царство зла, тьмы и смерти. Также хаос достигает верхних миров, где мужской и женский аспекты Бога, небесные «мать» и «отец», представленные *Sefirot Chochmah* и *Binah*, побуждаются повернуть свои спины друг к другу, тем самым нарушая течение божественной эротической энергии во все миры.

Разбитые сосуды необходимо собрать и восстановить. Этот *Tikkun* или «Исправление» возможно потому, что не весь божественный свет, который падает из разбитых сосудов захвачен в *Kellipot*. Некоторые лучи света возвращаются самопроизвольно к своему источнику, начиная восстановление и преобразование космоса. Этот процесс, о котором говорят как о *Tikkun ha-Olam*, исправлении мира, включает в себя преобразование разбитых сосудов в *Partzufim*, «облики» или личностные структуры Бога, каждая из которых управляется одной или несколькими изначальными *Sefirot*. *Partzufim* с помощью организации внутри себя всех *Sefirot* является впредь сильнее, чем любая изначальная *Sefirah* сама по себе. Согласно Шолему, *Partzufim*, на самом деле, представляет эволюцию Первоначального Человека (*Adam Kadmon*) по мере его излучений в сторону восстановленного мира.²⁷ Луринисты, в действительности, считали, что разные стадии *Tikkun* происходят с помощью лучей света, исходящих из лба *Adam Kadmon*.

Считается, что *Partzufim* — это частичные лики Бога. Пять главных из них: 1) *Attika Kaddisha* (Святой Древний) или *Arieh Anpin* (Долгострадающий), 2) *Abba* (Отец), 3) *Imma* (Мать), 4) *Zeir Anpin* (Нетерпеливый) или *Ben* (Сын) и 5) *Nukvah* (Женщина) или *Bot* (Дочь).

²⁷ Scholem, *Kabbalah*, p. 142.

Partzufim вовлекает в некие постоянные отношения или слияние. *Abba* и *Imma* объединены в длительном отношении зрелой дружбы и поддержки; *Zeir Anpin* и *Nukvah* объединены в страстном романе, приносящем им то мир, то разлад. Нижние *Partzufim* (и *Sefirot*) «рождены» в утробе *Imma*, Матери.

Согласно Лурии, эротические отношения (и их разрыв) различных *Partzufim* определяет судьбу Бога, человека и мира. Духовной задачей именно человечества является помочь возвыситься искрам божественного света, пойманным скорлупами «Иной стороны», тем самым, освобождая божественную энергию для служения эротическому слиянию среди различных *Partzufim*, не только между «Матерью» и «Отцом», но и между Сыном и Дочерью и даже между «Стариком» (*A ttik Kaddisha*) и его спутницей. При возвышении этих искр, считается, что человечество приносит «феминные воды» для обновленной божественной работы. Результат этих эротических соединений и итоги «Мира *Tikkun*», -это результат совершенства восстановленного космоса, гораздо более великого, чем изначальный «Мир Точек», составленный из *Sefirot* в порядке их эманации до Разбиения Сосудов. Благодаря способствованию процессу *Tikkun ha-Olam*, человечество становится соучастников творения мира. Тем не менее, человечество не может с помощью лишь своих сил возродить все искры, упавшие в царство «Иной стороны». Только те, кто остался на самых верхних уровнях этого царства, на которые каббалисты ссылаются как на *Kellipah Nogah* (Скорлупу Блеска), могут нормально возродиться с помощью личных человеческих попыток. Только через «великую любовь» (*ahavah r abb ah*) и божественное изящество могут возродиться нижние уровни «Иной стороны».

В таблице 1-2 дан схематический обзор лурианской теософической системы. В следующих главах мы узнаем, что лурианисты считают полную схему вневременной, унитарной «картиной» или определением *Ein-Sof*, безграничного Бога.

Таблица 1-2: Лурианская система

Ein-Sof (Безграничный Бог), о котором ничто не может быть сказано... это
Союз бытия и ничто, «всего и его противоположности».

Ein-Sof выполняет *Tzimtzum* (Божественное Сокращение, Сжатие и Удаление),
ведущее к...

Метафизической Пустоте (*Tehiru*) - кругу, окруженному *Ein-Sof* со всех
сторон...

содержащему остаток (*Reshimu*) божественного света и в который
эмануруется...

свет безграничности (*Or Ein-Sof*), тонкая линия (*kav*), чрез которую... спонтанно появляется *Adam Kadmon* (Первоначальный Человек).

Лучи света, также постигаемые как священные «буквы», сверкающие и отскакивающие от формы глаз, носа, рта и ушей *Adam Kadmon*... Сосуды (*Kelim*) для вмещения в себе лучей света, таким образом, образуют «Мир Точек», состоящий из...

Sefirot (архетипов Ценности и Бытия); составных частей тела *Adam Kadmon*):

Keter (Корона, Воля, Восхищение, высшая *Sefirah*)

Chochmah (Разум, Мудрость, отцовские черты)

Binah (Понимание, материнские черты)

Chesed (Любящая доброта)

Tiferet/Rachamim (Красота, Сострадание)

Din/Gevurah (Суд, Сила)

Netzach (Слава)

Hod (Великолепие)

Tesod (Основание)

Malchut/Shekhinah (Царство/Женский принцип)...

Сосуды также состоят из *Otiyot Tesod*, двадцати двух букв божественной речи и организованы в....

Миры (*Olamot*):

Adam. Kadmon (А'К, тождественный *Ein-Sof* и *Keter*)

Atziluth (Близость)

Beriah (Творение)

Tetzirah (Формирование)

Assiyah (Делание, низший мир, включает в себя нашу материальную землю).

Слабость и разлад *Sefirot* ведет к их разбиению и перемещению, известное как...

Разбиение Сосудов (*Shevirat Hakelim*), которое порождает... разлад в супружеском потоке между Мужским и Женским аспектами Бога, и...

Netzotzim (Искры), которые падают захватываются...

Kellipot (скорлупами), содержащими в себе...

Sitra Achra («Иную сторону» - царство тьмы и зла).

Лучи света из лба *Adam Kadmon*, также концептуализированы как мистические имена, восстанавливают разбитые *Sefirot/cосуды* как:

Partzufim (Лики или личности Бога):

Attika Kaddisha (Святой Древний) / *Keter*

Abba (Отец) / *Chochmah*

Imma (Мать) / *Binah*

Zeir Anpin (Нетерпеливый) *Chesed-Yesod*

Nukvah (Женщина) *Malchut/Shekhinah...*

Это начинает....

Tikkun ha-Olam (Восстановление Мира), завершаемый человеком, который через «возрождение искр» осуществляет Воссоединение *Partzufim*, мужского и женского принципов Бога.

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Интерпретация лурианских символов всегда считалась проблематичной. Со времени их распространения в форме рукописи истинная природа и значение Лурианской Каббалы была объектом горячих споров; некоторые каббалисты придерживались мнения, что лурианские символы не интерпретируемы, тогда как другие пытались поместить их в философские рамки. Ученики Лурии (наиболее известные — Хаим Виталь (1542-1620), Моше Иона и Йосеф Ибн Табул)²⁸ считали своим долгом записать версии лурианской системы вскоре после смерти Лурии в 1572 году. Вдобавок, Исраэль Саруг, который не был лично знаком с Лурией, опубликовал версию лурианской системы, которая, согласно Виталю, во многом отличается от того, чему он учил. Сложности, связанные с этими альтернативными версиями, тем не менее, незначительны, если их сравнить с самими проблемами, присущими этим текстам.

Идель указывает, что смысл Лурианской Каббалы был отчасти

²⁸ Там же, р. 424.

непрозрачным даже для каббалистов.²⁹ Например, согласно Якову Эмдену (1697-1776),³⁰ при описании Лурианской Каббалы ее истинный смысл утратился и вот по какой причине:

«...все уроки Р. Исаака Лурии - да будет благословенна память о нем! - в Этц Хаиме и других его книгах по этим вопросам, с одной точки зрения, истинны, а с другой - неистинны. Они истинны в том смысле, в каком считал Р. Исаак Лурия и иже с ним, но неистинны вообще, в том смысле, в каком понимаем мы, потому как все, что утверждается в книгах и [иных] работах — это просто дух Каббалы, неистинный, но эзотерический дух самой Каббалы истинный, и его нельзя записать ни в какой книге.»³¹

Другие, такие как давний соперник Эмдена Р. Йонатан Эйбешутц (1690/95-1764), придерживался мнения, что публикация Лурианской Каббалы, на самом деле, опасна ввиду антропоморфного описания Бога.

Трудности и антропоморфизм, присущий лурианским текстам, побудили некоторых попробовать дать ей философскую интерпретацию. Например, еврейский философ конца XVIII в. Шломо Маймон считал:

«...изначально Каббала была ничем иным, как психологией, физикой, моралью, политикой и такими науками, которые представляются с помощью символов и иероглифов в мифах и аллегориях, оккультный смысл которых раскрывался лишь тем, кто был готов понять их. Однако постепенно, вероятно, в качестве результата многочисленных перестроек, этот оккультный смысл был утерян, и знаки стали принимать за обозначаемые вещи.

Для Маймона философия — это ключ к дешифровке секретов Каббалы, которые иначе были бы бессмысленны: «Фактически Каббала — это не что иное, как расширенный Спинозизм, в котором не только происхождение всего мира объясняется ограничением божественного существа, но также происхождение каждого вида существа и его отношения к остальным происходят из отдельного атрибута Бога.»³²

Схожая точка зрения была у современника Маймона — Моисея Мендельсона, который считал, что Каббала имеет «здравый смысл», скрытый

²⁹ Идель пишет «Для некоторых наиболее ортодоксальных каббалистов высшее значение Лурианской Каббалы было в некоторой степени эфемерно; было ощущение, что ее реальное значение ускользнуло от них» (Idel, *Hasidism*, p. 41).

³⁰ Яков Эмден был известным раввином, знатоком еврейского права и каббалистом, участвовавшим во множестве диспутов, самый знаменитый из которых затрагивает обвинение Великого рабби Йонатана Эйбешютца, был тайным «шаббатянцем», т.е. ярым последователем ложного мессии Шаббатая Цви. Эмден также один из первых поставил вопрос о древности книги Zohar.

³¹ Цитата из Idel, *Hasidism*, p. 35. Идель указывает на то, что этот отрывок процитирован у р. Пинхаса Хурвицца: Pinhas Hurwitz, *Sefer ha-Berit*, p. 292.

³² Shelomo Maimon, *Shelomo Maimon, An Autobiography*, trans. Clark Murray (London, 1888), p. 105. Quoted in Idel, *Hasidism*, p. 40.

под формой западных метафор. Согласно Мендельсону, недостаток философской терминологии в иврите сделал необходимым использование метафор и аналогий, которые скрывали истинное значение Каббалы.³³

Пока Маймон и Мендельсон принимали философию за изначальный смысл Каббалы, другие, согласно современным гуманитарным наукам, пытались наделить Каббалу философским содержанием. Рахель Элиор приводил доводы, например, что в их безоговорочном неприятии какой-либо дословной интерпретации лурианских символов хасиды Хабад поддерживали «лурианскую терминологическую систему, пусть и освобождая ее от оригинального смысла и замещая ее философской позицией».³⁴ Позиция Элиора слишком радикальна и не позволяет узнать значимую неразрывность между хасидской философией и Лурианской Каббалой.³⁵ В дальнейших главах мы заметим, что хасиды Хабад (современников немецких идеалистов), в действительности, развилась концепция Каббалы, параллельная гегельянской философии.³⁶ Однако эта концепция, как я потом докажу, уже подразумевалась в самих лурианских символах.

РАЗДВИГАЯ ГРАНИЦЫ СМЫСЛА

Трудности, возникающие в процессе логически последовательной интерпретации Лурианской Каббалы, и по сегодняшний день остаются не менее значительными. Содержание лурианских записей, например, *Sefer Etz Chayyim* Виталья, чрезвычайно метафористично и запутано. Более того, чем больше пытаешься дать логически последовательную интерпретацию этой работы, чтобы «составить план системы», тем больше сталкиваешься с непредвиденными и, казалось бы, невозможными смысловыми переходами, противоречивыми утверждениями и превращениями в таких фундаментальных аспектах, как пол, временная последовательность и логический порядок, которые нарушают не только каббалистические определения своих терминов, но и сами правила значительной части дискурса. Разделы и абзацы часто начинаются логически последовательно, но вскоре распадаются на шквал оговорок и отступлений, которые сводят на нет попытку читателя воссоздать общую картину или структуру.³⁷

³³ Idel, *Hasidism*, p. 41.

³⁴ Rachel Elijor, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 85.

³⁵ Этот вопрос будет освещен в связи с лурианской доктриной *Tzimtzum* в Главе III.

³⁶ Эта тема детально исследована в моей книге *Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought*.

³⁷ Здесь я приведу в качестве примера основную мысль отрывка из книги Виталья *Sefer Etz Chayyim*, где речь идет о некоторых аспектах символа Разбиения Сосудов. Согласно Виталю, Разбиение Сосудов

Долю невразумительности *Sefer Etz Chayyim* Виталья и подобных текстов можно соотнести с собственным замешательством автора, рассматривающего свой предмет, а также с другими случайными особенностями, такими как, плохая правка текста, некачественная литературная обработка и т.д. В некотором смысле, однако, отсутствие в книге нормальной связности исходит из постулатов самой каббалистической теории; взаимодополнение и «истина» противоположностей, чередование гендерной принадлежности и одновременность последовательных событий являются, как мы увидим, допустимыми примерами каббалистической доктрины, которые в языковом плане, вероятно, можно выразить только через нарушение границ

приводит к смерти «семи царей», которые правили и умерли в земле Едомской (Книга Бытия). Тем не менее, с наступлением *Tikkun ha-Olam* - восстановления мира — эти семь царей вернуться на свое изначальное место, принеся с собой семь огней, которые после Разбиения Сосудов также оказались в нижнем мире. Результатом этого, как объясняет Виталь, является то, что нижние огни не были перенесены вверх к *Binah*, Небесной Матери. Именно через чрево *Binah* цари рождаются вновь. Виталь рассматривает этот процесс как частично приемлемый для их *Tikkun* (искупления), потому как *Binah* в качестве *Partzuf «Imma»* является «кроме того, матерью детей». Вот почему божественные огни «рождаются заново» во чреве *Binah*. Виталь сообщает, что эти сокрушенные огни или *kelim* восходят во чрево *Binah* не сразу, но лишь в течение сорока дней, периода первичного формирования ребенка согласно талмудической традиции. Огни из разбитых *Sefirot Chesed* и *Netzach* входят в *Binah* первые, за ними через десять дней следуют огни из *Da'at* и *Tiferet*, затем - из *Gevurah* и *Hod* и наконец огни *Yesod* и *Malchut*. Виталь отождествляет эти огни, вознесенные во чрево *Binah* спустя сорокадневный период, с *mayim nukvim*, или «женскими водами», которые *Ein-Sof* возносит, чтобы начать процесс *Tikkun* посредством соединения *Chochmah* и *Binah*, Божественных Отца и Матери. Весь процесс и, в частности, воссоединение *Chochmah* и *Binah*, происходит в мире *Adam Kadmon* (высшем из пяти каббалистических «миров») и приводит к восстановлению всех десяти *Sefirot*, от *Keter* до *Malchut* в следующем нижнем мире, мире *Atzilut*. Виталь объясняет, что это обновленное воссоединение и зачатие восстанавливает целый мир *Atzilut*, начиная с высшего *Partzuf, Attik Yomim* (который является *pnimi* [внутренним аспектом] *Sefirah Keter*) до самой нижней *Sefirah, Malchut*. Соединение *Chochmah (Abba)* и *Binah (Imma)* в мире *Adam Kadmon* восстанавливает *Partzuf* (божественный «лик») *Attik Tomim* («Ветхий Днями», часто отождествляемая с *Sefirah Keter*) в мире *Atzilut* вовлекается в процесс совокупления. Совокупления (*zivugim*, мн.ч.) затем идут дальше по цепочке бытия в том же самом направлении (сверху вниз), как и происходило разлучение после Разбиения Сосудов. Совокупление *zivug* в *Attik Yomim*, например, приводит к *Tikkun* в *Partzuf Arich Anpin* («Длинный Лик»), что также вызывает совокупление в этом *Partzuf*. Существуют последовательные *zivugim* между *Partzufim Abba* и *Imma* в мире *Atzilut*, как и между *Zeir Anpin* и *Nukvah*. Через последнее соединение, о котором литургически говорится как о союзе между Тем, к кому обращаются «Святой, благословен Он» и Его невестой или *Shekhinah*, все миры исправляются. Виталь сообщает нам, что зачатие от совокупления «ZuN» (*Zeir Anpin* с его невестой *Nukvah*) должно длиться двенадцать месяцев, дабы исправить и восстановить все двенадцать аспектов *Partzufim* в мире *Atzilut*.

Организация брачных связей требует восстановления мира после Разбиения Сосудов, для этого количество *Partzufim* увеличивается до двенадцати: *Attik Tomim* и его *Nukvah, Arich Anpin* и его *Nukvah*, «Высшие» *Abba* и *Imma, Yisrael Sava* и *Tevunah* (с которым мы познакомились в изложении *Shevirah* Виталья) *Zeir Anpin* и *Nukvah, Яаков* и *Лея*. Виталь объясняет, что эти шесть соединений делятся двенадцать месяцев, но он не уверен (потому что он не мог вспомнить, что говорил ему Лурия), по два месяца ли длится каждое из них, либо все двенадцать месяцев необходимы для первого соединения, включающего *Attik Yomim*.

смысла и логики. Как мы пойдем в дальнейшем, каббалистическое учение в значительной степени воссоздано (deconstructive) из самих различий, которые вносят больше (традиционной) логической ясности, и именно через эту деконструкцию теософическая Каббала предлагает свое уникальное видение.

Также возможно, что непостижимость большей части каббалистических текстов является следствием авторской (сознательной или бессознательной) задумки, либо попыткой поддержать эзотерический статус учения, ограничивая свое полное раскрытие для круга близких учеников, либо по более глубоким мистическим причинам. Среди таких возможностей находятся: 1) то, что двусмысленность и запутанность самого текста обладают мистическим или медитативным эффектом на читателя, уводя его от смысла (sense) к опыту самих слов и вызываемых ими образов, 2) то, что текст задуман увлечь читателя восполнением пробелов и, оттого, созданием собственной интерпретации и ее переживанием; 3) то, что фрагментация текста задумана для того, чтобы отобразить фрагментированное состояние человеческой личности и реальности; и, как таковое, вдобавок к сообщению нам об этой фрагментации, текст обеспечивает нам переживание фрагментации, и 4) то, что чередование между загадочностью и ясностью в тексте задумано, чтобы отобразить контраст между «скрытым» и «явным» в жизни Всевышнего.³⁸

Скрытые аспекты Каббалы, тем не менее, не должны служить нам оправданием всецелой невозможности интерпретации лурианской системы. Каббала, как и любая система мысли, облаченная в метафору, является, до определенной степени незавершенной в своем значении и эта незавершенность является именно тем, что придает ей богатство и глубину. Такова сама природа метафоры — намекать на истины, которые не могут быть (или не могут быть на данный момент) выражены точными терминами.³⁹ Поэтому может так быть, что сам процесс попытки дать рациональные интерпретации мистическим идеям не только наступает на пятки границам значения и истины, но также и расширяет их.

На самом деле, я считаю, что, проверяя различные интерпретационные возможности, уважая лурианские мифы, мы увидим, что частью их самого значения и целью является *расширение границ*. *Sefirot*, например, понимались каббалистами как элементы и Бога и творения именно потому, что они

³⁸ Мне кажется, существует недостаточное понимание текстов, подобных *Sefer Etz Chayyim*, где предполагается, что несмотря на то, что читатель понимает основные черты лурианской системы, он не способен уловить общую теорию в детализированной и связанной форме. Это недопонимание наталкивает на то, чтобы читатель постоянно облачал теософию Лурии в свои собственные термины.

³⁹ См. Richard Rorty, «Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphors,» in his *Objectivism, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 162-172.

отражают неисчислимое количество точек зрения. Поэтому *Sefirot* можно выразить только с помощью неопределенного ряда варьирующихся метафор. По этой причине любая интерпретация Каббалы, если оставить ее в духе самих каббалистов, должна, скорее, расширять интерпретационные возможности, чем удовлетворяться единственной точкой зрения.

Принимая во внимание не ограниченную временем природу лурианской системы, вряд ли стоит удивляться, что возникло множество герменевтических альтернатив, имеющих целью раскрытие ее значения и важности. Лурианские мифы интерпретировались как 1) выражение или аллегория исторических и политических тем (например, изгнание евреев и их надежда на искупление), 2) обращение к психологическим событиям в противоположность теологическим (хасидский подход, позже сформулированный в теориях Карла Юнга), 3) выражение философских идей в мифической форме (взгляды Маймона и Мендельсона), 4) предоставление дискурсивного контекста для действий и представлений, которые обладают более важным значением, чем сами мифы.⁴⁰ Они также рассматривались как 5) в первую очередь, деконструктивные по своему намерению (они уводят разум к явно многообещающей, но, в конечном итоге, пустой аллее мыслей — идущих одна за другой), или 6) медитативные по своему намерению и/или эффекту (они предоставляют читателю образы или мысли, у которых предполагается наличие мистического/пережитого результата в противоположность мыслительному). Несмотря на то, что о каждой из этих точек зрения можно сказать многое, эта книга акцентирована на философских и психологических идеях, неявным образом лежащих за каббалистическими мифами.

ШОЛЕМ, СИМВОЛ И АЛЛЕГОРИЯ

Факт того, что современное *философски ориентированное* объяснение теософической Каббалы еще не достигнуто, частично объясняется взглядами Гершома Шолема, основателя современной каббалистической науки. Шолем считал, что каббалистические символы не поддаются рациональному объяснению. Он делал различия между «аллегорией» и «символикой» и считал, что несмотря на то, что аллегория представляет «нечто выразимое

⁴⁰ Идель, например, утверждает, что «Лурианскую Каббалу характеризует концентрация еврейского ритуала вокруг мистической цели реструктурировать реальность и Всевышнего, чтобы воссоздать разбитую, но стремящуюся к единству сущности: *Адаму Кадмону* (Idel, *Hasidism*, p. 52). Для Иделя сложные лурианские мифы и теософия - просто контекст, дающий смысл перформативному акту. Это не является ни главной целью Каббалы, ни даже самим по себе концом.

посредством другого выразимого... мистический символ - это выразимая представление чего-то, что лежит по ту сторону сферы выражения и коммуникации». ⁴¹ Согласно Шолему, символ не имеет когнитивного или даже семантического содержания; он «ничего не означает и ничего не сообщает, но делает прозрачным нечто, что находится вне всякого выражения». Мистический символ — это, в сущности, окно в долингвистический мир. Для Шолема «скрытая и невыразимая реальность находит свое выражение в символе». В отличие от аллегории, в интерпретациях мистических символов нет никакого смысла: «Там, где более глубокое проникновение в структуру аллегии раскрывает свежие слои значения, символ интуитивно понимается как цельность, либо не понимается вовсе». ⁴²

Так как главное средство каббалистического выражения - это, согласно Шолему, мистический символ, то просто нет никакого смысла приводить философскую интерпретацию Каббалы. Этот взгляд, который последователи Шолема, в основном, не пытались опровергнуть, серьезно препятствовал каббалистическому учению и, по моему мнению, замедлил вступление каббалистических идей в современную интеллектуальную жизнь.

РАЗБИЕНИЕ СОСУДОВ

Чтобы проиллюстрировать ограниченность точки зрения Шолема, я рассмотрю две альтернативные интерпретации одного из главных символов Лурианской Каббалы: Разбиение Сосудов. В целом Шолем неохотно приводил интерпретации Каббалы. Тем не менее, когда он все же интерпретирует каббалистические символы, кажется, что на него повлиял взгляд, впервые сформулированный Вико, о том, что мифы и символы не являются ни ложными нарративами, ни аллегориями, но, скорее, выражают коллективный образ мышления эпохи. Например, в своем анализе Разбиения Сосудов - космической катастрофы, в которой архетипы творения (*Sefirot*) были смещены со своих мест и разрушены, Шолем подтверждает, что одним из последствий этого является то, что: «Ничто не остается на своем надлежащем месте. Все находится где попало. Но сущность, находящаяся не на своем месте, находится в изгнании. Таким образом, ввиду этого первоначального действия, все бытие находится в изгнании и нуждается в том, чтобы все вернулось на свои места». ⁴³ Шолем продолжает: «Перед судом

⁴¹ Scholem, *Major Trends*, pp. 26-27.

⁴² Там же, p. 27.

⁴³ Gershom Scholem, *On The Kabbalah and Its Symbolism*, trans. Ralph Manheim (New York: Schocken,

рационалистской теологии такая идея не может многое сказать за себя. Но для человеческого опыта, пережитого евреями, это был самый заманчиво могущественный символ».⁴⁴

Согласно Шолему, этот символ настолько могущественный и чарующий именно из-за того, что «с исторической точки зрения, миф Лурии составляет ответ изгнанию евреев из Испании».⁴⁵ Сила этого мифа следует из попытки придать смысл этому историческому изгнанию и через него — опыту еврейского изгнания на протяжении всей истории. Скрытое содержание этого мифа, по мнению Шолема, — это особое историческое событие, и именно через связь мифа с этим событием (а не через принятие мифа дословно) мы можем рационально его интерпретировать. Принятие мифа дословно как утверждение о Боге и бытии было бы либо неуместным вступлением в «царство тишины», либо сродни принятию исторического и психологического опыта в качестве реальной философии или теологии.

Несмотря на то, что Шолем намекает на другую возможность, когда говорит, что «могущественные символы» еврейской жизни можно принять за «крайний случай человеческой жизни, чистой и простой», он тут же продолжает: «мы больше не можем полностью понимать, можно даже сказать «проживать», каббалистические символы без значительных усилий, если это для нас вообще возможно».⁴⁶ Все это из-за того, что главная тема Шолема — интерпретация каббалистических мифов (согласно Вико) как проявленного выражения скрытых исторических тем. Несмотря на то, что нельзя оспорить живучесть такого подхода, полезно сравнить его результат с результатом другой точки зрения, принимающей мифы серьезно и концептуально и читающей их как выражение того, что они и утверждают, т.е. о Боге, человеке, творении и природе самого бытия.⁴⁷ Когда мы так делаем, мы видим, что каббалистический символ разбитых сосудов и связанный с ними миф об изгнании Бога из Самого Себя,⁴⁸ на самом деле, подразумевает (среди

1969), p. 112.

⁴⁴ Scholem, *On The Kabbalah*, p. 113.

⁴⁵ Там же, стр. 110.

⁴⁶ Scholem, *On The Kabbalah*, p. 117.

⁴⁷ На самом деле, Луория и его последователи считали, что их система применима как к изгнанию еврейского народа, так и метафизическому изгнанию Бога. Среди прочих Моше Хаим Луцатто считал, что Разбиение Сосудов и последующий *Tikkun* имеют как метафизическое, так и мирское значение. Он пишет, что в результате *Tikkun* «Божественный Дух очистится от нечистот». Далее, «Израиль отделится от варваров, а Божественный Дух полностью отделится от плевел». Затем мир станет совершенным, как никогда ранее. Израиль будет искуплен. Искупление будет настолько полным, что изгнания больше не будет, потому как уже известно, что единственной целью всех периодов изгнания было отделить Искры Святого Духа от сора». (Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, pp. 147-148).

⁴⁸ Фактически каббалисты использовали некоторые мифы для символизации этой основной идеи,

прочего), что все бытие — это отчужденность, и что вся реальность так или иначе раздроблена, дефектна и несовершенна. Узнавая это, мы можем собрать все под одним заглавием, одним символом, настолько широко несопоставимых феноменов как отчуждение (изгнание) человека от человека (экзистенциализм), человека от самого себя (Фрейд), человека от продуктов его творческого труда (Маркс) и ухватить в одном действии мысли, казалось бы, непреодолимую пропасть между нашими концепциями свободы и необходимости, видимости и реальности, добра и зла, общего и частного, теологии и науки, если упомянуть только некоторые вечные антиномии философии, которые, можно сказать, иллюстрируют основной «недостаток» космоса.⁴⁹

На самом деле, сказать, что все бытие изгнано (отчуждено, *in exile*) из самого себя кажется поразительно уместным описанием, не только ввиду положения современного человека, но и положения самого мира, в частности, то, как он опосредуется (и т.о. отчуждается) посредством категории человеческой мысли. На самом деле, можно аргументировать, что Лурианская Каббала далека от того, чтобы быть всего лишь комментарием к историческому опыту изгнания Иисуса, но, скорее, сам опыт исторического изгнания является всего лишь примером гораздо более глобальных феноменов *онтологического* изгнания, сотворенных прозрачными в каббалистических и, в частности, лурианских символах. Понимая каббалистический символ Разбиения Сосудов таким образом, мы можем «воспринимать» и «проживать» его настолько глубоко, если не глубже, чем любое предыдущее поколение: потому что когда еще отчуждение человека от самого себя и общества и парадоксальной природы мира было более заметным, чем в нынешнее время? Как пишут во введении к своему переводу «Врата Первые» книги Виталия *Sefer Etz Chayyim*:

«В Лурианской Каббале единство невидимых царств — промежуточные уровни между нашей конечной вселенной и неделимым Бесконечным — разрушено, и эта разрушенность отражена в нашем переживании этого мира как беспорядочного, несовершенного, фрагментарного и неуравновешенного. Эта неуравновешенность и дисгармония так часто обнаруживаются между мужчиной и женщиной; между родителем и ребенком; между различными культурами, классами и расами; между религиозными конфессиями; между людьми и окружающей средой; и даже между разными аспектами наших собственных личностей являются свидетельством этого основополагающего

включая «изгнание» Божьей *Shekhinah* (его присутствия или женской половины) с земли, уменьшение (света) луны, «смерть царей» и т.д. Все это будет рассмотрено в Главе VII.

⁴⁹ Полное рассмотрение этих антиномий находится в Главе VII.

отсутствия единства.»⁵⁰

Поэтому мы можем сделать вывод, что каббалистические символы можно понимать как имеющие *универсальное философское значение*. Я склонен думать о каббалистических мифах как о сочетании видений и разумных оснований, грез и интерпретаций, и видеть их ценность, как ценность всех мифов в их способности прикоснуться к некоторым базовым переживаниям, которые выражают, но также превосходят специфическую историю и психологию тех, кто их создал. Скрытое содержание мифа об этом взгляде есть философия: не в том смысле, что миф — это лишь аллегория для философских идей, но в смысле, что мифическое представление — представление, которое отвечает на те же самые стимулы внутри человеческой души, те же самые фундаментальные вопросы о человеческом существовании и мире как целостности, побуждающей философа.

Шодем рассматривает способность концептуальной или философской интерпретации Каббалы, и, на самом деле, рассказывает нам, что такая интерпретация очень часто практиковалась самими каббалистами. Все же он считает такое предприятие «очевидным провалом».⁵¹ Согласно Шодему, такой провал связан с фактом, что «неисчерпаемые символические образы» ни в коем случае не являются упрощениями концептуальных идей. Он принимает символы и концепции как полностью несопоставимые: любая попытка перевести первое в последнее безнадежно заканчивается искажением и поэтому теряет ценность самих символов. Нам не нужно, однако, считать, что мистические символы либо полностью интерпретируемы, либо они являются упрощением концепций, поддерживать точку зрения, как делали сами каббалисты, что такие символы имеют концептуальный подтекст и что подлинное понимание можно обрести как в природе этих символов и их предполагаемых референтах, проецируя символическое в план философского дискурса.

МИСТИЦИЗМ, МИФ И ФИЛОСОФИЯ

Как мы увидели, для Шодема центральный тезис, что Каббала непрозрачна для рациональной интерпретации, - это проведение им различия между выразимым планом реальности, представленной аллегорией и невыразимым планом, связанным с символами.⁵² Это важное различие,

⁵⁰ Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. xlvii.

⁵¹ Scholem, *On The Kabbalah*, p. 96.

⁵² Scholem, *Major Trends*, pp. 26-27

которое стоит исследовать достаточно детально.

То, что существуют фундаментальные «истины», о которых нельзя ничего сказать — это, конечно, одно из оснований мистики. В мистике (в противоположность мифу и философии) «истина» недоступна для лингвистического дискурса, но она, скорее, воплощена в частном созерцательном или экстатическом переживании, который можно связать с языком, но не передать через язык (именно это каббалист Исаак Слепой связывал с истинами, как он говорил, которые нельзя узнать, но которые, тем не менее, «видны для сердца»⁵³) В мифе истина доступна языку, но лишь частично. Миф в широком смысле этого слова работает через поэтический/метафорический язык, который, в отличие от мистики действительно передает «истину» слушателю и читателю, но именно побуждая его психику или душу таким образом, чтобы он подошел к этой истине со своей собственной сущностью. Оттого что миф метафоричен и рассчитан на эмоциональный или экзистенциальный отклик слушателя, истина мифа поддается мириаде новых интерпретаций и разъяснений и, в отличие от истины философии, в сущности, эмпирична (дана в опыте). Наконец, философия в том виде, в каком она традиционно понимается, рассматривает «истину» (или, по крайней мере, истину, которую она затрагивает) как полностью доступную языку и выразимую в полной и недвусмысленной манере.

Безусловно, были такие философы, которые считали, что есть некая область, которая не может быть описана языком. Витгенштейн, философ, который, вероятно, более, чем кто-либо другой старался очертить границы между «тем, о чем можно сказать» и «безмолвным», считал, что область безмолвия вовлекает в себя само состояние опыта и языка: волевой, действующий субъект; связь между языком и миром; основополагающий факт, что слова и знаки имеют значение и т.д.⁵⁴ Ни о каком из этих условий нельзя ничего сказать, не учитывая то, что он предполагается и служит основой для того, о чем говорится. Как таковые, их нельзя назвать частью мира, но, скорее, его границами и, таким образом, частью области безмолвия. Мистик в своем безмолвии и именно ввиду своего безмолвия претендует на доступ к этим пограничным состояниям и, таким образом, к «Абсолюту».

Может закрасться небольшое сомнение в том, что символы Каббалы наступают на пятки этой, предположительно безмолвной, области. Этот факт осознавали сами каббалисты. «У нас нет реальной возможности, — пишет Виталь, — говорить о явлениях до эманации десяти *Sefirot*. Чтобы сделать эти

⁵³ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 280.

⁵⁴ Комментарии Витгенштейна о царстве безмолвия можно обнаружить в его «Логико-философском трактате» (1921 г.) и в его «Дневниках» (1914-1916 гг.)

явления понятными для человеческого уха, мы должны говорить на языке аллегорий и символов. Даже если мы говорим о некотором образе, так только для того, чтобы сделать его понятным для уха».

Многие символы и концепции Каббалы, например, *Ein-Sof* (невыразимая беспредельность), *Tzimtzum* (сжатие или сокрытие в беспредельности, которое позволяет оставить «место» для мира), *Keter* (корона, высшая *Sefirah*, отождествляемая с «небытием» и «желанием»), *Ayin* (небытие *Keter* и *Ein-Sof*), *Malbush*⁵⁵ (Божественное облачение, в котором «буквы», которые в конечном итоге заключают в себе все значение, охватываются возможностью (*potentia*) и т.д., указывают, скорее, на сами пограничные состояния мира, чем на сам мир. Однако вопросы остаются, независимо от того, относятся ли все эти каббалистические теософические тексты к этой, предположительно безмолвной, области и можно ли дать какое-либо рациональное (или иное) объяснение тем текстам, которые предположительно к ней относятся. Шолем, кажется, отвечал на оба эти вопроса утвердительно. По двум причинам я не могу согласиться.

Первая из этих причин состоит в следующем: несмотря на то, что Каббала порой откровенно мистична, в иных случаях, на что я указывал, она очевидно одновременно абстрактна и философична. Согласно Верману, «все каббалистические работы демонстрируют важное влияние философии».⁵⁶ Взять к примеру текст *Sefer ha-Bahir*, который Шолем считал ранним каббалистической работой (1180). В тексте говорится о «древа», которое Бог создал как мир, которое в то же время является источником души человека:

«Я есмь Тот, Кто посадил это дерево для того, чтобы весь мир восхищался им. И им Я охватил Все и назвал его Всем, ибо от него все зависит, от него все исходит и все сущее в нем нуждается, внимает и тоскует по нему и из него происходят все души».⁵⁷ Другой отрывок *Bahir* гласит: «Все силы Господа пролегают уровнями, они словно дерево. Подобно тому как дерево плодоносит благодаря воде, так и Господь благодаря воде увеличивает силу своего «древа». Что же есть вода Господня? Это *hokhmah* [мудрость]».⁵⁸

Эти отрывки, как и многие другие по всему каббалистическому корпусу, говорят символами и метафорами (дерево), но тут же начинают растворять свой

⁵⁵ Эта концепция/символ находится в записях Исаэля Саруга (между 1590-1610). Саруг, который мог познакомиться с Лурией во время краткого пребывания последнего в Египте, заявляя, что является одним из главных учеников Лурии. Его записи отдают философскими идеями.

⁵⁶ Verman, *The Books of Contemplation*, p. 24.

⁵⁷ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 71. Cf. *Book Bahir*, trans. Joachim Neugroschel, in *The Secret Garden: An Anthology in the Kabbalah*. David Meltzer (Barrytown, NY: Stanton Hill, 1998), p. 55.

⁵⁸ *Sefer ha-Bahir*, sec. 85, as translated by Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 75. Cf. *Book Bahir*, Neugroschel trans., p. 73

мистический язык в философском словаре и идеях (Бог как источник, субстанция и жизнеобеспечение всего бытия, здесь отождествлен с интеллектом или мудростью). Как таковая, Каббала, которая несомненно показывает влияние платонических и неоплатонических идей, сама предлагает философскую интерпретацию и, таким образом, все наиболее удивительное, что современные исследователи не рассматривали серьезно, Каббала рассматривает в философских терминах. Несмотря на явный факт, как утверждал Идель, что каббалисты случайно приспособили философские (в частности, аристотелевские) термины для собственных нужд и поэтому отделили эти термины от их оригинальных значений, они также применили такие неоплатонические термины, как воля, мысль, миры и т.д. таким образом, что их философские значения сохранились.⁵⁹ Во всяком случае, сегодня нашим долгом является расшифровка каббалистического использования философского словаря, и там, где это применимо, предоставить Каббале словарь более подходящий для ее философских идей.

Как лаконично утверждает Рикёр, «символы взывают к мысли»⁶⁰ и символы каббалистов едва ли являются исключением. Несмотря на ту ясность, что некоторые каббалистические символы подступают к границам того, о чем можно сказать, вряд ли они из-за этого являются *чисто* мистическими и потому совершенно скрытыми для интерпретации. Можно сказать, что теософическая Каббала коренится в мистике, выраженной в мифе и восходит к философии. Ее сила пролегает точно по ее широте и в том факте, что ее язык никогда не становится настолько неясным, как язык мистики, ни такой же натянуто и искусственно прозрачный, как язык философа. Как таковая, Каббала занимает территорию между логикой и поэзией, метафорой и безмолвием, которые позволяют отразить сам дух человека и мира.

На мой взгляд, возможно дать рациональную интерпретацию даже тем каббалистическим идеям и символам (как *Ein-Sof*, *Tzimtzum*, Миры), которые ясно указывают на область безмолвия и, таким образом, *мистичны* в самой своей сущности. Это из-за того, что у разума есть в качестве одного из средств сила аналогии, и пограничные состояния мира в целом имеют свои аналогии в пограничных состояниях феноменов, занимающих лишь часть космоса. Таким образом, возможно, например, пролить свет радио на создание «Миров», которые каббалисты нарекают «всем» для конечных существ, находящихся внутри них, но которые являются иллюзией для того, из чего все исходит и что находится над этим всем, с помощью уподобления феномену сновидений,

⁵⁹ Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 2 -3 , 40, 182.

⁶⁰ Там же, стр. 232.

являющихся целыми мирами для того, кто сновидит «внутри» них, и иллюзиями для «пробужденного» сновидца. У меня будет возможность подробно исследовать такие аналогии с их оговорками в следующих главах.⁶¹ Здесь я хочу пояснить, что, на самом деле, можно много сказать о тех каббалистических символах, которые, как считал Шолом, указывают на невыразимый пласт реальности. На мой взгляд, «невыразимое» - это едва ли некая устойчивая область, через которую разум никогда не сможет перебраться, но, скорее, граница, к которой разум должен постоянно стремиться подступить. На самом деле, это сама природа того, что можно назвать «рациональной мистикой», позволяющей себе говорить настолько ясно и отчетливо, насколько возможно, о таких вещах, о которых в мистике и мифе только намекается или, как некоторые могли бы сказать, совершенно выходят за рамки языка. Например, только если мы будем подталкивать Каббалу к области разума и философии, насколько это возможно, мы сможем понять границы того, что может быть выражено словами, и предоставить то, что остается за подлинной печатью «невыразимого», а не просто «невыведенного». Нам не стоит позволять нашей концепции «невыразимого» давать нам оправдание обскурантизму, лени мысли, мешающим понять, что является предметом разъяснений. Идель указывал, что каббалист Авраам Абулафия остерегался теософических символов именно потому, что их неоднозначность «свидетельствует не о невыразимости объекта, но об отсутствии ясности со стороны думающего субъекта»⁶² Нам следует держать скептицизм Абулафии в голове при нашем подходе к каббалистическим символам и метафорам.

Наше предположение о «выразимости» полностью согласуется с общей еврейской традицией и еврейской мистической традицией в частности. Иудаизм всегда имел положительное отношение к языку. В противовес тем традициям, которые считают, что язык лишь отдаляет и скрывает, иудаизм утверждает, что слова, будучи воплощенными в рукописи, на самом деле являются высшим выражением Божьей воли. Сами каббалисты считают, что реальность не только идеально отражена в языке, но также состоит из мистического, как и из когнитивного, значений, а сама интерпретация имеет влияние на духовную субстанцию вселенной. Я буду исследовать подробности этой «лингвистической мистики» в Главе V. Здесь достаточно указать, что сам процесс интерпретации каббалистических символов несет печать не только каббалистов, но и всей еврейской традиции.

⁶¹ См. Главу III, где рассматривается *Tzimtzum* и Главу VI, где рассматриваются «Миры».

⁶² Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 203.

Как я заявлял ранее, говорить о том, что Каббала выражена в *мифе* — не лишает ее ни символического, ни философского значения. Несмотря на то, что некоторые исследователи еврейской мистики, особенно Тишби,⁶³ воспринимали миф буквально, т.е. для них мистический образ и то, что он обозначает, это одно и то же, моя точка зрения такова, что в большей или меньшей степени миф всегда символичен. В некоторых случаях, как в Каббале, это довольно очевидно, в то время, как в других, например, в греческой мифологии, это гораздо менее заметно; на даже в таких мифах, которые, видимо, следовало принимать буквально, символическая интерпретация скрыта в их образах и подчеркивает их глубину и призыв. Это, конечно, следует из того, что должны признавать даже сторонники буквализма, т.е. из того, что миф, говоря словами Тишби, является результатом «некоторых бессознательных эмоциональных и фантазийных импульсов, воздействующих на самые глубины человеческого духа».⁶⁴

На полюсе, противоположном Тишби, находится мнение, что миф — это аллегория для несовершенно понятых и выраженных философских идей. Такова, конечно, была точка зрения Гегеля, который считал религию в общем и миф в частности средствами передачи глубоких философских истин умам, неготовых к абстрактному мышлению. Моя собственная точка зрения выражена в том, что хотя мифы зачастую можно понимать философски, их значение не исчерпывается такой интерпретацией. Весь язык, и миф, конечно, не исключение, многозначен: абстрактен *и* конкретен, символичен *и* буквален, познавателен *и* эмоционален, описателен *и* взывает к чувствам и памяти. Хотя можно пытаться различать разные виды дискурса, очерчивать резкие различия между языком, который мифичен, символичен, аллегоричен и философичен, особенно в отношении такого предмета, как Каббала, будет крайне искусственно и, в конечном итоге, невразумительно. То, что Каббала мистична - не значит, что она также не является символичной, психологичной и философичной.

⁶³ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 286.

⁶⁴ Там же, стр. 287.

ГЛАВА II

EIN-SOF:¹ ДИАЛЕКТИКА БЕСКОНЕЧНОГО

Исаака Лурию, идеи которого дошли до нас в записях его учеников, однажды спросили, почему же он сам ни разу не доверил свое учение бумаге. Говорят, что его ответ был таков: «Это невозможно, потому что все вещи связаны; я едва ли могу открыть рот, не чувствуя, словно море прорывается сквозь дамбы».² Любой, кто пытается объяснить каббалистическое божество, в особенности так, как его понимали лурианцы, вряд ли сумеет избежать отождествления собственного сопротивления с нежеланием Лурии вдаваться в объяснения, поскольку Бог каббалиста воплощается в обширном множестве аспектов, каждый из которых (например, *Ein-Sof* (Бесконечность), *Tzimtzum* (божественное сокрытие, сжатие), *ha-Olamot* (Миры), *Sitra Achra* («Другая Сторона») и т.д.), может быть понят лишь в соотношении с другими. Далее, Бог Каббалы достигает Своей личности лишь посредством диалектического развития, часть которого включает постижение Бога и доведение Его до полноты человечеством. Полное понимание Бога фактически требует досконального знания (и сопричастности) каждого из каббалистических символов, равно как и самоотверженного участия в актах исправления (*Tikkunim*),

¹ Буквально «без конца».

² Scholem, *Major Trends*, p. 254.

посредством которых человечество завершает и Бога, и процесс творения.

Данную главу, набрасывающую портрет каббалистического божества широкими мазками, следует понимать в контексте более совершенного знания каждого из основных каббалистических символов (что будет представлено в последующих главах). Здесь я сосредоточусь на деталях некоторых аспектов каббалистической теософии, скорее концептуальных или философских по своей природе. Фокус обсуждения будет направлен на Лурианскую Каббалу, но также я затрону Зоар и работы ранних теософических каббалистов, которые предшествовали трудам Лурии, и работы хасидов, его наследников.

По мере нашего обсуждения станет очевидно, что для каббалистов *Ein-Sof* не имеет статичной, определенной формы. Вместо этого Всевышний осмысливается в развитии и, следовательно, воплощении по мере прохождения череды определенных стадий и аспектов, где более поздние стадии противопоставляются друг другу, в то же время заключая в себе более ранние. Бог каббалистов одновременно и совершенно прост, и бесконечно сложен, Он - ничто и все, Он и сокрыт и проявлен, Он - реальность и иллюзия, Он - творец человека и создан человеком и т.д. По мере развития *Ein-Sof* данный процесс постепенно раскрывается как «отсутствие чего-либо определенного» (*Ayin*), как вся тотальная совокупность бытия, Бесконечная Воля (*Ratzon*), Мысль и Мудрость, воплощение всех смыслов и значений (*Sefirot*), бракосочетание мужчины и женщины, а в конечном счете - как союз всех противоречий. Как мы увидим, *Ein-Sof* представляет и всю сумму диалектики, и каждый из пунктов на данном пути. Определения *Ein-Sof* следует постоянно пересматривать, так как по своей собственной природе он находится в постоянном процессе самосозидания и переопределения. Процесс сотворения *Ein-Sof* самого себя фактически воплощается и совершенствуется в творческой деятельности человечества, которое посредством

практических, этических, интеллектуальных и духовных усилий стремится разрешить противоречия несовершенного мира.

Я стараюсь строить мое исследование таким образом, чтобы отразить развитие самого Господа; каббалисты, как и Гегель несколько веков спустя, проводили параллель между диалектикой мысли и диалектикой Бога и мира. Однако мы не должны упускать, что развитие *Ein-Sof* не является развитием строго во времени. *Ein-Sof* обладает как временными, так и вневременными аспектами, повторяясь в процессе творения *ad infinitum* (до бесконечности)³

СОКРЫТЫЙ, НЕПОСТИЖИМЫЙ, И НЕВЫРАЗИМЫЙ БОГ

Согласно Шолему, и термин, и концепция *Ein-Sof* возникли в эпоху ранних каббалистов Прованса и Испании. В оригинале этого слова наречие «бесконечно» превращается в существительное «бесконечность», становясь определением беспредельного, абсолютно непостижимого Бога. Шолем обращается и ко многим другим эквивалентным *Ein-Sof* терминам из различных каббалистических писаний. Среди них мы встречаем такие наименования как «избыточность» (*Yitron*, перевод неоплатонического «hyperousia»), «неразличимое единство» или «полная неразличимость противоположностей» (*ha-achdut ha-shavah*) и «сущность» (*ha-mahut*).⁴

Каббалисты оперировали также и разнообразными отрицательными эпистемологическими терминами, описывая сокрытого Бога: «убежище тайны», «сокрытый свет», «то, что мысль не вместит» и т.д.,⁵ каждый из которых указывает на то, что Бог находится за пределами человеческого знания и постижения. Однако существуют и другие определения, например, «Корень всех корней», «Равнодушное Единство», «Великая Реальность»,⁶ «Создатель», «Причина Причин» и «Перводвижитель» (а также *Ein-Sof*, что

³ Согласно Виталю, *Ein-Sof* бесконечен, но проявляется во времени. *Adam Kadmon* и миры были сотворены во времени. «Все миры создавались, расширялись и развивались, сменяя один другого в разные времена, один следуя за другим, пока не настало время сотворения этого мира.» *Sefer Eitz Chayyim* 1:1, p. 21; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 7. Тем не менее, такие метафизические события как *Tzimtzim* и Разбиение Сосудов находят свое воплощение во всех вещах и во все времена. Данная проблема обсуждается ниже в главе в разделе «Бог развивается диалектически».

⁴ Gershom Scholem, *Kabbalah*, p. 88.

⁵ Там же, p. 89.

⁶ Scholem, *Major Trends*, p. 12.

означает «без конца»), скорее онтологические, нежели эпистемологические, утвердительные, но не отрицательные эпитеты. Например, некоторые из них обозначают, что Бог является *первоисточником* мира, *реальностью* мира или *совокупностью* всех вещей. И даже используя подобные термины с положительными коннотациями, каббалисты считали, что речь ведется об абсолютно непостижимом и сокрытом Боге.⁷ Об этом Боге говорится в ранней прото-каббалистической книге *Sefer Yetzirah*: «закрой уста свои и не говори, и (закрой) сердце свое и не размышляй; и если сердце твое побежало - возвратись на место».⁸

Согласно рабби Азриэлю из Жероны (начало XIII века), сама бесконечность *Ein-Sof* делает его непостижимым: «*Ein-Sof* не может быть предметом мысли, не говоря о речи, даже при том, что его признаки обнаруживаются во всем, ибо не существует ничего вонне него. Следовательно, нет ни одной буквы, ни одного имени, ни одного письмена и ни одного слова, что способны заключить его».⁹ Согласно Азриэлю, Бог непостижим, именно потому что Он «бесконечен»; следовательно, никакой внешней точки зрения, с позиции которой Он может быть ограничен и превращен в объект, не существует.

Мы находим нечто по определению парадоксальное в основополагающей аксиоме каббалистической теологии: Бог в самом себе и сам по себе для человека полностью сокрыт и непостижим. В то время как все каббалисты пришли к согласию относительно этой аксиомы, многие из них высказывают теософскую идею, подразумевающую формулировку внутренней природы Всевышнего. Таким образом, в каббалистической мысли возникает диалектическое противоречие между сокрытостью и неизъяснимостью Бога, с одной стороны, и Его познаваемостью, явлением и откровением - с другой.¹⁰

⁷ Например, Кордоверо, высказавший немало положительного о природе *Ein-Sof*, утверждал, что «не подобает исследовать скрытую силу, которая создала все сущее». Интересно, что далее Кордоверо заявлял, что именно сущность *Ein-Sof* есть «единое Его желание, и мудрость, и понимание». Moses Cordovero, *Or Ne'era'v* VI: 2, 37b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 125.

⁸ *Sefer Yetzirah* I: 8, в переводе Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 234. См. также Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah: The Book of Creation*, rev. ed. (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1997), p. 66. Позже каббалисты считали, по крайней мере в теории, что не следует задаваться вопросами об *Ein-Sof* или даже его самых высоких проявлениях. Виталь, например, заявлял, что непозволительно спрашивать о внутренней природе Первородного Человека или двух самых высших *Sefirot*. В подтверждение он цитирует древний апокриф *The Wisdom of Ben Sirach*: «Не ищи то, что слишком чудесно для тебя, и не ищите то, что сокрыто от тебя. Тебе нет дела до потаенного; размышляй о том, что тебе дозволено». *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 27; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 58.

⁹ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 234.

¹⁰ Касательно диалектики между неизъяснимостью и познаваемостью *Ein-Sof* см. Steven T. Katz, «Utterance and Ineffability in Jewish Neoplatonism,» в *Neoplatonism in Jewish Thought*, ed. Lenn E. Goodman (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 279-298. Согласно Кацу,

В то время как каббалисты выстраивают слова священного писания, стремясь найти доказательства непостижимости *Ein-Sof* (например, Исайя 40:28: «разум Его неисследим»), почти все они согласны, что персонализированный библейский Бог-творец (Бог, явленный человечеству), по крайней мере на один шаг отстоит от непостижимого *Ein-Sof*. По мнению большинства каббалистов (за исключением Азриэля¹¹), *Ein-Sof* представляет безличное «это», но не личное «ты» или «кто». Как считают каббалисты, *Ein-Sof* служит онтологическим и метафизическим основанием для явленного Бога, однако *Ein-Sof* не появляется ни в одной книге Библии. В одном из анонимных источников мы читаем: «*Ein-Sof* не упомянут ни в Торе, ни у пророков, ни в агиографиях, ни в речах мудрецов; лишь только мистики получили малое на него указание».¹² По мнению Исаака Слепого, *Ein-Sof*, в отличие от библейского Бога, к которому мы можем обратиться со славословием и мольбой, является «непостижимым [даже] мыслью». В отличие от библейского Бога, мы не вправе приписать *Ein-Sof* обладание волей или желаниями, мышление, речь, действия или намерения, поскольку такие качества будут подразумевать его ограничение, как если бы *Ein-Sof* пожелал или высказал что-то, а не другое.¹³ Согласно Zohar, «нет конца, не желания, нет света, нет источника света в *Ein-Sof*, ибо сказать что-либо об *Ein-Sof* означает утвердить различия в нем» или, как писал Тишби: «извратить его беспрецедентное и непостижимое совершенство».¹⁴ В *Tikkunei Zohar* мы читаем: «Выше всех высот и сокрытый вне всех прибежищ, нет мысли, что может охватить Тебя... Нет Тебе известного Имени ибо Ты наполнил все Имена и Ты - совершенен из всех».¹⁵ Каббалисты-лурианцы утверждали полную непознаваемость *Ein-Sof*. Виталь сообщает нам, что данный термин «указывает, что не существует способа постичь Его ни мыслью, ни умозрением, поскольку Он абсолютно непостижим и удален от мысли любого рода.»¹⁶

каббалистические тезисы, что (1) *Sefirot* являются эманациями в пределах Божественности, и (2) *Sefirot* точно известны человеку в их проявлении на земле, приводят к заключению, что «зная и называя (*Sefirot*), мы знаем и называем *Ein-Sof* косвенно, но подлинно» (стр. 291). Фактически, каббалистическая теософия выдвигает то же самое предположение.

¹¹ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 431. Шолем пишет, что для Азриэля *Ein-Sof* есть «вождь мира и хозяин творения».

¹² Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 443. Cf. Scholem, *Kabbalah*, p. 88. Один из ранних каббалистов, автор *Ma'arkhelut ha-Elohut*, зашел столь далеко, что утверждал, будто *Ein-Sof* нельзя отождествлять с Богом или делать объектом религиозной мысли.

¹³ Scholem, *Major Trends*, p. 12.

¹⁴ Tishby and Lachover, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 235.

¹⁵ *Tikkunei Zohar*, Introduction: 17a-b, цитируется в переводе: Immanuel Schochet, «Mystical Concepts in Hasidism», приложение к Schneur Zalman, *Likutei Amarim-Tanya* (Brooklyn, NY: Kehot, 1981), p. 827.

¹⁶ *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 21; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 6.

Первый любовический ребе, Шнеур Залман из Ляд, ясно дает понять, что непознаваемость *Ein-Sof* происходит отнюдь не из глубины и не из сложности заключенных в нем понятий: «Но не пристало говорить о Святом, благословен Он, превосходящем разум и мудрость, что невозможно Его осознать из-за глубины понятия, ибо Он вовсе не находится в сфере понимания.»¹⁷ По мнению Шнеура Залмана, сказать, что *Ein-Sof* постичь невозможно, сродни высказыванию, что нельзя в буквальном смысле прикоснуться к идее: «так как чувство прикосновения относится и прилагается лишь к физическим предметам, которых можно коснуться руками.»¹⁸ Мудрость *Ein-Sof* стоит на прядок выше мысли, как и наша мысль возвышается над материей, к которой мы ее применяем; и как инертная материя не способна ухватить наши мысли, так и мы не можем постичь мудрость *Ein-Sof*.

Мы увидим, что каббалистам (как это ни парадоксально) есть что сказать даже о том, что они сами причисляют к неизъяснимому. В Каббале прослеживается мощная тенденция давать *Ein-Sof* такие простые определения как «непостижимое» и считать, что все, из чего можно вывести атрибуцию или утверждение, по определению считается более низкой манифестацией Господа. Согласно некоторым источникам, термин *Ein-Sof* относится к *Keter*, божественной воле, а термина, применимого к божественной сущности, не находится.¹⁹ В *Zohar* говорится о «Божественной Воле», «Тайне Всех Тайн» и «Первородном Ничто», однако отношение даже этих возвышенных эпитетов к самому *Ein-Sof* отрицается; вместо этого они приписываются высочайшей *Sefirah* или эманации.²⁰ Наичистейшую форму *Ein-Sof* возможно упомянуть как «царство безмолвия», о котором можно сказать, но которое не поддается описанию. Подобно немецкому философу-романтику Фридриху Шлегелю, каббалисты считали недопустимым рассуждать об «Абсолюте» или «всеобъемлющей полноте» так, как принято говорить о каких-то конкретных предметах и их отношениях к другим конечным сущностям. Можно упомянуть тотальную всеобъемлющую полноту, но нельзя ее описать без противопоставления другим вещам, таким образом ограничивая ее и лишая ее бесконечного характера. Иными словами, *Ein-Sof* может быть назван, но без обозначения его смысла или понятия. Действительно, чтобы *Ein-Sof* имел

¹⁷ Schneur Zalman, *Likutei Amarim*— *Tanya*, p. 327.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Например, Moses Cordovero, *Pardes Rimonim* III: 1, referred to in Schochet, *Mystical Concepts*,» p. 830, note 11. Шохет отмечает, что Шнеур Залман придерживается срединного представления, что *Ein-Sof* относится к плану выше божественной воли, но ниже божественной сущности.

²⁰ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 257.

значение, он должен иметь нечто, находящееся снаружи или вне него, дабы быть противопоставленным или обрести смысл. Но в таком случае *Ein-Sof* теряет свою суть как бесконечную тотальность. Я полагаю, что подобный ход мыслей выразил Гершом Шолем: «Беспредельность можно передать лишь тайным способом. Имя Бога может быть произнесено, но не может быть выражено, ибо лишь то, что фрагментарно, делает язык выразимым». ²¹ Далее в этой главе нам представится случай исследовать значение обращения к *Ein-Sof*.

ПРЕДЕЛ БОЖЕСТВЕННОГО ЗНАНИЯ

Каббалисты зашли столь далеко, что стали подразумевать сокрытость и невыразимость *Ein-Sof* даже в отношении себя самого. Например, в *Zohar* наивысшая *Sefirah Keter*, иногда отождествляемая с самим *Ein-Sof*, называется как «то, что знает, но не знает и объясняет, что *Sefirot* не имеют возможности самостоятельно познать *Ein-Sof*». ²² Как понять этот парадокс?

Здесь может оказаться полезной следующая аналогия: *Ein-Sof* так же относится к конечной вселенной, как сновидец к миру, чудесно возникающему в его сновидениях. Разумеется, про сновидца можно сказать, что «он знает, но не знает». Он «знает» в том смысле, что его осознанность - экран, на который, так сказать, проецируется действие: именно его «знание» представляет собой сумму и сущность всего мира сновидения. И все же тот, кто видит сон, «не знает», поскольку процесс сновидения полностью ему не известен. У сновидца отсутствует точное осознание, потому что он (в контексте сна) составляет всю полноту тотальности (подобно *Ein-Sof*), а его осведомленность включает всю полноту реальности сновидения. Дабы получить саморефлективное осознание, суметь «знать» в этом смысле, сновидцу придется провести границу мира снов; то есть, выбраться наружу из этой тотальности. Для (бодрствующего) сновидца это, конечно, возможно, но только ценой полного коллапса царства сновидений.

По аналогии, *Ein-Sof* - «экран» для *всего*, и отстраниться от его тотальности невозможно. *Ein-Sof* не может сделать сам себя объектом рассмотрения, поскольку это означало бы существование некоей точки зрения вне пределов Бесконечного Всего, при помощи которой Бесконечное Все обретет способность познать само себя. Поскольку логически такое

²¹ David Biale, «Gershom Scholem's Ten Unhistorical Aphorisms on Kabbalah: Text and Commentary,» *Modern Judaism* 5 (1985): 86-87.

²² *Zohar* II, 239a (Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 257; также см. p. 233).

невозможно, *Ein-Sof* может быть не чем иным как границей, экраном, знанием/сознанием, где находится Все. Не существует никакой метаперспективы, с которой *Ein-Sof* способен «знать» во вторичном, рефлексивном смысле, подобно тому как сновидцу известно, что он видел сон. И так как *Ein-Sof* есть Все, он не способен получить рефлексивное представление о себе, посмотрев на себя глазами кого-то другого. Точнее, согласно взглядам каббалистов, другой возможности для этого, *кроме* как через отчуждение *Ein-Sof* от себя самого посредством создания человека, не существует. Человек и есть тот «другой», через кого Бог познает Себя. Творение, как учат каббалисты, ставит целью раскрытие славы Бога.²³ Однако такое откровение не может явиться никому, кроме Всевышнего (его аспекта), поскольку Он и есть единственная истинная реальность. Хотя в каббалистической традиции творение осмысливается как свободное деяние Бога, мы видим, что оно также и необходимое последствие собственного всеведения Бога, так как Бог может достичь самопознания исключительно через творение.

БОГ И НЕБЫТИЕ

Каббалистическое определение *Ein-Sof* как «Ничто», вероятно, представляет наиболее удивительную доктрину Бога.²⁴ Строго говоря, с небытием отождествляется не сам *Ein-Sof* (который стоит выше всяких предикаций - см. далее), а *Keter*, первая *Sefirah* и основное проявление *Ein-Sof*.²⁵ Однако каббалисты часто изъясняются в манере, предполагающей утверждение «небытия» в самой божественной сущности.

Того же Бога, который определяется как творец и создатель всего сущего, и который иначе идентифицируется как Бесконечное Все, следует называть и «ничто», что не только составляет великий парадокс, но и кажется очевидной ересью. Каббалисты подозревали неортодоксальный характер данного представления, однако диалектическая природа их мышления привела к утверждению отрицания в самом сердце Всевышнего. Чтобы постичь каббалистическую точку зрения на Бога, нам важно понять доктрину *Ayin* (Ничто), и в следующих нескольких параграфах я собираюсь подробно исследовать причины идентификации *Ein-Sof* с абсолютным «ничто».

²³ См., например, Chayyim Vital, *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 21; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 4.

²⁴ Как обсуждалось в моей книге «Каббалистические Метафоры», идентификация божества с «небытием» характерна для многих мистических традиций.

²⁵ Действительно, в *Sefer Yetzirah* «небытие» (*beli-mah*, «без чего-либо») приписывается всем *Sefirot*.

БОГ ПРЕВЫШЕ ЛЮБЫХ ПРЕДИКАЦИЙ

Во-первых, мы должны отметить, что каббалистическое представление о *небытии Ein-Sof* следует из непознаваемости Бога. Если *Ein-Sof* по своей сущности «вечно непостижим»,²⁶ то его онтологический характер в принципе неизвестен, что приравнивалось каббалистами к «небытию». Более того, каббалисты фокусируются на мышлении или, более точно, на речи, и тогда то, что нельзя охватить мыслью или выразить словом, есть «ничто». Поскольку об *Ein-Sof* нельзя говорить, ему невозможно приписать ни «бытие», ни «существование», и таким образом *Ein-Sof* не имеет бытия и не существует.

Однако само по себе данное обстоятельство не позволяет каббалистам приравнивать *Ein-Sof* к *Ayin* (Ничто). Даже если мы не можем приписать *Ein-Sof* «бытие» и «существование», это не дает права именовать его «Ничем». Если *Ein-Sof* находится за пределами языка, то он находится за пределами любых предикаций, не имея «ничего» включенного. В этом смысле возможно говорить об *Ein-Sof* как о том, что выходит за пределы различий между бытием и небытием, либо как о том, что заключает в пределах себя все варианты как бытия, так и небытия.

Именно такой взгляд на *Ein-Sof* предлагает современный философ Роберт Нозик, противопоставляя бесконечность, которая включает все существующее, тому, что также включает все возможности:

«Предположим кого-то, слитого воедино со вселенной или ставшего целой вселенной, и таким образом включающего все, что существует. Даже тогда его нельзя считать безграничным — он останется той отдельной вселенной. Нам придется вообразить нечто, что так или иначе содержит в себе все вероятности, все возможные вселенные, не исключая ничего. Это нечто не только не ограничено некоторой частью действительности, исключая остальные части, но не ограничено и той одной частью возможности, которая является действительностью.»²⁷

Нозик принимает каббалистический термин *Ein-Sof* для обозначения абсолютно безграничной сущности, хотя и не проводя явных параллелей с Каббалой, однако я считаю, что его концепция «*Ein-Sof*» полезна для прояснения каббалистической идеи.

Нозик исследует возможность того, что, поскольку существование подразумевает ограничение, т.е., «что-то», а не «ничто», то тогда *Ein-Sof*, по его определению, строго говоря, *не существует*. Однако Нозик указывает, что *Ein-Sof* представляет собой «ничто» в обыденном смысле слова. По мысли

²⁶ Scholem, *Major Trends*, p. 12.

²⁷ Nozick, *Philosophical Explanations*, p. 600.

Ноэтика *Ein-Sof* превосходит все различия между существованием и несуществованием; именно эта идея к XIII веку начала играть важную роль в Каббале.²⁸

Относительно *Ein-Sof* каббалисты говорят о предмете столь громадном, столь все-включающем, что он способен содержать в себе все и ничто, и в то же время быть и всем, и ничем. Бог, с позиции Каббалы, является не только и всем, и ничем; Он полностью отождествляется и с каждой пустотой, и с каждой конечной вещью. Если бы Бог был просто «всей совокупностью всех предметов», а не также и небытием, и каждой конечной величиной, то обнаружили бы некие вещи, исключенные из сущности Бога, или такие, которые, несмотря на свою включенность в Бога в качестве его частей, были бы отличны от Него. Согласно такому представлению *Ein-Sof* есть ничто, но одновременно и все остальное.

Каббалист Давид Бен Абрахам ха-Лаван (XIII в.) предложил другую причину отождествления *Ein-Sof* с *Ayin* или Небытием: он считал *Ein-Sof* абсолютно простой целостностью, не поддающейся установлению различий или классификации, и *Ein-Sof* как таковой не может идентифицироваться ни с одним предметом в частности.

Ein-Sof обладает «большим бытием, нежели любое другое существо в мире, но так как он прост, а все прочие простые вещи сложны по сравнению с его простотой, то таким образом, в сравнении его называют 'ничто'». ²⁹ Некоторое представление об этой идее мы получим, предположив, что конкретной иллюстрацией нашего понятия *бесконечного, недифференцированного единства* будет без границ распространяющаяся, ничем не заполненная пустота. Чтобы представить абсолютное небытие, мы должны подумать о подобной бесконечно простирающейся пустоте. В этом смысле наша концепция бесконечности Бога оказывается идентичной понятию «ничего вообще».

ТВОРЕНИЕ *EX NIHILO*

Отождествив *Ein-Sof* с «Небытием», каббалисты смогли приступить к важнейшей проблеме первопричины (Почему там что-то есть?) с точки зрения, которая так и не приняла существование того, что она собирается

²⁸ Moshe Idel, «Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance,» in *Neoplatonism and Jewish Thought* p. 344. См. Sarah Heller-Wilinsky, «Isaac ibn Latif—Philosopher or Kabbalist,» в *Jewish Medieval and Renaissance Studies* ed. Alexander Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

²⁹ См. Scholem, *Kabbalah*, p. 95.

объяснять. Короче говоря, отождествляя *Ein-Sof* с Небытием, каббалисты иногда рассуждали о божестве, которое ткёт ткань своего существования из глубин собственного небытия, в противоположность уже существующему Богу, относительно которого можно задать вопрос «откуда?»³⁰

Для каббалистов весь процесс творения мыслится как колебание между небытием и бытием, причем небытие выступает активирующей силой. Мы находим очевидный пример в лурианской доктрине *Tzimtzum* (сжатие), где Бог понимается как *отрицание* Себя, удаления Себя из точки Его собственной целостности, ради того, чтобы создать пространство для сотворения конечной вселенной. Не просто мир оказывается созданным из «ничего», но с позиции каббалистов «ничто» выступает как та самая сила, которая дает рождение миру.

Нозик призывает рассмотреть вероятность того, что само небытие представляет собой весьма незначительную силу, которая «засасывает вещи в несуществование, либо держит их там». Нозик размышляет: «Если эта сила воздействует на себя, она засасывает небытие в несуществование, производя нечто или, возможно, все, все возможности.»³¹ Здесь он говорит о «небытии», которое «изничтожило» само себя, проводя очевидную аллюзию к «отрицанию отрицания» Гегеля. Здесь следует указать, что если *Ein-Sof* задуман как *Ayin* (ничто), то тогда отрицание (сокращение, сжатие) процесса *Tzimtzum*, что позиционируется лурианцами как принцип творения, может быть понято по мысли Нозика как такое *отрицание небытия*, которое приводит в сотворению мира.

НИЧТО КАК ИСТОЧНИК ВСЕХ ЗНАЧЕНИЙ И СМЫСЛОВ

Согласно Zohar, когда *Ein-Sof* удаляет Себя из Своей связи с сотворением, «Нет у Него собственного имени.»³² В то же время Zohar утверждает, что тот безымянный Бог, который является «небытием» и *не имеющим смыслового значения*, есть также «причина всех причин»³³ и источник всевозможных значений и смыслов. Идея, что небытие есть источник

³⁰ Некоторые ранние каббалисты подчеркивали, что Бог создает Себя. Например, автор «Фонтана Мудрости» пишет: «Знайте, что Святой, благословен он, был первым сущим существом. Только то, что производит себя, называют сущим существом». Verman, *The Books of Contemplation*, p. 55.

³¹ Nozick, *Philosophical Explanations*, p. 122.

³² Zohar III, 225a, *Raya Mehemna*, Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p.259.

³³ Zohar I, 22b, *Tikkunei ha-Zohar*, цитируется по Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 258.

всего сущего и всего значимого, обоснована тем, что феномены можно дифференцировать по различным категориям, идеям и значениям только через введение понятия пустоты или *отрицания*. Скажем, нечто есть X, что *ipso facto* (в силу самого факта) означает, что это не есть Y, и в действительности создание X должен вводить элемент ограничения, определения или отрицания (что каббалисты называют судом или *din*) между ним и всем остальным. Именно по этой причине, согласно р. Иосифу Бен Шолему из Барселоны [ок. 1300 г.] нет никакого изменения, различения или преобразования, короче говоря, нет никакого акта создания вообще, в котором пропасть небытия не пересекалась бы и в течение «мимолетного мистического момента, не становилась видимой.»³⁴ Бог, чтобы быть творцом, должен иметь элемент отрицания или небытия, составляющий часть самой Его сущности, и именно к этому небытию божество обращается при сотворении мира *ex nihilo*. Во всех вещах неявно присутствует «небытие», и это небытие представляет участие вещи в *Ein-Sof*.³⁵

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ВЛАСТЬ НИЧТО

Непознаваемость Бога, пределы знания, появляющиеся, когда перед нами встает вопрос о происхождении вселенной, обладают экзистенциальным качеством, которого, как представляется, лишены обычные «неизвестные». Ради заполнения лакун человеческих знаний (например, мое незнание сегодняшней температуры или неспособность метеоролога предсказать погоду на завтра) мы громоздим одну гипотезу касательно «непознанного» или небытия на другую, что может ввести нас в заблуждение, но кажется самым естественным подходом в ответ на разверзающуюся «бездну» проблему происхождения мира, когда мы задаем окончательный философский вопрос: «Как так получается, что что-либо вообще существует?»

Считается, что каббалисты были осведомлены о противопоставлении индивиду экзистенциального небытия, которое человек рассматривает как кажущиеся случайности как собственного, так и всеобщего существования. Подобно представителям экзистенциализма более позднего времени, некоторым приверженцам Каббалы контакт с этим небытием представлялся предельным религиозным опытом. Азриэль писал: «Творящий молитву обязан отбросить все, что затрудняет его, и вернуть мир к его истокам — буквально к Ничто.» И это прикосновение к истоку в небытии наделяет личность

³⁴ Scholem, *Major Trends*, p. 217.

³⁵ Эта концепция прояснится в рассмотрении понятия *Tzimtzum* в третьей главе.

«силами для собственного существования.»³⁶ «Небытие» представляется каббалистам активатором конечного мира в целом и человеческого существования в частности. Небытие, как утверждает современная экзистенциальная мысль, является конечностью, «смертью», ограничивающей человека как исторического индивида, и таким образом придающей истинный смысл его жизни. Непостижимость происхождения человека и мира имеет онтологическое измерение, которым иные непознанные феномены, кажется, не обладают. Каббала отождествляет это непостижимое с небытием *Ein-Sof*.

ВЗАИМОЗАВИСИМОСТЬ БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ

В Каббале существует диалектическая взаимозависимость между бытием и небытием; на самом деле, они связаны неразрывно, словно круг и его собственная граница. Об этой взаимозависимости говорится в следующем отрывке из работы Азриэля, посвященной *Sefirot*:

«Тот, кто отделяет Бытие от Ничто, таким образом, ничего не теряет, поскольку Бытие находится в Ничто в образе Ничто, и Ничто находится в Бытии в образе [согласно модальности] Бытия. И автор Книги *Yetzirah* сказал: Он привел Ничто к его Бытию, но не сказал: Он сделал Бытие из Ничто. Это учит нас, что Ничто есть Бытие, а Бытие - Ничто.»³⁷

С позиции Азриэля, чем глубже мы проникаем в тайну бытия, тем ближе мы подходим к небытию и наоборот. И как все вещи в мире (к примеру, ночь/день, начало/конец, мужчина/женщина), бытие и небытие содержат свои противоположности, вплетенные в ткань их сущностей. С этой точки зрения *Ein-Sof* можно понимать как отрицание, порождающее оппозиции, антиномию и диалектику в целом, ту самую диалектику, посредством которой мир создается, развивается и сохраняется.³⁸

Для Каббалы диалектическая взаимозависимость бытия и небытия конкретно выражается во взаимозависимости между Богом и миром. Для каббалиста Бог без конечного мира как средства реализации и выражения является просто пустой абстракцией. Это вызвано тем, что смыслы, которые представляются (и воплощаются) Богом в инструментах творения, *Sefirot* (например, любовь, справедливость, красота и т.д.), не имеют ни действительности, ни значения, пока не реализуются на арене конечного мира. Следовательно, Бог, который является источником данных смыслов и чья окончательная природа должна их составлять, является пустым *небытием* без

³⁶ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 416.

³⁷ Там же, p. 423.

³⁸ См. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, pp. 229-55.

мира, где смыслы могут быть доведены до осуществления и стать реалиями. С другой стороны у мира нет значимости или значения, он не объединен с «небытием» (т.е., «пустыми абстракциями»).³⁹ Вот почему Ибн Эзра мог заявить, что само «добро» творения (Бытие 1:31) представляет собой единение всех вещей с *Ayin* (небытием). Мир, согласно каббалистам, постоянно обновляется посредством своего контакта с совершенством Бога, которое есть Ничто.⁴⁰

БЕСКОНЕЧНОЕ ЖЕЛАНИЕ

Каббалисты связали небытие Бога с Его природой, выраженной как Божественное Желание или Воля. Идентификация желания с небытием очаровала философов XX века, например, Сартра, для которого предметом желания является то, что вводит в бытие отрицание (и, следовательно, значимые отличия), а также раннего Витгенштейна, считавшего, что желание есть «ничто», поскольку оно не часть мира, а его граница. Каббалистам никакая идея не представляется чуждой, потому что Божественное желание выходит за границы феноменального мира, но все же вводит то самое отрицание, которое позволяет миру существовать. Согласно Иосифу Гикатиле, отношения между небытием и «волей» («желанием») находят лингвистическое выражение в еврейских словах, означающих «небытие» и «я». Слово *Ayin* (ничто) состоит из тех же согласных, что и *Ani* (я), и мыслится как *Ayin*, небытие, проходящее через диалектическое преобразование и становящееся *Ani*, примордиальным «я» или волей⁴¹ В отрывке из *Zohar*, который мы уже частично рассмотрели, небытие *Ein-Sof* идентифицируется с Божественной Волей: «то, что знает, но не знает (т.е., *Ein-Sof*) — ничто, кроме как Божественная Воля, тайное тайных, *Ayin* (ничто).»⁴² В то время как *Zohar* отрицает, что *Ein-Sof* можно приписать даже «волю» или «желание»,⁴³ в нашем отрывке, по всей видимости, подтверждается, что *Ein-Sof* в своей первой эманации как *Keter* есть *Божественная Воля*. Слово «Воля» кажется наиболее близким для определения природы того, к чему обращается *Zohar*:

³⁹ Элиор указывает, что взаимозависимость Бога и мира есть фундаментальная аксиома хасидизма Хабад. Она пишет, что для Хабад «как нельзя говорить о существовании мира без Бога, также нельзя говорить о Боге без мира». (Elior, *Paradoxical Ascent to God*, p. 62.)

⁴⁰ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 422.

⁴¹ Scholem, *Major Trends*, p. 218.

⁴² *Zohar*, 239a; Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 257.

⁴³ «Но нет никаких концов, нет никакой воли, нет никакого света, нет никаких светил в *Ein-Sof*» Там же, p. 257.

«корень всех корней» или «причина всех причин».⁴⁴ Воля *Keter*, как она описана в *Zohar* — разделяет вечность с *Ein-Sof*. Перед нами очевидное признание, что ни божество без «желания», ни «воля», возникающая из чего-то более фундаментального, чем она есть, непостижимы. «Воля» представляется подлинно основополагающим понятием в Каббале.

Шодем упоминает ранних каббалистов из Жероны, толковавших Бога как действие посредством «Изначальной Воли», которую охватывает *Ein-Sof* и которая даже представляет с ним единство. По крайней мере в одном значительном каббалистическом толковании Божественная Воля (*ha Ratzon ad Ein-Sof*) является тем наивысшим уровнем Божественности, через который способна проникнуть мысль. В писаниях каббалистов из Жероны и в *Zohar Ein-Sof* расценивается как нечто единое с его собственной волей. Многие каббалисты продолжают говорить о *Keter*, понимая ее как *Ratzon* (Воля, Желание), неотлично от самого *Ein-Sof*. Например, в *Tikkunei Zohar* мы читаем: «Внутренне называемый *Ein-Sof*, а внешне - *Keter*.»⁴⁵ Единство *Ein-Sof* с его собственной Волей упоминается в *Zohar* как *Partzuf Attika Kaddisha*, Святой Ветхий Днями, что представляет источник более поздней лурианской идентификации божественной воли с наивысшими *Partzufim* или «ликами» Бога.

Если мы проанализируем значение «воли», на самом простом уровне мы обнаружим аспект сознательной жизни, выбирающий среди альтернатив и, следовательно, выражающий предпочтение, проявляющий интерес, а в конечном счете придающий значение всем вещам. Без желания или интереса, никакой предмет не имел бы важности или значения. Следовательно, *Ein-Sof*, лишенный значения в каббалистической диалектике в более ранний период, далее становится окончательным сигнификатором, основным проводником смысла.

МЫСЛЬ И МУДРОСТЬ

В *Zohar* содержатся отрывки, где вместо отождествления наивысшего проявления *Ein-Sof* с волей, его проявление или даже сам *Ein-Sof* приравнивается к интеллекту или мысли. Например:

««Бесконечный» (*Ein-Sof*) — нет в Нем записи вообще, и не зависит от Него (не относится к нему) вопрос или умозаключение для вразумления мысли вообще. Изнутри закрытого от закрытого, сначала спускания Бесконечного,

⁴⁴ Scholem, *Kabbalah*, p. 89.

⁴⁵ Цитируется по Scholem, *Kabbalah*, p. 91.

светил светом тонким и не узнаваемым, закрытым в записи, как острière иглы, тайна закрытости Мысли. И не узнавалось, до того, что распространился свет от Него в место, где есть записи, откуда исходят все буквы. В начале всего — «алеф», начало и конец всех уровней, запись, которой записаны все уровни всего, и называется только «Один», [чтобы] показать, что, несмотря на то, что есть в нём форм множество, он только один (един)... Голова «алефа» — скрывание тайны Мысли Высшей.»⁴⁶

Равно примечательным для идентификации *Ein-Sof* с Мыслью оказывается отрывок из *Zohar*, в котором рабби Симон связывает это все со «светом, исходящим от таинственной высшей мысли, называемой *Ein-Sof*», тем самым считая *Ein-Sof* происходящим от «таинственной высшей мысли», так и с «девятью свечками мысли», происходящими от некоей части «неизвестного».⁴⁷

В целом, первые каббалисты, как автор *Sefer ha-Bahir* и Исаак Слепой, придавали «мысли» привилегированный статус, считая ее сущностью Господа. Важным примером тому служит ранний каббалистический текст *Sefer ha-Iyyun* (Книга Умозрения), где считается, что Святой объединен со всеми вещами и создал все вещи силой Исконной Мудрости (*Chochmah Kedumah*).⁴⁸ Позже каббалисты, начиная с *Zohar* (несмотря на вышеупомянутые отрывки) сделали основной акцент на «воле».⁴⁹ Шолем указывал, что вся история Каббалы представляет собой борьбу между различными взглядами, которые рассматривают творческий процесс как интеллектуальный акт против волевого.

Нам стоит между тем поразмышлять о диалектике между мыслью и волей в ее появлении в общем контексте каббалистической мысли. Противопоставление этих двух точек зрения может в конечном счете быть разрешено при посредничестве «третьего термина».

Мысль, можно сказать, достигает и состояния истощения, и, как это ни парадоксально, актуализации и исполнения, когда воплощается в материальной форме. Представление о человеке, например, отличается бесконечной широтой и абсолютной бедностью относительно реального телесного человека. Никто из людей не может надеяться охватить что-либо кроме части знания, умения и смыслов, приписываемых абстрактному «человеку»; но все же без реальных, живых, дышащих мужчин и женщин, идея человека - всего лишь пустая,

⁴⁶ Zohar I, 21a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1. p. 89.

⁴⁷ Zohar I, 65a; Sperling and Simon, *The Zohar*, p. 213.

⁴⁸ Verman, *The Books of Contemplation*, pp. 41-42.

⁴⁹ Интересно, что Моше де Леон, который считается автором по крайней мере некоторых частей *Zohar*, в другом месте утверждает: «Посредством мысли возникают все вещи, выше и ниже, тайной творящей мысли, от той, что исходит из сокрытой 'точки'». R. Moses De Leon, (From) *The Doctrine of the Ether*, selections trans. by George Margoliouth, in Meltzer *The Secret Garden* 1998, p. 157.

мертвая абстракция. Мир «вдыхает жизнь» в идеи, равно как и идеи дают форму или сущность вещам мира. Мысль, по утверждению Гегеля, как часть своей собственной природы, должна двигаться, чтобы реализоваться и исполниться в материальной форме, если она должна стать всем этим как «идея», то она потенциально и является таковой. Это движение мысли к ее актуализации в создании относительно самой мысли является полностью внутренним, но все же оно (как ни парадоксально) эквивалентно Изначальной Воле.

Точно так же «воля» как часть своей собственной природы, должна иметь объект: никто не может «желать» или проявлять волю в общем смысле, но должен желать некоторой определенной вещи или состояния. Именно по этой причине «воля» логически переходит в «мысль». Этот отрывок проиллюстрирован в Каббале тем фактом, что «Мысль» (*Chochmah*) следует непосредственно после «Воли» (*Keter/Ratzon*) в порядке эманации *Sefirot*, и тем фактом, что то, что «желал» *Ein-Sof*, т.е., весь порядок *Sefirot*, представляет собой последовательность смыслов или идей. Согласно *Zohar*: «Воля, которая есть Мысль, есть начало всех вещей...»⁵⁰

«Создание», таким образом, становится «третьим условием», объединяющим мысль и волю, выражая идею, что «воля» (в смысле актуализации мысли) является частью понятия самой мысли, и «мысль» (в смысле объекта воли) является частью самой природы воли. Творение, представленное в Каббале посредством *Sefirot*, связывает мысль и волю вместе, демонстрируя, что они составляют взаимоопределяющие условия или моменты бытия.⁵¹

***EIN-SOF* И «ВЕЛИЧАЙШИЕ ВОПРОСЫ»**

Я предлагаю понимать представления об *Ein-Sof* как «Мысли» и «Воле» как ответы на два основных философских вопроса, которые задавали с самого рассвета рефлексивной мысли. Первый из этих вопросов - «Почему что-то

⁵⁰ *Zohar* 200a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, p. 259.

⁵¹ Предыдущая «диалектика», в которой аспекты данного понятия (или в каббалистических терминах, *Sefirah*), подразумевает или передает предположительно несвязанные или противоположные понятия, о чем заявляет Моше Кордоверо в своей теории *behinnot*, бесконечного числа аспектов, содержащихся в данной *Sefirah*. Данная доктрина исследуется более подробно в четвертой главе, там мы увидим, что Кордоверо считал, что каждая *Sefirah* содержит аспект или *behinah*, который позволяет ему получать «свет» от *Sefirah* выше его или свет, идущий к *Sefirah* ниже. Поэтому такие *Sefirot* как *Keter* (Воля) и *Chochmah* (Мысль) содержат в себе аспекты иного неявного; и данное представление показывает, как Каббала предвосхищает философию Гегеля. Касательно *behinnot*, Кордоверо, см. *Pardes Rimonim* 5: 5, в цитате: Scholem, *Kabbalah*, p. 114ff.

существует?»), а второй - «Каков смысл существования?» Идея, что Абсолют или *Ein-Sof* есть «Мысль», следует из рассмотрения первого вопроса, а представление об *Ein-Sof* как о «Воле» вытекает из второго.

Относительно абсолютного вопроса: «Почему существует что-либо, а не ничто?» Нозик пишет, что в истории этого вопроса уже слишком поздно продолжать его избегать или, как некоторые философы имеют привычку делать, настойчиво его задавать, как будто само выяснение имеет философский момент и глубину. Я в целом согласен, но полагаю, что вместо того, чтобы спешить предлагать ответы, на мгновение мы должны сосредоточиться на самом вопросе. Таким образом, мы можем открыть решение или, по крайней мере, возможное решение.

В выяснении *объяснения* существования мира, мы в действительности спрашиваем о *причине* его существования или хотя бы просим, чтобы космос был помещен в структуру, которая имеет рациональный смысл. В конце концов, мы едва приняли бы иррациональный, т.е., нелогичный или абсурдный ответ на наш вопрос.

Из этого следует, что сама «причина» - условие, которое предполагается нашим вопросом. Если наш вопрос о наличии какого-либо философского смысла, если его действительно нужно вообще задавать, то мы должны жить в мире, в котором принята «причина» (т.е., интеллектуальная, рациональная мысль). Возможно, «причина», т.е., сама идея, что нечто должно иметь рациональный смысл, находится в основании мира, бытия и небытия, действительности и возможности, конечного и «всего»? Возможно, сама Причина (с заглавной буквы) является Абсолютом.

Это, конечно, было решением абсолютного вопроса, данного Гегелем. Для Гегеля окончательное объяснение вещей никогда не могло быть причинным объяснением, потому что любая предполагаемая «первая причина» сама требует объяснения и так далее *ad infinitum*. Согласно Гегелю, первый принцип мира должен быть причиной, по которой мир - следствие, и он намеревался доказывать, что единственной причиной, из которой следует сам мир, является *сама Причина*. Короче говоря, Гегель утверждал, что Причина должна быть первым космическим принципом, потому что это единственный очевидный принцип. Если мы спрашиваем, «Какова причина разума?» мы можем лишь ответить рационально и, в действительности, ответить «сам разум». Единственный возможный ответ, например, относительно того, почему мы должны быть логичными и рациональными в наших поисках, чтобы понять происхождение бытия или чего-либо еще в этом отношении, должен сам включать причину. Причина находится в самом корне того, что дает объяснение. Другими словами, рациональность сама по себе не требует

никакой дальнейшей причины, поскольку она является достаточной причиной себя. Один из способов понять гегельянскую мысль в философии состоит в том, чтобы вывести мир из самого факта, что мы о нем спрашиваем. В главе 4 мы увидим, что для каббалистов «Вопросы» раскрывают структуру космоса.

Когда мы задаем вопрос: «Почему что-то есть?» мы, в определенном отношении, как и человек, который спрашивает: «Почему у меня должна быть причина?» и задав этот вопрос, посвящает себя порядку причины, то, следовательно, он должен принять простой ответ: «Поскольку это единственно разумная вещь». Когда мы задаем абсолютный вопрос, мы утверждаем возможность объяснения, что равнозначно, как мы только что видели, утверждению существования причины в мире. Как таковой, вопрос «Почему существует что-либо, а не ничто?» подразумевает ответ. Факт, что мы его задаем, предполагает существование чего-то: т.е., «причины», и мы приходим к заключению, что сама Причина - окончательное «Абсолютное» определение *Ein-Sof*.

Таково истинно гегельянское (а в действительности, аристотелевское) решение проблемы абсолютного происхождения, неявное в каббалистической традиции, где *Ein-Sof* отождествляется с *Machshavah* (мыслью) или *Chochmah* (мудростью). Если *Ein-Sof* в тайниках собственного бытия или, как иногда говорят каббалисты, «в его первом проявлении в себе» является божественной мыслью или мудростью, возможно наилучшее решение абсолютного вопроса (т.е., причины космоса) - сказать, что мир существует как самое полное выражение самой причины. *Ein-Sof* тогда идентифицируется со всемирным разумом: аристотелевской «мыслью, обдумывающей себя».

ЗНАЧЕНИЕ *Ein-Sof*

Но действительно ли это - единственное возможное решение нашего абсолютного вопроса относительно происхождения мира? Чтобы ответить на него, мы должны сначала спросить, является ли вопрос о происхождении бытия единственно возможным абсолютным вопросом? И ответ здесь - нет, не является. Так же, как каббалисты поддерживали вторую традицию абсолютной сущности *Ein-Sof* как «воли» или «желания» в противоположность мысли, мы можем задать второй абсолютный вопрос (который, как мы увидим, непосредственно связан с этой традицией), сакраментальный вопрос: «Каков смысл существования?»

Этот вопрос, как и наш предыдущий, требующий объяснения существования мира, сам по себе утверждается на предположении. На сей раз, вместо того, чтобы принять разумный ответ, наш вопрос требует

«значительного». Наш вопрос принимает ответ, который ценен и хорош, нечто, что можно *пожелать*. Поэтому наш второй основной вопрос относительно значения существования указывает на второй абсолют, абсолют значения, смысла и воли. Этот абсолют воплощен во второй каббалистической традиции, которая отождествляет *Ein-Sof* с волей и желанием (*Ratzon*), а не с Мыслью и Мудростью (*Chochmah*).

Идея, что *Ein-Sof* является абсолютным источником значений и смыслов, вполне естественно следует из каббалистической космологии. *Ein-Sof* как считается, выделил десять *Sefirot*, которые служат архетипами или молекулярными компонентами всего в мире. Сами названия *Sefirot* (например, Любовь, Справедливость, Красота, Блеск, Слава, и т.д.) показывают их принципы (в противоположность материальным элементам) и тем обосновывают представление, что *Ein-Sof* - по существу является источником всех смыслов и значений.

Ein-Sof как абсолютный источник смыслов можно понять с двух точек зрения: первая рассматривает *Ein-Sof* как достижение значения только относительно «другого» (т.е., человечества), а другая предполагает, что *Ein-Sof* - окончательный источник значения в себе и относительно себя.

Нозик, возможно более других современных философов исследовавший свой предмет с каббалистической точки зрения, поднимает вопрос «значения *Ein-Sof*». Он рассматривает возможность, что вопрос значения *Ein-Sof* нельзя решить, потому что спросить о значении X означает спросить, как X соединяется с другими вещами. Поскольку никакого «другого» относительно *Ein-Sof* нет, вопрос о его значении не может даже возникнуть.

Подобные соображения привели каббалистов к представлению, что Бог создал мир, и особенно человечество, дабы достигнуть своей собственной полной значимости относительно «другого», для которого он может быть мудрым, милосердным, благотворным, сострадательным и т.д., а также быть «царем». Виталь говорит нам:

«Когда возникло Его желание испустить эманации и сотворить создания, это было по известной нам причине — чтобы Его можно было назвать «милосердным и милостивым» — так как если бы в мире не было никого, кто мог бы принять это милосердие, то как Его можно было бы называть милосердным? То же самое может быть сказано относительно всех остальных его свойств.»⁵²

⁵² *Sefer Etz Chayyim* 1: 1, p. 24, Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 24

«Также и относительно его власти (господства). Называть Его Господом подразумевает, что у Него есть слуги и что Он — хозяин над ними. Но если бы он не создал их, то не было бы возможности назвать его Господом (*iadon*).»⁵³

С этой точки зрения божественность способна достигнуть значимости только относительно человека. Такая связь является основополагающей для сущности самого *Ein-Sof*.

Но как насчет возможности, что *Ein-Sof* представляет свое собственное значение без какой-либо ссылки на «другое»? Нозик предполагает, что безграничное может «состоять в определенном отношении к самому себе, в котором никакая ограниченная вещь не может состоять: быть своим собственным значением». Нозик предоставляет несколько логических соображений в поддержку этой возможности; например, что только бесконечное существо способно полностью определить свои детали или что только бесконечное существо может быть отображено на соответствующее подмножество себя, ли включить себя как часть.⁵⁴ Однако, поддерживая мнение, что *Ein-Sof* может представляться собственным значением, Нозик делает акцент, на том, что спрашивая или оспаривая значение чего-либо, например, значение наших жизней, мы всегда обращаемся к более широкому, а не более узкому контексту (например, «человечество в целом», «вселенная» и т.д.). В то время как мы можем бросить такой вызов реальной вселенной, спросив, какое значение она имеет в более широком контексте «всех возможных миров», мы не можем сделать так поступить с *Ein-Sof*, поскольку самый широкий контекст, который мы можем для него вообразить, будет *ipso facto* (в силу самого факта) заключен в его пределах. Следовательно, если бесконечное должно быть значащим, оно должно быть таким просто *в себе и собой*. В заключение скажем, что *Ein-Sof* просто имеет значение, поскольку он один в состоянии поставить преграду всем дальнейшим контекстам и вопросам о собственном значении. Мы можем пойти немного дальше, чем Нозик, заявив, что в этом отношении *Ein-Sof* становится *источником всех значений* вообще, поскольку он является окончательным контекстом, относительно которого измеряется все значение.

Подняв вопрос «значения» как второй «абсолютный вопрос», наряду с «Почему что-нибудь вообще существует?», Нозик подчеркивает потенциал по крайней мере двух (если не множества) подходов к Абсолюту. Первый, проистекающий из вопроса «бытия», вполне естественно приводит к идентификации Абсолюта (и *Ein-Sof*) с Разумом или Мыслью. Второй,

⁵³ *Sefer Eitz Chayyim* 1: 1, p. 21; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 4.

⁵⁴ Nozick, *Philosophical Explanations*, p. 603.

проистекающий из вопроса «значения», более легко ведет к идентификации Абсолюта с базовыми архетипами, обладающими смыслом и значением. Последнее утверждение важно, поскольку оно оставляет место для других смыслов помимо разума, в особенности, для иррациональности, сексуальности, эротизма и «веры», которые столь значимы для Каббалы.

«ВЕРА» И ИСТОЧНИКИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ МИРА

Как прояснится по мере изложения, каббалисты отказались проводить строгое различие между эпистемологией и метафизикой, в отличие от традиционной западной мысли. С точки зрения традиционной философии, тот способ, которым мы познаем мир, вообще не имеет отношения к вопросу о том, как возник мир. Однако каббалисты не видят никакого существенного различия между человеческим разумом и миром, который этот разум познает, а поэтому порядок знаний и верований способен многое рассказать относительно порядка вещей. Такое представление иллюстрируется изречением каббалиста Азриэля: «вера» - пункт перехода между небытием и бытием.

Каббалисты часто размышляли об «отправной точке» бытия, которая возникла, когда *Ein-Sof* подумал или пожелал, чтобы мир существовал. Они приравнивали эту точку к «началу», о котором говорится в первой строке книги Бытия. Согласно Zohar, в начале «воссияла божественная и таинственная точка».

Кроме этой точки не было ничего познаваемого, и поэтому ее называют *Reshith* (начало), творящее произнесенное слово, ставшее отправным пунктом для всего.⁵⁵

В Zohar и других каббалистических писаниях эта точка считается Божественной Мудростью (*Chochmah*) или «мистическим семенем творения».⁵⁶ Азриэль дает необычную, но очень глубокую интерпретацию, продолжая уже процитированный отрывок касательно взаимозависимости небытия и бытия:

«...место, в котором Бытие связано с точкой, где оно начинает существовать из Ничто, называют «верой» (*emunah*). Поскольку вера не связана ни с видимым и постижимым Бытием, ни с невидимым и непостижимым Ничто, но связана именно с тем местом, где Ничто связано с Бытием.»⁵⁷

⁵⁵ Zohar I, 15a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1 p. 63. See also Scholem, *Major Trends*, p. 219.

⁵⁶ Scholem, *Major Trends*, p. 219.

⁵⁷ Scholem. *Origins of the Kabbalah*, p. 423.

«Вере», которая обычно считается психологическим или эпистемологическим понятием, здесь придается онтологический статус.⁵⁸ Сама «исходная точка» определяется «верой». Этот взгляд подразумевает, что Бог сотворил мир из своего собственного небытия посредством акта, который аналогичен *вере* человека в существование Бога! Более радикально мы могли бы предположить, что Азриэль учит, что создание Богом мира - тот же самый акт, что и вера человека в существование Бога. Как это понять?

Веруя, человек имеет искреннюю и устойчивую веру, которая, в отличие от научной или эмпирической веры, неизменна перед любым набором простых фактов или обстоятельств. Веруя, человек полагает, что «это просто есть». Вера - своего рода убежденность в наличии «твердого, как скала, основания», которая пребывает с нами как *само основание мира*. Именно потому что вера столь абсолютно основополагающая, Азриэль может утверждать, что само бытие существует, как и существовало, через акт веры. Есть некая точка, в которой цепь вопросов, либо, наоборот, цепь предшествующих причин должна закончиться. Это точка, в которой наша вера в Абсолютное Существо и само его существование сходятся, Азриэль называет «верой» (*emunah*).

Понятие «веры», разумеется, было предметом бесчисленных теологических толкований, как в пределах, так и вне иудейской традиции. Интересны недавние исследования специалистов-психоаналитиков, увидевших в этом понятии гносеологический акт, порождающий психическую реальность человека. По их выводам, «вера» является открытостью к самому основному и подлинному в человеческом психическом опыте. Согласно Майклу Эйджену, это опыт, приобретаемый человеком «со всей душой и всей силой».⁵⁹ Уилфред Байон считает, что вера требует приостановка всей конструктивной когнитивной деятельности, приостановки памяти, воли, понимания и ожиданий, отчего индивиду не остается абсолютно *ничего*, за что можно держаться. Закрывая наши привязанности, мы по-настоящему открываем себя «Неизвестному», даем шанс появиться и развиваться истинной психической реальности. Подобное состояние чистого восприятия, в котором приходится терпеть хаос, фрагментацию, пустоту, осколки значений и бессмысленность, согласно Байону, создает условия для творчества и подлинного психологического рождения, роста и изменения.⁶⁰ Следуя каббалистическому принципу отражения макрокосмоса в микрокосмосе, мы можем утверждать,

⁵⁸ Подобный статус дан «вере» в работе *Sefer ha-Iyyun*, вероятно, написанной под влиянием Азриэля. См. Verman, *The Books of Contemplation*, p. 40.

⁵⁹ См. Michael Eigen, «The Area of Faith in Winnicott, Lacan and Bion,» *International Journal of Psychoanalysis*, 62 (1981): 413-433.

⁶⁰ Там же.

что такое состояние пустого (ничто) восприятия Неизвестного является скрытой божественной точкой самого творения.

ЕДИНСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

С самого начала Каббала утверждала, что Божественность, а также *Sefirot* и более низкие миры можно характеризовать как единство противоположностей, *coincidentia oppositorum*. Действительно, *Sefer ha-Bahir*, считающийся современными исследователями самым ранним каббалистическим источником, начинается с диалектики, в которой очевидные антонимы тьмы и света интерпретируются как идентичные:

«Сказал раби Нехуня Бен ха-Кана: «Стих один (Иов, 37:21) говорит: «И теперь не увидят свет сияния (ор бахир), который в небесах (ба-шхаким)», а стих другой говорит (Теһилим (Псалмы), 18:12): «Установил тьму тайной Его, и также облако и туман вокруг Него». Это — [логическая] трудность. Пришёл стих третий (Теһилим 97:2) и разрешил [противоречие] между ними: «Также тьма не темна для Тебя и ночь, как день засветит», - как тьма, так и свет.»⁶¹

Азриэль, обсуждая природу *Ein-Sof*, говорит нам, что «это - принцип, в котором встречается все сокрытое и зримое, и по сути это есть общий корень как веры, так и неверия» (курсив мой — авт.).⁶² Весьма типично и для Азриэля, и для Каббалы в целом выдвинуть тезис относительно *Ein-Sof*, а затем немедленно заявить, что и антитезис также верен, благодаря принципу бесконечности *Ein-Sof*, соединяющему все противопоставления и противоречия. Согласно Азриэлю, сама природа *Sefirot* включает в себя союз «всего и его противоположности».⁶³ Действительно, уже в *Sefer Yetzirah*, о *Sefirot* говорится как о соединении пяти пар оппозиций: «...глубина начала и глубина конца, глубина добра и глубина зла, глубина вышины и глубина глубины («низа»), глубина востока и глубина запада, глубина севера и глубина юга.» И все же они мыслились как соединенные со своими противоположностями: «Господь Единственный, Бог, Царь верный правит всеми...»⁶⁴ Аналогично, ранний каббалистический труд «Источник Мудрости» говорит об Имени Бога как о состоящем из тринадцати пар

⁶¹ *Sefer ha-Bahir*, sec. 1; *Book Bahir*, Neugroschel trans., p. 50. Aryeh Kaplan, в *The Bahir Illumination* (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1989) переводит заключительную строку следующим образом: «Даже тьма не темна для Тебя. Ночь сияет словно день — свет и тьма суть одно.»

⁶² Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 441-442.

⁶³ Dan, *The Early Kabbalah*, p. 94.

⁶⁴ *Sefer Yetzirah* 1:5, Kaplan, *Sefer Yetzirah*, p. 44.

противопоставлений и Изначального Эфира (*Avir Kadmon*) как среде творения, в которой эти противопоставления формируются и сплавляются воедино.⁶⁵

Поскольку Каббала признает совпадение противоположностей на самых глубоких онтологических и теологических уровнях, то она, как предполагается в афоризме Азриэля, составляет единую иудейскую систему воззрений, способную фактически вместить в себя и атеизм, и теизм. Небытие и бытие, неверие и вера, сокрытое и явное, невежество и мудрость, разум и иррациональность - все находится в ядре каббалистической концепции *Ein-Sof*. Каббала поразительным образом предвосхищает представление Гегеля, утверждая *Ein-Sof* как источник и союз всех противоречий. С точки зрения и каббалистов, и Гегеля, сама действительность существенно противоречива, а те, кто изрекает истину, должны говорить о ней противоречащие вещи. Действительно, поместив принцип отрицания в основу *Ein-Sof*, каббалисты установили, что их теософия пойдет через логику оппозиции и антиномии, поскольку отрицание являет собой тот самый принцип, который дает начало противоречию.

«Противоречивость» *Ein-Sof* выражается в *Zohar* такими терминами, как «голова, которая не есть голова».⁶⁶ Более формально, понятие *Ein-Sof* как онтологически неясного единства противоположностей дает (по Азриэлю и другим) еврейский термин *ha-achdut hashawah*, что обозначает *coincidentia oppositorum*, эквивалентность божественной субстанции во всех аспектах космоса, включая противопоставленные или противоречащие друг другу.⁶⁷ Это понятие присутствует в Лурианской Каббале.⁶⁸ Например, Виталь пишет: «Знайте, что перед эманацией выделяемого и созданием всего, что было создано, простой Высший Светом наполнял вся действительность... но все было одним простым светом, равным в одном *hashvaah*, что называется Светом Бесконечности».⁶⁹

Понятие «уравновешивания», которое относится к состоянию до эманации согласно Виталю, достигает своего наиболее полного выражения в писаниях хасидов Хабад, где оно толкуется как характерное для всех вещей и во все время. В Хабаде развилось диалектическое представление о действительности, в которой божественная субстанция, а следовательно, все

⁶⁵ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 332-333.

⁶⁶ См. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, p. 245.

⁶⁷ Elijor, «Chabad: The Contemplative Ascent to God,» p. 164.

⁶⁸ Лурианская теософия фактически включает диалектическую игру антонимов: Испускание и сокращение, открытие и сокрытие, разбиение сосудов и восстановление. Как станет ясно в третьей и седьмой главах, эти антонимы представляют собой взаимозависимые идеи.

⁶⁹ Цитируется по: Elijor, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 68.

вещи, включают единство или совпадение противоположностей. Эта идея, которая, согласно Шолему, пришла в Каббалу через неоплатонизм,⁷⁰ достигает более высокой стадии развития среди хасидов Хабад. Как пишет Рэйчел Элиор, для Хабад «божественность мыслилась диалектическим процессом, включающим одновременно предмет и его оппозицию.»⁷¹ Среди этих противопоставлений находятся испускание (*shefa ve-atsilut*) и сжатие (*Tzimtzum*), подъем (*ratso*) и спуск (*vashov*), открытие и сокрытие, аннигиляция и воплощение, единство и множество, структура и хаос, дух и материя, божественная и человеческая точки зрения, а также «бытие» (*yesh*) и «небытие» (*ayin*).⁷² Взгляд Хабад оказывается диалектическим, поскольку считается, что каждый полюс любой данной оппозиции обуславливает свой антоним.

Например, согласно Шнеуру Залману, Бог нисходит в юдоль земную, чтобы мир материальный смог возвыситься и стать единым с миром божественным.⁷³ Двойное движение Бога обуславливает двойное обязательство человека: уничтожить собственное и мировое бытие ради вхождения в пределы Божественности (*bittul ha-Tesh*) и низведения притока божественной силы, одухотворяющей материальный мир (*Hamshakha el ha-Tesh*).⁷⁴ Первое обязательство называют «верхним единением» (*yihud ha-elyon*), а второе - низшим единением (*yihud ha-tahton*). Цель обоих единений состоит в том, что каждый из миров, божественный и телесный, будет проявляться в своей противоположности. Дух полностью раскрывается, лишь будучи воплощенным в материи, а материю возможно полностью постигнуть, лишь когда она поднимается до уровня духа. Божественность страстно желает как бытия, так и небытия, равно как имманентности и трансцендентности одновременно. Практическое значение двойного стремления выражается в квиетизме и активизме Хабад: человек должен уничтожить свое эго и желание перед лицом Бога и привнести духовность в каждое свое желание и земное занятие. Далее, согласно Хабад, мир должен быть раскрыт и дифференцирован во всех материальных частностях, а также духовно соединен с божественным «Единым».

Понятие *coincidentia oppositorum* находит драматическое выражение в записях р. Аарона Ха-Леви, ученика Шнеура Залмана:

⁷⁰ См. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 440.

⁷¹ Rachel Elijor, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 25.

⁷² Там же. Согласно Элиор, эти *coincidentia* появляются уже в луринской Каббале, но, по-видимому, применяются только к небесным сферам. В Хабаде они также относятся к земным и человеческим пространствам (там же, стр. 26).

⁷³ Там же, p. 27.

⁷⁴ Там же.

«...открытие чего-либо фактически происходит через его противоположность.

Все сотворенные в мире вещи сокрыты в пределах Его сущности, да будет Он благословен, в одном потенциале, в *coincidentia oppositorum*...»

Согласно сыну Шнеура Залмана, р. Дову Бэру: «в каждой вещи есть ее противоположность, а также любая вещь истинно раскрывается как своя противоположность». ⁷⁵ - С точки зрения хасидов Хабад единство противоположностей на земле обуславливает *shelemut* или полноту Бога в вышних: «Поскольку основным моментом божественной полноты является то, что... в каждой вещи находится ее противоположность, ... истинно, что вся божественная сила происходит из противостоящей силы, а согласно мощи противоположной силы, сила противоположности будет действительно найдена». ⁷⁶ В состоянии *Hashawah* в пределах *Ein-Sof* противоположности объединяются в единственном предмете, и их различия сводятся к нулю. Снова вспомним слова рабби Аарона: «Он есть совершенство всего, ибо сущность совершенства состоит в том, что даже те противоположности, которые обращены друг против друга, становятся одним». ⁷⁷

Мы углубим понимание каббалистического принципа *coincidentia oppositorum*, когда далее в этой главе станем рассматривать взаимосвязь Бога и человека. Мы увидим, что для каббалистов суждения о том, что Бог создает человека и Человек создает Бога, являются взаимодополняющими, а не взаимоисключающими идеями.

БОГ КАК ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПРЕДЕЛ

Как нам понять объединение противоречащих и противостоящих друг другу принципов, имеющее место в пределах божественного совершенства? Я предполагаю, что можно достичь понимания этого вопроса посредством рассмотрения *Ein-Sof* как своего рода «диалектического предела» всех наших понятий и концепций. Идея здесь состоит в том, что, как только мы погружаемся в значение обычных понятий «добра», «зла», «действительности», «материального объекта» и т.д., мы обнаруживаем, что эти понятия подразумевают свои антонимы, или, точнее, их противоположности встроены в их сущности. По мере того как мы пытаемся определить понятие «материального объекта», мы задействуем массу «идей»

⁷⁵ Rabbi Dov Baer, *Ner Mitzvah ve-Torah Or* II, fol. 6a. Цитируется по: Elijor, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 64.

⁷⁶ Rabbi Dov Baer, *Ner Mitzvah ve-Torah Or* II, fol. 6a. Цитируется там же, p. 64.

⁷⁷ 'Avodat ha-Levi, Va-Yehi, 74, цитируется по: Elijor, «Chabad,» p. 166.

(например, пространственное расположение, вес, плотность и т.д.), мы вынуждены прийти к заключению, что материю нельзя понять иначе, как через ее противоположность, «разум». В Главе III мы доведем понятие «добра» до его логического вывода и обнаружим, что наше общее понимание «добра» как «блага для мира» равняется «злу» (поскольку мир представляет собой отчуждение от абсолютного добра, которое есть Бог). Как мы увидим, то же самое можно выразить относительно «действительности» и «иллюзии», «свободы» и «необходимости», «универсального» и «частного», а также любого понятия из многих очевидных противоположностей или противоречий, которыми мы оперируем в составе философских и теологических словарей. Понятия сдвигаются, приближаясь к своим антонимам, по мере того как мы пытаемся понять их более определенно. Точка, в которой происходит этот диалектический «сдвиг», является пунктом объединения или взаимопроникновения оппозиций. Это - «диалектический предел», *Ein-Sof* или то, что Азриэль и анонимный каббалистический труд «Источник Мудрости», называет *ha-achdut hashawah*, неразличимое единство противоположностей.⁷⁸ Таким образом, *Ein-Sof* являет собой предел, при котором все понятия вскрывают противоречия и начинают движение к своему отрицанию. Примеры подобных деконструкций будут предоставляться по ходу данной книги.⁷⁹ Здесь же достаточно обстоятельно объяснить один пример в некоторых деталях. Наш пример происходит из каббалистической доктрины отношений между «божественной единой субстанцией» и «конечным материальным миром».

Согласно каббалистической метафизике, бесконечное божественное совершенство является единственной истинной сущностью, а материальный конечный мир - иллюзией, которая утвердилась после сокращения и сжатия (*Tzimtzum*) божественной сущности. В этом представлении мир отдельных материальных вещей существует лишь в умах тех, кто, вследствие несовершенства ума, неспособен постигнуть истинное единство вещей в бесконечном Всём, почти таким же образом, как и разнообразие лишних математических условий (например, различные выражения числа 7) существует только в ограниченном интеллекте, не способном постигнуть их мгновенно в качестве эквивалентов единственной идеи. Например, каббалисты утверждают, что любое проявление человеческой доброты возможно лишь на основании ее причастности божественным качествам (*Sefirah Chesed*), которые воплощают «добро» по сути. В этом представлении конечные вещи

⁷⁸ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 313, 332.

⁷⁹ Обратите внимание на Главы VII и II.

существуют только потому, что они сопричастны божественной сущности. Именно эта сущность реальна. Конечное же есть иллюзия.

Однако, когда каббалисты доводят понятие «реальности и иллюзии» до предела, они сталкиваются с внезапным противодействием, в котором обнаруживается, что божественное является иллюзией, а лишь конечное понимается как «реальное». Это объясняется тем, что для своего существования бесконечное божественное совершенство должно проявляться в конечных, материальных вещах. Например, божественное совершенство, чтобы быть таковым, должно воплощать значения, которые в Каббале определены как *Sefirot*, хотя эти значения являются *пустыми абстракциями*, если не реализованы в конечном мире материи и смерти. Мы можем задаться вопросом: что такое абстрактная мудрость, справедливость или сострадание? Лишь среди реальных мужчин и женщин, живущих в мире потенциального счастья (но также и потенциального горя и боли) мудрость, справедливость и сострадание могут быть реализованы как реальность. С этой точки зрения божественная сущность, как мы ранее обсуждали, представляет собой абстрактное небытие, и только конечное и материальное реальны. В *Zohar* говорится: «Равно как Высшая Мудрость есть начало целого, так же и низший мир – проявление Мудрости и начало целого.»⁸⁰ Р. Шнеур Залман из Ляд, первый любовический ребе, характеризует данное двойное представление о бытии и небытии следующим образом:

«(Смотря) снизу вверх, как является глазам плоти, материальный мир, кажется *Yesh* и вещью, в то время как духовность выше представляется аспектом *Ayin* (небытия). (Но смотря) сверху вниз, мир является аспектом *Ayin*, и все, что спускается вниз и нисходит, становится все больше *Ayin* и рассматривается как не существующее, поистине как ничто и ноль.»⁸¹

Рисунок 2-1

ВИД I	Божественность	Конечность
Реальность	Божественная сущность как единственная реальность	Конечный материальный мир как реализация подлинных значений
Иллюзия	Божественность как пустая абстракция	Материальный мир как иллюзия
ВИД II		

⁸⁰ *Zohar* 1, 153a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, pp. 89-90.

⁸¹ *Likutei Torah, Devarim*, fol. 83a; в переводе Elior, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 137-138.

На рисунке 2-1 схематично показаны два представления о «реальности» и «иллюзии». Что такое реальность? Что такое иллюзия? Мы могли бы сказать, что в пределах каббалистической системы взглядов действительность и иллюзии постоянно меняются местами, прыгая между двумя полюсами, словно в электромагнитах, положительная и отрицательная полярность которых постоянно перемещаются.

Нет нужды вдаваться в сложности каббалистической метафизики, однако следует понять перемену полярностей, которая происходит в диалектических пределах наших понятий. Независимо от божества, божественного совершенства или сущности, вышеупомянутая диалектика просто сводится к проблеме универсалий и частных, которые были проанализированы Гегелем как пример *coincidentia oppositorum*. Частность, например, частный случай «ощущения красного», только известна как таковая, может только быть «красным», поскольку *участвует* в абстрактной идее «красноты». Если это не понимать как случай абстрактного понятия, конкретное ощущение (или конкретное, конечное, материальное что-либо в этом отношении) исчезает в невыразимом небытии. С другой стороны, понятие «красного», доведенное до его пределов, само по себе лишено здравого смысла, если не реализовано в конкретном ощущении или вещи. Универсальное и частное, кажущиеся антонимы, переходят друг друга, включают друг друга в пределах соответствующих сущностей, и фактически связаны вместе, по аналогии с каббалистической метафорой связи солнца с его собственным светом. Каббалистическая метафизика, по выражению в понятии *Hashawah*, совпадении антонимов, предлагает тот же самый анализ для большого разнообразия кажущихся противоположными понятий: создания и разрушения, свободы и необходимости, добра и зла, Бога и человека и т.д. Та точка, в которой противоположности соединяются и трансформируются друг в друга, является деконструктивистским или диалектическим пределом: и этот предел отождествляется с *Ein-Sof*.

БОГ РАЗВИВАЕТСЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКИ

К настоящему моменту для читателя должно быть очевидно, что Бог Каббалы не статичен и не определим ясно, но скорее является тотальностью, которая развивается диалектически как выражение его характера и сущности. Общеизвестно, что понятие диалектики само по себе определить сложно. Отношения между Каббалой и диалектикой в деталях будут рассмотрены в седьмой главе, а здесь это достаточно сказать, что диалектика представляет собой способ мышления, в котором значения очевидно простых понятий

разъясняются таким способом, чтобы показать, что эти понятия подразумевают более обширные и сложные идеи, а в конечном счете - их противоположности или противоречия. Взаимозависимость этих противоречий дает новые интегральные понятия высшего порядка, которые далее подразумевают более широкие и сложные идеи и т.д. Как определял Гегель, диалектика мысли совершенным образом отражается в мире, получая естественное логическое развитие в действительности, которое отражает такие события косвенно, сто и очевидно в мысли. Подобное развитие обнаруживается и в каббалистическом понятии Бога, а также, согласно каббалистической теософии, в эволюции самого божества.

Каббалисты находили суждение о развитии *Ein-Sof* поразительным, ведь данное суждение подразумевает несовершенство или ущербность божества, дефект, требующий возмещения посредством изменения. Каббалисты, склонные приравнивать изменение к несовершенству, изо всех сил старались отрицать изменение в божестве, в то же время признавая диалектическое развитие в пределах Бога: они настаивали, что данное развитие происходило чисто метафорически⁸² и только с «точки зрения» человека. Во всяком случае, несмотря на лурианское (и общие иудейское) представление о сотворении мира во времени, «развитие» *Ein-Sof*, т.е., эманации и перемены *Sefirot*, должно осмысляться во вневременных условиях. Согласно Виталию: «В Нем не было ни времени, ни начала для начинания, поскольку Он существовал всегда и постоянно, и в Нем нет никакого начала (*rosh*) или конца вообще».⁸³

В то время как Виталь говорит нам, что Адам Кадмон и миры были созданы во временной последовательности,⁸⁴ переход, к примеру, от неизвестного к небытию, к Желанию и Мудрости, к Богу *Sefirot*, представляет не историческое, а логическое или концептуальное развитие. Это есть часть самой логики божества, которую оно должно воплотить само, например, в небытии, бытии, воле, мудрости и (как мы увидим) в разрушении и восстановлении и т.д., причем каждая фаза этого воплощения является равнопримордиальной (*equiprimordial*) и вневременной. Моше Кордоверо предпочитал говорить о развитии Всевышнего в течение «невременного времени»,⁸⁵ что, по-видимому, представляло форму времени, в течение которого последовательность можно логически дифференцировать, но где пока еще не существует никакого прошлого, настоящего или будущего.

⁸² О метафорической природе каббалистических описаний см., например, *Sefer Eitz Chayyim* 1:1, p. 28; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 53-54, and Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, p. 52.

⁸³ *Sefer Eitz Chayyim* 1: 1, p. 21; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 6.

⁸⁴ *Sefer Eitz Chayyim* 1: 1, p. 21; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 7.

⁸⁵ Scholem, *Kabbalah*, p. 103.

В целом можно постигнуть всю каббалистическую систему, включая эманации *Sefirot*, создание конечного мира, «Разбиение Сосудов» и их восстановление человеком через *Tikkun* как *совершенную, божественную, вневременную тотальность*. Только с точки зрения конечного человеческого разума, видящего вещи во временной последовательности, Бог дает развитие от более низкого до более высокого состояния бытия, и творение и человек являются, по выражению Элиор, «стадиями в процессе становления Богом».⁸⁶

С другой стороны, каббалистическое понятие Бога фактически ставит под сомнение самое предположение, что изменение подразумевает несовершенство. Почему мы должны предполагать, что по шкале совершенства «статическое» превосходит «динамическое»? Для каббалистов совершенство *Ein-Sof* представляет динамический процесс. По их мнению, чтобы Бесконечное стало собой, оно должно «сократить» себя и включить конечное, то есть, фактически стать незнающим. Для каббалистов этот момент невежества необходим для достижения окончательного знания, таким же образом, как ограничение и различие (в пределах *Ein-Sof*) необходимы для него, чтобы стать «всеми вещами». Нозик дает окончательно следующее заключение относительно собственной современной концепции *Ein-Sof*: «процесс, который является частью совершенства, а не средством его».⁸⁷

ТРИ МОМЕНТА ОТРИЦАНИЯ

Диалектическое развитие божества обусловлено присутствием атрибута небытия в ядре *Ein-Sof (hamiddat ha-ayin)*. Именно через этот признак все другие элементы Божественности развиваются и переходят в свои противоположности. Таким образом, *Ayin* (небытие) или отрицание является силой, которая питает развитие *Ein-Sof*.

В то время как «отрицание» в различной степени очевидно в отдельных выражениях Каббалы, я полагаю, что мы можем обнаружить три основных момента отрицания в самом зрелой и философски интересной из каббалистических систем: системы Исаака Лурии. По мысли Лурии (и хасидов, позже принявших его точку зрения), существуют три момента отрицания: (1) изначальное *Ayin* или первичное небытие, из которого *Ein-Sof* создает себя как сокрытое Всё, (2), или сокращение и сокрытие, которое дает метафизическую пустоту или место для существования *Sefirot* и конечного сотворенного мира и (3) *Shevirat ha-Kelim*, Разбиение Сосудов, что приносит в конечный мир хаос и дисгармонию, прокладывая путь укрепляющей и

⁸⁶ Elior, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 167.

⁸⁷ Nozick, *Philosophical Explanations*, p. 607.

искупительной деятельности человека. Вкратце, эти отрицания по сути представляют небытие (*Ayin*), различие и ограничение (*Tzimtzum*), а также разрушение и смерть (*Shevirah*). Они центры, вокруг которых вращается вся лурианская система, ключевые моменты эволюции Бога и мира. Я обсудил Первый из них (*Ayin*) был подробно обсужден ранее в этой главе, а последние два рассматриваются детально в главах третьей и седьмой.

Здесь мы обсудим каждое из отрицаний в общих чертах, чтобы показать, что с каббалистической точки зрения ритм или колебание между отрицанием и утверждением, сжатием и испусканием, разрушением и восстановлением проникает в космос. Важно понять, что каждый из трех моментов отрицания обуславливает критический положительный момент развития Бога. Первые условия (*Ayin*) - бытие *per se* (*Ein-Sof*), вторые (*Tzimtzum*) - создание значения и значимости (*Sefirot*), третьи (*Shevirah*) - восстановление и искупление Бога, человека и мира (*Tikkun*). В таблице 2-1 эти три момента отрицания, их метафизические проявления и положительные моменты, которые они обуславливают в эволюции Бога, обрисованы в общих чертах.

Следует ясно сформулировать некоторые значения данной схемы каббалистической концепции Господа. Выше мы обсуждали, что, согласно мнению большинства каббалистов, *Ein-Sof* не должен отождествляться с Богом Библии. К нему нельзя возносить молитвы⁸⁸ и, как заметил Исаак Слепой, *Ein-Sof* даже не упоминается ни в Торе, ни в Талмуде. В то время как *Ein-Sof* является метафизическим основанием для личного Бога Израиля и (как настаивают каббалисты) онтологическим образом с Ним идентичен, он должен претерпеть диалектическое преобразование, дабы стать тем Богом. Эта трансформация проходит две стадии: на первой *Ein-Sof* удаляется из-за завесы сокрытости и становится явленным; на второй он преобразуется из абстрактного принципа или набора значений и становится персонализированным и конкретным.

Таблица 2-1

Отрицание	Символ	Проявление	Утверждение
Первичное Отрицание: Небытие <i>per se</i>	<i>Ayin</i> (Ничто)	Бездна истока Мира	Первичное утверждение: <i>Ein-Sof</i> , Бытие <i>per se</i>
Вторичное отрицание: Различия	<i>Tzimtzum</i> (Сжатие, ограничение, сокрытие)	Метафизическая пустота: Различия среди конечных вещей	Вторичное утверждение: Небесная твердь значений, <i>Sefirot</i>
Третичное отрицание: Разрушение	<i>Shevirat ha-Kelim</i> (Разрушение Сосудов)	Хаос, антиномия, разрушение и смерть в материальном мире	Третичное утверждение: <i>Tikkun ha-Olam</i> (Исправление Мира)

⁸⁸ См. главы III и VII.

Прежде, чем обсуждать эту схему (и, в особенности, появление личностного Бога) более подробно, важно указать, что данный процесс развития неслучаен, а происходит в силу логической необходимости. Действительно, когда мы даем полный анализ каббалистических символов, мы понимаем, что вся эволюция божества, мира и человека уже предначертана в той самой точке, когда *Ein-Sof* соотносится сам с собой и начинает ткать себя из своего собственного небытия. Как утверждает *Sefer Yetzirah* и множество других каббалистических источников, «Их конец находится в их начале, а их начало - в их конце».⁸⁹ Лурианцы объясняют значение этой идеи таким образом, что сам исток мироздания, *Ein-Sof*, зависит от так называемой конечной точки развития божества в *Tikkun ha-Olam*, а с другой стороны, что *Ein-Sof* содержит в своей изначальной неизъяснимости всю прогрессию от *Tzimtzum* до *Sefirot*, до Разбиения Сосудов и т.д., что приводит к конечной точке в *Tikkun ha-Olam* (Искупление Мира).

КОРНИ *EIN-SOF* В ЯЗЫКЕ

К происхождению и развитию *Ein-Sof* и созданию мира лучше всего подойти посредством рассмотрения каббалистической метафизики языка. Как мы видели, каббалисты считают божество, по сути сам космос, в его оригинальной сущности, абсолютным небытием - *Ayin*. Небытие потенциально служит условием для неназываемого, бесконечного, бессмысленного, вечного, не считая того факта, что искра значения, именуемая в *Zohar* как «изначальная точка», появляется из необозримой пустой бездны как «бытие», чистое и простое.

Мы уже видели, как каббалист Азриэль интерпретировал эту изначальную точку как эквивалент акту «уверования» человека в существовании Бога. Открывая себя для возможности мира значений, человек через свою «веру» фактически воплощает процесс возникновения такого мира. Это вызвано тем, что мир, как он задуман в Каббале, не является обширным скоплением материи и энергии, но скорее полнотой смыслов и значений; и только через *значимые акты гуманизма* может возникнуть такой мир, мир *Sefirot* (мир Желания, Мудрости, Понимания, Доброты, Справедливости, Сострадания, и т.д.).

Мысль, что мир представляет собой скопление значений, вполне естественно приводит к другой важной каббалистической идее: у самого мира имеется языковая структура, в частности иврит, «святой язык». Эта доктрина

⁸⁹ *Sefer Yetzirah* 1:7, перевод И.Тантлевского.

в полной мере разъясняется в пятой главе. Здесь же я хочу отметить, что каббалисты проводят существенную связь между порядком языка и мировым порядком. Это вызвано тем, что и та, и другая связь, с каббалистической точки зрения, является *носителем значения*. Библейская традиция утверждает, что мир был сотворен посредством речевого акта, но каббалисты продвинулись во мнении еще на шаг вперед: космос и даже сам Господь структурированы посредством языка. Именно по этой причине они смогли обосновать, что язык, используемый для описания божества, фактически отражает динамику самого *Ein-Sof*. Для каббалистов существует смысл, в котором развитие как Бога, так и мира непосредственно вытекает из языка, которым мы говорим об этом развитии.

Путем исследований язык, мы ведем речь о появлении бытия из первоначального Ничто, а фактически мы можем проникнуть в суть процесса творения *ex nihilo* и даже происхождения самого *Ein-Sof*. При недавних обсуждениях семантической теории и философии языка было сделано наблюдение: лингвистическое значение существует лишь как связанная система значений и различий среди других слов. Не может существовать одиночного значимого термина, поскольку значение любого термина определяется его местоположением во всей лингвистической матрице в целом. Значение слова определено его *отличиями* от целого пласта других терминов в языке и в имплицитной теории мира, что подразумевает различия, имеющиеся в определенном языке. Использовать или понимать отдельный термин - фактически значит понять весь язык. Эта свойство языка дает нам ключ к переходу от *Ein-Sof* в качестве изначального Ничто к бесконечно разнообразному миру творения.

Вспомним утверждения каббалистов касательно абсолютной невыразимости и неопишуемости *Ein-Sof*. Действительно, в раннем протокаббалистическом источнике *Sefer Yetzirah* в отношении *Ein-Sof* говорится: «закрой уста свои и не говори, и (закрой) сердце свое и не размышляй.»⁹⁰ Тем не менее, каббалисты все-таки говорят об *Ein-Sof*, и сам акт речи, даже если он относится к *Ein-Sof* как к абсолютно невыразимому и непостижимому «ничто», помещает *Ein-Sof* в пределы языка, где его придется противопоставлять неопределенному, возможно бесконечному, множеству других терминов и выражений. Простой акт наименования *Ein-Sof* при ссылке на него, без названия «ничто», помещает его в язык и противопоставляет его всякому другому «что-то», а фактически дает возможность всему (значимому) миру.

⁹⁰ *Sefer Yetzirah* 1:8, перевод И. Тантлевского.

«Изначальная точка», искрящийся проблеск значения, что возникает из пропасти небытия и дает начало космосу, есть ничто иное как каббалистическая отсылка на сам *Ein-Sof*. Таково другое значение, которое возможно придать доктрине Азриэля: место, где из ничто появляется бытие, называется «вера». *Сам акт говорения на языке отмечает веру в значение, дающее начало значащему миру.*

С каббалистической позиции доктрина о том, что собственно упоминание каббалистами *Ein-Sof* или вера в него дают начало миру, фактически эквивалентна традиционному представлению, что Бог творит мир *ex nihilo*. Все это потому что каббалисты, а на деле и все люди, с каббалистической точки зрения являются проявлением *Ein-Sof*, и человеческое упоминание *Ein-Sof* или вера в него фактически представляет отсылку *Ein-Sof* к самому себе. (Данное представление суммировал христианский мистик Мастер Экхарт, мировоззрение которого весьма близко к Каббале: «Глаза, которыми я вижу Бога, те же самые, которыми меня видит Бог.») Именно благодаря идентичности Бога и человека в единственном акте самообращения Бог создает себя, человек создает Бога, а миру дается начало.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ «БОЛЬШОЙ ВЗРЫВ»

Процесс, которым *Ein-Sof* творит себя из своего собственного небытия, таким образом метафизически параллелен (или даже идентичен) акту произнесения его имени человеком. В становлении собой божество совершает лингвистическое действие, в котором оно утверждает себя как *изначальное, недифференцированное и всеобъемлющее*, противопоставляясь изначальному Ничто. Мы могли бы сказать, что *Ein-Sof* в своем первом проявлении является «изначальным утверждением», первым «да», которое отделяется от вечного «нет». (Это и есть то, к чему обращаются каббалисты, разграничивая *Tesh* (бытие или «да») и *Ayin* (небытие или «нет»). С точки зрения каббалистов такого «да», искры значения, оказывается достаточно, чтобы привести в движение виртуальный вихрь значений, устроить «большой взрыв» в царстве смыслов: так как в «да» этого бесконечного бытия неявно находится каждое и все «да», всевозможные утверждения, которые могли существовать в прошлом, настоящем или будущем. Если сформулировать короче: как единственное значимое слово подразумевает существование всего языка или единственная математическая истина подразумевает существование всей математической системы, так и весь небесный свод значений (а более

определенно — смыслов) выводится *Ein-Sof* из бездны его собственного небытия.⁹¹

Причина этого фактически бесконечного расширения возможностей лежит не только в определенно бесконечном характере *Ein-Sof*, так как целая вселенная значений осталась бы непроявленной, если бы первое упоминание, первая вещь также были конечны. Если бы первой вещью, к примеру, оказался Шерлок Холмс, Джон Кеннеди или некий другой конечный вымышленный или реальный персонаж, они не могли бы существовать (или иметь значение), без извлечения из пустоты всего сопутствующего им космоса значений, Дело в том, что не может быть одного-единственного значимого предмета или даже одного упоминаемого предмета. Лингвистический «большой взрыв» значений неизбежен. Внутри себя и сам по себе *Ein-Sof* метафизически нестабилен. Само его существование подразумевает мир смыслов и возможностей. Этот «большой взрыв» схематично можно выразить следующим образом:

ссылка на X или существование X, что *не является* ничто →
(подразумевает) утверждение →
смысл/значение →
матрица смыслов/значений →
все возможные смыслы →
небесный свод смыслов → (*Sefirot*)

«Изначальное да» не может заключаться в заточении. Бог, утверждая «*Ehyeh asher Ehyeh*» (Я есть то, что Я есть) или описывая Себя как основную букву *Aleph*, в дальнейшем должен выразить каждую возможность языка, мысли и существования.

По мнению каббалистов, такое цветущее богатство значений, смыслов и возможностей достигается через *второе отрицание*, акт божественного сокрытия и сокращения, что называется *Tzimtzum*. Лишь ограничивая себя (и таким образом противопоставляя себя *иному*) *Ein-Sof* вызывает к существованию бесконечное разнообразие *проявленных возможностей*. В результате процесса *Tzimtzum* все возможности, кроме *Ein-Sof*, начинают

⁹¹ Некоторые каббалисты, в том числе Шнеур Залман из Ляд, считают, что то, что здесь мы называем «первичным утверждением», представляет собой *Or Ein-Sof* (свет бесконечности), а не сам *Ein-Sof*. Возможно, с этой точки зрения, понятие *Ein-Sof* оставляется для первичного отрицания, *Ayin*, «то, что ни разум не способен постигнуть, ни уста произнести», или для еще более ранней сущности, которая превосходит и бытие, и небытие. Шнеур Залман говорит об открытии или проявлении до *Tzimtzum*, когда *Ein-Sof* производит свой «свет» по приблизительной аналогии с человеком, открывающем что-то в своих мыслях. (См. Schochet, «Mystical Concepts», р. 830, note 13.) Сложность данного воззрения состоит в том, что Бог участвует в «частном открытии» и таким образом опровергает одно из своих главных побуждений для создания мира, т.е., познание себя через манифестацию «иному».

контрастировать на фоне отдалившегося присутствия *Ein-Sof*.⁹² Если бы *Ein-Sof* не удался и не сокрыл себя, то все возможности (кроме него самого) обратились бы в ничто (в ноль) в его бесконечности. Отдаваясь и скрывая себя, отрицая первородное бесконечное «да» и вводя второе отрицание, *Ein-Sof* (посредством *Tzimtzum*) создает различие между собой и всеми другими возможностями, и таким образом «создает место» для творения.

Матрица возможностей представляется в Каббале вторичным утверждением - *Sefirot*. В отличие от самого *Ein-Sof*, *Sefirot* не ограничены простым унитарным «Да», но скорее утверждают полноту разнообразия смыслов и значений. *Sefirot*, числом десять (объединяемые в изобилии), представляют основные ценности (Воля, Мудрость, Понимание, Любовь и Доброта, Суд, Милосердие и т.д.), которые должны превалировать в конечном мире. *Sefirot* испускаются, чтобы заполнить пустоту, образовавшуюся после удаления присутствия *Ein-Sof*. По утверждению каббалистов, *Sefirot* представляют смыслы, которые должны существовать для поддержания конечного мира.

Расцветая, так сказать, и превращаясь в то, что мы назвали небесным сводом бесконечных возможностей смыслов и значений (представленных во вторичном утверждении или *Sefirot*), первичное утверждение, *Ein-Sof*, стремится реализовать свою сущность как бесконечное бытие, противопоставляемое первичному Ничто. Однако «быть» означает нечто большее, нежели расширение в матрице *possibilia*. Бытие означает «фактическое существование» и требует полной реализации возможностей смыслов, абстрактно представленных *Sefirot*. Все же, как мы предположили, смыслы могут быть реализованы лишь в конечном мире, когда реальность неудачи, разрушения и смерти выводит эти смыслы (доброту, справедливость, героизм, самопожертвование и т.д.) на арену, где они фактически *имеют значение (matter)*. Английское слово «matter» (материя, сущность, предмет, причина, значение) способствует нашему пониманию: говоря об «арене», мы говорим о материальном мире. Как утверждал Адин Штейнзальц, актуализация *существования Бога требует точного существования материального мира на грани отчаяния*, поскольку только в таком мире (нашем собственном) смыслы, о которых мы ведем речь, могут реализоваться с наибольшей полнотой и завершенностью. Наш мир, продолжает Штейнзальц, «...худший из всех возможных миров, в котором все же есть надежда» — но,

⁹² См. главу III.

как ни парадоксально (с точки зрения исполнения возможностей в пределах Бога) — лучший из всех миров.⁹³

Итак, для первого «Да» требуется «третье отрицание», отрицание разрушения и смерти, расчленения, которое каббалисты называют *Shevirat ha-Kelim*, Разбиение Сосудов. После Разбиения некогда целые *Sefirot*, возможности смыслов и значений, разрываются на куски и попадают в темный, опасный и злой мир, из которого их должно извлечь и вернуть в надлежащее место. Это извлечение и восстановление составляют в Каббале третье и заключительное утверждение, *Tikkun ha-Olam*, где Бог действует совместно с человечеством, дабы искупить изломанный мир посредством актов Воли, Мудрости, Доброты, Сострадания и т.д., которые оказались разбиты при разрушении и перемещении *Sefirot*. В конечном итоге каббалисты считают сломанный, но искупленный мир намного более прекрасным и ценным, нежели изначально нетронутый.⁹⁴ Каббалистическая схема продолжается следующим образом:

Небесный Свод Возможностей Смыслов →
(подразумевает) конкретизацию понятий →
провал, смерть и разрушение (Разбиение Сосудов) →
Мир на грани отчаяния →
Восстановление и Искупление (*Tikkun ha-Olam*).

В конечном итоге *Ein-Sof* видит свою реализацию и (как мы теперь понимаем) собственное происхождение и бытие (как смысл и значение) в искупительных действиях человечества. Его начало действительно «сплетено с его концом», равно как и «в его конце - его начало».

СОТВОРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: ПЕРЕХОД К ЛИЧНОМУ БОГУ

Именно этот процесс искупления падшего мира преобразует *Ein-Sof* из сокрытого и абстрактного существа в личного Бога, из «оно» в «ты», а в конечном счете в «я».⁹⁵ Это развитие, которое является наиболее имманентным и открытым выражением Бога, также представляет собой высочайшее возвышение Бога, процесс, в ходе которого Бог в конечном счете становится Собой. Именно посредством своего творения - человечества - *Ein-Sof*

⁹³ «Мистик и философ: интервью с р. Адином Штейнзальцем», *Jewish Review* 3: 4 (March 1990): 14-17.

⁹⁴ Elior, «Chabad», p. 167.

⁹⁵ Scholem, *Major Trends*, p. 215.

становится реализованным в качестве Бога. В Zohar даже говорится, что человек фактически обладает возможностью сотворить своего создателя: «Тот, кто соблюдает Закон и ходит путями Бога, можно сказать, 'творит' Того, кто в вышних.»⁹⁶ Моше Идель указывал, что данная идея получила довольно широкое распространение среди каббалистов.⁹⁷ Например, в тексте *Sefer ha-Yichud* мы читаем: «каждому и любому [из народа Израиля] должно написать для себя свиток Торы, и сокровенная тайна [этого дела] состоит в том, что он сделает Самого Бога».⁹⁸

Подобными достаточно смелыми и удивительными заявлениями каббалисты подчеркивают существование *взаимных отношений между Богом и человеком*. Бог - действительно создатель человека, но так как человек является существом, способным реализовать смыслы, которые являются лишь «идеями» Бога, то человек, как считается, завершает, актуализирует и даже «создает» Бога. Действительно, человеческая склонность видеть «Бога» в одеяниях пророка, святого, праведника (*tzaddik*) или раввина выражает истину, что этим фигурам присуще нечто, позволяющее божественности проявить свое наиболее полное реализованное выражение. Бог, согласно Каббале, воплощает Себя в человеке, причем не только в отдельном пророке или мессии, но и в каждом человеческом существе, которое приводит в действие Его этический и духовный потенциал. Таково внутреннее значение каббалистического афоризма: «Пробуждение сверху прибывает лишь в ответ на пробуждение снизу.»⁹⁹ Заявление атеистов, что человек изобрел Бога, парадоксальным образом оказывается в контексте, в котором каббалисты, не оставляя теизм, могут с ним согласиться. Бог и создает человека, и создается человеком: «Так же, как Божественная Мудрость - начало всего, так и низший мир... также начало всего.»¹⁰⁰

Фактически, действия человечества преобразуют *Ein-Sof* в личного Бога иудаизма. Строя отношения с Абсолютом через дела и молитвы, человечество составляет собой Бога как личное Существо и (в другом смысле) далее позволяет Богу стать Собой. Действительно, хасиды видели в «небытии» *Ein-Sof* бесконечный потенциал, которому человек придаст форму. Согласно р. Ливи Ицхаку:

⁹⁶ Zohar III, 113a. Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 5, p. 153. Идель переводит этот отрывок следующим образом: «Кто бы ни выполнял заповеди Торы и следовал ее путями, считается создавшим то, что выше». Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 187.

⁹⁷ Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 188.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Zalman, *Igeret Ha Kodesh*, Chapter 4. *Likutei Amarim-Tanya*, p. 405.

¹⁰⁰ Zohar I, 153a. Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, pp. 89-90.

«Ничто - самая общая категория всей мудрости, поскольку оно представляет собой потенциальную силу, которая может получить [любую] форму. И когда человек желает призвать нисхождение мудрости свыше, как и чего-либо другого, все зависит лишь от воли человека, потому что если он хочет поклоняться Богу, он может опустить [Его] на себя.»¹⁰¹

Идель указывает, что «поэтому привязанность к Ничто есть столкновение с не имеющей форму изначальной энергией, чистой потенциальной возможностью, в то время как поклонение посредством соблюдения заповедей показывает актуализацию божественного потенциала, низводя божественное в земной мир...»¹⁰² Согласно этому представлению, именно вероисповедание человека преобразует неопределенное ничто, чистую потенциальную возможность, в положительное божественное существо. Если человек фактически и не *создает* Бога через свою веру, он предоставляет Богу положительную, распознаваемую форму.

Видя действия *Tzaddik* (праведного мужчины или женщины), *Baal Teshuvah* (кающегося перед своим творцом), а более всего - человека, открывающего свое сердце в молитве, мы становимся свидетелями превращения *Ein-Sof* в личное божество. Эту же самую мысль выразил индийский поэт Тулсидас (ум. 1623): «Нет никакого различия между Личным и Безличным... Тот, кто является Безличным, не имеющим формы и нерожденным, становится Личным из любви к своим приверженцам».¹⁰³ Такого же мнения придерживались и многие каббалистические и хасидские мыслители.

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ДЕДУКЦИЯ МИРА

К настоящему моменту должно быть ясно, что моя интерпретация *Ein-Sof* как бытия и небытия *per se*, такова, что появление *Sefirot*, последующее Разбиение Сосудов и развитие *Partzufim* через *Tikkun ha-Olam* происходит в силу некоей логической необходимости. То есть, вся диалектика (которую я ранее называл «основной каббалистической метафорой») неясна в самом понятии или сущности *Ein-Sof*, но может быть выведена исключительно в ходе размышлений человеческого разума о том, что это такое, чтобы иметь значение или «быть». В итоге мир, каким мы его знаем, и каким он понимается в Каббале, является необходимой манифестацией *Ein-Sof*, или скорее

¹⁰¹ R. Levi Yitzhak, *Kedushat Levi*, fol. 6a-6b, цитируется по: Idel, *Hasidism*, p. 141.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Цитируется по Louis Renou, ed., *Hinduism* (New York: Braziller, 1962), p.

необходимым проявлением *per se*, получаемым от той первой искры значения, что показывается на фоне *Ayin*, первичного Ничто. Мир соответствует тому, о чем каббалисты говорят нам, что оно должно быть, если что-то вообще должно существовать.

Есть, однако, и другая заслуживающая внимания точка зрения (представленная наиболее ясно Моше Кордоверо). Кордоверо считал, что процесс выхода *Ein-Sof* из сокрытия является актом *свободного решения*, которое есть непостижимая тайна, ни в коем случае не приводящая к необходимому последствию сущности *Ein-Sof*.¹⁰⁴ По словам Кордоверо:

«Прежде формирования вселенной [*Ein-Sof*] не было потребности в эманациях.»¹⁰⁵

«Всем им [*Sefirot*] нужен *Ein-Sof*, в то время как Он не имеет потребности ни в одном из них.»¹⁰⁶

Концепцию Кордоверо я буду обсуждать ниже. Однако сначала нам следует углубить понимание (и возражения) того представления, что развитие *Ein-Sof* и мира происходит в силу логической необходимости.

По мнению Шолема, хотя такой каббалист как Виталь говорил о желании или потребности Бога открыть или явить свое совершенство миру, либо же реализовать Себя как «Царя» посредством предметов, подобные объяснения деятельности *Ein-Sof* были «простой целесообразностью», никогда не развившимися в теорию. Тем не менее, Виталь предполагает, что творение было событием, которое потребовалось в силу самого существования Бога:

«Цель творения состояла в том, что Благословенный должен был быть совершенным во всех Его делах и Его силах, и всех Его именах величия, совершенства и чести. Если бы он не явил Свои дела и Свои силы, то Его не назвали ли бы совершенным, если можно так выразиться, либо в Его действиях, либо в Его именах, либо в Его качествах.»¹⁰⁷

«Если бы миры не были созданы, наряду со всем что находится в них, истинное проявление Его благословенного, вечного существования — былого, настоящего и грядущего — могло и не быть замечено, поскольку Его не призывали бы по Имени, НВУН.»¹⁰⁸

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI: 1, 34b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 114.

¹⁰⁶ Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI: 2, 35a; Там же, p. 119.

¹⁰⁷ *Sefer Etz Chayyim* 1: 1, p. 21; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 3.

¹⁰⁸ *Sefer Etz Chayyim* 1: 1, p. 21; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 4. НВУН представляет собой перестановку букв в самом священном имени Бога, тетраграмматоне. УНВН имеет значение «существование». Виталь подразумевает, что существование Бога зависит от создания.

«Однако когда миры были созданы, действия и силы Благословенного явились так, чтобы его можно было назвать совершенным во всех его действиях и силах, совершенным во всех именах и качествах.»¹⁰⁹

Виталь цитирует Zohar: «Ибо если бы не было никаких тварей в мире, как Его можно было назвать милосердным и справедливым? Его назвали так от лица существ, которые должны были быть созданы.»¹¹⁰

Я считаю справедливым прочтением лурианской системы в целом (по крайней мере, как подразумевал Виталь), что творение, в очень важном смысле, является *необходимым* событием, потребным, чтобы завершить и довести до совершенства Бога. Необходимость творения - также часть философского значения постулатов Zohar, что человек, совершая добрые дела, фактически является творцом Бога. Такая необходимость неявна с лурианской точки зрения: искупленный Мир *Tikkun* завершается действиями человека на земле и выводит космос (и далее Божественность) на более высокий уровень совершенства, нежели тот, на котором происходило первоначальное творение. Если для совершенства Бога необходим *Tikkun*, то может ли творение быть второстепенным?

Существует ряд возможных аргументов против «диалектической дедукции мира». Одно возражение касательно данного процесса происходит из *символической и поэтической природы* включенных в него идей. Каббалистические символы, как считается, не являются идеями достаточной точности, дабы разрешить логическую, даже диалектически-логическую, дедукцию. Каббала, как утверждается, предоставляет мифологическое, но не рациональное видение мира, и помещение этого представления в логическую матрицу разрушает ее характер и сущность. Второе возражение выдвинул С. И. Гольдман: будет неизменной ошибкой предполагать, что «порядок и связь идей совпадают с порядком и связью вещей»,¹¹¹ и в этом предположении приписать «онтологическое значение» логической необходимости. Третье возражение утверждает, что мир происходит от *Ein-Sof* благодаря «логической силе», что безосновательно ограничивает свободу и волю Бога.

В отношении первого возражения я уже касался вопроса рационального, философского содержания Каббалы в Главе I. Здесь я хочу лишь указать, что различие между поэзией и логикой едва так остро, как иногда кажется. В действительности поэтические и мифологические «истины» занимают место где-нибудь между фактом и логикой таким образом, который включает их

¹⁰⁹ *Sefer Etz Chayyim* 1: 1, p. 21; Там же, p. 4.

¹¹⁰ *Sefer Etz Chayyim* 1: 1, p. 21; Там же, pp. 4-5.

¹¹¹ S. I. Goldman, «On the Interpretation of Symbols and the Christian Origins of Modern Science,» *Journal of Religion* 62: 1 (1982). Цитируется по: Handelman, *Fragments of Redemption*, p. 112.

обоих. Например, мифологическая «истина», что «человек был изгнан из рая» не только соответствует нашей интуиции касательно «фактов» (хотя не в строго эмпирическом или научном смысле), но также и представляется основной (или необходимой) частью условий человеческого существования. Мог ли быть человек *человеком*, если бы он остался в раю? Поэтические и мифологические истины оказываются всеобщими, вплетенными в те самые понятия, на которые они ссылаются; но зачастую способами, которые не сразу очевидны в самих понятиях, а чаще всего таким образом, как указывал Леви-Стросс, примиряя антиномию или уменьшая напряженность, порожденную такими понятиями.¹¹² Также, мифологические и поэтические символы, лежащие на поверхности, могут показаться антитезами философских понятий, с готовностью спроецированными на философию, а следовательно, вполне поддающимися логическому и особенно диалектическим-логическому выводу. (Фактической работой по теме «проецирования» такого рода является данная книга - лучший аргумент в пользу своей возможности.)

Что касается других двух возражений в адрес нашей диалектической дедукции — т.е., что данная дедукция путает порядок вещей с порядком идей и не признает творение Бога свободным и не необходимым актом — я утверждаю, что каждое из них опирается на аристотелевское, преддиалектическое представление о мире, в котором так называемые противоположности (вещи и идеи, свобода и необходимость) считаются абсолютно взаимоисключающими. Диалектически (и я бы поспорил каббалистическим образом), при условии полного анализа, «свобода» подразумевает элемент рациональной необходимости: поскольку мы называем «свободными» точно те действия, которые и не случайны, и не вызваны материальными силами, но которые в большей степени соответствуют некоторой рациональной схеме, что заставляет выбирать особый акт: «вещественность» подразумевает элемент идеи, так как мы называем X - «что-то» лишь до такой степени, до которой оно поддается классификации согласно некоторому общему понятию или идее. Если бы сотворение мира не соответствовало некоей рациональной схеме, то едва ли мы могли назвать его актом божественной воли, а если бы порядок вещей в некотором роде не соответствовал бы порядку идей, то речь о «вещах» не шла бы вообще!

Я конечно же не строю иллюзий, что мой краткий аргумент рассеет все вопросы относительно свободы Бога. Найдутся те, кто спросит о первоначальном акте (который каббалисты называют *dilug*), побудившем *Ein-Sof* явиться из примордиального безмолвия, те, кто подвергнет сомнению,

¹¹² См. Клод Леви-Стросс, «Структурная антропология».

должен ли *Ein-Sof*, однажды появившись, желать необходимых последствий собственной сущности. Моя точка зрения состоит в том, что такие вопросы относятся к «царству тишины»: как только их задают, вопрошающий посвящает себя искре значения (в *Ein-Sof*) и *ipso facto* той разновидности мира, которая следует за ней будучи любимым значением и любимым смыслом.

ОТРАЖЕННЫЙ В ЧЕЛОВЕКЕ

Фундаментальный каббалистический принцип состоит в том, что динамическая эволюция Всевышнего вполне точно отражается в развитии человека. Основываясь на библейском понятии *Tzelem Elokim* (созданный по подобию Бога человек), каббалисты (в особенности хасиды) адаптировали психологический подход, в котором основные переходы развития Божественного (*Tzimtzum*, *Shevirah*, *Tikkun* и т.д.) происходят и в жизни человека. С самого начала Каббала утверждала, что *Sefirot*, архитипические элементы проявленного Бога, отражаются и фактически содержатся в физическом теле и в душе человека. В символе *Adam Kadmon* (Первоначального Человека), первого существа, появляющегося после *Tzimtzum*, каббалисты выразили идею, что все творение концентрируется в человечестве. Это утверждение оказывается совсем близко к принципу, что человек в познании себя познает Бога, и далее: что психологическое развитие человека имеет «теургическое» значение параллельного развития в Господе.¹¹³ Психология, с точки зрения Каббалы, сливается с теологией. Каббала не только действенный «психоанализ Бога»; в то же время полный психоанализ человека составляет каббалистическое исследование божества.

Полный «психоанализ» человека включает то, что Шнеур Залман именует божественной (а также животной) человеческой душой, и что каббалисты называли *Tzelem* (образ) или астральное тело человека. *Tzelem*, согласно каббалистической традиции, составляет и уникальную определяющую сущность каждого человека, и своего рода небесную противоположность персоне, «личного ангела», восходящего из глубин внутреннего существа человека. Именно этот личный ангел или сущность открывались пророкам и служили духовными наставниками для посвященных в каббалистические

¹¹³ Следует отметить, что с точки зрения Каббалы самопознание или самоисследование человека также представляет противостояние неизвестному, потерю себя и погружение в хаос. Подобно тому, как в глубинах *Ein-Sof* лежит бездна отрицания (неизвестное), так и в ядре души человека находится отрицание, инаковость и непознаваемость. Человек обретает то самопознание, о котором мы здесь говорим, лишь после осознания своего непознанного ядра.

Именно *Tzelem* содержит божественное в отдельной человеческой душе. В Лурианской Каббале он упоминается как «искра» божественного света в ядре бытия человека; эту искру человек должен «поднять» и «воссоединить» с *Ein-Sof* посредством процесса *Tikkun*. Именно *Tzelem* представляет собой конкретное выражение создания человека по подобию Бога (*b'tzalmo*, Бытие 1:26). Таким образом, происходит гипостазирование библейской идеи и выражение сокровенного мистического опыта, в котором мистик или пророк, познавая глубины собственной души, сталкивается и с глубинами космоса. Данный акт сплавляет воедино познающего, познаваемое и собственно познание.

***EIN-SOF* И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ**

Понятие, что движущие силы Господа отражаются в душе человека, предполагает параллель *Ein-Sof* в человеческом бессознательном. Если на космическом уровне *Ein-Sof* (бесконечное) является «сокрытием тайны», «скрытым светом», «который мысль не может вместить» и т.д.,¹¹⁵ следовательно, и в человеке *Ein-Sof* представляет первичное бессознательное, что остается потаенным и фактически неизвестным человеческому существу. Книга *Zohar* описывает *Ein-Sof* как «предел учения.., так как он скрыт слишком глубоко и неясен для постижения».¹¹⁶ Подобные описания привели Юнга и других ученых к мысли приравнять Всевышнего Бога к принципиально неизвестной, бессознательной основе человеческой субъективной природы. Некоторые современные психоаналитики сделали противоположный, но все же дополняющий вывод: даже беглый взгляд на человеческое бессознательное открывает вход в неизвестный Абсолют. Например, психоаналитик Уилфред Байон использует знак «О» для определения «абсолютной реальности», «абсолютной истины», непостижимого бесконечного Бога, а также «эмоциональной истины» психоаналитической сессии. Для Байона тот способ, что позволяет обратиться к «О» нашего собственного бессознательного, представляет нечто, что не имеет знания, памяти или желания.¹¹⁷ Такой подход в значительной мере схож с отношением мистика к *Ein-Sof*.

¹¹⁴ См. Gershom Scholem, «The Concept of the Astral Body,» в *On the Mystical Shape of the Godhead*, pp. 251-273.

¹¹⁵ Scholem, *Kabbalah*, p. 89.

¹¹⁶ *Zohar* 1, 30a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 114.

¹¹⁷ Eigen, «The Area of Faith,» p. 425.

«НЕТ НИКАКОГО МИРА»

Верные принципу *haachdut hash aw ah*, единства противоположностей, некоторые каббалисты и хасиды придерживались взгляда, полностью противоречащему понятию человека как создателя Бога: идее, что человек даже не существует. Хасиды Хабад, например, считали, что каббалистическая концепция *Ein-Sof* неявно подразумевает доктрину «акосмизма» или понятие, что поскольку Бог есть все, то и мир, включая человека, строго говоря не существует, по крайней мере, не существует как вещество, независимое от божества. Как указал философ Дж. Н. Финдлей, любое подлинное понятие бесконечного абсолюта по определению не должно оставлять место для чего-либо кроме себя; и действительно Бог, полностью находящийся за пределами сотворенного мира, не может представлять абсолютную величину, поскольку в таком случае у него возникнет потребность во многих ценных вещах вне себя.¹¹⁸ Каббалисты самостоятельно дошли до ясного осознания этих проблем; и некоторые из них, к примеру, Азриэль из Жероны, издавна принимали неоплатоническую формулу: «Все исходит из Единого и все возвращается к Единому».¹¹⁹

В то время как некоторые каббалисты (Азриэль, Меир ибн Габбай, книга *Zohar*¹²⁰) вводили пантеистическое или, по крайней мере, панантеистическое¹²¹ значение в свои теории, большинство придерживалось неопределенной или двойственной позиции относительно понятия, что Божественная субстанция растворяется в мире.¹²² Например, Иосиф Гикатилла отрицал причастность мира субстанции Бога, но все же не мог удержаться от заявления: «Он наполняет все и находится во всем.» Местами Моше Кордоверо принимал то, что кажется полностью пантеистическим представлением о божественном: «Он находится во всех вещах, и все вещи находятся в Нем, и ничто не лишено Его благодати. Все находится в Нем, и Он находится во всем и вне всего, и нет ничего, кроме Него.»¹²³ Однако в

¹¹⁸ J. N. Findlay, *The Transcendence of the Cave* (London: Allen & Unwin, 1966), p. 182.

¹¹⁹ Scholem, *Kabbalah*, p. 90.

¹²⁰ Там же, p. 144.

¹²¹ В пантеизме вест мир - Бог; в панантеизме Бог включает в себя мир как часть, но мир не составляет все Его бытие и субстанцию. Связи Каббалы, пантеизма и панантеизма обсуждаются Шоломом в *Kabbalah*, pp. 144-152.

¹²² Библейская традиция в основном подтверждает идею абсолютно трансцендентного Бога, и большинство каббалистов воздерживается от возражений или иных толкований этой идее.

¹²³ Moses Cordovero, *Eilima Rabati*, fol. 25a; как цитируется в Rachel Elijor, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 50. Сравните с Cordovero, *Or Ne'era'v* 33b: «Творец, да будет Он благословлен, [находится] во всех существующих вещах, в то время как все вещи [находятся] в Нем в возможности». Robinson, *Moses*

других случаях Кордоверо принимал панентеистическую позицию, что сущность *Sefirot* приближается к единству с *Ein-Sof* асимптотически, не становясь его эквивалентом.¹²⁴

Последователи Лурии относились к данной проблеме весьма двойственно. Например, Виталь считал, и что *Adam Kadmon* заключает в себе все миры,¹²⁵ и что сущность света *Adam Kadmon* «не являет себя в его 'одеждах', и таким образом низшие Миры называют «сотворенными, сформированными и сделанными» и они «не имеют никакого божественного аспекта».¹²⁶ Однако позиция луранистов относительно творения как изменения между *Tzimtzum* и Испускании оставляет весьма небольшую возможность для мнения, что существует что-либо еще, кроме отсутствия или присутствия божественного света и субстанции.

Хасиды Хабад в полной мере вывели импликации луранистов относительно мнения, что *Ein-Sof* является единственной подлинной субстанцией, а мир - всего лишь ее побочные проявления или иллюзия. Например, согласно р. Аарону Ха-Леву:

«В мире не существует ничего, кроме Него... нет никакого истинного существа, кроме Него. Ибо если из-за сосудов и сокрытий другие существа оказываются реальными, в действительности они не таковы, поскольку Он, благословен Он, является сущностью всех веществ и пребывает в реальности; никакое другое существо, но Он.»¹²⁷

В то время как последователи Лурии допускали, что конечные вещи косвенно сопричастны сущности *Ein-Sof* (т.е., «все миры разделяют единственный способ бытия как одеяния *Ein-Sof*¹²⁸), хасиды Хабад довели позицию луранистов до логического вывода: отрицания всякой субстанциальности сотворенного мира. Хотя они иногда проводили различие между веществом/субстанцией (*yeshut*) и существованием (*qiyuum*), утверждая, что конечные вещи обладают «существованием», но не «субстанцией», в других случаях они более радикально отрицали существование даже созданного мира:

«Даже при том, что нам кажется, что миры существуют, это есть ложь.»¹²⁹

Cordovero's Introduction to Kabbalah, p. 111.

¹²⁴ Scholem, *Kabbalah*, p. 149.

¹²⁵ *Sefer Eitz Chayyim* 1: 1, p. 24; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 27.

¹²⁶ *Sefer Eitz Chayyim* 1: 1, p. 33; Там же, p. 110.

¹²⁷ Elijor, «Chabad,» p. 160.

¹²⁸ Scholem, *Kabbalah*, p. 149.

¹²⁹ Elijor, «Chabad,» p. 80.

«Все есть абсолютно ничто.»¹³⁰

«Он есть Один Единый и нет никакой реальности кроме Него.»¹³¹

Легко понять, почему это радикальное «акосмическое» (хаотичное) положение становится логическим выводом лурианской системы. Причина этого (как я объясню подробно в Главе III) состоит в том, что Лурия считал, что конечные, материальные вещи появляются только в результате сокращения или сокрытия единственно подлинной субстанции, которая есть *Or Ein-Sof* или божественный свет. Как образы, запечатленные («вырезанные») в беспредельной полноте белого света путем выборочного сокрытия (и, следовательно, затемнения) аспектов этой беспредельности, так и то, что известно нам как мир, следует из сокрытия или умаления субстанции, а не ее присутствия. Если бы полному, субстанциальному божественному свету было дозволено сиять, то мир (как образ, спроектированный на киноэкран), оказался бы стерт, т.е., растворен во всей тотальности *samogo Ein-Sof*.

В этом представлении Бог присутствует и нигде в мире, и повсюду в нем. С одной стороны, мир возникает только благодаря отсутствию Бога (или сокрытию), но даже при таком отсутствии Всевышний поддерживает мир в достаточной мере. У мира имеется столько же «реальности» в сравнении с Богом (продолжая нашу предыдущую аналогию), сколь имеется у картинки на экране по сравнению с его источником света в проекторе. Без источника изображение мгновенно бы исчезло (умалилось), лишившись «субстанции» источника, но изображение не абсолютно идентично источнику. Преобразуйте эту картинку в подвижные «живые» изображения и получите аналог каббалистического представления об иллюзорном, но тем не менее на вид отдельном и независимом мире.

«С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА»

Как это ни парадоксально «независимость» мира так же важна для каббалистов, как и его иллюзорность и тотальная «со-вещественность» с Богом. Значение независимости объяснено р. Шнеуром Залманом, он настаивает, что творение является «сущностью, отличной от Всевышнего, чтобы благословенный был царем надо всеми отдельным существами, исполняющими предписанные Им заповеди».¹³² Какое значение можно было бы придать *malchut* Бога, его царственности, если бы его мир и его предметы в

¹³⁰ Schneur Zalman, *Igeret Ha Kodesh*, Ch. 6; *Likutei-Amarim Tanya*, p. 421.

¹³¹ Zalman, *Likutei-Amarim Tanya*, Chapter 35, p. 159.

¹³² Schneur Zalman, *Igeret Ha Kodesh*, Chapter 20; *Likutei-Amarim Tanya*, p. 505.

действительности - иллюзия?»

Каббалисты попытались преодолеть это затруднение при помощи неоплатонической формулы: мир существует лишь «с точки зрения воспринимающего».¹³³ Согласно Шнеуру Залману нет никакого различия в пределах Всевышнего и нет никакой выделяемой или сотворенной реальности вообще, кроме как с точки зрения созданных вещей. С точки зрения Бога нет никакого дифференцирования, никакого отдельного конечного существования вообще.

Нам следует рассмотреть эту часто цитируемую доктрину, чтобы определить ее точное значение. Мы увидим, что данная доктрина, кажется, требует того, что мы атрибутируем как «сознание», т.е., точку зрения на иллюзию, и она составляет наиболее сложный из всех каббалистических парадоксов.

Если созданные существа, включая человека, действительно иллюзорны, как возможно, чтобы они *казались* реальными сами себе? Если мы проектируем изображение людей на киноэкран, как возможно приписать *им* сознание или мнение? Что бы значило иметь сознание или мнение для спроектированного изображения, иллюзии? Обладали ли бы они иллюзорным сознанием? И как *сознание* может быть иллюзией? Декартовское «*Cogito ergo sum*» (Мыслю, следовательно, существую), утверждает, что хотя нечто, представленное в сознании, может быть или не быть иллюзией, само сознание должно быть реальным: если я тешу себя иллюзией, что у меня имеется сознание, тогда, по крайней мере, я нахожусь «в иллюзии», которая есть самостоятельная разновидность сознания. В рамках данного представления утверждение, что *X* пребывает в иллюзии, что у него есть сознание, внутренне противоречиво, поскольку *наличие иллюзии само по себе достаточно, чтобы X был сознательным*. Если человек существует только с *собственной точки зрения*, то достаточно сказать, что он в равной мере существует *sub specie aeternae* (с точки зрения вечности).

Далее, как признает сам Шнеур Залман, Бог желает существования отдельного и отличного конечного мира, над которым Он мог бы царствовать. Однако кого Бог дурачит? Может ли Он царить над иллюзией? Может показаться, что если мир реален с какой-либо точки зрения, он должен быть реален и для Бога.

Решение этой загадки возможно смоделировать по аналогии со «сновидениями» и множественными личностями. Когда человеку снится сон, мы могли бы сказать, что фигуры его сновидения (в особенности та, с которой

¹³³ См. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 138.

отождествляет себя сновидец) обладают «иллюзией», что они сознательны и имеют «мнение». Но будет ли такая аналогия точна? Не лучше ли заявить, что именно сновидец находится в иллюзии, что он воплощается в особом «сновидческом теле», проживает в особом «мире сновидений» и смотрит на мир с особой точки зрения? Есть ли у образа из сна какое-нибудь подлинное мнение? Если мне снится сон, что я - Наполеон, то обладает ли фигура «Наполеона» каким-нибудь опытом, какой-нибудь точкой зрения касательно. Находится ли он в иллюзии, что он есть конечный разум, отдельный от его создателя (меня)?

Предполагаю, что ответом на этот вопрос будет и «да», и «нет»; интересно что ответ на каббалистический вопрос существования человека отдельно от *Ein-Sof* - тоже «да» и «нет». Каббалисты утверждают, что все, включая существование отдельного сознания или души человека, по иллюзорности равно сновидению; и что все находится в уме Бога. Бог, однако, через действие *Tzimtzum* - сокращения, сокрытия или, в данном контексте, «забвения» - фактически подчиняет Себя такой иллюзии. Бог походит на человека, страдающего диссоциативным расстройством личности (множественной идентичностью), при котором существует множество душ или «я», каждое из которых «берет взаймы» у одного и того же «ума» или «мозга» (следовательно, они идентичны друг другу в «материи/субстанции»), кто приходит к мысли о том, что они - отдельные и разные личности. Любое из лиц этой «множественности» в равной мере способно сказать: «В действительности я не существую» или «Я тешу себя иллюзией, что я существую» или «Только с моей точки зрения у меня есть отдельное существование». В действительности мы можем вообразить обстоятельства, в которых человек со всей искренностью озвучивает одно из этих странных суждений. Например, женщина влюбляется в одну из «альтернативных» личностей мужчины, «главная» индивидуальность которого уже состоит в браке. Поскольку «альтернативная» личность начинает сливаться с главной индивидуальностью, он мог бы вполне правдоподобно заявить своей возлюбленной: «Я не существую. Мое существование - иллюзия. Я есть только с моей точки зрения. Я полагал, что существую, но в действительности - нет.» То же самое верно и для отношения человека к Богу. Подобно множественной личности, задачей которой должно стать «излечение раскола» и реализация единства различных персон, человек должен самостоятельно преодолеть разделение между собой и ближним, а в конечном счете - между собой и Богом; понять, что его отдельное существование - само по себе иллюзия. Только так человек способен преодолеть «травму» (символизируемую «Разбиением Сосудов»), которая ответственна за иллюзию

его сепарированного существования.¹³⁴

Тем не менее, иллюзия отдельного существования является и *необходимым условием* для единственной подлинной реальности (*Ein-Sof*), так и, в определенной перспективе (*coincidentia oppositorum*), самой настоящей реальностью. Верно, что лишь с точки зрения человека события созданного мира имеют реальное (и действительно безграничное) значение. Для космоса в целом события всей жизни одного человека считаются мизерными. Но так как человек представляет собой *в реальности*¹³⁵ аспект Бога, порождаемые им ценности и смыслы имеют значение для Всевышнего. Поэтому «с точки зрения человека» уменьшается до еще одной «перспективы Бога», и таким образом реальность человека гарантирует его онтологический статус *subspecies aeternae* (вечного вида). То, что Бог должен стать отчужденным от Себя самого, и таким образом прийти к пониманию и знанию Себя через человеческую точку зрения, составляет Его суть. Действительно говорят, что Абсолют способен воспринимать себя только как Абсолют путем предоставления «временной преходящей независимости» конечным существам.¹³⁶ Данная «независимость» создается посредством кризисов *Tzimtzum* и *Shevirah*, о чем мы говорили как о «второе» и «третье» отрицании в *Ein-Sof*. Травмы или кризисы Всевышнего представляют собой как акты воли Бога, так и логически необходимые события;¹³⁷ предназначение которых - расколоть космос на бесконечное множество отдельных фрагментов, в конечном счете воссоединяющихся в процессе *Tikkun*.¹³⁸ Согласно р. Аарону Ха-Леви, все различные уровни и детали реальности должны открыться как отдельные сущности, которые, тем не менее, обладают «собственными смыслами».¹³⁹ Самое полное выражение божественности требует ввести *Ein-Sof* в циклическую динамику, где он становится конечным и обособленным, только чтобы его конечность и обособленность воссоединилась с бесконечным источником.¹⁴⁰

¹³⁴ Существует еще один аспект, в котором мы все подобны «множественной личности», т.к. множественность сама по себе зарождается в результате травмы в неблагоприятном окружении.

¹³⁵ См. обсуждение «реальности» в Главе 1 и в данной главе выше.

¹³⁶ Findlay, *The Transcendence of the Cave*, p. 186.

¹³⁷ Т.к. *Ein-Sof* «логически необходим» и «желателен» для соответствия в *coincidentia oppositorum*, *таким же образом, как «Я»*, если я хочу продолжать существовать, должен *желать* собственного существования. Бог непременно желает свою сущность, которая для него вырастает до «желания» всех вещей. Если бы *Ein-Sof* не желал творения, это привело бы к его неспособности желать собственного существования.

¹³⁸ Elior, «Chabad», p. 165.

¹³⁹ Там же, p. 167.

¹⁴⁰ Каббалистическое понятие взаимности между конечным и бесконечным замечательным образом приближается к более поздним гегельянским формулировкам самоотчуждения Абсолютного Духа, который, согласно Гегелю, должен самоотстраниться в конечности, чтобы возвратиться к себе на более высоком уровне совершенства. Как мы видим, для каббалистов (как и для Гегеля), данное

Если мы хотим избежать фундаментального заблуждения, важно понять, что для Каббалы вся система высших и низших миров в конечном счете составляет часть Бога. Каббалистическая теософия ведет речь о превратностях *Ein-Sof* в бесконечном Боге, поскольку, строго говоря, кроте Него ничего не существует. Когда мы говорим о Боге, нуждающемся в человеке и о Боге, создающем человека, чтобы завершить Себя, мы говорим метафорически; и если мы этого не понимаем, то рискуем принять точку зрения, что Бог является (или первоначально являлся) совершенно трансцендентным Существом, сотворившим отдельный мир, который Он затем включил в Себя в качестве собственного дополнения. Однако не станет преувеличением утверждать: согласно Каббале все (включая все действия человека) составляет часть божественной полноты, часть Господа. Тогда каббалистические метафоры менее *объясняют* то, почему Бог принял решение создать мир, нежели составляют описание внутренних трудов всеобъемлющей божественной реальности.

COINCIDENTIA OPPOSITORUM

Двоякость каббалистических утверждений, что известный нам мир является сокрытием или отрицанием, иллюзией, следующей из удаления Бога из вездесущности, и что, *тем не менее*, высшие более «реальные» миры и даже Сам Всевышний зависят от этой иллюзии остается парадоксальной и даже противоречивой. Когда нас просят признать наш мир иллюзией или отрицанием, но *одновременно* и реальностью в самом полном смысле, границы философской веры растягиваются!

Мы вновь сталкиваемся с каббалистической доктриной *coincidentia oppositorum*. Парадокс, выраженный в каббалистической идее взаимности между Богом и человеком, указывает на серию иначе невыразимых истин, которые соответствуют фундаментальному человеческому опыту: мы брошены в жизнь и мир едва ли по собственному выбору, но все же мы творцы собственного существования; мы испытываем страх и почтение перед моральным порядком мира, но все же чувствуем себя абсолютно ответственными за поддержку этого порядка собственными действиями; в

самоотчуждение несет, по крайней мере, три функции. Прежде всего, Бог способен познать себя через конфронтацию с «другим», кинув на себя и пристальный взгляд с той позиции. Вторая функция позволяет Бесконечному реализовать полный потенциал собственного совершенства посредством быстрого увеличения бесконечного множества конечных частных. Третья - через воплощение в человеке, Бог сталкивается с материальной, интеллектуальной, духовной, и моральной бедственной ситуацией, которая позволяет ему полностью реализовать свои базовые ценности и смыслы.

самые сокровенные моменты мы ощущаем присутствие того, кто создал нас и огромную вселенную, и все же мы чувствуем, что такой создатель - лишь проекция нашего собственного человеческого духа.

Однажды физик Нильс Бор провел различие между тем, что он назвал «поверхностными» и «глубокими» истинами. Первые суть истины, антонимы которых или противоречащие им положения ложны; вторые - глубокие истины науки и философии, где противоречащие им положения также верны. Именно такие «глубокие» или «диалектические» истины каббалисты пытаются выразить представлением о взаимозависимости Бога и человека. Они пытаются найти место в своей системе взглядов для каждого полюса человеческого опыта. Справедливо утверждать, что вследствие диалектического представления о реальности Каббала представляет собой тот самый «теизм», который способен охватить и скептицизм, и «атеизм» нашего времени. Это вызвано тем, что с позиции Каббалы атеистическое представление о человеке как творце Бога, является не просто опровержением противоположности (Бог есть творец человека), но и ее завершением. В некотором смысле и Бог, и Небеса создаются или, по меньшей мере, *завершаются* действиями человечества.

ТЕОСОФИЧЕСКИЕ КАРТЫ

Некоторое понимание *coincidentia oppositorum* как «оппозиция есть завершение» мы можем получить, рассмотрев аналогию с начертанием карты. В конце концов, теософия - своего рода карта духовной вселенной. Известен принцип картографии: совершенного способа представить сферу, например, земной шар, на двумерной поверхности не существует. Любая картографическая проекция (например, Меркатора, которая представляет широты и долготы рядами равноудаленных параллельных линий) дает точное представление некоторых участков Земли, но неизбежно искажает другие. (В проекции Меркатора параллельность достигается за счет обширных искажений размеров таких массивов суши как Гренландия и Антарктида, расположенных в районе полюсов.) Кажется, что в аналогичном затруднительном положении находится сама философия. Любая отдельная метафизическая (или антиметафизическая) система взглядов по своему характеру верна для некоторых аспектов реальности, при этом безнадежно искажая другие. Единственная возможность составить полную картину предоставляется, когда мы разворачиваем несколько проекций в надежде, что они друг друга поправят. В данном контексте мы понимаем каббалистические идеи о взаимозависимости

формы и представления, Бога и человека, как аналогию двум полярным проекциям земного шара: в первой в центр поставлен Северный полюс (где неизбежно искажается все, расположенное к югу от экватора), а во второй - Южный полюс (где искажается северное полушарие). Лишь сложив эти противоположные проекции вместе, мы можем надеяться получить относительно полное представление о Земле. Точно так же каббалисты утверждают, что лишь объединив противоположные метафизические перспективы, мы получим в какой-то мере подлинное понимание всей тотальности Бога, человека и природы реальности.

В книге *Pinke Avot (Речения Отца)* от имени р. Иакова говорится: « В этом мире единственный час, проведенный в раскаянии и благодеяниях, лучше, нежели целая жизнь в мире грядущем; но единственный час покоя духа в мире грядущем лучше, нежели целая жизнь в этом мире.»¹⁴¹ В этом тексте Мишны мы находим подтверждение каббалистического парадокса. И этот мир, и мир грядущий каждый по отдельности бесконечно «лучше» другого, и текст ясно дает понять путь, которым должен быть понят этот парадокс. Мир, который каббалисты называют *Assiyah*, является миром создания или творения, единственным миром, где человек может действовать, реализуя свое моральное значение (и значение Бога). С другой стороны, грядущий мир обеспечивает контекст, в котором эти же самые действия становятся ценными и значимыми, поскольку лишь на основании причастности к ценностям, которые стоят выше отдельного «я», места и времени, наши действия действительно могут считаться значимыми и способны предоставить нам реальное удовлетворение.

Именно диалектика формы и случая, универсального и частного, Бога и человека проходит красной нитью сквозь каббалистическую мысль и дает основание для взаимопроникновения верхних и нижних миров. С этой точки зрения можно сказать, что верхние и нижние миры предоставляют друг другу смысл или значение. Добродетель значима на земле, поскольку участвует в «миролюбии» высшего мира, где такое достоинство составляет успех и награду; однако добродетель значима только на небесах, потому что в низшем мире она осуществляется в том контексте, в котором она «значит».

GNOSOS ПРОТИВ ДЕЙСТВИЯ

Недавно Моше Идель и другие авторы подвергли сомнению весь подход интерпретации Каббалы в метафизических или теософических терминах.

¹⁴¹ *Pinke Avot (The Sayings of the Fathers)*, 4: 22.

Согласно Иделю, предназначение каббалистических символов, как они понимались самими каббалистами, состояло не в том, чтобы принести знание или понимание природы божественного пространства, но скорее в том, чтобы побудить человека к этическому действию.¹⁴² Сьюзен Хенделман, следуя за Иделем, утверждала, что Каббала подверглась искажению посредством неоплатонизма, герметизма и христианской каббалы, где внимание уделялось почти исключительно спекулятивной и теософической структуре, что разрушило связь Каббалы с иудейской этикой, законом и ритуалом.¹⁴³ Действительно, и немецкие идеалисты (подпавшие через труды Шеллинга под влияние каббалистических идей), и последующие исследователи Каббалы (в особенности Шолем), рассматривавшие Каббалу через призму немецкой философии, интерпретировали Каббалу главным образом в теософических терминах и тем самым ее исказили.

В защиту этой точки зрения можно привести ряд доводов; например, поместить аксиологию (ценности) выше онтологии (бытия) и рассмотреть Каббалу как «стимул к действию», а не «созерцание статичного бытия».¹⁴⁴ Это следует из каббалистических доктрин, особенно лурианских: Бог становится воистину Богом лишь посредством этических действий человека. Согласно Лурии (и в этом его мнение абсолютно совпадает с Zohar), невозможно в полной мере познать Бога умозрительным образом, так как Бог обретает полноценное существование лишь в результате этической деятельности человечества. Индивид встречается с Богом через *mitzvot*, *действия*, а не посредством *философствований*. В то же время, встреча с Богом оказывается Его сотворением! В рамках этого представления порядок «окончательных» вопросов, о которых мы говорили ранее, должен быть полностью изменен: ценность и значение (в частности то, как они воплощены в действии) предшествуют разуму и мудрости.

Существуют и другие соображения, присущие Каббале, которые помогают обосновать мнения, что действие предшествует бытию, и что Бог, как Его понимает Каббала, не может являться объектом теоретических знаний. Согласно каббалистам, сама Каббала вместе с космосом находится в неостановимом потоке и не может подвергаться категорической интерпретации. Идель цитирует *Sefer Etz Chayyim* Витая: «Миры изменяются ежечасно, и нет часа, подобного другому.., и соответственно этим изменениями меняются аспекты высказываний книги Zohar, и все суть слова живого Бога».¹⁴⁵ Идель

¹⁴² Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 233.

¹⁴³ Handelman, *Fragments of Redemption*, p. 96.

¹⁴⁴ Там же, p. 111.

¹⁴⁵ Цитируется Иделем в *Kabbalah: New Perspectives*, p. 248.

интерпретирует этот отрывок, подразумевая, что «даже теоретически, возможность достижения (книгой *Zohar*) окончательного значения равна нулю: каждый момент приносит свое новое понимание.»¹⁴⁶ Согласно Ханделману, «божественные миры не статичны, они постоянно в движении и во взаимном соотношении с деятельностью человека».¹⁴⁷ Кроме того, невозможно *фиксировать знание* любого из этих «миров» или самой Каббалы. Для Иделя каббалистические символы предполагают «действие, а не мысль»,¹⁴⁸ именно потому что они динамичны, изменчивы и несовершенны; сами по себе они нуждаются в исправлении посредством действий человека.

Данное представление, уже рассмотренное в Главе I, отражает общую тенденцию современной философии, исходя из прагматизма и поздних идей Витгенштейна,¹⁴⁹ который подчеркивал превосходство перформативных функций языка над референтными. Действительно, для Витгенштейна и его последователей референтная функция языка зависит от перформативной функции: лишь благодаря факту, что люди реагируют на слова определенным образом (т.е., что слова вызывают определенные действия), слова могут *использоваться* для референтности. Я и сам, будучи в витгенштейнианском настроении, утверждал, что данное утверждение особенно верно для случая использования слова «Бог».¹⁵⁰

Не пытаясь затевать обобщенные философские дебаты относительно природы лингвистических знаков, я все же считаю нужным отметить, что с позиции Каббалы действие и бытие, как и все остальное, существуют в состоянии *coincidentia oppositorum*; во взаимной связи и зависимости. Утверждать, что теософические описания каббалистов расценивались ими (или должны расцениваться нами) всего лишь как стимулы к действию, означает лишить смысла большую часть их наследия. Идель высказал верное утверждение, что у каббалистических символов не имеется единственного, статического референта, и что они выражают «несколько аспектов постоянно меняющейся реальности». Однако данное утверждение едва ли приводит к заключению, что данные символы обладают лишь перформативной функцией без онтологической значимости. Действительно, тот самый мотив, заставляющий каббалиста выполнять *Tikkun* и поступать этически правильно, означает, что подобные поступки оказывают влияние на судьбу мира, что у них имеются метафизические импликация. Ценность каббалистических символов

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ Handelman, *Fragments of Redemption*, p. 97.

¹⁴⁸ Idel. *Kabbalah: New Perspectives*, p. 223.

¹⁴⁹ Людвиг Витгенштейн, «Философские исследования».

¹⁵⁰ Sanford Drob, «Judaism as a Form of Life,» *Tradition* 23:4 (Summer 1988): 78-89.

состоит в том, что в процессе придания миру прозрачности, эти символы побуждают нас изменять мир. Референтность этих символов постоянно меняется в динамике, но тем не менее, присутствует. Когда каббалистическая теософия учит нас чему-либо, между бытием и действием возникают взаимоотношения, как и взаимозависимость между Богом и Человеком. Именно эта взаимозависимость составляет предмет каббалистического знания. Бог, как считают каббалисты, наиболее полно проявляется в искупительных действиях человечества. Деятельность во имя искупления, согласно каббалистической традиции, является предметом исследования и практикой самой Каббалы, внося свой вклад в интеллектуальное и экстатическое изучение природы Бога, цели творения и места человечества в мире.

ГЛАВА III

TZIMTZUM:

КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ТВОРЕНИЯ

Понятие *Tzimtzum*¹ составляет уникальный вклад Лурианской Каббалы в историю развития философских идей. Данная концепция вносит содержание и значение в понятие творения *ex nihilo* и в то же время предоставляет обоснование глубокой личной и социальной этики. С точки зрения непосвященного *Tzimtzum* представляется странной, сложной, а возможно и тревожащей доктриной, поскольку она выражает ряд парадоксов, в том числе и мысль, что известная нам вселенная является результатом *космического отрицания*. Мир, согласно Лурианской Каббале, не является чем-то, созданным из ничего, а скорее своего рода небытием, следующим из сокращения или сокрытия единственной подлинной реальности, которая есть Бог. Кроме того, понятие *Tzimtzum* включает неизмеримость и непознаваемость Бога и Его путей, что является *sine qua non* (непременным условием) процесса творения. Как подразумевает доктрина *Tzimtzum*, сама сущность творения является «тем, что не знает». Сокращение, сокрытие и предельная непознаваемость Бога - наивысшие благословения, которые Он может даровать миру и человечеству.

В данной главе я предлагаю философское и психологическое рассмотрение вместе с комментариями, а также проработку понятия *Tzimtzum* соответственно каббалистической системе р. Исаака Лурии (1534-1572) и его учеников, таких как р. Хайим Виталь (1542-1620), а позднее и р. Шнеур Залман из Ляд (1745-1813). Кроме того, для наилучшего понимания идей я помещу их в идеалистический и рационалистический философские контексты.

У слова *Tzimtzum* имеется по крайней мере два значения. Первое из них - онтологическое: «сокращение», «сжатие» или «уплотнение». Второе -

¹ Сокращение/сокрытие.

эпистемологическое: «сокрытие» или «затенение». Мы увидим, что и онтологические, и эпистемологические смыслы необходимы для полного понимания луринской теории сотворения.

В данной главе я сначала дам описание и объяснение понятия *Tzimtzum* в его философских (теософическом и космологическом) аспектах, а затем проанализирую психологические и этические импликации данного символа, принятые каббалистами и хасидами, такими как Дов-Бер из Межерича и Нахман из Брацлава.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДОКТРИНЫ

Хотя до Лурии концепция *Tzimtzum* не получила полного выражения, в более ранних каббалистических источниках находятся ее недвусмысленные предшественницы. Намеки на *Tzimtzum* содержатся даже в раннем Мидраше, откуда мы узнаем, что когда Бог снизошел в святой *mishkim* или шатер, он «ограничил свою *Shekhinah* [божественное 'присутствие'] до размера *ell*».² Поскольку в Мидраше Бог сокращает себя до конкретного места, мы видим зачаток идеи, что *Tzimtzum* или сжатие Богу необходимо, дабы *проявиться* в мире. Каббалисты, придерживающиеся мнения, что сам мир есть проявление бесконечного Бога, дали иное толкование мидрашитскому понятию и возвысили его до принципа самого творения.

Такая интерпретация очевидна уже в весьма раннем источнике *Iyyun*, процитированном каббалистом XIV века Шемтов Бен Шем-товом:

«Как Он произвел и Создал Свой Мир? Как человек, кто задерживает дыхание и сворачивается (*mezamzem*), дабы малое могло содержать многое. Таким образом, Он сократил Свой свет на ширину ладони, согласно Его собственной мере, и мир был оставлен во тьме, и в той тьме Он разрезал камни и разрубил скалы».³

Рамбан (р. Моисей Бен Нахман, из Назманидов; 1194-1270), говорил, что начало создания включало появление божественной мудрости (*Chochmah*) в результате *Tzimtzum* или ограничения божественного света или желания в высшей *Sefirah*. Далее это ограничение произвело область тьмы, в пределах которой изливался потоком ясный свет *Chochmah* (Мудрости).⁴ Точка зрения Рамбана примечательна также и тем, что предвосхищает более позднее

² Midrash *Shemoth Rabbah* 34:1.

³ См. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 449, и *Kabbalah*, p.129.

⁴ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 449-50.

хасидское представление, что сокращение самости (self) или воли также составляет предпосылку человеческой мудрости.⁵

Изначальный свет книги Бытия 1:3 («да будет свет...») упомянут в Zohar как «сокрытый свет», согласно теории, что «не будь он сокрыт от всего, мир мог бы и не вынести его ни единого мгновения».⁶ Zohar сообщает нам, что этот свет проявился лишь в первый день творения, а после стал скрытым. В данном отрывке Zohar или «Книга Сияния» толкует свет *Ein-Sof* как *проявляющийся лишь тогда, когда сокрыт*.⁷

В Zohar первая *Sefirah* именуется «светом, который не существует в свете», а последняя *Sefirah, Malchut*, «светом, который не сияет». Далее, *Sefirot* самостоятельно эмануруются через *bozina di-kardinuta*, «искру черноты», что графически иллюстрирует диалектические противоречия между светом и тьмой, откровением и сокрытием, бытием и небытием - господствующими в Каббале понятиями,⁸ которые послужили фоном лурианской концепции *Tzimtzum*.

Моше Кордоверо (р. 1522), практически современник и учитель Исаака Лурии, расширил понятия Zohar и разработал диалектическое представление о сотворении мира, в котором предвосхищается полное значение *Tzimtzum*.

По Кордоверо создание *Sefirot* включает сокрытие бесконечного Бога. Фактически, для Кордоверо творение представляет собой лишь другую перспективу данного сокрытия. Кордоверо дает пример каббалистического совпадения противоположностей, заявляя: «открытие - причина сокрытия, а сокрытие - причина открытия».⁹

***TZIMTZUM* В ТОЛКОВАНИИ ЛУРИИ И ВИТАЛЯ**

Хотя в более ранних источниках идея *Tzimtzum* недвумысленным образом предвосхищается, именно Исаак Лурия и его ученики (прежде всего Иосиф Ибн Табул и Хаим Виталь) поставили *Tzimtzum* в центр своей космологии. Две теологические проблемы, а именно, предполагаемая вездесущность Бога и Его предполагаемая неизменность, побудили Лурию

⁵ См. ниже «*Tzimtzum: психологические аспекты*».

⁶ Zohar II, 148b. В Zohar описывается, как этот сокрытый свет поддерживает мир: «И ни единого дня не проходит без чего-либо приходящего из него (сокрытого света) в мир». Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 441. Также Zohar I, 140a, где интерпретируется числовой эквивалент слов *Or*(свет) и *Raz* (тайна).

⁷ Мы узнаем, что этот свет «был сокрыт и посеян как семя, что дает всходы, семена и плоды».

⁸ Zohar I, 15a, b; Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, p. 309, cf. p. 271.

⁹ См. Scholem, *Kabbalah*, p. 402.

вести «сжатие» и «сокрытие» в качестве оснований для сотворения конечного мира. Первая из этих проблем возникает из представления о бесконечности и вездесущности Бога. Будучи таковым, Он изначально заполняет собой все Бытие, вот почему без Его акта сокращения или самоограничения попросту не находится «места» для существования мира. *Tzimtzum*, таким образом, «освобождает пространство» для мира.¹⁰ Вторая проблема возникает вследствие того, что Бог считается полным, самодостаточным и неизменным. Поэтому Он не может считаться творцом мира, который в любом случае что-то добавляет или изменяет Его сущностное бытие. В то время как большинство предшествующих каббалистов либо не знали о первой проблеме, либо не были способны решить ее (проблему нахождения «места» для творения), они стремились отыскать решение для второй проблемы (неизменности Бога), уподобляя творение либо зажиганию одной свечи от другой (что никоим образом не изменяет и не умаляет первую свечу), либо «пересаживанию» живых растений, либо открытию существовавших ранее корней (в результате чего никаких действительных изменений не происходит).¹¹

Понятие *Tzimtzum*, имеющее двойное значение «сжатия» и «сокрытия», было введено Лурией с целью разрешить указанные выше теологические дилеммы. Как мы видели, *Tzimtzum* влечет за собой *сокращение* Бога, чтобы обеспечить «место» для мира. Далее, согласно этой доктрине, само существование мира утверждается не как метафизическое дополнение или изменение бесконечного Бога, а как *сокрытие* «света» или проявления Бога. Равно как Солнце не изменяется и не принижается сокрытием его света, бесконечный Бог в результате творения остается неизменен.

В своем исчерпывающем труде по Лурианской Каббале, *Sefer Etz Chayyim*, Виталь заявляет:

«Знайте, что, прежде чем испускаемые вещи эманировались, а созданные вещи были сотворены, существовал божественный свет, который был прост, без составления или внешних сношений, и он заполнял все бытие. Не было ни свободного места, ни эфира, ни пустоты. Все было заполнено бесконечным светом. Не было ни начала, ни конца. Все было одним простым светом в превосходном спокойствии. Это называется *Or Ein Sof* (Свет Всевышнего Бога). Когда оно возникло в Его простом желании создать мир и выделить эманации, а также обнаружить совершенство Его деяний и имен, тогда Он сократил Себя до центральной точки, бывшей посреди Его света. Он

¹⁰ Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, pp. 42, 51

¹¹ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, p. 272.

сжал Себя в эту точку и затем отступил к сторонам, окружающим эту точку. Так оказалось пустое место или эфир или пустота.»¹²

Согласно лурианской схеме, именно *Tzimtzum*, удаление *Ein-Sof* от центральной метафизической (не пространственной) пустоты, обеспечивает основание для всего Божьего творения.

Интересно отметить, что, по словам Витая, первым актом творения явилось сокращение или концентрация божественной энергии в центральной космической точке. Лишь после того как *Ein-Sof сконцентрировал* всю свою энергию в центре, он оказался способен удалиться и скрыть себя из этой точки. Далее я прокомментирую данное утверждение, при обсуждении психологического разветвления *Tzimtzum*.

В рассуждениях Витая дальнейший интерес представляет его акцент на *Tzimtzum* как на совершенно уравновешенном процессе, который производит пустоту, принимающую круглую форму,¹³ чему Виталь дает объяснение: так как *Ein-Sof* равен во всех его качествах и размерах, то *Sefirot*, эманулирующиеся в эту пустоту, сами должны быть совершенными сферами.

Серьезные противоречия среди каббалистов начались с вопроса: заключал ли в себе *Tzimtzum* сам *Ein-Sof* или только его свет? Лурия и Виталь считали, что *Ein-Sof* сокрыт или удален, в то время как другие каббалисты предполагали, что прежде *Tzimtzum Ein-Sof* завершил акт (само)раскрытия через свет; и это был именно тот свет, *Or Ein-Sof*, который удалился из метафизической пустоты (*chalah*).¹⁴

¹² Chayyim Vital, *Sefer Etz Chayyim*, 1:1, p. 22. Этот отрывок из книги Витая переведен и трактуется несколько по-другому Дэвидом Ариэлем: David Ariel, *The Mystic Quest* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1988), p.106ff. См. также Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 1. (Выражаю признательность р. Джоэлу Кенни за его помощь в переводе данного и других отрывков из *Sefer Etz Chayyim*.)

¹³ Из текста *Sefer Etz Chayyim* мне не ясно, следует ли считать *iggulim* (круги) *Sefirot* трехмерными как сферы. Вопрос может быть не важным, поскольку в любом случае геометрические образы следует рассматривать как метафорические и непространственные.

¹⁴ Круг каббалистов, согласных с последним мнением, включает Израэля Саруга (Scholem, *Kabbalah*, p. 133) и Шнеура Залмана из Ляд. Согласно Шнеуру Залману, существует (само)раскрытие света, происходящее сродни тому, как отдельный человек говорит сам с собой или размышляет, которое предшествует сотворению мира. Это раскрытие, *OrEin-Sof*, подвергается *Tzimtzum*. Шнеур Залман даже высказался, что сокращение *Or Ein-Sof* само по себе относится к творению и не происходит в перспективе божественного (см. Schochet, *Mystical Concepts*, p. 831, note 18). В *Torah Or*, Miketz (39a), Шнеур Залман заявляет: «Именно в этом Свете произошел весь *Tzimtzum*, упомянутый в *Etz Chayyim*. Сжатие произошло в этом Свете, образовав вакуум и Освобожденное Пространство. Все это произошло в свете Бесконечного - в свете, а не в Самом Бесконечном Бытии, обереги небеса». (Перевод и цитата из Aryeh Kaplan, *Chasidic Masters* [New York: Maznaim, 1984], p. 101.)

КАТАРСИС *DIN*

Последователи Лурии помещают *Tzimtzum* в контекст собственного смелого предположения относительно событий в *Ein-Sof* до сотворения мира. Они объясняют, что фундаментальная причина *Tzimtzum* состоит в выявлении «корней суда» (*Din*) в пределах *Ein-Sof*, дабы очистить божественное от ограничений и ввести его в космос. По словам Лурии и Ибн Табула, оригинальный *Tzimtzum* следует из дифференцирования или «собираения» сил в пределах Всевышнего, в особенности сил суровости (*din*).¹⁵ «До» этого собираия все божественные силы и черты существуют в Боге в совершенном смешении. Таким образом, уже в изначальном божественном акте признаки Бога (*middot*) начинают отличаться друг от друга. Ограничивающий фактор суровости или суда (*din*) отделяется от милосердия (*rachamim*), и это внутреннее разделение ограничивающего фактора в пределах *Ein-Sof* прокладывает путь к его «очищению» (катарсису) посредством *Tzimtzum*, что является отдельным актом суждения и ограничения. *Tzimtzum* представляет собой инструмент и архетип конечности, и таким образом отражает сам принцип или сущность созданного мира. Виталь говорит нам, что в результате *Tzimtzum* «стало место для эманаций, созданий, образований и действий»; а короче говоря, пространство для сотворения «миров».¹⁶

Согласно Лурии, Всевышний выказывает некоторое двойственное отношение к конечному. С одной стороны, конечное содержится в пределах *Ein-Sof* и является важнейшей частью совершенства Бога. Это представление было ясно выражено за века до Лурии каббалистом Азриэлем из Героны: «*Ein-Sof* - совершенство без всякого несовершенства. Предполагать, что Он имеет бесконечную силу и не имеет конечной силы, означает приписывать несовершенство его совершенству».¹⁷ Однако для Лурии необходимое присутствие конечности ведет к определенному затруднению или нестабильности в пределах Всевышнего, поскольку из данного утверждения вытекает, что Бог заключает в себе ограничение как часть своей сущности, в том числе отрицание и зло, которое подразумевает это ограничение. Действие *Tzimtzum* и сам процесс творения затем превращаются в средство, которым *Ein-Sof* очищает себя от конечности и зла. Это происходит через катарсис *Din*, очищение от ограничений, поверхностного фактора в пределах Всевышнего, что приводит к сотворению конечного мира.¹⁸ Как мы увидим далее,

¹⁵ См. Scholem, *Kabbalah*, p. 130.

¹⁶ Vital, *Sefer Eitz Chayyim* 1:1.

¹⁷ Dan, *The Early Kabbalah*, p. 90.

¹⁸ См. Scholem, *Kabbalah*, p. 129. Шолем объясняет, что этот (катарсический) аспект теории *Tzimtzum* ясно виден в собственном наследии Лурии, а также в идеях Йосефа Ибн Табула, но у Виталья выражен не

божественный катарсис результируется в мире, который становится вместилищем зла.

ИСРАЭЛЬ САРУГ

Ранний толкователь лурианской системы (хотя и не входивший в круг учеников Лурии), Исраэль Саруг, выдвинул еще более смелое предположение относительно событий в *Ein-Sof* до начала *Tzimtzum* и создания пустоты. В изложении Шолема, Саруг считал, что удовольствие Бога от собственной самодостаточности произвело «сотрясение» *Ein-Sof* в его пределах.¹⁹ Это сотрясение пробудило корни Суда, *Din*, и заставило «точки» запечатлеться в *Din*, отчего наметились контуры метафизической пустоты. Свет *Ein-Sof* воздействовал на запечатленные точки таким образом, что возникла Исконная Тора, послужившая одеянием (*malbush*) для *Ein-Sof*, сотканным из самой ткани бытия и едва отличимым от него. Структура этого одеяния составлена из 231 двухбуквенных сочетаний двадцати двух еврейских букв (так называемые 231 «Врат» *Sefer Yetzirah*). *Tzimtzum*, по словам Саруга, представляет собой сворачивание этого одеяния, вследствие чего оно занимает лишь половину своего первоначального пространства, создавая прямоугольную пустоту, в которой появляется конечный мир.

Как и многие другие космологические предположения, высказанные каббалистами, мнение Саруга с психоаналитической точки зрения очаровывает, поскольку оно весьма по-человечески устанавливает внутри Всевышнего нарциссизм, удовольствие, суждение, язык и позор (символизируемый здесь одеянием, сотканным из суда). Спустя столетия Фрейд описал бы подобную динамику как нечто происходящее в пределах психики человека.

ЭМАНАЦИЯ

Вслед за изначальным *Tzimtzum* или сокрытием может произойти лишь позитивный акт созидания, испускание божественного «света» в то место, что освободилось после удаления Бога. До *Tzimtzum* эманация невозможна, «неконденсированный» свет как таковой вызвал бы исчезновение миров²⁰ сразу после их сотворения. *Ein-Sof* таким образом выделяет свет в пустоту

явно.

¹⁹ Scholem, *Kabbalah*, p. 132.

²⁰ Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, p. 42.

(*chalal* или *tehiru*), которая осталась после первоначального божественного сжатия. Однако, поскольку даже пустота не может существовать отдельно от Бога, *tehiru* содержит в себе некоторый остаток (*reshimu*) изначальной вездесущности Бога, которая служит сосудом (*keli*) для последующих эманаций. Пустота также является вместилищем для удаленных «корней *Din*», которые были устранены из Божественности посредством действия *Tzimtzum*, что и вызвало существование пустоты.

Для Лурии творение представляется диалектическим процессом, в котором последовательность отрицаний или сокрытий чередуется с дополняющим рядом положительных действий, эманаций или божественных откровений.²¹ Зачастую отрицательные и положительные действия представляют собой взаимодополняющие описания одного и того же события. Так дело обстоит и с *Tzimtzum*, который является сжатием или отрицанием *Ein-Sof*, но также и эманацией или испусканием ограничивающего, негативного фактора *Din* в пустоту. В более широкой перспективе *Tzimtzum* является и отрицанием Бога, и установлением сосудов (*kelim*), которые в конечном счете будут служить структурами мира. По математической аналогии, ограничение *Ein-Sof* через отрицание ограничивающего фактора в пределах него подобно вычитанию отрицательного числа, которое всегда дает положительный результат. В случае *Ein-Sof* этим позитивным результатом выступает сотворение мира.²²

Диалектическая природа творения иллюстрируется также и тем фактом, что иногда Лурия и его ученики говорили об эманациях, дающих начало *Sefirot*, как о *hitnotzetnut* или «вспыхивающих» из изначальной точки после удаления света Бога. Как будто бы происходит вспышка небытия из самой метафизической пустоты, т.е., она вырывается из себя и вырезает контуры и детали в следах божественного света, оставшихся после *Tzimtzum*. Источник этой концепции отыскивается в *Zohar*, где говорится о *kav ha-middah*, стандарте меры, дающей начало и фиксирующей размеры *Sefirot*. Этот *Kav* или луч происходит из *bozina di-kardinuta*, «искры черноты», сокрытой вспышки отрицательного божественного света, спрятанного, но в конечном счете появляющегося из *Keter*, божественного желания.²³

Согласно Виталю, все сотворенное, все, что возможно познать или постигнуть, существует в центральной метафизической точке или в пустоте,

²¹ Как правило, сокращение связано с божественным атрибутом суда (*Din*), а эманация — с атрибутом *Chesed*. See Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, p. 102.

²² См. обсуждение теории Нозика относительно творения как результата «изничтоженного» ничто в Главе II.

²³ *Zohar* I 15a, b; Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, pp. 271-272.

созданной вследствие удаления *Ein-Sof*. Логически (но не во времени) следуя за *Tzimtzum*, линия или луч (*kav*) божественного света входит в пустоту, обходя по кругу ее внешний периметр, и создает первую *Sefirah* (измерение или архетип творения). Согласно Лурии, луч, который иногда мыслится как божественная буква *jud*, создает *Sefirot* путем упорядочивания изначальной мешанины, что осталась в пустоте после *Tzimtzum*.²⁴ После испускания *Sefirah Keter* по очереди создаются остальные девять *Sefirot*, по мере того как спиральное движение луча приближается к центру пустоты. Последняя *Sefirah Malchut* принимает остаток бесконечного света в самый центр пустоты, что создает наш мир в наибольшем удалении от *Ein-Sof*, окружающего его со всех сторон.

Луч, как пишет Виталь, очень узок, и лишь посредством него *Sefirot* связаны с окружающим божественным светом и друг с другом. Между светом *Ein-Sof* и первой, наиболее удаленной *Sefirah*, должен оставаться элемент пустоты, а в действительности элемент самого *Tzimtzum*, поскольку, если бы та *Sefirah* «была соединена (со светом), она возвратилась бы к своему исходному состоянию и была бы уничтожена». ²⁵ *Tzimtzum* таким образом выполняет свою роль, обеспечивая фактическое ограничение космоса, поскольку, создавая лишнее божественного присутствия место, *Tzimtzum* устанавливает возможности различения в рамках того присутствия, что реализуется в полной мере, когда начинается позитивный акт испускания (творения).

«СОСУДЫ»

Виталь, вслед за Лурией, называет эти «возможности различения» *kelim* или сосуды. Он вводит различие между *atzmut* (сущностью) и *kelim* (сосудами), дабы отличить свет, который включает *Sefirot*, от пустых или негативных границ, которые ограничивают или «содержат» их. Виталь выражает свою точку зрения недвусмысленно: сосуды были созданы посредством негативного божественного акта сжатия/сокрытия. «Процесс удаления света, - пишет Виталь, - явил сосуд». ²⁶ Он утверждает, что целью божественного сжатия и было создание таких сосудов: «Теперь мы можем понять причину *Tzimtzum*, что *Ein-Sof* сокращается посреди своего света, дабы покинуть пустое место. Почему? Замысел состоит в том, чтобы сделать

²⁴ Scholem, *Kabbalah*, p. 130.

²⁵ Vital, *Sefer Etz Chayyim* 1:1.

²⁶ Vital, *Sefer Etz Chayyim*, 1:1.

сосуды (*kelim*).»²⁷ Однако статус этих сосудов и вопрос, обладают ли они независимым и самостоятельным существованием, не вполне ясны. Виталь сообщает, что *kelim* не являются реальными сосудами, но называются так лишь относительно света, пребывающего между ними. Здесь мы находим представление об отношениях между сосудом и сущностью, подобное взгляду Аристотеля на связь между «формой» и «материей». Согласно такому представлению, *kelim* (сосуды) и *atzmut* (сущность) существуют лишь в состоянии взаимозависимости, определяя друг друга таким же образом, как круг определяет содержащуюся внутри него область и наоборот. Данное представление проблематично, поскольку *kelim* обладают лишь относительным существованием, и как считают последователи Лурии, некоторые сосуды (в «более позднем» развитии, метафизически говоря) *разрушаются* вследствие переполнения божественным светом, разрываясь на бесчисленные черепки, затем привлекающие искры (*netzotzim*) божественного света, который они до тех пор содержали.²⁸ В то время как по мнению большей части каббалистов ясно, что это описание следует принимать метафорически, оно свидетельствует о какой-то мере независимости сосудов от света, который они содержат.²⁹

Вторым обоснованием мнения, что у *kelim* имеется квазинезависимое «отрицательное существование» служит позиция Виталья, что возможно *kelim* не были созданы при том же самом акте, когда был сотворен содержащийся в них свет. Виталь рассматривает и отклоняет возможность, что *Ein-Sof* сотворил конечный мир ограниченного света в один миг, просто оставив некоторую энергию (*kav*) в пустоте и удалив весь прочий свет.³⁰ Он приходит к заключению, что единственный способ получить структуру, необходимую для образования *kelim*, это удалить свет полностью (и затем сотворить *Sefirot*, возвращая свет для отмеренного заполнения сосудов).

Вне зависимости от позиции Лурии и Виталья касательно вопроса независимости сосудов, структура мира несомненно представляется им результатом отрицания, и сосуды обладают негативным онтологическим статусом, следующим из *Tzimtzum*. Сосуды уподобляются завесам, скрывающим божественный свет в различной степени. Кордоверо сравнивал их с рядом разноцветных стаканов, которые меняют вид налитой в них воды, но не изменяет самой воды.³¹ Можно провести и более современную аналогию:

²⁷ Vital, *Sefer Etz Chayyim*, p. 26

²⁸ Vital, *Sefer Etz Chayyim II*: 2, p. 79ff

²⁹ Это вызвано тем, что, если бы кругу пришлось внезапно «взорвать» свою геометрическую границу, то про его периметр нельзя считать фрагментированным и позже уловившим части самого круга.

³⁰ Vital, *Sefer Etz Chayyim 1:1*.

³¹ Moses Cordovero, *Pardes Rimomim IV*: 4, в обсуждении Schochet «Mystical Concepts», p. 868.

фотослайд, с которого дифференцированное и подробное изображение проецируется на экран, ничего не добавляет к экрану, но выборочно скрывает или затемняет те его части, которые иначе были бы чистым и ровным белым светом. Это действительно хороший способ понять *Tzimtzum* как процесс, создающий конечное множество через частичное затемнение бесконечного и целого.

Размышляя о сосудах, мы можем также представить океан, полностью отхлынувший от пляжа при отливе, но который оставил на песке следы, отмечающие его постепенное отступление. В *Tzimtzum* остаются следы *Ein-Sof*, когда-то пребывавшие в пустоте, и эти отметки дают структуру или сосуды для сотворенного мира. Даже в своей пустоте и отрицательности данный мир хранит божественный след. Сначала, по утверждению Лурни, сосуды принимают форму «исконного эфира» (*avir kadmon*), а позже - более определенную форму Первоначального Человека (*Adam Kadmon*).³² Сосуды, тем не менее, достигают своей истинной сущности (*atzmut*) лишь посредством факта заполнения светом *Ein-Sof* через подъем и нисхождение луча в метафизической пустоте.³³

МИРЫ, *SEFIROT*, *ADAM KADMON*

Виталь писал, что *Tzimtzum* происходит в несметном числе степеней, что соответствует мириадам составляющих космос миров, некоторые из которых довольно прозрачны, а другие темны и непроницаемы. Каждый из этих миров заполнен *kav* (лучом) десяти *Sefirot* и каждый из них существует в единой пустоте, произошедшей от первоначального *Tzimtzum*. О первом мире говорят как об Адаме Кадмоне (часто употребляется сокращение *САК*), и он настолько прозрачен и высок, что едва отличим от самого *kav*.³⁴ В последующих мирах божественный свет все более затемняется, и *kav*, несущий свет в эти миры, сам проходит ряд сжатий и сокрытий. Как мы видели, переход от *Tzimtzum* к испусканию представляет повторяющуюся тему во всех аспектах процесса творения. Переменное движение между *bistalkut* (регрессом) и *bitpashut* (испусканием),³⁵ что сродни плеску набегающих и отступающих волн, в конечном счете приводит к созданию нашего собственного мира, *Assiyah*, мира «действия» или «делания». Насколько нам

³² Scholem, *Kabbalah*, p. 130.

³³ Scholem, *Kabbalah*, p. 130.

³⁴ Эта тема обсуждается более полно в Главе VI.

³⁵ Scholem, *Kabbalah*, p. 131.

известно, материальный мир возникает в процессе творения довольно поздно.³⁶

Определенные детали и порядок творения - важные темы, которые Виталь экстенсивно прорабатывает в *Sefer Etz Chayyim*. Однако достаточно напомнить, что творение обладает двумя оригинальными аспектами: формирование архетипического или Исконного Человека (*Adam Kadmon*) и образование ряда царств или измерений, *Sefirot*. *Adam Kadmon* действительно является первым после оригинального *Tzimtzum*. Этот Исконный Человек служит созданным, хотя и весьма абстрактным и эфемерным, представлением божественных *middot*, значений или черт, которые в конечном счете отражаются в человечестве. Аналогичным образом *Sefirot*, числом десять, соответствуют божественным атрибутам: *chochmah* (мудрость), *binah* (понимание), *da'at* (знание), *chesed* (доброта, изящество, милость), *gevurah* или *din* (сила, господство или строгость), *tiferet* (красота), *netzach* (стойкость, победа), *hod* (великолепие, величие), *yesod* (основание) и *malchut* (владычество или царство). *Sefirot*, как мы видим, трактуются как появляющиеся самостоятельно из Исконного Человека.³⁷

Понятия *Adam Kadmon* и *Sefirot* выражают представление, что *Tzimtzum* ведет к созданию чисто человеческих интеллектуальных, духовных и этических ценностей. Вселенная, по мысли каббалистов, не вполне материальна, но в достаточной мере является концептуальной, духовной и аксиологической по своей сути. Будет важно вспомнить это наблюдение, когда мы приступим к исследованию концепции *Tzimtzum* с более философской точки зрения.

МИСТИЧЕСКИЕ МЕТАФОРЫ

Следует иметь в виду, что обсуждение *Tzimtzum* с точки зрения физического или пространственного сокращения, а также понятие сокрытия «света» Бога, с позиции большинства каббалистов является чисто метафорическим по своей природе. Хотя в течение некоторого времени в каббалистической среде бушевали противоречия: одни интерпретировали *Tzimtzum* натуралистически, а их оппонентам³⁸ физическая интерпретация «сжатия» *Tzimtzum* представлялась невозможной. Спор был вызван тем, что каббалистическая традиция ясно утверждает, что Бог или *Ein-Sof* изначально

³⁶ Vital, *Sefer Etz Chayyim*, 1: 2. Эти детали обсуждаются более полно в Главах IV и VI.

³⁷ Отношения между *Sefirot* и *Adam Kadmon* весьма сложны и запутаны, как объясняется в *Sefer Etz Chayyim* 1:1, 1:2 and 1:4. Касательно *Iggulim* и *Tosher* см. Главу IV.

³⁸ Scholem, *Kabbalah*, pp. 133-135.

не существуют в пределах пространства и времени. Действительно, лишь посредством первоначального *Tzimtzum* возникают пространство, время, материя и свет. Поэтому и сам *Tzimtzum* не способен произойти в пространственно-временной структуре, по сути являясь самоограничением в пределах полноты Абсолютного Бытия. Цель *Tzimtzum* состоит в сотворении онтологической области, в которой конечные существа способны пребывать, не растворяясь в Боге.³⁹ -

СВЕДЕНИЕ К ЯЗЫКУ

В труде *Shaar Ha Yichud Veemunah* основатель хабадского хасидизма Шнеур Залман из Ляд дает описание, как в процессе *Tzimtzum* Бог ограничивает жизненную силу и направляет ее в сочетания букв, составляющих так называемые «десять изречений творения»,⁴⁰ фразы книги Бытия, в которых мир создается божественной речью (например, «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.») Мир, как писал Шнеур Залман, создан во всей его множественности через эти письмена; «сочетания сочетаний, замены и перемещениями самих букв и их численных значений и эквивалентов».⁴¹ Идея состоит в том, что существует лингвистическая цепочка, протянувшаяся от «десяти изречений» и приведшая к созданию всех миров и вещей. Эта цепочка включает различные комбинации слов и букв десяти изречений, а также их числовые эквиваленты по *Gematria*,⁴² что дает имена всем вещам в данном мире, а при расширении - дает существование всем поименованным вещам.

Шнеур Залман рассматривает действие Бога, раскрывающее себя в буквах и словах, как действие *Tzimtzum*, радикальное сжатие божественной сущности. Каждая замена и перемещение слов и букв указывает на дальнейшее постепенное сокращение божественного света и жизни. Сосуды, которые лишь миг тому назад выступали как продукты *Tzimtzum*, Шнеур Залман рассматривает как «буквы», «корни» которых составляют те пять букв иврита, которые всегда заканчивают слово, и за которыми не может следовать

³⁹ Schochet, «Mystical Concepts,» p. 828.

⁴⁰ Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 319 (*Shaar ha Yichud Ve ha Eemunah*).

⁴¹ Там же.

⁴² *Гематрия* - интерпретационный (герменевтический) метод, посредством которого значение слова или отрывок из Писания выводятся (и следовательно изменяются) при помощи рассмотрения численных значений еврейских букв слова или отрывка, а затем полученное число интерпретируется или же отыскиваются другие лингвистические выражения, имеющие то же самое численное значение, и производится замена ими рассматриваемого слова или отрывка.

никакая буква.⁴³ Письмена, структурируя и ограничивая божественную мысль, служат для выполнения функции божественного сокращения и, как считается, эквивалентны сефиротическим сосудам.

В своей лингвистической интерпретации Шнеур Залман оставляет неявными множество важных идей касательно не только творения, но и человеческой природы.⁴⁴ Относительно нашей темы Шнеур Залман считает, что *Ein-Sof* ограничивает Себя до языка, поскольку язык парадигматичен как для сокрытия, так и для открытия. Сосуды в точности походят на буквы, потому что язык, в котором «буквы» являются составными частями, *открывает*, но в то же время *ограничивает и скрывает* мысль и выражение. Здесь мы вновь встречаем пример *coincidentia oppositorum*, основополагающего феномена каббалистической мысли. Дойдя до своего предела, понятие языка, по мере того как божественное сокрытие приводит к заключению о существовании смысла, в котором слова откровения в священном писании являются самостоятельными результатами опустошения или сокрытия божественного значения. На взгляд каббалистов, священное писание представляет собой и «изначальное открытие», и «первое сокрытие».

TZIMTZUM И ПРОБЛЕМА ЗЛА

Тот факт, что *Tzimtzum* подразумевает создание и отрицание, предполагает связь как с добром, так и со *злом*, а также с неотъемлемыми связями между злом и сотворенным миром. Мы уже видели, что для Лурии *Tzimtzum* включает в себя божественный катарсис отрицательного элемента (Суд) в пределах Всевышнего. Сокращение или сокрытие Бога создает область, отчужденную от божественного совершенства; следовательно, область бытия, которая содержит потенциал отрицательных, злых аспектов Бога. Для Лурии сам акт сокращения или сокрытия Бога, представляющий бесконечное благо, обязательно влечет за собой возникновение зла. По выражению Шнеура Залмана: «Поистине столь велики и мощны сокращения и сокрытия (божественного) лика, что могут возникнуть даже нечистые вещи, *Kelippot* [«Злые Скорлупы»] и *Sitra Achra* [«Другая Сторона»]». ⁴⁵ Эти нечистые вещи и зло в целом, по мнению последователей Лурии, представляют собой необходимый побочный продукт *Tzimtzum*, и следовательно, являются частью логической структуры самого творения. Именно по этой причине еврейские

⁴³ Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 299 (*Shaar ha Yichud VehaEmunah* 5).

⁴⁴ Подробное исследование «лингвистического мистицизма» Шнеура Залмана содержится в Главе V.

⁴⁵ Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 91.

богословы обращались к *Tzimtzum*, чтобы объяснить существование зла перед лицом их веры во всеведующего милостивого Бога. Такие различные мыслители как Мартин Бубер,⁴⁶ Иосиф Соловейчик,⁴⁷ Адин Штейнзальц⁴⁸ и Элиезер Беркович⁴⁹ обратились к *Tzimtzum* (и тематически связанной, но более ранней концепцией *hester panim*, сокрытия божественного лика), чтобы объяснить как моральное, так и естественное зло с теологической точки зрения.⁵⁰ Если действительно логическая структура создания включает в себя то, что Моше Хаим Луцатто определил как: «Бог должен сдерживать Свой свет и скрыть Свое присутствие»,⁵¹ тогда само зло становится необходимым побочным продуктом того самого Бога, который в Бытии объявляется добром. Действительно, одно из значений доктрины *Tzimtzum* предполагает, что зло онтологически и метафизически (хотя и не аксиологически) идентично добру.

Дэвид Бирнбаум, используя творческий подход к *Tzimtzum*, выразил мнение (в русле предыдущих дискуссий), что при сотворении человека, судьба которого состоит в максимальном утверждении его свободы, независимости и творческого потенциала, Богу приходится скрыть Себя, отступая все дальше и дальше в «затмение». Судьба же человечества, согласно вполне каббалистическому аргументу Бирнбаума, заключается в том, чтобы стать партнером Бога в выполнении и завершении творения, и только лишь путем предоставления человеку все большую меру независимости, тем самым наделяя его потенциалом и возможностью выбора зла, эта судьба может быть реализована.⁵²

⁴⁶ См. Martin Buber, «God and the World's Evil,» in *Contemporary Jewish Thought* (New York: B'nai B'rith, Department of Adult Jewish Education 1963), vol. 4, p. 256.

⁴⁷ См. Joseph Soloveitchik, *Halakic Man*, в переводе Lawrence Kaplan (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1983), p. 108; также ср. Joseph Soloveitchik, «The Lonely Man of Faith,» *Tradition* 7: 2 (Summer 1965).

⁴⁸ Adin Steinsaltz, *The Thirteen-Petalled Rose*, в переводе Yehuda Hanegbi (New York: Basic Books, 1980), p. 37.

⁴⁹ Eliezer Berkowitz, *God, Man, and History* (Middle Village, NY: Johnathan David, 1959), p. 145-146.

⁵⁰ Обсуждение данной проблемы см. David Birnbaum, *God and Evil*, pp. 122-135. Интересно отметить, что Шнеур Залман в *Tanya* связывает два понятия: *Tzimtzum* и *hester panim*. Он пишет: «Все эти *tzimtzumim* имеют природу «сокрытия лика» (*hester panim*), дабы затенить и скрыть свет и жизненную силу... чтобы оно не проявлялось в большем сиянии, нежели более низкие миры способны принять.» (*Tanya*, С. 48, как процитировано Schochet, «Mystical Concepts,» p. 829). Концепция *hester panim* использовалась в более ранней раввинской литературе в качестве метафоры для определенных периодов, когда Бог решил забрать часть своего провидения (промысла) из мира. Соединяя *hester panim* с *Tzimtzum*, Шнеур Залман связывает его с вездесущим онтологическим принципом.

⁵¹ Moses Chayyim Luzzatto, *Derech Hashem* (The Way of God), в переводе Aryeh Kaplan (Jerusalem and New York: Feldheim, 1977), p. 123.

⁵² David Birnbaum, *God and Evil* (см. также С. Дроб, «Предисловие», в 4 и последующих изданиях работы Бирнбаума). Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 293.

ФИЛОСОФСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

Обрисованные мной в общих чертах идеи *Tzimtzum* лучше всего можно усвоить с учетом философских понятий *идеализма* и *рационализма*. Современные ученые обнаружили близость Луррианской Каббалы к мыслями философов-идеалистов, таких как Шеллинг, Гегель и Уайтхед. Неудивительно, что многие каббалисты самостоятельно пришли к выводу о параллелях основных понятий еврейской мистики и античными идеалистическими взглядами платонизма, неоплатонизма и т.д.⁵³

Для философского понимания Каббалы, будет полезно противопоставить базовые положения идеализма и рационализма, неявно выступающие в таких понятиях как *Tzimtzum*, *Sefirot* и *Adam Kadmon*, тем идеям материализма и натурализма, которые в наше время легли в основу здравого (или «научного») смысла. Мы увидим, что в каждом случае каббалистические понятия проявляются как инверсия соответствующих материалистических идей. Прояснив данный момент, мы получим важное понимание, как наш собственный пре-теологический опыт обосновывает идеалистическую/рационалистическую точку зрения, поскольку лишь тогда мы получим возможность достичь подлинного философского понимания идеи *Tzimtzum*.

Вселенная, с позиций натуралистической мысли, представляет собой огромную совокупность материальных сил и объектов в бескрайних просторах пространства и времени. Пространство, время, материя и энергия считаются примордиальными данностями, и лишь посредством медленного *казуального* процесса материя развивается до такой степени, что биологическое существо, человек, вводит в мир понятия и смыслы. Согласно этому представлению, смыслы, будучи далеки от того, чтобы составлять ядро реальности, фактически являются его запоздалыми дополнениями, или же, более точно, способами, которыми реальность рассматривается или окрашивается человечеством.

Каббалистическая мысль полностью меняет этот порядок в цепочке бытия. Для Каббалы высшей действительностью, «бытием как таковым», не является недифференцированная масса материи и энергии, но скорее невыразимое совершенство, которое объединяет в себе все духовные, интеллектуальные, эстетические и моральные смыслы. Материальный мир рассматривается как вторичное развитие, возникающее в результате умственного процесса, посредством которого божественное совершенство конкретизирует отдельные понятия и смыслы в объектах конечного мира. И только на самом низком из уровней, в конце логического ряда, наиболее

⁵³ Известный пример - испанский каббалист Авраам Коэн Эррера.

высоко дифференцированные идеи находят несовершенное представление в материальной форме.

Таким образом, Каббала является идеалистической системой взглядов (в противопоставлении материалистической), поскольку фундаментальную реальность для нее составляют разум, смысл или идея. В то же время, Каббала - рационалистическая система, поскольку содержит в себе главный стимул к развитию, прогрессу и созданию интеллектуального или логического в противоположность естественному или причинному.

По какой же причине нам следует полагать, что мир по существу состоит из идеи и смысла в противоположность объектам и материи? Наиболее фундаментальным подтверждением этого предположения служит весьма обобщенное наблюдение, что никакая вещь или материальный объект не могут быть восприняты, описаны или даже считаться существующими, кроме как под эгидой некоторого общего понятия или идеи. Даже понятие «материального объекта» само по себе является идеей, понятием, и наш опыт таких объектов полностью определен существованием данной категории идей. Мы не можем не видеть или не воспринимать каждую вещь, с которой мы сталкиваемся, кроме как случай некоего понятия или типа. То, что мы видим перед собой, в любой момент времени немедленно категоризируется как таблица, ручка, гора, облако, птица, небо и т.д. Это не частный случай нашей человеческой обусловленности, но скорее логическая истина самой реальности: вещи непостижимы, за исключением случаев некоторого понятия или вида. Кроме того, вещи постоянно проявляются как хорошие или плохие примеры того, что они есть, как будто бы (или скорее потому что) существовал некоторый идеальный тип «круглого», «красного», «золотого», «человека», «акт доброты» и т.д., который испытанные вещи лишь аппроксимируют.

Мир, на самом деле, насквозь пронизан понятиями и ценностями. Смысл и идея, далекие от следования за действительностью, оказываются логически включенными в нее. Легко увидеть, как возникает концепция, что оригинальная, самая фундаментальная природа вселенной является недифференцированной мыслью и смыслом как таковыми. Данная идея весьма близко подходит к каббалистическому пониманию *Sefirot* и Бога.

КОМПЬЮТЕРЫ И ТВОРЕНИЕ

Случай рационализма и идеализма можно прояснить через аналогию с миром компьютеров. Функция любого компьютера зависит от двух главных компонентов: пакета программ или программы, которая инструктирует

аппаратные средства (машину) на предмет того, как произвести желаемый анализ или результаты. Пакет программ может быть понят как ряд идей и логических отношений, выраженных (компьютерным) языком и разработанным, чтобы служить некоторому интересу или конечному результату. Аппаратные средства можно толковать как ряд материальных компонентов и причинных связей, которые заключают в себе программное обеспечение компьютера и позволяют ему работать. По некоторому размышлению, мы понимаем, что пакет программ - сущность работы компьютера. Аппаратные средства, фактически являются чисто случайным, сменным аспектом системы (тем же самым программным обеспечением можно управлять на любой совместимой машине). Человек, обладающий программным обеспечением, которое управляет операциями конкретной структуры или организации, держит в руках и сущность той организации; что не скажешь о человеке, который владеет компьютером организации. Так же и с миром. Пакет программ может быть понят как идеи, логика, ценности и язык, которые идеалистическая философия (и Каббала) рассматривает как основополагающую структуру мира. Аппаратные средства, выполняя чисто механические действия, эквивалентны материальному миру, миру природы, тому мир, который запрограммирован функционировать только в направлении: извне - к себе. Интересно отметить, что из рассмотрения электронных деталей компьютера очевидно, что его работа чисто материалистична и причинна по своей природе. Только с нашей более широкой точки зрения мы понимаем, что случайным образом связанные электронные события имеют место согласно рациональному замыслу.

Теперь мы имеем возможность углубить понимание каббалистических метафор. *Adam Kadmon* и *Sefirot*, представляя то, что кажется грубым антропоморфизмом, теперь могут быть поняты как выражение более высокой истины: вся вселенная облечена в значения и смыслы. Смыслы отражаются в человеческой душе, но также и образуют и само фундаментальное ядро реальности.

В то время как мы подходим к рассмотрению творения в качестве концептуального, наделяющего смыслами акта, мы все еще далеки от того, чтобы раскрыть его внутреннюю логику, ту самую логику, которая воплощена в динамике *Tzimtzum*. Точное объяснение того, чем является *Tzimtzum* и как он действует, станет нашей задачей в следующих разделах.

ТВОРЕНИЕ КАК ЭПИСТЕМИЧЕСКОЕ ОГРАНИЧЕНИЕ (ОГРАНИЧЕНИЕ ПОЗНАНИЯ)

Как мы видели, одной из проблем, с которым столкнулись каббалисты, стал вопрос: как Бог мог ограничить Себя, удалить Свое присутствие из точки в полноте Бытия, дать начало творению и все же остаться совершенным и неизменным? Каббалисты попытались решить эту проблему через аналогию с лучами солнца, которые могут быть затенены в определенных областях мира, что ни в каком случае не уменьшает свет самого солнца. Мы можем углубить понимание данной метафоры, в то же время расширив понимание *Tzimtzum*, объяснив метафору в чисто эпистемологических терминах, т.е., с точки зрения знания божественного и человеческого.

По мнению Шнеура Залмана (последователя Маймонида), знание Бога совершенно. Для Бога, в отличие от человека, нет никакого различия между знающим и знанием. Бог, если следовать аристотелевской метафоре, является совершенством всех достоинств, познавая себя. Это самопознание, в отличие от человеческих знаний, отличается полнотой и мгновенностью. В Боге, и, в меньшей степени, в мистических состояниях знания, когда человек приближается к Богу, есть непосредственное предчувствие: все, что является как множество, в действительности - Единое.

Наше понимание данной идеи можно разъяснить через математическую аналогию. Бесконечный совершенный ум немедленно увидит, что арифметические выражения $21/3$, $126/18$, $6,72+0,28$ и т.д. - все являются эквивалентами числа 7: только ограниченному интеллекту эти выражения покажутся представлением разных математических идей. Действительно, как со всей тщательностью нам продемонстрировали философы-математики Рассел и Уайтхед, математика утверждается на весьма небольшом количестве логических принципов, и бесконечный разум способен немедленно интуитивно постичь мир высшей математики как разработку простейшей из идей. Таким образом, это с миром. С точки зрения Бога весь мир делится на подкатегории в соответствии с простейшей концепцией *Единого*; лишь с нашей ограниченной точки зрения кажется, что существует множество достоинств, понятий и конкретных вещей. Творение не вовлекает ограничение божественного существа, которое остается абсолютно неповрежденным, но скорее ограничение в знании Божественного: отчуждение определенных моментов в пределах «мира» от знания того, что все есть Одно. Бог не изменяется в Своем бытии, скорее Его присутствие затеняется. Он не полностью познан в некоторой области Бытия, которая становится нашим миром.

По выражению Шнеура Залмана: «Причина того, что все вещи, созданные и вызванные к жизни, являются нам как существующие и материальные, состоит в том, что мы не постигаем, не видим зрением власть Бога и 'Дыхание Его Уст', что находится в сотворенной вещи».⁵⁴ Он продолжает: если бы нам когда-либо разрешили видеть эту *мощь* или *дыхание* Бога в созданных вещах, то «тогда наши глаза не заметили бы материальность, грубость и осязаемость творения, поскольку они бы полностью аннулировались относительно своей жизненной силы и духовности; поскольку без духовности это ничто и абсолютное небытие, в точности как перед Шестью Днями Творения.»⁵⁵

ИЛЛЮЗИЯ И ОТКРОВЕНИЕ

В то время как, по словам Шнеура Залмана, «пределы разума какого-либо существа не способны постигнуть существенную природу *Tzimtzum*,⁵⁶ можно дойти до утверждения, что сущность *Tzimtzum*, сущность самого творения, является частичным сокрытием божественного единства, которое вызывает иллюзию индивидуальности, множества, материальности и свободы. Это объясняет, почему Бог не проявляет себя в мире полностью, а также важно для понимания творения, существования мира, для осознания, что Он способен быть частично сокрытым. Если бы Бог был абсолютно явным, то это можно сравнить с бесконечным множеством математических эквивалентов, которое должно разрушиться в мгновенном предчувствии своего чрезвычайного единства: мир коллапсирует в прекрасном единстве *Ein-Sof*. Вот почему величайший из божьих пророков, Моисей, мог осознать только «спину» Бога; поскольку согласно Торе (Исход 33:20) никто из людей не способен увидеть полноту Бога и остаться в живых. Относительно понятия человеческой свободы р. Нахман из Брацлава заявил: «Добрая воля может существовать, лишь пока интеллект недостаточно велик, дабы разрешить парадокс всеведения и доброй воли.»⁵⁷ По словам р. Нахмана, полное понимание данного парадокса означало бы утрату конечной смертности и воспитало бы человека до уровня ангелов, которые обладают пониманием, но не свободой.

⁵⁴ Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 293 (*Shaar Ha Tichud Ve ha Emunah*).

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Nachman of Breslov, *Likutei Moharan* 21: 4, 5. В переводе Kaplan, *Chasidie Masters*, p. 118.

И вот теперь к нам приходит понимание того, что поначалу казалось столь загадочным: непостижимость Бога есть неперменное условие конечного сотворенного мира. В то время как с определенной точки зрения творение есть *иллюзия* множественности, эта иллюзия необходима, дабы обстоятельно объяснить совершенство интеллекта и смысла, которые составляют суть Божественного Существа. Проведем человеческую аналогию: мы способны понять мгновенно и полностью, что отдельный человек является совершенно справедливым или блестящим, но, тем не менее, замечательно услышать или прочитать в подробностях о каждом из его праведных слов и дел. «Обстоятельное объяснение» божественной сущности, таким образом, представляет собой положительное или эманативное дополнение к *Tzimtzum*.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА, ВРЕМЕНИ И МАТЕРИИ

Пространство, время и материя, а также отдельное личное существование теперь можно понять как логическое следствие *Tzimtzum*, поскольку сокрытие или эпистемическое ограничение для каждой из этих «категорий» служит средством, ограничивающим концептуальное знание. То, что отдалено в пространстве или во времени, то, что сокрыто в материи или материальными объектами, и то, что принадлежит другому человеку или самому себе, в принципе неизвестно или известно лишь частично. Философы, начиная с Канта, прекрасно понимали, что концепция мира требует существования категорий или принципов пространства, времени, материи и личной идентичности, что предоставляет средства дифференциации конечных предметов, постигаемых опытом. Аналогичным образом понятие сокрытия или ограничения знания не может быть значимо без таких категорий как пространство, время, материя и индивидуальность, что составляет логические предпосылки для творения или те принципы, через которые скрывается недифференцированное божественное «Все»; и, следовательно, как это ни парадоксально, проявляется как конечные, конкретные вещи. Данная интерпретация пространства, времени, материи и отдельного существования помогает объяснить, как может случиться так, что знание конкретных аспектов мира (научные знания) не гарантирует осознания истины в целом (онтологическое знание). Это вызвано тем, что конкретные вещи представляют собой по сути сокрытие «Единого». Из этого следует, что, если наука о конкретных вещах не направляется мистико-философским видением,

она остается всего лишь расследованием аспектов божественного само-сокрытия.

Как я подчеркнул, *Tzimtzum* по существу является эпистемологической категорией, сокрытием или ограничением знания. Толкуя *Tzimtzum* таким образом, мы можем избежать проблем, присущих пониманию *Tzimtzum* как сжатия в пределах уже существующего пространства и времени. В то время как *Tzimtzum* действительно несет дополнительную коннотацию сокращения, его следует понимать метафизически, а не физически. Для каббалистов, придерживающихся метафизики «идей», такое сокращение (в пространстве идей) эквивалентно ограничению знания. На самом глубоком уровне для каббалистов различие между знанием и действительностью полностью ломается: для них основной категорией знания (идеями) становится основная категория метафизики (реальность).

Однако нас может смутить очевидный скачок из мира идей и понятий в мир материи и предметов. Этот переход беспокоит нас лишь потому, что реализация идей как материальных объектов исключительно при посредстве других вещественных событий кажется нам неизменным принципом человеческого опыта. Наш вопрос состоит в том, как каббалист-рационалист объясняет существование физических тел. Именно при ответе на этот вопрос каббалисты постулируют «прыжок» (*dilug*), радикальный акт божественного желания, который приносит материю во вселенную. В то время как мы не способны, как и предупреждал нас Шнеур Залман, полностью обойти необходимость такого прыжка, мы можем найти намек на то, как знание постепенно ограничивается, как идеи в конечном счете соединяются в материальной форме.

Нам вновь окажется полезна математическая аналогия. Как мы убедились, всю математику можно понять как неявное проявление одного или нескольких принципов логики. Острый ум видит это сразу. Менее острому или более далекому от математического знания уму придется видеть и понимать истину каждой математической операции, одну за другой. Еще менее совершенный ум, ум ребенка, к примеру, может понять лишь числа, поскольку они иллюстрируются примерами в предметах (пять пальцев, шесть яблок и т.д.) Для подобного ограниченного ума абстрактное понятие числа как такового не несет никакого смысла. По мере того как ум растворяется до исчезающей точки, понятие числа не может считаться действительностью, за исключением проявления и конечного существования в конкретных вещах. Без воспринимающего ума в лесу все еще стоят, например, шесть деревьев, но это никак не абстрактное понятие «шесть» и не несет никакого смысла «шести» как части большего единства. Таким образом, математика показывает нам, что,

поскольку ум ограничен, поскольку знание скрыто, понятия прогрессивно принимают характерную материальную форму. С другой стороны, так как происходит расширение разума и прогресс знаний, концепции освобождаются от материальных моментов и превращаются в объекты чистой мысли.

То же самое верно для идей и смыслов, составляющих материальный мир. Материальный объект являет собой, почти по определению, понятие, проявленное или известное в недостаточной степени. Материальный объект - то, что он есть на основании факта, раскрывающий лишь некоторые свои аспекты в любой момент времени (поверхность в противоположности глубине, одна или самое большее две из сторон, форму, но не вес) и т.д. Если бы мы это узнавали в совершенстве и немедленно, то перед нами предстала бы чистая концепция, как следствие, прекратившая бы существование в материи. Материальный объект, таким образом, всегда является недостаточно хорошо познанной идеей.

ЧТО ТАКОЕ *TZIMTZUM*: МНЕНИЯ ЛУРИИ И ЗАЛМАНА

Представленная выше философская интерпретация *Tzimtzum*, частично основывается на представлениях об этой доктрине, которые появляются в работах Шнеура Залмана из Ляд. Как указано в Главе I, Рэйчел Элиор утверждала, что интерпретация доктрин Лурии течением Хабад сохраняет каббалистическую терминологию, вводя совершенно новые значения лишь для лурианских терминов. Здесь я собираюсь рассмотреть эту проблему более подробно. С моей точки зрения, философская интерпретация Хабад раскрывает новый слой значений символов школы Лурии, а не просто отрицает или полностью изменяет их оригинальное назначение.

Для начала отметим, что хасиды толковали *Tzimtzum* таким способом, чтобы соответствовать своим представлениям относительно *Ein-Sof*, который остается имманентной субстанцией всех вещей. Шнеур Залман настаивал на небуквальной интерпретации этой доктрины, считая, что буквальное толкование *Tzimtzum* повлечет за собой удаление Богом Своей сущности из мира и низведение мира «с верха вниз». Буквальная интерпретация *Tzimtzum* ведет к рискованному заключению, что удаление Бога представляет собой самостоятельное материальное событие.⁵⁸ По словам Шнеура Залмана, изменение, следующее из *Tzimtzum*, не является метафизической переменной

⁵⁸ Elior, *The Paradoxical Ascent to God*, pp. 79-82.

Всевышнего, а эпистемологическим ограничением в осознании *Ein-Sof* человеком. С позиции Хабад *Tzimtzum* обладает реальностью с точки зрения человека, который получает свет Бога сквозь завесу «многих 'одеяний', затеняющих Его благословенный свет».⁵⁹

По утверждению Рейчел Элиор, данная Хабад интерпретация *Tzimtzum* «представляет усилие сохранить лурианскую терминологическую систему, хотя и лишает ее оригинального значения, заменяя его философской позицией».⁶⁰ Элиор, тем не менее, упускает из виду тот факт, что Виталь и прочие последователи Лурии⁶¹ настаивали на метафорическом подходе ко всем каббалистическим символам и утверждали, что любая попытка приписать *Ein-Sof* материальность является серьезной ошибкой и что творение не приводит к коренному изменению Всевышнего. Философская интерпретация *Tzimtzum* «не лишает его изначального значения»; но скорее дает дополнительное понимание доктрины, которая до настоящего времени не была сформулирована или понята ясным образом. Трактует *Tzimtzum* в эпистемологических терминах, Шнеур Залман объяснил, как *Tzimtzum* может произойти в нематериальной среде и как *Ein-Sof* может остаться в мире совершенно сокрытым и постоянным. По словам Шнеура Залмана, конечный мир исходит из сокрытия света Бога, что эквивалентно отказу человека узреть полное божественное присутствие. Подобно деталям фотографической проекции, которые видны лишь через пленку, частично преграждающую свет проектора, существование независимых конечных объектов подобно одежде (*tzimtzumim*), прикрывающей божественные эманации. Аналогично тому, как изображение на пленке, абсолютно зависящее от (частично затененного) света, появляется на экране, конечные сущности получают свою уникальную субстанцию через сокращение божественного света, достигающего более низких миров. Конечные сущности следуют как из сокрытия, так и из внутреннего качества *Or Ein-Sof* - бесконечного божественного света.

Элиор указывает, что Хабад отклоняет лурианскую точку зрения на процесс *Tzimtzum*, который первоначально, до момента творения, имел место

⁵⁹ Schneur Zalman, *Likutei Amarim - Tanya*, Ch. 36, p. 163.

⁶⁰ Elior, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 85.

⁶¹ Живший в XVIII веке последователь Лурии р. Шалом Бузальго цитирует первые строки *Kanfey Tonah*, современного ему рассуждения об учении Исаака Лурии авторства Моисея Ионы (Moses Ionah): «Знайте, что дабы помочь уразуметь, было разрешено использовать конечности тела как подобие... Все же вы в вашей мудрости очистите свои мысли, дабы знать, что выше нет ничего физического» (Buzalgo, *Mikdash Melech*, Schachter trans., p. 164). По словам Ионы, нам разрешено говорить метафорически лишь от том, что находится ниже *Sefirot*, а что касается всего, расположенного выше эманаций *Sefirot* в мире *Atzilut*, «нам не дозволено касаться или сравнить его с чем-либо, что имеет форму и сходство». Интересно, что Иона опускает все обсуждение *Tzimtzum* из своих размышлений на предмет лурианской системы (Scholem, Кабала, p. 424).

внутри Бога.⁶² Верно, что более поздние каббалисты и хасиды из всех сил старались дать иное толкование данному понятию, дабы согласовать его с собственной точкой зрения на *Tzimtzum* как исключительно относительное событие и избежать любого намека на изменения в Боге, как внутренних, так и внешних. Однако из этого не следует, как утверждает Элиор (и вопреки заявлениям Шнеура Залмана), что для Хабад *Tzimtzum* является абсолютно вне-божественным событием. Действительно, Шнеур Залман расценивает мир и человека как побочное явление (*epiphenomenon*) или иллюзию; а строго говоря, все, включая *Tzimtzum*, происходит вне времени в пределах божественной сущности, но отнюдь не вне *Ein-Sof* в момент творения, как предполагает Элиор.

При этом из доктрины *Tzimtzum* Шнеура Залмана не следует, что между Хабадом и Лурией «отсутствует общее идеологическое обоснование, за исключением пересечения терминологии».⁶³ Элиор права в том, что для Шнеура Залмана творение представляется относительным событием. В ходе обсуждения *Tzimtzum* Шнеур Залман цитирует Исход 33:20: «потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» и именно в этом контексте мы можем понять изначальное умаление Бога как первородное релятивистское событие. Чтобы стать человеком, к которому может прикоснуться Бог, *Ein-Sof* сначала пришлось уменьшить огромную интенсивность своего бесконечного сияния. В самом деле, хасиды приняли данный факт как урок и для человеческих отношений; прежде чем мы сможем коснуться другого, мы должны уменьшить наше собственное эго и действительно сократиться так, чтобы другой или другая смогли появиться в собственном праве.⁶⁴ Данная точка зрения на *Tzimtzum*, перебрасывающая мост между Богом и человеком, в целом не чужда Лурии и его последователям, поскольку сам Виталь считал главной целью творения установление отношений между Богом и человеком, дабы Бог мог должным образом править как «Царь».

МИСТИЧЕСКОЕ ВОСХОЖДЕНИЕ

Мы видели, что по мере того как *Ein-Sof* скрывает Себя или ограничивает знание Его неделимого и полного Единства, это сокрытие происходит шаг за шагом и в конечном счете приводит к возникновению

⁶² Elior, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 87.

⁶³ Там же, p. 87.

⁶⁴ См. ниже, «The Ethics of *Tzimtzum*.»

материального мира. Сначала имеет место разделение Единого на ряд дифференцированных смыслов, а затем на дифференцированные понятия, демонстрирующих эти смыслы, и наконец на ряд материальных объектов, что недостаточно хорошо и не полностью иллюстрируют эти понятия, как показано на схеме ниже:

Единый
Доброта, Строгость, Красота, Сияние
Понятие добрых, прекрасных, блистающих вещей
Инстанциальные, материальные объекты

Если мы рассмотрим процесс *Tzimtzum*, а также процесс творения через сокрытие Бога в полностью противоположном направлении, можно с уверенностью отметить, что в восхождении к Богу материальная вселенная превосходится в пользу более концептуальных, божественных пространств; и в конечном счете, в медитации или пророчестве, в своего рода мысль, в которой нет различий между понятиями. Теперь мы можем понять, почему каббалистические мистики посредством концентрации на чистом «небытии»⁶⁵ оказываются в состоянии превзойти мир материальных предметов и желаний и приблизиться в самом великолепном смысле к союзу с Абсолютом, *Ein-Sof* или бесконечным Богом.

TZIMTZUM: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Шодем заметил, что хасиды придали теософическому понятию Каббалы психологическую интерпретацию.⁶⁶ Интересно, что процесс психологизации каббалисты начали самостоятельно. К примеру, Азриэль из Героны считал, что энергия человеческой души происходит из *Sefirot*, приравнивая каждую *Sefirah* к психологическому качеству человека или физическому органу тела.⁶⁷ Моше Идель показал, как *экстатическая* Каббала, фокусируя внимание на *опыте* посвященного, рассматривала *Sefirot* как духовные и психические процессы в человеке.⁶⁸ _Например, Авраам Абулафия понимал названия десяти *Sefirot*

⁶⁵ Концентрируясь на *ничто*, мистик оказывается способным достичь проблеска абсолюта «Всего», состояния, в котором «ничего не существует» («no thing»), в смысле дифференцированных конечных объектов опыта. См. Aryeh Kaplan, *Jewish Meditation* (New York: Schocken, 1985), pp. 83-91. Касательно медитаций на основе лурианской Кабалы, см. Aryeh Kaplan, *Meditation and Kabbalah* (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1982), pp. 199-260.

⁶⁶ Gershom Scholem, «The Unconscious and the Pre-Existence of the Intellect in Hasidic Literature» (Hebrew, 1944), цитируется в: Rifka Schatz-Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism*, p. 179.

⁶⁷ Dan, *The Early Kabbalah*, p. 95.

⁶⁸ Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 146.

(Мысль, Мудрость, Понимание и т.д.) в отношении к процессам в уме и теле человека. Абулафия считал, что человек способен выявить в себе эти атрибуты посредством соответствующей медитации.⁶⁹ В то время как психологическое понимание Каббалы было несколько затенено лурианским акцентом на теософическую структуру Всевышнего, и Лурия, и Виталь считали, что *Sefirot* отражаются в душе и теле человека.⁷⁰

Хасиды настаивали, что божественный макромир отражается в человеке. Например, р. Яков Йосеф из Полонного (1704-1794) заявил от имени Баал Шем Това (основателя хасидизма), что десять *Sefirot* проявляются в человеке в результате *Tzimtzum*. По словам Якова Йосефа, Бог неуклонно сокращается в ряд ликов (*Partzufim*), пока он (и человек) не будет назван Микрокосмосом (*Olam Katan*).⁷¹ Р. Леви Ицхак из Бердичева (1740-1809) считал, что «Человек сопричастен Признакам (Атрибутам) вышним», и он дал точное соответствие этих признаков и частей человеческого тела.⁷² Точно так же выразился р. Йехошуа Хешель (1745-1825):

«Человек - микрокосм, миниатюрная вселенная, и поэтому его тело составляет полную структуру. У всех вселенных, духовных и физических, имеется подобная структура. Все вселенные поэтому параллельны различным частям человеческого тела. Некоторые вселенные соответствуют голове, другие мозгу, носу, глазам, ушам, рукам и ногам, это верно для всех частей тела. Каждая из этих вселенных содержит тысячи и тысячи миров».⁷³

Р. Шнеур Залман из Ляд считал десять *Sefirot* в душе человека источником всех мыслей и чувств.⁷⁴ Интересно, что при обсуждении сефиротических атрибутов он воспользовался случаем дать урок воспитания детей, отстаивая баланс между «сжатием» и утверждением себя относительно ребенка.

Преемник Баал Шем Това, р. Маггид Дов-Бер из Межирича (1704-1772) учил, «что все написанное в *Sefer Etz Chayyim* (Виталья) также существует в мире и в человеке».⁷⁵ Маггид выдвинул смелую идею, что значение божественной мысли зависит от того, как эта мысль возникает в уме

⁶⁹ Там же, р. 147.

⁷⁰ Vital, *Sefer Etz Chayyim*, 1:2.

⁷¹ Rabbi Jacob Joseph of Polonnoye, *Toldot Ya'akov Toseph*, fol. 86a. Цитируется в переводе: Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 150 (см. также р. 352, note 366).

⁷² Rabbi Levi Yitzhak of Berdichov, *Kedushat Levi*, Ba, p. 108 (в переводе Kaplan, *Chasidic Masters*, p. 78).

⁷³ Rabbi Yehoshua Heschel, *Ohev Tisrael*, Va Yetze 15b (в переводе Kaplan, *Chasidic Masters*, p. 150.)

⁷⁴ Schneur Zalman, *Tanya*, *Igeret HaKodesh*, Ch. 15. Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, pp. 467-69. См. также Kaplan, *Chasidic Masters*, p. 97.

⁷⁵ Maggid, Dov Baer of Mezrich, *Or ha-Emet* (Light of Truth), fol. 36 c-d. (Цитируется в переводе: Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 15).

человека. *Tzimtzum*, по мнению Маггид, является процессом, в ходе которого божественная мысль сокращается до человеческого интеллекта, и именно через это явление в человеческой душе божественная мысль становится фактической и реальной. Бог сам является основанием и источником мысли, но действительное мышление существует лишь в рамках человеческого разума.⁷⁶ Таким образом, для Маггид психологический процесс оказывается необходимым для завершения и полного выражения самого Бога. Как мы неоднократно видели, для каббалистов существуют взаимные отношения между Богом и человеком. Бог составляет наивысший источник человеческих признаков - мыслей и чувств, но психика человека реализует то, что потенциально возможно лишь в пределах Бога. Как и Карл Юнг, разъяснивший подобное представление два века спустя, Маггид высказывался, что Бог ведет скрытую жизнь в разуме человека.⁷⁷

Согласно Маггиду, акт *Tzimtzum*, посредством которого Бог сжимается до человеческой души, отражается в жизни отдельных мужчин и женщин. Соответственно, человек должен бороться за состояние *bittul ha'ani*, самодесигнификации и тем самым достичь полной связанности с Богом, совершив собственный, личный акт *Tzimtzum*. «Когда он (человек), - писал Маггид, - считает себя за ничто и умалется, Бог также сокращает себя... но затем он несомненно обретет мудрость.»⁷⁸ В этом свете следует отметить, что хасиды называли своих святых *tzaddikim* словом *Ayin*, «ничто», выражая мнение, что праведник (*tzaddik*) умалил себя сократил себя до состояния, близкое к «небытию» Бога.

Мордекай Ротенберг указал, что само-умаление, идеи которого придерживаются хасиды, резко контрастирует с самоуничижением, которое обычно провозглашается в западном и восточном мистицизме.⁷⁹ Это объясняется тем, что мистическое самоуничижение, как правило, связывается с негативным восприятием временного/материального мира. Напротив, усилия хасида, направленные на умаление себя (и даже самоуничижение) составляют часть активных действий ради улучшения мира. Свидетельство мы можем найти в отрывке из писем р. Леви Ицхака из Бердичева (1740-1809): «Человек должен так бояться Бога, чтобы его эго оказалось полностью

⁷⁶ Schatz-Uffenheimer, *Hasidism As Mysticism*, p. 207.

⁷⁷ Там же. См комментарий Шнеура Залмана *Likutei Amarim-Tanya*, p. 163.

⁷⁸ Maggid, Dov Baer of Mezrich, *Maggid Devarav Ta'arov*, 86. Цитируется в: Mordecai Rotenberg, *Dialogue with Deviance* (Lanham, MD: University Press of America, 1993), p. 73.

⁷⁹ Rotenberg, *Dialogue with Deviance*, p. 72.

уничтожено. Лишь тогда он сможет присоединиться к Небытию. Субстанция, наполненный всяческой добротой, проистечет затем по всем вселенным...»⁸⁰

ЭТИКА TZIMTZUM

Хасиды применили свою психологическую концепцию *Tzimtzum* к отношениям между людьми, а также между человеком и Богом, сравнивая, например, *Tzimtzum* Бога с отдалением отца от своего сына или учителя перед своими учениками. Р. Дов Бер говорит нам:

«Посредством ваших деяний и скромности вы должны заставить Всевышнего также сократить себя и явить себя вам в малости. Как и отец, который видит своего сына, играющего с орехами, и начинает из любви играть с ним, хотя для отца это кажется ребячеством, «малостью», тем не менее, из любви к сыну и чтобы получить радость с сыном, он умаляет свой ум и остается в такой «малости», которую малыш способен вынести, поскольку иначе и отец не получил бы удовольствие от игры.»⁸¹

В другом месте Маггид сравнивает божественный *Tzimtzum* с «отцом, у которого есть маленький ребенок»: «Ребенок хочет поскакать на палке и притвориться, что скачет на лошади. Но есть важное различие между палкой и лошастью, так как лошадь везет своего наездника, в то время как ребенок фактически везет палку. Однако, ребенку игра доставляет радость, и отец помогает ему, дав палку, на которой можно поскакать».⁸² В этой простой притче идея, что отец и сын выполняют психологическое умаление, чтобы поиграть в воображаемое, высказана не вполне явно. Отец принижает себя до уровня ребенка, дав ему вещь для игры, а ребенок сокращает свое собственное знание «истинной» природы этого предмета и использует фантазию, чтобы «создать» выдуманный мир в психологическом космосе, где он скрывает или временно забывает это знание. Как и *Ein-Sof*, сжимающий свое бытие и знание для сотворения вселенной, отец и сын «прячут» знание, чтобы создать мир игры.

Маггид также говорит о *Tzimtzum* в отношениях между учеником и учителем:

⁸⁰ Levi Yitzhak of Berdichov, *Kedushat Levi, Bereshit*, p. 5. Translated by Kaplan, *Chasidic Masters*, p. 73.

⁸¹ Maggid, Dov Baer of Mezrich, *Maggid Devarav Yaacov*, p. 63. Цитируется в: Rotenberg, *Dialogue with Deviance*, p. 82.

⁸² Maggid, Dov Baer of Mezrich, *Maggid Devarav Yaacov*, 9. В переводе Kaplan, *Chasidic Masters*, pp. 39-40.

«Когда рабби желает, чтобы его ученик понял всю широту его ума, а ученик не способен это воспринять, тогда рабби-учитель умалет свой ум в беседах и письмах. Например, когда человек хочет перелить жидкость из одного сосуда в другой и боится пролить, он берет инструмент, называемый воронкой, и тем сокращает струю жидкости... и тогда не прольет. Так и ум рабби сокращается в разговорах с учеником и письмах ему, и так ученик может усвоить широту взглядов учителя.»⁸³

В пространной цитате из Маггида, где говорится о человеческой мере *Tzimtzum*, иллюстрируется этика *Tzimtzum*, не вполне явно выраженная в хасидской мысли. Человеческие дела, описанные Маггидом, не только выступают аналогами креативности Бога, но и поскольку они и есть такие аналоги, они обязательны для поведения человека, совершающего какие-либо действия. Ротенберг, комментируя данную этику, противопоставляет модель Маггида с благотворным умалением отца фрейдистской «пруско-эдиповской» модели, в рамках которой отец не умалет себя, дабы дать место сыну, но где сын после самостоятельной борьбы за такое место должен сдать место отцу.⁸⁴

Хасидская этика, казалось бы, подразумевает наставление, что в отношении окружающих, в особенности наших детей, мы должны подражать Богу и совершать действие *Tzimtzum*, посредством чего наши собственные мысли и желания сжимаются и скрываются так, чтобы в собственной индивидуальности могло появиться другое. Лишь позднее мы можем самоутвердиться. Ротенберг считает, что взаимоотношения и коммуникация *Я-Ты (I-Thou)* должны основываться на взаимном умалении, а не утверждении, в противоположность современной психологии.⁸⁵

В посвященной хасидам работе Мартин Бубер описал действие *Tzimtzum* следующим образом: «Бог сократил Себя в мир, потому что Он был единством, лишенным всякой дуальности и отношений, пожелавшим, чтобы отношения возникли».⁸⁶ С позиции Бубера, *Tzimtzum* - тот самый акт, который приносит связи и отношения в космос. Когда эго сокращается, появляется другое, почти таким же образом, как Первоначальный Человек является из сокращения Бога (согласно Лурианской Каббале). Для Бубера урок *Tzimtzum* состоит в том, что никаких отношений не возникает, пока эго не умалилось и не создало место для иного.

⁸³ Maggid, Dov Baer of Mezrich, *Maggid Devarav Taarov*, p. 47. Цитируется в: Rotenberg, *Dialogue with Deviance*, p. 83.

⁸⁴ Rotenberg, *Dialogue with Deviance*, pp. 81-88.

⁸⁵ Там же, pp. 89-96.

⁸⁶ Martin Buber, *Hasidism* (New York: Philosophical Library, 1948), p. 64.

Я уже ссылался на психологическое значение замечания Витая, что прежде чем Бог смог удалиться от точки, ему пришлось сконцентрировать в ней все свои энергии. Эта мысль предполагает, что человеческий процесс *Tzimtzum* относительно иного состоит не из просто из удаления, а скорее включает повышенный интерес и внимание к нему, и только потом отступление или сокращение позволяет иному явиться полностью перед лицом интереса и привязанности.⁸⁷

В этом отношении весьма поучительной оказывается одна хасидская притча, рассказанная р. Нахманом из Брацлава (1772-1810):

«Принц, сын царя, однажды сошел с ума и вообразил себя индейкой. Безумие заставило его сидеть голым под столом, клевать кости и хлебные крошки, словно индейке. Все врачи отчаялись вылечить его от этого безумия, и царь испытывал великие муки.

Пришел мудрец и сказал, «Я берусь его вылечить». Он разделся догола и залез под стол, сел рядом с царевичем и также принялся подбирать крошки и косточки. Царский сын спросил: «Кто ты и что ты делаешь здесь?» Тот ответил: «А ты, что ты делаешь здесь?» Больной промолвил: «Я - индейка», на что мудрец сказал: «Я тоже индейка».

Так они сидели вместе под столом некоторое время, пока не стали друзьями. Затем мудрец подал знак слугам царя, и они бросили ему рубашку. Он спросил принца: «Ты думаешь, индейка не может носить рубашку? Можно носить рубашку, но оставаться индейкой!» И они оба надели рубашки.⁸⁸

Так мудрец постепенно убедил царского сына носить штаны, есть обычную еду и сидеть за столом, пока принц полностью не излечился. Притча замечательно иллюстрирует этику *Tzimtzum* в действии.

История р. Нахмана, кроме того, иллюстрирует максимум: в дополнение к умалению в человеческих отношениях несомненно есть место для утверждения, мудрости и знания. Лурианцы признавали, что отрицательное действие *Tzimtzum* должно сопровождаться положительным актом *hitpashut* или испускания, и что отношения между Богом и миром или между одним человеком и другим попеременно включают сокращение и расширение, отказ и утверждение, отступление и столкновение. При обсуждении слова *chutzpah* (наглости), весьма опороченного в Америке обозначения неадекватного проявления дерзости и злобы, Ротенберг указал на его оригинальное талмудическое значение: совершенно законный вызов, брошенный власти. Авраам проявил *chutzpah*, споря с Богом перед разрушением Содома и

⁸⁷ Rotenberg, *Dialogue with Deviance*, p. 73.

⁸⁸ Rabbi Nachman of Breslov, *Maasiot U'Mashalim* (in *Kokhevey Or*), p. 26. В переводе Kaplan in *Chasidic Masters*, p. 120.

Гоморры. И все же самоуверенность и напористость Авраама оказалась возможна лишь с тем Богом, который умалил Себя и был готов слушать смертное существо, то самое существо, которое ранее умалилось перед Богом.⁸⁹

***TZIMTZUM* И СНОВИДЕНИЯ**

Каббалу (как и Веданту) можно понять, рассматривая все творение как своего рода сновидение в бесконечном разуме Абсолюта. Удаляя себя от себя и (также) скрывая себя от собственной реальности, сновидец совершает действие, очень похожее на действие *Tzimtzum*, посредством которого бесконечный Бог создает иллюзию конечности и разнообразия - наш мир.

Каждый из нас совершает *Tzimtzum* и фактически каждую ночь играет роль Бога в мирах сновидений собственного создания. Во сне мы совершаем сокращение, посредством которого удерживаем или удаляем наш интерес (во фрейдистских терминах - катексис) из мира и заменяем его новым миром или реальностью сновидения. И так же, как мир считается дополняющим Бога, наши сны дополняют нас; так как, по словам Фрейда и его последователей, лишь через наши сны и фантазии мы можем достигнуть пронизательного понимания того, кто мы есть в действительности. Юнг, более склонный к теологии, нежели Фрейд, считал сновидение порталом на «небеса»: во сне мы получаем доступ к архетипам, которые представляют собой психологическое обоснование «богов».

***TZIMTZUM* И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР**

Как я уже упоминал, у слова *Tzimtzum* имеется коннотация сокрытия и сокращения и именно эта коннотация имеет конкретное отношение к человеческому характеру. Можно сказать, что действие *Tzimtzum* или сокрытия составляет ядро нашего характера, ибо только через сокрытие и его варианты, т.е., опровержение, подавление, символическое изображение, смещение, уплотнение и т.д., устанавливается разделение между сознанием и бессознательным, и таким образом рождаются наши личности. Из теории психоанализа следует важный вывод: именно бессознательное создает глубину и вкус жизни, именно оно важно для формирования характера человека. Так же как Бог, по утверждениям каббалистов, творит мир через сокрытие (если

⁸⁹ Rotenberg, *Dialogue with Deviance*, p. 14.

угодно, через космическое подавление), человек создает свой характер, а также, в понимании Фрейда, культуру - через земное сокрытие и подавление в повседневной жизни. Мы видим действие диалектики как на теологических, так и на психологических уровнях, поскольку в обоих случаях обнаруживаем, что реальность дает начало иллюзиям, которые в свою очередь влекут за собой те самые реалии, которые их вызвали к жизни. «Иллюзия» конечного мира - с теологической точки зрения - совершенство и завершенность Бога, а «иллюзия» мира фантазий и сновидений - поверхность и глубины *реальности* человека. Это, помимо прочего, служит еще одним примером каббалистической доктрины *coincidentia oppositorum*, принципом, что крайние противоположности дополняют и завершают друг друга.

TZIMTZUM И «МИРОВАЯ ДУША»

Заключительная психологическая тема в рамках рассмотрения *Tzimtzum* включает сокращение человека, которое создает место для внешнего мира. Со времен Коперника человек утратил центр физической вселенной, став одновременно намного более центрированным в духовном плане. Да, человек оказался в центре духовности до такой степени, что обрел абсолютно одинаковое положение во времени и в пространстве с «душой». ⁹⁰ Сам мир потерял свою душу; герменевтические дисциплины, когда-то отыскивавшие духовное значение в природе, с того момента ограничивались исследованием человека. Фактически, душу изъяли из мира и ограничили отдельным человеком. Неоянгианский психолог Джеймс Хиллман целых тридцать лет оплакивал этот факт, убеждая нас смотреть на мир, а также на наше творчество в искусстве, языке и науке как на нечто, заполненное душой и духом. ⁹¹ Мы сами загнали себя в угол, ограничив душу самими собой и нашими отношениями, и более не способны, в отличие от наших предков, ощутить великую глубину и душу мира в целом. Для нашего поколения быть «глубоким» означает обратиться внутрь себя. Участие в таких вопросах как политика, наука или мир природы в психологическом и духовном отношении считаются неинтересным. Лучшие творческие умы нашего поколения потратили лучшую часть своих жизней на саморефлексию и анализ, весьма

⁹⁰ James Hillman, «Anima Mundi: The Return of the Soul to the World,» Spring (1982): 71 -93. Частичный репринт в Thomas Moore, ed, *A Blue Fire: Selected Writings of James Hillman* (New York: Harper & Row, 1989), pp. 99-102.

⁹¹ См. James Hillman, *Re-visioning Psychology* (New York: Harper & Row, 1976), and Moore, *A Blue Fire*. Хиллман, неоянгианец, возможно ближе, чем кто-либо из нынешних психологов, подошел к разработке психологии, совместимой с каббалистическим мировоззрением.

мало заботясь о душе мира. Они оказались в положении, до некоторой степени похожем на положение Бога перед творением (по мнению Саруга): мы озабочены влюбленностью в себя и поэтому остаемся неспособными к столкновению с миром, обладающим душой. Возможно, на данном этапе необходим новый *человеческий* акт сокращения или *Tzimtzum*, чтобы признать, что в мире присутствует столько же души и глубины, сколько и в наших собственных душах.

Когда люди проявляют по-настоящему глубокий и прочный интерес к окружающему миру и отворачиваются от движений своих личных душ, с человеческой и теологической точки зрения это дает надежду. В то время как подобный интерес при случае может быть признаком избегания конфликтов в душе, очень часто он служит знаком того, что человек сократил себя; сошел с накатанного пути и позволил миру появляться вне границ собственного ума. Такой *Tzimtzum* - замечательный пример *imitatio dei*, и когда он происходит, можно с уверенностью утверждать, что человек был создан *b'tzelmo*, по образу и подобию Божию.

ГЛАВА IV

SEFIROT: ОСНОВА ДЕСЯТИМЕРНОЙ ВСЕЛЕННОЙ

В последние годы как научное сообщество, так и общественность увлеклись спорной идеей современной физики - «теорией суперструн», которая подразумевает, что вселенная состоит из десяти измерений. Пораженные чистой математической элегантностью и способностью объяснить все известные физические силы, но неспособные учесть еще шесть измерений вселенной, которая мыслилась как всего лишь четырехмерная, защитники теории суперструн предполагают, что в начале времен, когда в результате космического «большого взрыва» появилась наша вселенная, шесть измерений *сжались* до точки, меньшей, нежели мельчайшая субатомная частица. В то время как некоторые физики отвергли эту теорию на том основании, что ее предположения простираются за границы научного воображения, другие, включая Эдварда Виттена из Принстонского Института Перспективных Исследований, допускают, что данная теория (десять измерений, космическое сжатие и т.д.) составляет часть физики XXI века, которая по интеллектуальной случайности оказалась предметом века XX.

Теория суперструн примечательна тем, что она некоторым образом превосхищается в концептуальной системе Лурианской Каббалы. Даже «Нью-Йорк Таймс» воспользовалась возможностью отметить в ранней статье о теории суперструн, что в каббалистической системе Исаака Лурии вселенная трактуется как функция десяти *Sefirot* (приблизительно говоря, границ или сфер), выражающих внутреннюю жизнь Бога. Кроме того, как мы уже видели, в Лурианской системе десять *Sefirot* воспринимаются как сотворенные через начальное действие *Tzimtzum* или сокращение в пределах Всевышнего, что очевидным образом аналогично сжатию, постулируемому интерпретацией «большого взрыва» в теории суперструн.

Подобие метафор в древней мистической традиции и передовой теории современной физики замечательно, и по крайней мере в данном пункте, более

чем наводит на размышления.¹ Однако всеобщий ажиотаж, произведенный теорией суперструн и ее потрясающим подобием лурианской концепции *Tzimtzum* и десяти *Sefirot*, обязан по крайней мере поощрить нас тщательно присмотреться к каббалистическим идеям более свежим взглядом.

Одна из целей данной главы состоит в том, чтобы рассмотреть *Sefirot* как модель для понимания десятимерной вселенной. В процессе мы увидим, что у каббалистов имелись серьезные основания выйти за пределы натуралистической концепции вселенной, ограниченной пространственно-временными измерениями.² Вторая цель - понять каббалистическое представление о *Sefirot* как об элементах не только мира, но также и человеческого разума. Известно, что каббалисты считали ум человека зеркалом космоса, а *Sefirot* таким образом - элементами человеческого характера.

ВСЕЛЕННАЯ ДЕСЯТИ ИЗМЕРЕНИЙ

Какова же природа десяти *Sefirot*, которая позволяет им служить в качестве компонентов как творения, так и человеческого разума? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны, по крайней мере в настоящий момент, отложить в сторону наши «научные» предположения о том, что составляет реальность, и принять то, что можно назвать предтеоретическим или *феноменологическим* отношением к миру. Сделав так, мы увидим, что предположительно «объективная» материалистическая структура серьезно ограничена в возможностях учитывать *феномены человеческого опыта*. Философы давным-давно отметили, что все разнообразие неосязаемых объектов: сознание, бытие, свобода, вымышленные и предполагаемые сущности, отвлеченные числа, понятия и идеи, а также духовные, этические, и эстетические ценности, признаваемые в повседневном опыте, лежит вне четырехмерного мира. Каждый день мы можем встретить любой из этих неосязаемых объектов, формирующих существенную часть нашего мира, но все же ни один из них не может располагаться в чисто физической вселенной пространства и времени. Эдмунд Гуссерль, основатель направления феноменологии, привлек наше внимание к тому факту, что лишь вследствие предубеждений научное *Weltanschauung* (мировоззрение) отрицает реальность

¹ Интересна мысль, заслуживающая более серьезного рассмотрения, что и мистические, и научные теории отражают определенные архетипические пути или основные метафоры человеческой души.

² Интригует предположение, что сама физика может заключать в себе определенно нефизические области, т.е., значения и опыт, дабы предоставить полное описание материального мира.

нематериальных объектов и настаивает на том, что они всего лишь субъективные качества, принесенные в мир отдельными умами.³ Гуссерль считал, что мы должны как бы заключить в скобки наши натуралистические и научные предположения о мире, дабы человеческий опыт мог появиться в полной мере.

Феноменологическая позиция допускает действительное существование *волевых, концептуальных, аксиологических*, а также других неосязаемых сущностей, что и представляет отправную точку всей каббалистической теологии. Не делая столь явных заявлений, в доктрине *Sefirot* каббалисты представили нам феноменологию человеческого опыта. Каждая *Sefirah* являет собой фундаментальную психоэмоциональную категорию, основополагающую для человеческой психологии, а также для феноменологического построения мира, представляющего себя в опыте. Кроме того, каждая из *Sefirot* преподает нам важный урок и дает возможность для развития характера и актуализации души человека. Однако в конечном счете Каббала идет дальше феноменологии, размышляя в традиции платоников и предвосхищая немецких идеалистов: феноменологические категории Воли, Мудрости, Понимания, Любви, Суда, Сострадания и т.д. фактически оказываются ближе к *источнику бытия*, нежели материальные объекты нашей повседневной жизни. В их *идеалистической* системе взглядов научное представление полностью меняется: идеи и ценности, далекие от того, чтобы быть спроецированными в мир абстракциями ума, являются основной реальностью, для которой материальные и конечные вещи составляют экзemplификации.⁴ Для каббалистов структуры разума считаются равноправными элементам самого мира.

Экспериментальные, феноменологические и *идеалистические* основы каббалистической мысли не всегда очевидны; зачастую, как и в случае с *Sefirot*, для ясности понимания требуется текстовая интерпретация. Чтобы постичь *Sefirot* и как структуры человеческого разума, и как феноменологически сконструированные архетипы мира, нам придется понять каждую *Sefirah* интерпретационным образом в ее роли в масштабах сложной диалектики каббалистической теософии. Только тогда мы сможем добраться до ядра

³ Обсуждение идей Гуссерля и феноменологической философии см. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), особенно Part V, Ch. XIV, «The Essentials of the Phenomenological Method.» См. также Edmund Husserl, *The Crisis In European Philosophy and Transcendental Phenomenology*, trans. Davis Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press; 1970), Part I.

⁴ Влияние Платона на Каббалу и замечание, что *Sefirot* по сути своей являются «платоновскими формами», обсуждается в Moshe Idel, «Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance,» in Goodman, *Neoplatonism in Jewish Thought*, pp. 319-351.

человеческого опыта, к которому относятся *Sefirot*, и аспектов человеческого характера, с которыми они сообщаются.

Можно начать с замечания, что в книге *Sefer Yetzirah*, первом из известных упоминаний *Sefirot*, они описываются как *Beli-mah*, «без чего-либо». ⁵[5] Каплан заметил, что этот термин также может означать «закрытый, абстрактный, абсолютный или невыразимый» и как таковой указывает на то, что *Sefirot* «являются чисто идеальными концепциями без материи вообще». ⁶ То, как *Sefirot* олицетворяют общие концепции, посредством которых мир строится и испытывается, будет рассмотрено в подробностях далее.

SEFIROT: ИХ ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ПРИРОДА

В своей исходной форме доктрина *Sefirot* выражала представление, что они являются инструментами или составными элементами творения. Самую раннюю ссылку на *Sefirot* можно отыскать в прото-каббалистическом источнике *Sefer Yetzirah* («Книга Создания»), в котором говорится о «тридцати двух дивных путях мудрости», посредством которых Бог «запечатлел и создал мир». ⁷ Эти пути состоят из десяти изначальных чисел и двадцати двух букв еврейского алфавита. ⁸ Десять примордиальных чисел и есть *Sefirot*. У слова *Sefirah* имеется буквальное значение «счет». В *Sefer Yetzirah* предлагается ряд других этимологических связей, включая *sepher* (число), *sepher* (текст), *sepharim* (книги) и *sippur* (коммуникация), значительно расширяющих коннотативное значение термина. ⁹ Согласно

⁵ *Sefer Yetzirah* 1:2; Каплан, *Sefer Yetzirah*, p. 22.

⁶ Там же, p. 25.

⁷ *Sefer Yetzirah* 1:1; Каплан, *Sefer Yetzirah*, p. 5. Cf. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 26. Издание Каплан с параллельным текстом на еврейском и английском полезно благодаря наличию переводов нескольких рукописных версий. Комментарии издателя, представляющие интерес с традиционной точки зрения, неверны в исторической перспективе, из-за анахронического приписывания гораздо более поздней каббалистической доктрины этому древнему труду.

⁸ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 26-27, касательно *Sefer Yetzirah*, Chs. 1 and 2. «Двадцать две буквы» обсуждаются в Главе V.

⁹ Каббалисты интерпретировали слово *Sefirah* по-разному, выводя его из множества еврейских корней (или связывая с ними), включая *mispar* (число), *sapar* (считать), *sofer* (книга), *sipur* (рассказывать, излагать), *safir* (сапфир, блеск, свечение), *separ* (граница) и *safta* (песец). Каплан (*Sefer Yetzirah*, p. 19), указывает, что английское слово «cipher» (вычислять) получено из того же самого еврейского корня, что и *Sefirah*. Каждое из исходных слов дает нам некоторое понимание природы этих сверкающих и переливающихся сущностей, способность которых отражать природу человека и космоса является функцией широты и глубины их метафорического диапазона. Их обширный символический диапазон определяет фундаментальный характер *Sefirot* как аспектов Бога и человека, которые одновременно являются основными элементами мира. Следует отметить, что в каббалистической литературе используется множество синонимов *Sefirot*, включая *ma'amarot* (изречения), *shemot* (имена), *orot* (огни),

Шолему, так как термин выводится из еврейского слова *sapar* (считать), он не имеет отношения к греческому *sphaira* (сфера), по крайней мере, на ранней стадии употребления. Обратим внимание, что автор *Sefer Yetzirah* вводит слово *Sefirah* вместо *mispar*, указывая, что речь идет не о обычных числах, а о метафизических принципах или *стадий* божественного творения.¹⁰ Как следует из этой книги, *Sefirot* являются «Дыханием Бога живого»,¹¹ представляя собой числовые сущности и скрытую «глубину» и «меру» всех вещей.¹²

Комментаторы *Sefer Yetzirah* толковали тему десяти божественных сил в философском смысле. Например, в X веке Саадия Гаон приравнивал десять *Sefirot* из *Sefer Yetzirah* к десяти категориям аристотелевской философии, а Псевдо-Бахайя Ибн Пакуда говорил о десяти уровнях созданного бытия: *Shekhinah* (Присутствие Бога или Активный Интеллект), универсальная душа, природа, принимающая извне форму материя (*hyle*), сфера, планеты, огонь, воздух, вода и земля.¹³

Ко времени написания самой ранней каббалистической работы, *Sefer ha-Bahir* (конец XIX века), *Sefirot* понимались как зоны (*aeons*), *logoi*, или атрибуты (*middoth*), служащие инструментами творения.¹⁴ Книга *Bahir* говорит о «десяти *Sefirot*, которые запечатывают небеса и землю», что эквивалентно «десяти словам», которыми был сотворен мир.¹⁵ Описание отдельных *Sefirot* в книге *Bahir* иногда базируется на мистических символах *Merkaveh* (например, шестая именуется «престол великолепия»)¹⁶. Однако, идентифицируя *Sefirot* с *ma'amoroth* (десятью словами или изречениями,

ketarim (короны), *middot* (качества), *madregot* (уровни или стадии), *levushim* (одеяния), а наиболее частым термином в *Zohar* является *sitrin* (аспекты); см. Scholem, *Kabbalah*, p. 100.

¹⁰ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 26. *Sefer Yetzirah* 1:7; Kaplan, *Sefer Yetzirah*, p. 57; также см. *Zohar* III, 70a. Более поздние каббалисты, включая Виталья, связывали *Sefirot* с небесными аспектами классической космологии.

¹¹ *Sefer Yetzirah* 1:14; Kaplan, *Sefer Yetzirah*, p. 88.

¹² Данная позиция соответствует приписываемой (Аристотелем) Платону идее, что Формы или помыслы греков «идеи», стоящие за творением, действительно являются числами.

¹³ Verman, *The Books of Contemplation*, pp. 127-8. Согласно Верману, подобные идеи синтезировал суфийский мыслитель Суравади Мактуль (ум. 1191). Объединив их с восточными концепциями, он, возможно, стал первым, кто приравнивал десять божественных сил к божественному свету; сформулировав таким образом раннюю метафизику света, которая приобрела столь важное значение в Каббале. Верман считает, что работы арабских неоплатоников, возможно, оказали влияние на ранних каббалистов.

¹⁴ См. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 82.

¹⁵ *Sefer ha-Bahir*, sec 87. *Book Bahir*, Neugroschel trans., p. 74.

¹⁶ В других ранних каббалистических текстах о «силах» Бога говорится в манере, еще более тесно связанной с ранним мистицизмом *Merkaveh*. Например, в *Sefer ha-Kyun* (Книга Тайн) мы находим следующий порядок божественных сил творения (которые, однако, не называются *Sefirot*): Исконная Мудрость, Чудесный Свет, *Hashmal* (Электризм), *Arafel* (Тьма), Престол Света, Колесо Величия, Херувим, Колеса Колесницы, Необъятный Эфир, Небесная Завеса. См. Verman, *The Books of Contemplation*, pp. 42-48.

которыми был создан мир,¹⁷ и с *middoth* (атрибутами или чертами Бога) как «Мудрость», автор *Bahir* также устанавливает связь между доктриной *Sefirot* и отдельными агадическими (*aggadic*) и талмудическими идеями. Например, в Мидраше *Aboth de Rabbi Nathan* мы находим афоризм: «Семь *middoth* служат пред троном Славы: они - Мудрость, Справедливость и Закон, Милость и Милосердие, Истина и Мир».¹⁸ В Мидраше следует комментарий, предвещающий каббалистическое представление, что *Sefirot* самостоятельно отражаются и воплощаются в душе, особенно в нравственных поступках: «Всякий, обладающий качествами *middoth*, получит познание Бога». Далее, мы читаем в Талмуде: «Десятью вещами был сотворен мир, мудростью и пониманием, и причиной и силой (*Gevurah*), строгостью и силой, справедливостью и судом, сердечной добротой и состраданием» (Талмуд, Трактат *Hagiga*, 12a). Связь с доктриной *Sefirot* столь сильна, что предполагает, что *Sefirot* в действительности представляют собой материализацию этих агадических и талмудических идей. Талмудическое представление, что Бог имеет две основные черты - *chesed* (милосердная доброта) и *din* (суровость) - принимается в книге *Bahir* и последующими каббалистами как то, что эти две *Sefirot* являются основополагающими для создания мира.

Sefer ha-Bahir связывает понятие *Sefirot* со светом Бога. Именно *Sefirot* упоминаются, когда в *Bahir* дается иное толкование Псалму (19:2): «возглашают небеса славу Божию», поскольку «небеса сияют блеском сапфира славы Божией».¹⁹ Здесь глагол *sipor* (говорить) толкуется как существительное *sappir* (сапфир).²⁰

Доктрина *Sefirot* получает дальнейшее развитие в работе каббалиста Исаака Слепого,²¹ первого, кто последовательно использовал слово «*Sefirot*», связывая их с перечислением признаков Бога в Библии (Паралипоменон, 29:11). Там указываются величие Бога, его могущество, красота, победа, великолепие и царственность. Каждый из этих эпитетов в конечном счете был принят (по крайней мере, некоторым каббалистами) в порядке низших семи *Sefirot*.

¹⁷ См. талмудический трактат *Pirke Avoth* 5:1. Philip Blackman, trans., *Tractate Avoth: The Ethics of the Fathers*, (Gateshead, England: Judaica Press, 1985).

¹⁸ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 82.

¹⁹ *Sefer ha-Bahir*, sec. 87. *Book Bahir*, Neugroschel trans., p. 75.

²⁰ В Исходе (24:10) содержится самое первое упоминание сапфировой природы небес: «и видели [место стояния] Бога Израилева; и под ногами Его нечто подобное работе из чистого сапфира и, как самое небо, ясное.»

²¹ Dan, *The Early Kabbalah*, p. 94.

Азриэль из Героны (начало XIII века) предлагает достаточно развитую философскую концепцию *Sefirot*, в которой они являются конечными проявлениями или силами *Ein-Sof* бесконечного Всевышнего. Они также составляют необходимую часть всей полноты и совершенства Бога, даруя Ему конечную силу дополнить его бесконечную божественную власть.²² *Sefirot*, по мнению Азриэля, воплощают порядок порождения и распада в конечном мире; они - «сила, что стоит за каждым сущим, находящимся в сфере множества».²³ *Sefirot* числом десять, поскольку они ограничены такими категориями как материя, место, длина, ширина и глубина, число которых, согласно Азриэлю, также составляет десять, что не вполне точно соответствует десяти категориям бытия Аристотеля. *Sefirot* едины с *Ein-Sof* таким же образом, как и пламя, искры и свечение едины с огнем.²⁴ Некоторые из *Sefirot* предсуществуют в *Ein-Sof* испусканию; как и у самого *Ein-Sof*, «природа *Sefirah* является синтезом всего и его противоположного».²⁵ Азриэль считал этот синтез источником всей энергии во всех вещах; подобно тому, как душа является синтезом всех наших желаний и мыслей, *Sefirot* подобны абсолютному «Желанию». Действительно, даже энергия и желание человеческой души происходят из *Sefirot*.²⁶

В *Zohar* дается классическое описание «идентичности в различии» между Богом и *Sefirot*, которые упоминаются как «Короны» Бога: «Святой, благословен Он, испускает десять корон, божественные святые короны. Ими Он коронует Себя, и ими Он наделяет Себя. Он есть они и они суть Он, так же, как пламя привязано к углю, и нет там никакого разделения».²⁷ В *Zohar* термин *Sefirot* обычно не используется, а вместо него дается разнообразие терминов,²⁸ которые предполагают, что автор осмыслял *Sefirot* как измерения

²² Там же, р. 90.

²³ Там же, р. 91.

²⁴ *Ibid.*, р. 92. Согласно Нахманидам, Бог действует через *Sefirot* примерно тем же самым способом, которым люди совершают действия посредством своего тела. Таким образом, *Sefirot* не мыслятся вне Бога, хотя о них иногда говорят как об одеяниях Бога, которые кто-то или что-то способно снять, чем они, разумеется не являются. Возможно, их лучше можно понять просто как способ *самовыражения* Бога; выражение того, что, по словам последователей Лурии, также является и полнотой Бога. Лишь относительно сотворенных, очевидно независимых вещей (т.е., *Sefirot*) Бог может дифференцироваться и отчетливо проявить мудрость, доброту, красоту, царственность и т.д. Творение, как указывают *Sefirot*, производные от *sipor* (иметь отношение), *sifra* (писец) и *sefer* (книга), таким образом является *самовыражением* Бога. Без творения Святой не мог бы выразить те особенности, которые делают Бога божественным.

²⁵ Dan, *The Early Kabbalah*, р. 94.

²⁶ Там же, р. 95.

²⁷ *Zohar* III, 70a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 5, р. 66.

²⁸ Среди этих терминов встречаются «уровни», «силы», «стороны», «области», «небесные своды», «миры», «столпы», «огни», «цвета», «даты», «врата», «потоки», «одеяния» и «короны». См. Tishby and

космоса, архетипы не-божественного существования, духовные силы в пределах мира, действия в пределах Божественности, врата или двери в божественный мир, аспекты Бога или же пути восприятия Бога. И действительно, Zohar, при использовании широкого спектра терминов (и таким образом расширяя границы) доктрины *Sefirot*, дает выражение единства субъекта познания, известного (космоса), и акта познания, что обычно для мистической мысли, но нетипично в плане философского или спекулятивного мышления. С точки зрения Каббалы, Бог, космос, человеческая душа и акт познания - все составляет целостную объединенную сущность или субстанцию. Все разнообразие символов (которые Каббала использует в качестве окон в *Sefirot* или метафор для них) лучше всего можно понять именно в свете данного единства высшего порядка.

В конце XIII века, вскоре после того как Zohar впервые получил распространение в Испании усилиями Моше де Леона, Иосиф Гикатилла написал книгу *Sha'are Orah* (Врата Света),²⁹ где дал подробное описание *Sefirot*, соединив каждую *Sefirah* с библейским именем Бога, и исследование их значимости посредством подробного толкования тайных указаний, сокрытых в священном писании. Работа Гикатилла раскрывает *Sefirot* как вместилище небесного свода иудейских ценностей.

Моше Кордоверо разработал изощренную философскую концепцию *Sefirot*. По его словам, «*Ein-Sof* вызвал и испустил Его *Sefirot* и его действия, [были выполнены] через них. Они составляют десять 'изречений', посредством которых он действует. Они служат ему в качестве сосудов для действий, что происходят от Него в Мире Разделения ниже».³⁰ Согласно Кордоверо, до испускания сефиротические качества были сокрыты в пределах Него в наибольшем единстве,³¹ но даже после испускания они «не имеют [физического] местоположения».³² Кордоверо развил понятие, что каждая *Sefirah* «содержится» в каждой из других; он считал, что в итоге «у *Sefirot* есть власть выполнять противоположные действия», например, «временами [соучаствовать] Суду, а временами [соучаствовать] Милосердию».³³ Он перечислил основные каналы, через которые они взаимодействуют, отметив,

Lachover, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 269. Другими определениями *Sefirot*, используемыми каббалистами, являются «зеркала», «имена», «побеги», «качества», «источники», «аспекты» (*sitrin*), «божественные дни», и «внутренние лики Бога». См. Scholem, *Kabbalah*, p. 21.

²⁹ Joseph Gikatilla, *Sha'are Orah (Gates of Light)*, trans. Avi Weinstein (San Francisco: HarperCollins, 1994).

³⁰ Cordovero, *Or Ne'erav* VI:1, 33b-335a; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 115.

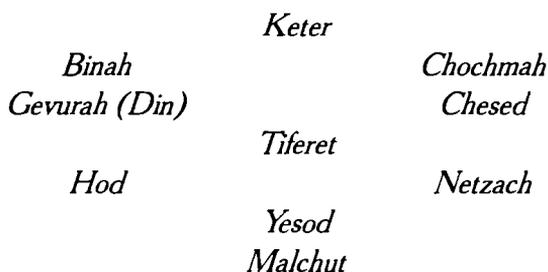
³¹ Cordovero, *Or Ne'erav* VI: 1, 35b; Там же, p. 116.

³² Там же, VI: 2, 35a; Там же, p. 120.

³³ Там же VI: 2, 36b; Там же, p. 121.

что существует практически бесконечное количество комбинаций таких взаимодействий.³⁴

Кордоверо подробно изложил всеми принятый порядок *Sefirot* и описал их традиционное построение в трех основных триадах, которые в свою очередь формируют три столпа. Центральные *Sefirah* в каждой триаде выступают как диалектические посредники между двумя другими противостоящими *Sefirot* (например, *Tiferet* посредничает между *Gevurah* и *Chesed*), и *Sefirot* в одном столпе разделяют значимые качества (например, *Binah*, *Gevurah* и *Hod* обладают качествами левого столпа: суровость, несчастье, вред).³⁵ *Malchut*, направляющая силы других девяти *Sefirot*, не принадлежит ни к одной из триад, но является частью центрального столпа.



Доктрина *Sefirot* получила дальнейшее развитие в Каббале Исаака Лурии, из трудов которого мы можем получить сведения о кажущемся различии (но фактическом единстве) Бога, *Sefirot* и мира. Как мы видели, согласно Лурианской Каббале, сотворение конечного мира основывается на самоограничении Бога, без которого, выраженного в процессе *Tzimtzum* (сокрытие или сокращение), Бог заполнил бы всю вселенную бесконечным светом, и ничто нельзя было бы отличить от Бога. Вот почему при создании конечного мира Богу приходится сократить или скрыть аспект божественного, дабы «создать место» для конечных, отдельных вещей. Тем не менее, первые итоги этого сокрытия или сокращения, в большинстве интерпретаций происходят всецело в пределах Бога и приводят к дифференцированию божественных *middot* или черт, которые в конечном счете становятся архетипами элементов сотворенной вселенной.³⁶ Постепенное дифференцирование этих божественных черт дает начало десяти *Sefirot*,

³⁴ Там же, VI: 2, 36b; Там же, pp. 120-121.

³⁵ Там же, VI: 2, 35a, 39b; Там же, pp. 119, 130.

³⁶ Хотя ряд каббалистов, включая первого любавичского ребе Шнеура Залмана из Ляд, придерживались точки зрения, что все это изменения происходили в *Or Ein-Sof* (божественном свете), а не в самом *Ein-Sof*.

которые превращаются в сосуды (*Kelim*) божественного света, эманируемого в более низкие миры.

По мнению Лурии, в момент творения *Sefirot* были нестабильными разрозненными структурами, неспособными удержать предназначенную им энергию. В результате три верхние *Sefirot* сместились, а нижние семь разрушились, что вызвало фундаментальный изъян творения, относительно которого существовал божественный замысел, и задачей человечества является исправить этот порок. Осколки разбитых сосудов прилепились к искрам божественного света и рассеялись по всему космосу. Эти крохи уловленной божественной энергии находятся везде и в особенности внутри человеческой души. Согласно Лурии, каждый мужчина и каждая женщина призваны «завершить творение», освободив и подняв искры собственной души и также ближайшие искры, чтобы восстановить *Sefirot* в новой, более полной и стабильной форме, которая будет отражать образ как Бога, так и человечества.

ПОРЯДОК SEFIROT

Согласно Тишби, имена *Sefirot* первоначально были выбирались по экзегетическим, а не по концептуальным причинам.³⁷ Как мы видели, Исаак Слепой называл шесть *Sefirot* непосредственно как восхваления Бога, перечисленные в Первой книге Паралипоменон (29:11): «Твое, Господи, величие (*gedullah*), и могущество (*Gevurah*), и слава (красота (*tiferet*)), и победа (*netzach*) и великолепие (*hod*)...:Твое, Господи, царство (*malchut*)». Каббалисты, тем не менее, признавали, что схема окажется намного более полезной, если, например, *Могущество* переименовать в *Любовь*, *Силу* - в *Суд*, а *Красоту* - в *Сострадание*. В результате этих и других переименований появилась система, в которой у каждой *Sefirah* имеется по несколько названий. *Keter* (Корона), например, также упоминается как *Ayin* (Небытие), *Ratzon* (Воля), *Atika Kaddisha* (Святой Древний), и *Ehyeh* («Я буду»).

Однако полезно будет сориентироваться в окружении основной схемы имен. В более поздней Каббале был достаточно единодушно принят порядок *Sefirot*, изложенный Моше Кордоверо,³⁸ который дан в Таблице 4-1 наряду с наиболее распространенными альтернативными названиями.

Схема часто меняется; в Лурианской Каббале отсутствует *Keter*, однако между *Binah* и *Chesed* фигурирует *Da'at* (Знание).³⁹

³⁷ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 270.

³⁸ Схема дана в Cordovero's *Pardes Rimmonim* (3:1ff.).

³⁹ Хаим Виталь рассматривает *Keter* как фактически неотличимую от *Ein-Sof*, и поэтому считает

Таблица 4-1: Порядок *Sefirot*

1. *Keter Elyon* (Корона) или *Ratzon* (Воля)
2. *Chochmah* (Мудрость)
3. *Binah* (Понимание)
4. *Chesed* (Любовь) или *Gedulah* (Величие)
5. *Gevurah* (Сила) - или *Din* (Суд)
6. *Tiferet* (Красота) или *Rachamim* (Сострадание)
7. *Netzach* (Стойкость)
8. *Hod* (Величие)
9. *Yesod Olam* (Основание Мира) или *Tzaddik* (Праведник)
10. *Malchut* (Царство) или *Atarah* (Венец) или *Shekhinah* (женский аспект божественного присутствия)

Полное понимание *Sefirot* требует не только исследования отдельного значения каждой *Sefirah*, но также и осознания взаимосвязей среди *Sefirot*, их участия в каждом из пяти «Миров», постулируемых в каббалистической схеме, их перестройке в результате «Разбиения Сосудов» и различных символов, через которые каббалисты толкуют всю систему. Далее я опишу ряд способов деления и модели, используемые каббалистами для описания *Sefirot*.

СОЗДАНИЕ *SEFIROT*. КРУГОВЫЕ И ЛИНЕЙНЫЕ МОДЕЛИ

В ходе своей систематической работе над Лурианской Каббалой, *Sefer Etz Chayyim*, Хаим Виталь рассказывал, как предшествующие каббалисты разделились по вопросу о точном устройстве *Sefirot* в момент их эманации.

Chochmah высочайшей *Sefirah*. Он вводит *Sefirah Da'at* (привязанность, союз, знание) между *Binah* и *Chesed* (см. *Sefer Etz Chayyim* 23:1,2,5,8; 25:6; 42:1). В лурианской схеме *Da'at* рассматривается как производное от *Keter* («Божественное Желание», см. ниже) и иногда упоминается как «внешний аспект *Keter*» (Scholem, *Kabbalah*, 107). Этой схеме обычно следует Шнеур Залман из Ляд, что характеризует и его (любовических) хасидов, так как *ChaBaD* является акронимом названий первых трех *Sefirot* согласно этой схеме: *Chochmah*, *Binah* и *Da'at*. (Первым трем *Sefirot* дают имя *ChaBaD*, а следующим трем - *ChaGaT* (*Chesed*, *Gevurah*, *Tiferet*), за ними следует третья триада *NeHy* (*Netzach*, *Hod*, *Yesod*). Однако даже последователи Лурии (в том числе Виталь и Шнеур Залман) расценивают первую схему (в которую включена *Keter*) как корректную относительно *Sefirot* в их «существенных» аспектах, они только устраняют *Keter* и вводят *Da'at* после *Binah*, рассматривая *Sefirot* с «общей» или «внешней» (*chitzoniyut*) позиции. Поэтому есть основания для нашего феноменологического толкования *Sefirot* (во всяком случае, следуя Кордоверо) по схеме «*Keter*».

Некоторые каббалисты считали, что *Sefirot* выделялись как серия концентрических кругов или сфер, в то время как другие полагали, что это происходило по прямой линии, «состоящей из десяти линейных *Sefirot* в трех рядах, в форме человека (*'adam*) с головой, руками, бедрами, туловищем и ногами...»⁴⁰ Согласно первой модели (*Iggulim* или «Круги»), изначальная пустота осветилась божественным светом, спирально передвигавшимся вдоль пределов пустоты, постепенно приближаясь к центру. Двигаясь по кругу, этот *kav* или луч божественного света, создавал каждую из *Sefirot*, начав с *Keter*, наивысшей и самой вознесенной *Sefirah*, но и наиболее близкой к периметру пустоты. Постепенно этот луч вращением произвел другие девять *Sefirot*, завершив на высшей точке формированием *Malchut* в центре пустоты, там, откуда и пошел наш собственный скромный мир. Каждая *Sefirah* в этой схеме является отдельной сферой, и каждая из них, от *Keter* до *Malchut*, все ближе к центру пустоты, и соответственно все дальше от света бесконечного Бога.

Согласно второй модели (*Tosher* или «Линии») *Sefirot* выделяются так, что организуются в органическое живое единство. Термин *Tosher* (прямота, вертикаль) получен из стиха в Екклесиасте 7:29 «Бог сотворил человека *yasher* (правым)».⁴¹ Согласно этой модели, *Sefirot* идут в последовательности трех линий, в конечном счете принимающих форму *Adam Kadmon*, Первоначального Человека. *Sefirot* здесь мыслятся как соответствие органам человеческого тела, что подразумевается в следующем отрывке из *Zohar*:

«Ибо нет члена в человеческом теле, который не имел бы своего двойника в мире в целом. Ибо как тело человека состоит из членов и частей различных званий, действующих и воздействующих друг на друга, дабы составить один организм, так и мир в целом состоит из иерархии созданных вещей, которые, когда должным образом действуют и воздействуют друг на друга вместе, образуют буквально одно органическое тело.»⁴²

Sefirah Chochmah, например, по мысли каббалистов соответствует мозгу, *Binah* - сердцу, *Gevurah* - правой, а *Chesed* - левой руке и т.д.⁴³

Виталь писал, что обе схемы - круговая и линейная - являются «словом живого Бога», и что каждая из них - отличная точка зрения на одинаковые

⁴⁰ *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 22; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 11. -

⁴¹ Vital, *Sefer Etz Chayyim* 8:1.

⁴² *Zohar* I, 134a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, p. 36.

⁴³ В дополнение к телесной фигуре Исконного Человека схема *Tosher* организует *Sefirot* согласно трем линиям или триадам: *Chochmah-Chesed-Netzach* справа, *Binah-Gevurah-Hod* слева и *Keter-Tiferet (Rachamim)-Yesod-Malchut* в центре. Это расположение подчеркивает динамические отношения среди *Sefirot*, например, посреднические или согласующие функции средней группы, в которой *Tiferet* или *Rachamim* гармонизирует щедрость *Chesed* (Милосердие) с грубостью *Din* (Суровость), и где *Malchut* служит каналом или посредником всех других сефиротических сил.

метафизические события. Циркулярная (*Iggulim*) модель, по словам Виталья, имеет преимущество в том, что подчеркивает космические аспекты творческого процесса, те, что связывают Каббалу с (аристотелевской) системой небесных сфер. Действительно, как указывает Шолем, схема *Iggulim*, где *Sefirot* изображаются как концентрические круги, окружающие центральную точку их испускания, является самым тесным приближением каббалистической мысли к древней и средневековой космологической картине мира, составленного из десяти сфер: Солнце, Луна, семь планет и неподвижных звезд. *Sefirot*, согласно этому представлению, являются самыми прекрасными и уравновешенными геометрическими фигурами, отражающими возвышенную гармонию и баланс изначального божественного акта (*Tzimtzum*), который их создал.

Вторая схема, в которой предполагается линейное испускание *Sefirot* в конечную форму *Adam Kadmon*, имеет преимущество в том, что представляет космос как органическое единство, отражающее физические и духовные качества человека. Линейную схему, преобладающую в *Zohar*, называют «образом Бога», ссылаясь на стих в книге Бытия о Боге, создающем человека по Своему образу и подобию.

Следует отметить, что использование двойственных метафор «круга» и «линии» прослеживается до предшествующих Сократу философов: Парменида и Гераклита. Парменид считал, что Вселенная «едина» и (подобно кругу, который всегда возвращается к каждой своей точке) не восприимчива к подлинному развитию или изменению. Гераклит, с другой стороны, расценивал изменения и развитие как сущность космоса, и поэтому уподоблял мир линии, что никогда не возвращается к одной и той же точке дважды. Как и Гегель,⁴⁴ несколькими столетиями спустя, последователи Лурии не удовлетворились ни тем, ни другим представлением, предпочтя держаться диалектики, в результате чего Единство (круг) способно стать собой лишь в процессе линейного изменения и развития, и (что равно) Бог способен стать Собой лишь посредством человека.

В обсуждении Виталем круговой и линейной моделей представляет интерес не тот факт, что Виталь предлагает возможность примирения двух кажущихся противоречивыми представлений о происхождении *Sefirot*, но скорее то, что эти взгляды точно дополняют друг друга, поскольку, символически говоря, они представляют собой инверсию друг друга или противоречие. Как мы обнаруживаем в *Sefer Etz Chayyim*, то, что «снаружи»

⁴⁴ См. Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 297-298.

для одного, является «внутри» для другого. Мы встречаемся с еще одной иллюстрацией каббалистического принципа *coincidentia oppositorum*. Далее, по словам Виталья: «У каждого мира и каждой черты каждого мира имеются эти два аспекта - круг и линия».⁴⁵

В круговой модели *Sefirot* мыслятся как происходящие с небес, в то время как в линейной модели они считаются сосредоточенными в уме человека.⁴⁶ Относительно круговой модели Виталь утверждает, что *Sefirot* напоминают «небесные своды окружения, небесные сферы».⁴⁷ Это объясняется тем, что в круговой модели самая удаленная *Sefirah* является наивысшей и наиболее духовной, той самой, что наиболее тесно связана с *Ein-Sof*. С этой перспективы *Ein-Sof* посредством акта *Tzimtzum* удаляет Себя из круглой пустоты, и последовательно эманурует серию *Sefirot* и миров в пустоту с *внешней стороны вовнутрь*. Его свет уменьшается постепенно по мере приближения к центру, таким образом, что самая внутренняя точка пустоты, наш мир, оказывается в наименьшей степени вознесенной конечной сущностью, удаленной и отчужденной от своего источника в Боге.

Противоположной оказывается точка зрения *Tosher*, линейной модели, в которой считается, что эманация *Sefirot* происходит в образе Изначального Человека. В этой модели, в которой *Ein-Sof* сокращает Себя до центральной точки, самая внутренняя *Sefirah* является высочайшей и наиболее возвышенной. Это вызвано тем, что каждая *Sefirah* представляет собой «мозг» или ум того, что ее окружает, и таким образом *Ein-Sof* является «внутренним мозгом для всех них». В *Zohar* утверждается:

«Целый мир построен на этом принципе, верха и низа, от первой мистической точки до самой удаленнейшей из всех, они все - покровы одно другому, мозг в мозге и дух в духе, так что каждый служит оболочкой другому.

⁴⁵ *Sefer Etz Chayyim* 1: 1, p. 25; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 33.

⁴⁶ Виталь дает не вполне последовательную и ясную характеристику линейных и круговых моделей. В одном месте он говорит, что «с нашей точки зрения Бог находится во внутренней части всех эманаций» (*Sefer Etz Chayyim* 1:2, p. 23; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 22), подразумевая, что «линейная модель» такова с точки зрения человечества. В другом месте он недвусмысленно указывает, что круговая модель такова с точки зрения человека. Это вызвано тем, что Бог находится вовне и является трансцендентным, тогда как линейная модель строится «с точки зрения-Бога», и с этой точки зрения наш мир находится на внешней стороне, словно раковина, которая скрывает божественную сущность (*Sefer Etz Chayyim* 1:2, p. 27; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 51). Его точку зрения можно разъяснить следующим образом: в круговой модели божественное находится вовне, а человек обыскивает небеса в поисках Бога. В линейной модели божественное находится внутри, а человеку приходится искать Бога в себе. Последняя позиция является как гуманистической, так и божественной: она гуманистическая так как включает имманентную человеческую идентификацию с божественным; а божественная, потому что, в отличие от круговой модели, сосредоточена на *Ein-Sof*, Всевышнем Боге.

⁴⁷ *Sefer Etz Chayyim* 1: 2, p. 29; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 73.

Изначальная точка есть самый внутренний свет полупрозрачности, незначительности и чистоты, превосходящий понимание».⁴⁸

Будучи вначале одеянием, каждая стадия (каждая *Sefirah*) превращается в мозг для следующей внешней стадии.

Казалось бы, с линейной точки зрения мы должны заглянуть вовнутрь, во внутреннее ядро ума, дабы обнаружить божественную сущность. В первой модели *Ein-Sof* выступает как космический творец, *стоящий за пределами глядящего внутрь себя мира*; во второй модели он - внутренний мозг или ум, *находящийся во внутренней части ума, который смотрит наружу*.

С современной точки зрения можно сказать, что Виталь, описывая *Iggulim* и *Tosher*, противопоставляет две модели космоса: сосредоточенную в трансцендентном космическом божестве и сосредоточенную в божестве внутри человека. Первую модель возможно приравнять к трансцендентной перспективе традиционного богословия или же (аристотелевской) науке; вторую - к имманентной перспективе истории и гуманитарных наук. В первой модели человек является низшим созданием, чуждым и отдаленным от всего возвышенного и значительного в космосе; во второй модели человек представляет собой наивысшее из существ; обращаясь внутрь себя, к своей душе, он обнаруживает само божество. Двойные перспективы трансцендентности и имманентности, постоянства и изменения, космоса и человека или (в современном выражении) точных и гуманитарных наук дополняют друг друга как *coincidentia oppositorum*, аналогично предположению, что внешний мир проникает во внутренний и наоборот. *Ein-Sof* является и самым трансцендентным из существ, фактически находясь вне космоса, и самым имманентным, обнаруживающимся в потаенной сути внутреннего «мозга» человека.

Данные метафоры могут предоставить нам шаблон для понимания многих других оппозиций: между Богом и человеком, действительностью и иллюзией, добром и злом и т.д.⁴⁹ Как только мы добиремся до центра китайской шкатулки-головоломки, самый внутренний ящичек меняет положение и становится внешним, и нам приходится начинать все сначала. Например, по мнению Карла Юнга (мы могли бы утверждать, что он работал в модели *Tosher*) возможно постичь богов имманентным образом через осознание человеческого коллективного бессознательного. Однако, если мы принимаем метафоры Виталья серьезно, такое понимание самостоятельно приводит к трансцендентности богов еще раз, словно вода, налитая в одну из

⁴⁸ Zohar I, 19b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 83.

⁴⁹ См. Главу II.

тех парадоксальных бутылок, отверстие которых ведет вовнутрь, а затем наружу, затем снова внутрь и так *ad infinitum*.

МИРЫ ТОЧЕК, ПОЛОС, ХАОСА И ВОССТАНОВЛЕНИЯ

Лурианцы провели два других различия, тесно связанные с метафорой Кругов и Линий: первое между «Миром Точек» (*Nekudim*) и «Миром Полос» (*Berudim*), а второе между мирами Хаоса (*Tohu*) и Исправления (*Tikkun*). Хотя Виталь вводит схемы кругов и линий как одновременные проявления или альтернативные перспективы *Sefirot*, круговая схема, которая соответствует Миру Точек и Хаоса, логически (если *не* во времени) предшествует линейной, которой соответствует Мир Полос и Искупления. Эти соответствия обозначены в Таблице 4-2.

Таблица 4-2: Основные Миры

Круги (<i>Iggulim</i>)	Мир точек (<i>Nekudim</i>)	Мир Хаоса (Разбиение Сосудов, <i>Tohu</i>)
Линии (<i>Yosher</i>)	Мир полос (<i>Berudim</i>)	Мир Искупления (<i>Tikkun</i>)

Согласно Виталю, круговая схема приводит к онтологически примитивному состоянию Мира Точек, в котором каждая *Sefirah* является отдельной точкой в космосе, не связанной с любой другой. В этом мире *Sefirah* Доброты (*Chesed*), например, никак не связана и никак не компенсируется *Sefirah* Суда (*Din*) и наоборот, также ни одна из *Sefirot* не объединяется с *Chochmah*, *Sefirah* Мудрости. Вследствие своей радикальной независимости *Sefirot* в Мире Точек оказались неспособны удержать полную эманацию божественного света и разрушились. Это событие, известное как Разрушение Сосудов (*Shevirat ha-Kelim*), явилось основным поворотным моментом в истории Бога и вселенной, отделившим Миры Точек и Хаоса от онтологически более развитых миров Полос и Искупления. Действительно, вследствие изначального хаоса круговой схемы и Мира Точек и их неизбежного конца в Разбиении Сосудов, эту стадию развития *Sefirot* в первой главе Книги Бытия называют *tohu* и *bohu*, «хаос и пустота». Благодаря контрасту *Sefirot* организовались в форме человеческого тела, они органически взаимосвязаны и направляются интеллектом (*sachet*). Вот почему о них говорят как о Мире Полос, поскольку они связаны линейно, словно тростники, собранные ради единой силы. Таково состояние *Sefirot*, после которого они восстанавливаются, и речь идет о Мире Искупления или *Tikkun*.

«ВНУТРЕННЕЕ» И «ВНЕШНЕЕ»

Как писал Виталь, у каждой *Sefirah* имеются «внутренний» и «внешний» аспекты. Внутренний аспект, известный как сущность (*atzmut*) или внутреннее состояние (*pnimiyut*) наиболее близко к божественному свету *Sefirah*. Внешний аспект, *chitzonuyut* (внешнее проявление), является несущественным, периферийным, а зачастую и отрицательным и пагубным по характеру.⁵⁰ Внутреннее и внешне первоначально составляло единственный свет. Однако поскольку сосуды оказались неспособны удержать оригинальную божественную эманацию, свет был разъединен на два аспекта. Та часть света, что была принята и удержана сосудами, является «внутренним» светом, а та, что переполняет сосуды - «внешним».⁵¹ Виталь сравнивает «внутренний свет» с душой, которая оживляет человеческое тело: «Свет, что сияет в сосудах десяти *Sefirot* и поддерживает их, облечен в сосуд таким же образом, что и душа в теле человека облачается в конечности, давая им жизнь и освещая их изнутри. Это зовется внутренним светом».⁵² Виталь говорит, что «внутренний свет даже если он меньше окружающего света, более сконцентрирован и сжат в пределах сосуда, и таким образом, освещает внутреннюю часть сосуда мощно и полностью.»⁵³ С другой стороны, окружающий свет, как более сильный, переполняет сосуды, поскольку силы сосудов недостаточно, чтобы заключить или удержать свет в своих пределах. Данные аспекты божественной энергии, которую человечество не способно структурировать и содержать в себе, представляют источник отрицания и зла.

РАЗВЕРТЫВАНИЕ ИНТЕЛЛЕКТА И ЭМОЦИЙ

В Каббале *Sefirot* осмысляются как моменты разворачивания божественного творческого процесса, который каббалисты сравнивают с развитием мыслей, эмоций и действий в человеке. У нас еще будет возможность сослаться на некоторые из этих сравнений, когда мы рассмотрим каждую *Sefirah* в отдельности. Однако в целом схему можно описать следующим образом: *Keter*, высшая корона, самая высокая из *Sefirot*, сравнивается с начальным, самым общим творческим побуждением желания до

⁵⁰ *Sefer Etz Chayyim* 1:2, 3.

⁵¹ *Sefer Etz Chayyim* 1:2, p. 31; Menzi and Padeh; *The Tree of Life*, p. 83. Ранние каббалисты считали, что внешний или окружающий свет (*or makiv*) представляет собой свет, который соединяет каждую *Sefirah* с *Sefirah* выше нее; и в случае наиболее удаленной и наивысшей *Sefirah*, *Keter A'K*, на самом деле вступает в контакт с *Ein-Sof*.

⁵² *Sefer Etz Chayyim* 1:2, p. 31; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, pp. 82-83.

⁵³ *Sefer Etz Chayyim* 1:2, p. 31; Там же, p. 85.

выражения (артикуляции) какой-либо определенной мысли или намерения. *Chochmah* представляет первое интуитивное намерение или идею, ту самую идею, которая выражается и проясняется в *Binah*, и которая (через посредничество *Da'at* - см. ниже) утверждается как эмоциональные расположения через все *Sefirot* от *Chesed* до *Yesod*, проявляясь как действие в мире через *Malchut*.⁵⁴ Эта последовательность, включающая временное развитие человека, является абсолютно вневременной в Боге; и, по данным каббалистов, не подразумевает фактического различия между божьей волей и ее развитием и воплощением в мысли, эмоции и действии.

КОСМИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ

Семь низших *Sefirot* иногда осмысляются с точки зрения космических структур и сил. По одной из версий *Tiferet* приравнивается к небесам, а *Malchut* - к земле, и последняя считается женской силой, принимающей «мужские воды» аналогично земле, оплодотворяемой дождем с небес.⁵⁵ Подобная схема приравнивает *Tiferet* к Солнцу, а *Malchut* - к Луне. Согласно еще одному изображению, *Chesed*, *Gevurah (Din)* и *Tiferet (Rachamim)* считаются светом, тьмой и небесным сводом, где в часы сумерек смешиваются свет и темнота. Это символизирует смешивание доброты и строгости в сострадании и милосердии. В других схемах несколько *Sefirot* ассоциируются со сторонами света (*Chesed* - с югом благодаря свету, *Din* - с севером из-за темноты), либо же семь низших *Sefirot* приравниваются к семи дням творения.⁵⁶

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ, ФИЗИЧЕСКИЕ И ЕСТЕСТВЕННЫЕ *SEFIROT*

С философской перспективы *Sefirot* часто упорядочивали в отдельные группы. Следуя идеям неоплатоников, каббалист Азриэль разделил *Sefirot* на три категории: интеллектуальные (*ha-Muskal*), физические (*ha-Murgash*) и естественные (*ha-Mutba*).⁵⁷ Как показано в Таблице 4-3, в каждую из этих категорий попало по три *Sefirot*. В этой схеме десятая *Sefirah Malchut* рассматривался как принцип реализации, приносящий другие девять *Sefirot* в

⁵⁴ Schochet, «Mystical Concepts,» p. 835.

⁵⁵ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 282.

⁵⁶ Там же, p. 283.

⁵⁷ Scholem, *Kabbalah*, p. 107.

сотворенный мир. Также деление традиционно проводится между высшими *Sefirot*, считающихся *сокрытыми*, и низшими *Sefirot*, считающихся *проявленными*. Иногда число сокрытых и проявленных *Sefirot* оказывается равно (пять сокрытыми и пять проявленных). В других случаях лишь первые три *Sefirot* объявляются сокрытыми, в то время как о каждой из семи «моральных» *Sefirot* говорится как о проявленной.

Третий набор схем, основанный на математике, подошел к интерпретации *Sefirot* как *измерений* материального мира. В одной из схем, объединяющей геометрические и естественные метафоры, первая *Sefirah*, *Keter*, толкуется как *Ayin* или ничто, а вторая понимается как изначальная центральная точка или *ha-thaliit ha-yeshut*, «начало бытия». Эта центральная точка расширяется в круг, который превращается в третью *Sefirah*, которая уже сама по себе обладает реальным существованием. Последующие *Sefirot* понимаются как происходящие от изначальной точки структуры,⁵⁸ словно притоки реки, которая впадает в заключительную *Sefirah*, *Malchut*, метафорически называемую «великим морем».⁵⁹ Еще одна геометрическая схема, приведенная в *Sefer Yetzirah*, видит *Sefirot* с четвертую по девятой как «шесть сторон пространства».

Таблица 4-3: Трехчастное деление *Sefirot*

Интеллектуальные <i>Sefirot</i>	Физические <i>Sefirot</i>	Естественные <i>Sefirot</i>	Актуализирующий принцип
(<i>ha-muskal</i>) <i>Keter</i> <i>Chochmah</i> <i>Binah</i>	(<i>ha-murgash</i>) <i>Chesed/Gedullah</i> <i>Gevurah/Din</i> <i>Tiferet/Rachamim</i>	(<i>ha-mutba</i>) <i>Netzach</i> <i>Hod</i> <i>Yesod Olam</i>	<i>Malchut/Корона</i>

BEHINNOT

В русле каббалистической мысли развились идеи, ставшие общепринятой доктриной *взаимопроникновения Sefirot*. В кратком изложении этой доктрины, каждая *Sefirah* содержит в себе элемент каждой из прочих,⁶⁰ к примеру, *Chesed* составляется из *Chesed* из *Chesed* (т.е., чистой *Chesed*), *Gevurah* из *Chesed*, *Tiferet* из *Chesed*, *Netzach* из *Chesed* и т.д. Теологически доктрина взаимного проникновения означала, что все *middot* или черты Бога считались взаимосвязанными. С моральной точки зрения это означало, что

⁵⁸ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 282.

⁵⁹ Scholem, *Kabbalah*, p. 112.

⁶⁰ Moses Cordovero, *Or Ne'era'v* VI: 2, 35a; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 119. Кордоверо пишет, что «каждая [*Sefirot*] сделана из [всех] десяти» (Там же, p. 120).

развитие характера человека должно состоять из работы над всеми сорока девятью возможными комбинациями семи моральных *Sefirot* (от *Chesed* к *Malchut*).

Кордоверо сформулировал свои идеи взаимопроникновения *Sefirot* в доктрине *behinnot*, бесконечном числе аспектов, содержащихся в данной *Sefirah*.⁶¹ Согласно Кордоверо, эти «аспекты» зависят от взглядов того, кто их обнаруживает. Как таковая его теория предвосхищает современные понятия, рассматривающие действительность как функцию построений на основе опыта.⁶² Ради большей прозрачности данного учения полезно рассмотреть, как неопределенное количество аспектов, зависящих от взглядов обнаружившего их человека, может быть выявлено в конкретной *Sefirah*, и я возьму в качестве примера четвертую *Sefirah*, *Chesed*, «милосердие».

Мы немедленно заметим там неявный в пределах понятия милосердия акт воли или желания, значение, приписанное первой *Sefirah*, *Keter*. Тот, кто совершает такой акт, действует не на основании самого акта, но на основании добрых, любящих *намерений*, которые в него входят. Если ветер вырывает деньги из рук жадного дядюшки Скруджа и приносит их нищему, это не акт доброты; скорее доброта приписывается «ветру» или «руке господней», через предусмотрительность которых акт желался, но конечно же не скупцу, у которого не было никакого желания расставаться с наличными. В данном примере мы обнаруживаем «желание», неявное в доброте. В каббалистических терминах мы обнаружили «*Keter*» в «*Chesed*».

Та *мысль*, значение, связанные со второй *Sefirah*, *Chochmah* (Мудрость), равно представляет аспект милосердия, что очевидно из разговорной фразы, «это мысль, которая что-то значит» («it's the thought that counts»), что также неявно предполагает отношения между мыслью и желанием. То, что акты доброты должны совершаться «глубокомысленно» и с проявлением определенной мудрости относительно их последствий, устанавливает дальнейший аспект *Chochmah* в *Chesed*.

Связь между *Chesed* и следующей *Sefirah*, Суровость (*Din*) долгое время была предметом исследований каббалистов, и далее в данной главе мы рассмотрим ее подробно. На данный момент можно отметить, что каббалисты не считали, что доброта сдерживается *суровостью* (*осуждением*), в отношении

⁶¹ Scholem, *Kabbalah*, p. 114, с отсылкой к Cordovero, *Pardes Rimonim* 5:5.

⁶² По мнению Кордоверо, существуют шесть основных *behinnot*, и они включают аспекты, которые являются и сокрытыми, и проявленными в любой отдельной *Sefirah*, а также свойства, которые являются как «основными», так и «относительными». Особое значение несут те *behinnot*, которые позволяют данной *Sefirah* получить «свет» от вышестоящей *Sefirah* и те, которые позволяют ей передать свет *Sefirah* ниже. Шолом вполне корректно указывает, что в данном аспекте *behinnot* доктрины Кордоверо близки к диалектическому мышлению в понятиях Каббалы.

заслуг и возможностей реципиента не существует доброты, но скорее произвольный и даже вредный выброс действий и эмоций. Следовательно, у нас есть *Din Chesed* (Суровость Доброты), т.е., аспект доброты, которая включает суждение о заслугах, способностях и т.д.⁶³

Ту же самую процедуру можно применить ко всем *Sefirot* в связи с *Chesed*. Мало того, что понятие доброты содержит в себе скрытые аспекты, которые описываются как желание, мысль и суждение, но также и аспекты понимания (*Binah*), знания (*Da'at*), сострадания (*Rachamim*) или красоты (*Tiferet*), стойкости (*Netzach*), величия (*Hod*), основания (*Yesod*) и царства (*Malchut*). В то время как источники каждого из данных отношений в некоторых случаях могут представлять более очевидно, Кордоверо уверял, что с соответствующей перспективы возможно увидеть не только сефиротические понятия, жизненно важные для «доброты», но и обширное множество вспомогательных понятий или аспектов, и таким образом *Chesed* в пределах себя действительно оказывается неопределенной, если бы не бесконечное число *behinnot* или аспектов. Рассмотрим, например, роль «действия», «создания», «ожидания», «величия», «цельности», «мира», «правды», «силы», «слабости» или «уязвимости», «подлинности», «справедливости», «храбрости», «концентрации», «внимания» и т.д. в той ценности, которую мы называем «милосердием». Действительно, кажется, что почти любое «аксиологическое» или даже «психологическое» понятие выполняет свою роль *Chesed* в понятии или в месте *Chesed* в *Sefirah*. Возьмем один пример наугад: Чем была бы *Chesed*, если предполагаемый податель отказал в своей благосклонности и не выказал бы *храбрости* одарить добротой перед лицом потенциальной трудности, насмешки и т.д.

Более того, можно продемонстрировать, что не только «милосердие», но и любая из *Sefirot*, вообще любое аксиологическое или психологическое понятие виртуально содержат в себе все прочие, находясь в огромной сети взаимоотношений, которая связывает все со всем во всестороннем единстве ценностей и идей. Разумеется, это прекрасно согласуется с каббалистической теорией, устанавливающей единство разнообразия наших понятий и идей. Прочтение теории *behinnot* Кордоверо диалектически объясняет единство «одного» и «многого» в доктрине *Sefirot*.⁶⁴

⁶³ Если возражать тому, что я только что описал как «суровость милосердия» также или лучше задумывается как «мысль о милосердии», тогда, можно сказать вырабатывается идея *behinnot*, поскольку также существуют *Chochmah Din*, «мысль о суровости». Диалектическое мышление, вовлеченное в доктрину *behinnot*, предназначено сломать барьеры между понятиями и оценками, которое изначально считались отдельными и различными.

⁶⁴ Философ Людвиг Витгенштейн, признавая безграничное быстрое увеличение отношений в ментальной жизни, утверждал, что очевидные существенные связи между так называемыми референтами нашего

ДОКТРИНА ПЯТИ МИРОВ

Обычно каббалисты выделяли два этапа в процессе эманации. Кроме испускания самих десяти *Sefirot*, Бог постепенно структурировал *Sefirot* в серию *Olamot* или «миров». ⁶⁵ Последователи Лурии говорили о «тысячах тысяч и несметных мириадах» миров, ⁶⁶ проводя многочисленные различия между уровнями реальности, неявными в более ранней Каббале. Традиционно Каббала говорит о четырех или пяти основных *Olamot*: миры *Adam Kadmon* (Первоначального Человека), *Atzilut* («Близость» или Эманация), *Beriah* (Творение), *Yetzirah* (Формирование) и *Assiyah* («Создание» или Делание). Иногда *Adam Kadmon* отождествляется с *Ein-Sof* и устраняется из данной схемы, а *Atzilut* рассматривается как наивысший из миров.

Термин *olam* этимологически связан с «*alam*», что на иврите означает «скрытый» или «сокрытый», а иногда даже пишется одинаково. Согласно каббалистической доктрине, акт творения или *Tzimtzum* по сути был сокрытием божественного присутствия, и каждый из пяти основных миров мыслился как все более отдаленный от бесконечного света Бога (*Or Ein-Sof*). ⁶⁷ Подобно *Sefirot*, «миры» рассматривались как аллегорические концепции, реальные относительно человека, но не относительно Бога (охватывающего и содержащего в Себе все вещи). Однако с точки зрения человека можно сказать, что высшие миры получают божественное сияние или откровение, лишенное наложения множества «завес» или «одеяний», тогда как низшие миры получают малое количество божественного открытия или света, если

ментального словаря ничего не говорят о порядке «вещей», но на самом деле являются частью порядка «слов»; будучи частью обычного определения наших условий, что «чтение» требует так называемых «умственных актов» мышления, намерения, концентрации, внимания, ожидания, памяти, понимания, озарения, восприятия, признания, интерпретации, интеграции и т.д., и, в более широком смысле, просто частью лингвистической системы, что доброта включает акты желания, мысли, искренности, справедливости, суждения и всех других действий и оценок, которые каббалисты считали содержащимися в ней. Чтобы связать эти открытия с нашей лингвистической системой, что на самом деле представляет собой открытия природы значений, ума и мира, придется учитывать один из результатов «очарования нашего интеллекта средствами языка», которое Витгенштейн считал одной из основных болезней метафизики. Я подробно рассмотрел весь критический анализ метафизики Витгенштейна в Sanford Drob, *Are Mental Acts Myths* P, Doctoral Dissertation, Boston University, 1981. Достаточно сказать, что когда-то я попал под его влияние и двинулся в направлении несомненно каббалистической метафизики, потому что я не находил разумных оснований для различения дискурса о слове «мир» и дискурса о мире. Я не знаю, что означает, например, что у слова «доброта» (*kindness*) есть лингвистическая связь со словом «справедливость» (*fairness*), если это не означает, что часть доброты должна быть справедливой.

⁶⁵ См. Schochet, «Mystical Concepts,» pp. 860-866.

⁶⁶ *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 23; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 19.

⁶⁷ См. Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 197ff.

получают вообще.⁶⁸ На самом низком уровне существует кристаллизация лишь материальных и абсолютно безжизненных вещей. Наш материальный мир понимается как наиболее скрытый от света Бога, и согласно *Zohar* в этом состоит причина, почему пророк обращается к Самому Богу как Сокровеннейшему из Сокровенного.⁶⁹

В то время как все *Sefirot* считаются действующими в каждом из миров, конкретные *Sefirot* доминируют в каждом отдельном мире,⁷⁰ что имеет важное значение в нашей интерпретации природы самих *Sefirot*. В Таблице 4-4 содержится схема пяти миров и доминирующих в них *Sefirot*.

Доктрина «миров» рассмотрена более полно в Главе VI.

PARTZUFIM

По мнению последователей Лурии, *Sefirot* во всех мирах, за исключением Мира Точек, организованы в *Partzufim* («лики») или персональные аспекты *Adam Kadmon*. Моше Луцатто описывает различие между *Sefirot* и *Partzufim* следующим образом:

«Каждый из этих *Sefirot* построен из десятикратного Света, каждый из которых, в свою очередь, составлен из равного количества Света и так далее, *ad infinitum*. Когда в одном из этих сосудов светит лишь единственный свет, его называют *Sefira*. Когда в сосуде светят все десять частей Света, он называется *Parezuf* (Человек). Чтобы его можно было назвать полным и совершенным *Parezuf*, каждая его внутренняя часть должна сиять всеми частями Света так, чтобы число света составляло шестьсот и тринадцать - по числу частей в человеческом теле. Только тогда он считается полным».

Таблица 4-4: Пять Миров

Мир	Доминантная <i>Sefirah</i>
1. <i>Adam Kadmon</i> (Первоначальный Человек)	<i>Keter</i> (Корона)
2. <i>Atzilu t</i> (Эманация)	<i>Chochmah</i> (Мудрость)
3. <i>Benah</i> (Творение)	<i>Binah</i> (Понимание)
4. <i>Yetzirah</i> (Формирование)	<i>Chesed, Gevurah, Tiferet</i> (Любовь, Сила, Красота)
	<i>Netzach, Hod, Yesod</i> (Стойкость, Слава, Основание)
5. <i>Assiyah</i> (Действие)	<i>Malchut</i> (Царство)

По словам Хаима Виталя, *Partzuf* является аспектом или «ликом» божественности, будучи структурирован как человек с «248 конечностями» и

⁶⁸ Там же

⁶⁹ См. *Tikkunei Zohar*, Intro., 17a.

⁷⁰ Zalman, *Likutei Amarim - Tanya*, p. 187ff.

устроен по образцу, охватывающему все десять *Sefirot*. Первая *Sefirah*, *Keter*, представляет собой череп *Partzuf*. Следующие три *Sefirot*, *Chochmah*, *Binah* и *Da'at* (Мудрость, Понимание и Знание) составляют «три мозга», которые в переносном смысле находятся в голове. *Chesed* и *Gevurah* (Милосердие и Суровость) образуют правую и левую руки, в то время как *Tiferet* (Красота, Сострадание) служит туловищем, *Netzach* и *Hod* — бедрами, а *Yesod* — фаллосом. Примечательно, что Виталь описывает *Malchut* (часто отождествляемую с женским принципом *Shekhinah*) как «женскую часть» *Partzuf*, переключаясь с древней библейской концепцией о первоначальном единстве мужчины и женщины в «завершенном» человеке.

Хотя каждый *Partzuf* содержит в себе все десять *Sefirot*, некоторые из них отождествляются с конкретными *Partzufim*. Шесть основных *Partzufim*, в которых реорганизуются *Sefirot*, носят названия *Atika Kaddisha* или *Arich Anpin* (Святой Ветхий Днями или Многострадальный), что отождествляется с *Sefirah Keter*; *Abba* (Божественный Отец) соответствует *Chochmah*; *Imma* (Божественная Мать) — *Binah*. *Ze'ir Anpin* (Короткокопый) или *Ben* (Сын) соответствует *Sefirot* от *Chesed* до *Yesod*, а *Bat* (Дочь) или *Nukvah* (Женщина) — *Malchut*.⁷¹ Виталь пишет, что в женских *Partzufim Sefirah Yesod*, которая в мужском представляет фаллос, превращается в матку и женские половые органы.

Иногда об *Atika Kadisha* говорят как об отдельном *Partzuf* выше *Arich Anpin*, что доводит общее количество *Partzufim* до шести.⁷² Также существуют и шесть вторичных *Partzufim* — Иаков и Израиль, аспекты *Ze'ir Anpin*; Рахиль и Лия, аспекты *Nukvah*; *Israel Sava* и *Tevunah*, которые персонифицируют *Abba* и *Imma Malchut*.⁷³

Согласно Лурии, *Sefirot* подверглись радикальным преобразованиям в результате Разбиения Сосудов.⁷⁴ До этого события в Мире Точек *Sefirot* были абсолютно независимыми и отдельными сосудами (*Kelim*), которые должны были быть заполнены «светом» Всевышнего Бога. В результате нарушения их единства последние семь *Sefirot* в Мире Точек оказались неспособны содержать свет Бога и «разрушились». Эти *Sefirot* распались во множество осколков, усеявших собой более низкие миры, и некоторые из них уловили «искры» (*netzotzim*) божественного света. С тех пор разломанный мир

⁷¹ *Sefer Eitz Chayyim* 1:1, p. 28; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 56.

⁷² *Sefer Eitz Chayyim* 1:1, p. 26; Там же, p. 44.

⁷³ Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 44, примечание.

⁷⁴ *Shevirah* обсуждаются в Главе VII. Здесь мы должны отметить, что хотя *Partzufim* возникают только «после» Разбиения Сосудов, последователи Лурии часто говорят о них во временном контексте «ранее». Следует вспомнить, что события, описанные в лурианской теософии лишь метафорически упорядочены во времени, и каждая из описанных стадий на самом деле существует во всех вещах и во все времена.

нуждался в исправлении в форму восстановленного космоса, Мира *Tikkun*. Только при условии перестройки обломков разрушения в виде *Partzufim Sefirot* окажутся способны взаимно проникать и поддерживать друг друга,⁷⁵ что начнет процесс *Tikkun ha-Olam* (Искушение Мира). Однако закончиться этот процесс может лишь благодаря духовным и этичным действиям человечества. Тем временем осколки, оставшиеся от Разбиения Сосудов, становятся источником как грубой материи, так и зла в мире.⁷⁶

Partzufim регулярно вступают в сексуальные отношения и производят потомство, что влечет за собой последствия для процесса восстановления и исправления миров. Например, *Abba* и *Imma*, Небесные Мать и Отец, представляют собой супружескую пару и то оказываются «лицом к лицу», то поворачиваются друг к другу спиной. Состояние их связанности, которое по крайней мере частично зависит от благочестия и этики человечества, оказывает основное влияние на поток божественной энергии через все миры. *Abba* и *Imma* также производят *Ze'ir Anpin*, который развивается в утробе Небесной Матери.⁷⁷ Как мы увидим в Главе IX, порождение потомства также способствует *Tikkun ha-Olam*. Реорганизация *Sefirot* в *Partzufim* размещает их в диалектической прокреативной структуре, в которой сотворение и обновление мира составляет функцию союза мужских и женских аспектов Бога.

SEFIROT КАК СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МИРА

Каббалисты, и прежде всего Моше Кордоверо, считали, что *Sefirot* были не только божественными характерными чертами или эманациями, но также и особыми структурными элементами созданного мира. По словам Кордоверо, природа любой сотворенной вещи зависит от способа объединения различных *Sefirot* при ее формировании.⁷⁸ Сефиротический элементаризм присутствует и в

⁷⁵ *Sefer Etz Chayyim*, 11:7. См. Schochet, «Mystical Concepts,» Ch. 8, pp. 880-883, и Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, pp. 114ff.

⁷⁶ Их существование, например, гарантирует, что пятый из пяти миров (*Assiyah*), первоначально имевший духовное предназначение, является материальным миром. Как мы увидим в Главах VII-IX, эти осколки приносят в мир зло и отрицание, потому что они содержат в себе искры (*netzotzim*) божественного света, *изгнанные* из своего источника в Боге заточенные в том, что метафорически называется «Скорлупы» (*Kelippot*). Процесс *Tikkun ha-Olam* возродит эти искры и вернет их к истоку, восстановив совершенство и закончив духовное исправление мира.

⁷⁷ Эти вопросы обсуждаются ниже в разделе «Sexuality and the Family Romance», а также в Главах VII и IX.

⁷⁸ Scholem, *Kabbalah*, p. 115.

Лурианской Каббале. Виталь предполагает, что весь мир, во всех его проявлениях и изменениях, представляет собой функцию различных перестановок и положений *Partzufim* (которые сами по себе состоят из *Sefirot*). Эти комбинации сродни последовательным перестановкам различных букв алфавита. В следующей цитате Виталь уподобляет *Partzufim* как буквам, так и довольно драматичному образу - созвездиям в ночном небе:

«Глаз не способен охватить их все, поскольку они выглядят сходно с созвездиями Зодиака («свитка небес») с частью лимба одного *partzuf*, который соединяется к лимбу *partzuf*, находящегося рядом с ним. Иногда глаз соединяется с носом, а ухо - с пятой. И так длится бесконечно, подобно объединению двадцати двух букв алфавита: буквы 'alef со всей остальной частью их и всех остальных с 'alef, и так далее, каждой из букв. Они суть причина всех изменений, и ни один день не походит на следующий, ни один праведный человек не схож со своим соседом, и ни одно существо не напоминает никакое другое».⁷⁹

В работах Лурианской Каббалы *Sefirot*, *Partzufim* и *Otiyot Yesod* (Основные Буквы) в совокупности считаются структурными элементами вселенной. Далее я собираюсь предоставить философскую интерпретацию сефиротического элементализма при рассмотрении *Sefirot* как представления измерений опыта конечного мира (см. ниже). *Otiyot Yesod* обсуждаются в Главе V.

ДИНАМИКА SEFIROT: КАББАЛА И АСТРОЛОГИЯ

Sefirot, по словам Виталья, находятся в постоянном состоянии потока, изменяющегося в результате различных естественных случайностей⁸⁰ и исторических событий (например, создание и грехопадение Адама, исход из Египта, разрушение храма и т.д.) Кроме того, *Sefirot* соответствуют различным дням года (например, *Malchut* с днем отдохновения (Sabbath), *Binah* - с праздниками), и таким образом находятся под влиянием календаря. Каббалисты (в особенности Виталь) расценивали смещение (прецессию) звезд как одно из воздействий на статус *Sefirot*, и, следовательно, как воздействие на события нашего приземленного мира. Однако они считали, что астрологи ошибались в оценке звезд как единственного фактора, оказывающего значительное влияние на космический порядок. Действительно, для Виталья

⁷⁹ *Sefer Eitz Chayyim* 1:2, p. 31; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, pp. 101- 102.

⁸⁰ Например, «умаление» Луны; см. Talmud, Tractate *Hullin* 60b.

количество космических влияний столь велико, что превышает человеческое разумение. Из *Sefer Etz Chayyim* мы узнаем:

«В каждый час дня миры меняются, и каждый час не тот же, что следующий. Если рассмотреть движение созвездий и изменения в их положении, как в один миг они становятся другими, и как некто, родившийся в определенное время, испытает другие вещи, нежели некто, родившийся немного ранее, (вы увидите), что высшие миры неисчислимы. Вам придется найти некий интеллектуальный компромисс, поскольку человеческий разум не способен понять все это».⁸¹

Кроме ясной отсылки к астрологии, данный отрывок примечателен откровенным признанием Виталья, что человеческий разум не способен усвоить все космические события, которые оказывают влияние на низшие миры. Виталь продолжает: разнообразие изменений в верхних мирах также оказывает влияние на теоретическую структуру Каббалы. После цитирования *Tikkunei Zohar*⁸² относительно «одеяний, которые Он (Бог) носит днем, не суть те же, что ночью,» Виталь пишет: «Так вы поймете, как миры изменяются (вместе с) облачениями *Ein-Sof*, и сообразно этим изменениям, меняются утверждения *Sefer ha Zohar*.»⁸³ *Zohar*, по словам Виталья, написан в различных местах и в разное время, а также (даже принадлежа руке единственного автора) полон очевидных несоответствий и противоречий. Однако под принципом «изменяющегося одеяния» подразумеваются все «слова живого Бога» с «различными местами, соответствующими различным божественным моментам».

Вот почему не следует разочаровываться, если мы обнаруживаем очевидные несоответствия в *Zohar* или *Sefer Etz Chayyim*, ведь в таких несоответствиях точно отражается динамический, переменчивый характер самих миров. Виталь фактически заявляет, что природа и структура каббалистических писаний отражают основную структуру материи, постоянно меняющейся в потоке миров, а также в сильной степени фрагментированной в результате Разбиения Сосудов. Поэтому следует ожидать от каббалистов построения не последовательной логической системы, а скорее такой, где частичное отсутствие связи и фрагментация оказываются подходящим зеркалом для лишнего цельности мира.

⁸¹ *Sefer Etz Chayyim*, p. 29a.

⁸² *Tikkunei Zohar* 22:65.

⁸³ *Sefer Etz Chayyim*, p. 29a.

SEFIROT: ОСНОВНЫЕ СИМВОЛЫ

Каббалисты видят в *Sefirot* обещание дать понимание всей тотальности как божественной, так и созданной реальности. Учитывая размах этого заявления, неудивительно, что *Sefirot* толковались через множество символических схем, каждая из которых должна была отражать аспект бесконечного космоса. Для каббалистов ни одна из точек зрения не давала адекватного постижения «всего», и поэтому им пришлось разработать множество метафор, проливающих свет на доктрину *Sefirot*. Мы обсудим наиболее важные из них по очереди.

КОСМИЧЕСКОЕ ДРЕВО

Уже в *Sefer ha-Bahir* мы находим понятие устройства сил Бога в форме космического примордиального дерева:

«Я посадил это «дерево», дабы весь мир мог восхититься им, и Я покрыл вселенную сводом этого дерева и назвал ее «Вселенной», поскольку вселенная висит на древе, и вселенная от него отходит, смотрит на него и тоскует по нему, и оттуда исходят души.»⁸⁴

«И каково [это] «дерево», о котором ты говорил? Он сказал им. Все силы Бога умножаются и походят на дерево. Так же, как дерево приносит свои плоды с помощью воды, так и Бог умножает силы «дерева» водой. И что есть вода Бога? Это - «*chochmah*» [мудрость]».⁸⁵

Шолем указывает, что дерево в *Bahir* поливается водой *Chochmah* или мудростью, и фактически начинается с *Sefirah Binah*, что отражает идентификацию *Ein-Sof* с Разумом в противоположность Желанию в ранних каббалистических работах.

Начиная с XIV века *Sefirot* схематически изображались в форме дерева, растущего вниз от расположенных сверху корней. Корни представляют «наивысшую» *Sefirah Keter*, а ствол, ветви и крона дерева представляют остальные *Sefirot*. Понятие *Sefirot*, включающих ствол и ветви «космического дерева», отражает каббалистическое представление, что внутренняя жизнь Бога отражена в естественном порядке жизни (библейское «дерево жизни»), сфере знания («дерево познания») и Торе (о которой говорится как об *Etz Chayyim* - дерево жизни).⁸⁶

⁸⁴ *Sefer ha-Bahir*, sec. 14c; *Book Bahir*, Neugroschel trans., p. 55.

⁸⁵ *Sefer ha-Bahir*, sec. 85; Там же, p. 73.

⁸⁶ Космическое Дерево обсуждается в: Scholem, *Kabbalah*, p. 106.

Карл Юнг, учение об архетипах в психологии испытало сильное влияние метафор Каббалы, проявлял интерес к сефиротическому дереву. Юнг считал, что древний разум проецировал архетипы бессознательного на небеса и что каббалисты изобразили дерево с корнями в воздухе в качестве метафоры соединения глубин психики и духовных миров.

ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК (*ADAM KADMON*)

Символизм Примордиального (Исконного) Человека, первого существа, возникшего при сотворении космоса, характерен для многих религиозных и философских традиций. В Упанишадах первый человек описывается состоящим из элементов, которые впоследствии стали всем миром.⁸⁷ Далее там говорится, что это «гигантское божественное существо» находится и бесконечно далеко от потаеннейших уголков человеческого сердца и совсем рядом с ними.⁸⁸ И действительно, в индуистской традиции Первоначальный Человек отождествляется и со всей Вселенной, и с душой или сущностью всех вещей.

Любопытно, подобный образ можно найти у Плутарха, который считал, что вся полнота небес устроена в форме *macroanthropos*, колоссального существа, задуманного в качестве модели человеческого мира.⁸⁹ С точки зрения Плутарха Солнце располагается в сердце этого существа, а Луна, андрогинный посланник Солнца, между сердцем и животом.

Символ Первоначального Человека также важен и в гностицизме. Из стиха книги Бытия «сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» гностики сделали вывод, что первый земной человек был создан «по модели» космического небесного Адама.⁹⁰ Из текста Наг-Хаммади *Апокриф Иоанна* мы узнаем, что этот *anthropos* является первым творением «знания и Совершенного Ума» и первого небесного светила.⁹¹ Этот *Anthropos* стал небесным образцом, по которому демиург создал земного Адама. Другие гностические источники повествуют, как «архонты» (считающиеся полубогинями и соответствующие каждой из семи планет) сформировали земного Адама, чтобы исполнить свои сексуальные желания, так как небесный

⁸⁷ R. C. Zaehner, ed., *Hindu Scriptures* (Rutland, VT: Charles E. Tuttle, 1966), p. 208 (Mundaka Upanishad II, 4).

⁸⁸ Heinrich Zimmer, *Philosophies of India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), pp. 366-367 (Mundaka Upanishad III, 1, 7; cf. Zaehner, *Hindu Scriptures*, p. 212).

⁸⁹ Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*, в переводе Anthony Alcock (Cambridge: Basil Blackwell, 1990), p. 51.

⁹⁰ Gershom Scholem, «Adam Kadmon», *Encyclopedia Judaica*, 2: 248.

⁹¹ Filoramo, *A History of Gnosticism*, p. 65.

anthropos оказался вне их духовной досягаемости. Среди мандеян (гностицистская секта, и поныне существующая в Ираке) Примордиальный Адам равен космосу, его тело является телом мира, а его душа есть душа всех душ.⁹² В этом образе, позже вновь возникшем в Каббале, гностики выражали идею, что отдельные человеческие существа произошли от космического *anthropos* в результате распада Первоначального Человека.

Понятие Первоначального Человека впервые появляется в иудейской мысли в ранней мистической литературе *Merkaveh* (II-III вв. н.э.)⁹³ Наиболее ясный пример находится в труде под названием *Shi'ur Koma* (Мера [Божественного] Тела), датируемого не позднее VI века, где автор получает видение некоего «восседающего на троне» гигантского богоподобного человека, отмеченного волшебными письменами и именами:

«Сказано, что тот, кто знает эту тайну, уверен в своей доле в грядущем мире...

Р. Исмаэль сказал: Какова мера Святого, Благословен Он, кто скрыт от всех существ? Подошва его ноги заполняет целый мир, как сказано (Исайя 66:1): «небо - престол Мой, а земля - подножие ног Моих». Высота каждой подошвы - трижды десять тысяч парасангов. Подошву Его правой ноги называют PRSYMVA, ATRQTT.»⁹⁴

Хотя сторонники этой доктрины полагали, что ее нельзя понимать буквально, иудейские власти, включая Маймонида, считали *Shi'ur Koma* еретической и подлежащей сожжению книгой. По мнению Шолема, ранние «еврейские гностики» фактически переработали древнее учение танай (*tannaitic*), в котором не подразумевалось, что сам Бог имеет тело, но считалось, что физическую форму можно приписать «славе» Бога или божественному присутствию (*Shekhinah*).⁹⁵

Каббалистическая схема, в которой *Sefirot* изображены как физические органы и конечности исконного человека, подверглась множеству изменений, начиная с *Sefer ha-Bahir*, где написано:

«...Бог имеет семь святых форм. И у всех них есть свои соответствия в человеке, как сказано (Бытие 1:27): «Бог создал человека по образу Своему»... И они следующие: правая и левая нога, правая и левая рука,

⁹² Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. R. M. Wilson (San Francisco: Harper & Row, 1987) (первая публикация на немецком языке, 1977, переработана и дополнена в 1980), p. 109.

⁹³ Мистицизм *Merkaveh* см. Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*.

⁹⁴ *Shi'ur Koma*, secs. 2 and 5. В переводе «Shiur Qoma» см. Meltzer *The Secret Garden*, pp. 21-37.

⁹⁵ Scholem, *Kabbalah*, p. 17.

туловище и место порождения, а также голова. Их шести... и их семь вместе с его женой, о которой сказано (Бытие 2:24) «И станут они одной плотью».⁹⁶

Согласно ранним каббалистам, *Sefirot* воплощены в божественном архетипическом человеке, а земной человек является всего лишь отражением того человека. В то время как предполагается, что Каббалистическое Древо растет вершиной вниз, сефиротический человек стоит и устремляется вверх.⁹⁷ *Tikkunei Zohar*, например, размещает *Sefirah Keter* в «царственном венце» человека, *Chochmah* (Мудрость) - в его мозге, *Binah* (Понимание) - в сердце. *Chesed* (Милосердие) отождествляется с правой рукой, а *Gevurah* (Сила) - с левой, *Tiferet* (Красота) - с туловищем, *Netzach* (Стойкость) и *Hod* (Величие) - с ногами, *Yesod* (Основание) - с фаллосом. *Malchut* (Царство), иногда понимаемая как женское завершение Первоначального Человека, здесь изображается как орган вокального выражения, рот.⁹⁸ В *Zohar* мы находим множество других органических образов, приравнивающих различные *Sefirot* и *Partzufim* к различным физическим органам и конечностям. Иногда о низших семи *Sefirot* говорят как о различимой индивидуальности (*Zeir Anpin*, «Нетерпеливый») и приравнивают их ко всему образу человека, а верхние три *Sefirot* изображаются как одна голова или три головы.⁹⁹ В других частях *Zohar* (*Raya Mehemna*, *Tikkunei ha-Zohar*) каждая *Sefirah* изображается в виде завершеного человек, сформированного по сходству с *Sefirah* непосредственно выше него.¹⁰⁰ В одном абзаце мы находим три изображения человека: первое соответствует *Sefirot Keter* и *Tiferet*, второе - *Chochmah* и *Yesod*, а третье - *Malchut*, а человек соответственно описывается как человек «Творения», «Формирования» и «Действия».¹⁰¹ Эти образы соответствуют трехчастному разделению души человека: *neshamah*, *ruach* и *nefesh*, традиционно ассоциируемые с интеллектуальным, эмоциональным и живым духом в человеке.¹⁰²

В Лурианской Каббале Первоначальный Человек известен как *Adam Kadmon* - имя, впервые использованное в анонимном провансальском каббалистическом тексте «Источник Мудрости»,¹⁰³ где оно понималось как

⁹⁶ *Sefer ha-Bahir*, sec. 116; cf. 55, 115. *Book Bahir*, Neugroschel trans., p. 86; cf. pp. 65-66, 85. Как указывает Шолем (*Origins of the Kabbalah*, p. 139), хотя концепция Первоначального Человека не явно утверждается в *Sefer ha-Bahir*, она присутствует там в зачаточной форме.

⁹⁷ Scholem, *Kabbalah*, p. 106.

⁹⁸ См. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 260. *Tikkunei Zohar*, 2nd Preface, 7 a, b.

⁹⁹ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 297.

¹⁰⁰ Там же

¹⁰¹ Данные человеческие образы не следует путать с Мирами, носящими те же названия.

¹⁰² Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 297.

¹⁰³ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 339.

воплощение высших божественных сил. У Лурии *Adam Kadmon* становится основным пунктом, объединяющим Бога, Человека и Мир. В *Sefer Etz Chayyim* Виталья мы читаем: «И тогда явился от Бесконечного великий свет, который мы называем '*Adam Kadmon*' - Первоначальный Человек - предшествующий всему».¹⁰⁴ *Adam Kadmon*, как первое возникшее из бесконечной Божественности *Ein-Sof* создание, совершенно неотличим от Бога, но в то же время его тело и выделяет, и составляет *Sefirot*. Человек, созданный по образу и подобию Бога, по мнению каббалистов, состоит из тех же самых *Sefirot*, которые включают «тело» *Adam Kadmon*.

По словам Лурии, *Adam Kadmon* представляет собой всеобъемлющий мир, который состоит из самых высоких, самых сильных лучей света и *Sefirot*. Виталь пишет: «Этот *Adam Kadmon* простирается от одного конца до другого, от самых высоких до самых низких оконечностей всего пустого пространства эманаций... В пределах этого Адама заключены все миры».¹⁰⁵ Виталь далее определяет, что сущность *Adam Kadmon* представлена «пятью уровнями души»; его тело является Миром Эманаций, а его одеяния - тремя мирами Творения, Формирования и Действия.¹⁰⁶

Виталь осторожно указал на то, что описание божественного первоначального человека является по своей природе чисто метафорическим:

«Должно быть ясно, что нет никакого тела или способности тела в высокой сфере, помилуй Бог! Что касается всех образов и картин, которые мы используем, это не потому что так есть, помилуй Бог, но только дабы успокоить слух, чтобы можно было понять возвышенные духовные вещи, которые невозможно охватить или постичь никаким пониманием...»¹⁰⁷

«Конечно, если так говорится в самой Торе, мы тоже можем использовать этот язык, даже если нам ясно, что выше ничего нет, кроме чистого совершенного духовного света, который невозможно постигнуть.»¹⁰⁸

Различные метафоры, приравнивающие космические *Sefirot* к образу человека, могут быть поняты как выражение различных идей, включая: (а) что сам космос есть и душа, и тело, весьма подобные человеческому, (б) что

¹⁰⁴ *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 21; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 6.

¹⁰⁵ Там же, 1:1, p. 24; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 27.

¹⁰⁶ Там же, 1:1, p. 33; Там же, p. 109.

¹⁰⁷ Там же, 1:1, p. 28; Там же, p. 53-54.

¹⁰⁸ Там же, 1:1, p. 28; Там же, p. 54. Прочие каббалисты считали, что даже понятие «свет» следует использовать с осторожностью. Например, марокканский каббалист Шалом Бузалго (XVIII в.) держался мнения, что «все это совершенно духовно и не имеет никакого отношения к физическому свету... Причина, по которой нам разрешают использовать слово «свет» в разговоре о божественном и духовном, состоит в том, что это - наиболее тонкое из всех чувств, самое драгоценное». Buzalgo, *Mikdash Melech*, см. Meltzer, *The Secret Garden*, p. 166.

вселенная полна разнообразными интересами, значениями и действиями, сопутствующими человеку, (с) что мир в действительности является инструментом и выражением божественного духа и характера, как и тело является выражением индивидуальности и души человека, (d) что человек, создаваемый по образу и подобию Божию, сам состоит из тех самых элементов, которые формируют основные божественные черты.

ВРАТА ГЛАЗ, УШЕЙ, НОСА И РТА

Идея Примордиального Человека лежит в основе ряда других символических схем, использованных каббалистами при осмыслении мира и человеческой души. Виталь сообщает, что Первоначальный Человек - первое существо, появившееся после *Tzimtzum*, и что именно он выделил свет, превратившийся в *Sefirot*, через четыре органа своего тела: глаза, уши, нос и рот:

«Поскольку свет Бесконечного столь велик, он может быть воспринят лишь переданный через завесу *Adam Kadmon*. И даже этот свет от *Adam Kadmon* не мог быть получен, пока не явился из отверстий ушей, носа, рта и глаз.»¹⁰⁹

Свет, испускаемый *Adam Kadmon*, соответствует чувствам зрения, слуха, обоняния и речи (*Reiah, Shmecha, Re'cha* и *Dibor*). Каждое отверстие Первоначального Человека (и череп, который охватывает их) соответствует одной из четырех букв имени Бога (YHVN), а также различным уровням «души», четыре божественным персонам (*Partzufim*), определенным *Sefirot* и Мирам. Эти отверстия также соответствуют множеству божественных имен, выстроенных на основе числовых значений букв (*Gematria*), которые включают различные способы разьяснить произношение имени Бога.¹¹⁰ Эти эквиваленты даны в Таблице 4-5 в несколько упрощенной форме:

¹⁰⁹ *Sefer Etz Chayyim* 1:1, pp. 25-26; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 40.

¹¹⁰ Это достигается следующим образом. Произношение четырех букв имени Бога, YHVN, можно «записать» еврейскими буквами одним из четырех способов. Первый способ, известный как *milui deyudin*, предполагает заполнение «Имени» еврейской буквой *yud* (Y) таким образом: YVD, HY, VYV HY, где *Gematria* или нумерологический эквивалент всех этих букв суммируется до 72. Вторым способом имя пишется при помощи комбинаций букв *yud* (Ys) и букв *aleph* (As) YVD HY VAV HY, а затем суммируется до 63. В третьем написании используются только буквы *aleph* (As) YVD, HA, VAV, HA и суммируются до 45, а в четвертом способе используются буквы *heh* (Hs), YVD HH W HH и суммируются до 52. Эти «имена» известны буквами, наиболее сжато выражающими их нумерологические соответствия. Следовательно, имя 72 называется *Ayin Bet* или 'aB, т.к. еврейская буква *ayin* имеет нумерологическое значение 70, а буква *bet* равна 2. Аналогичным образом, имя 72 называется *SaG*, имя 63 - *MaH*, имя 52 - *BeN*. Поскольку в отношении *Sefirot* эти четыре имени

Таблица 4-5

Отверстие Adam Kadmon	Sefirah	Уровень души	Partzuf	Мир	Буква YHVH	Имя Бога
Акулл	Keter	Yechidah	Attik Yemin	Adam Kadmon	Y	Arikh Anpin
Глаз (Зрение)	Chochmah	Neshamah or Neshamah	Abba (Chaya)	Atziluth	Yud	'aB 72
Ухо (Слух)	Binah	Neshamah	Imma (Tevunah)	Beriah	Heh(1)	AsC 63
Нос (Обоняние)	Tifereth-Yesod	Ruach	Zeir Anpin	Yetzirah	Vav	Mah 45
Рот (Речь)	Malchut	Nefesh	Nukvah	Assiyah	Heh(2)	BoN 52

В обобщенной схеме Таблицы 4-5 дается важный (но ни в коем случае не полный) обзор метафор, используемых последователями Лурии в описаниях Первоначального Человека и испускаемых им эманаций. В то время как лурианскую систему иногда считают фрагментированной и страдающей ненужными повторами, даже поверхностный взгляд на таблицу показывает, что в концепции Первоначального Человека последователи Лурии попытались объединить множество взглядов, которые зачастую распадаются на фрагменты философских и натуралистических представлений о мире. Эти соображения обрисованы в общих чертах в Таблице 4-6.

Таблица 4-6

Лурианская метафора	Эпистемологическая перспектива
отверстия	чувственная, телесная
<i>Sefirot</i>	феноменологическая/ аксиологическая
уровень души	физическая
<i>Partzufim</i>	личная/ эволюционная
миры	метафизическая
буквы тетраграмматона	лингвистическая
Имена Бога	теологическая

Итак, мы видим, каким образом каббалисты разработали теософическую систему, в которой материальные, феноменологические, психические, личные, метафизические, лингвистические и теологические аспекты космоса толкуются как различные перспективы или метафоры единой основополагающей

считались взаимодополняющими, возможно говорить о *SAG - Ab - MaH - BeN* и т.д. См. Louis Jacobs, «The Uplifting of the Sparks,» в Green, *Jewish Spirituality*, p. 105. В том же издании: Lawrence Fine, «The Contemplative Practice of Yihudim in Lurianic Kabbalah,» p. 85. Как мы видим из Таблицы 4-5, каждое из имен Бога соответствует отдельной *Sefirot*, миру и уровню души. Эти «имена» играют важную роль в исправлении космоса после Разбиения Сосудов. Лурианская доктрина божественных имен обсуждается более подробно в Главе V.

реальности. Эта действительность выражается образом Первоначального Человека и находит отражение в человеческой душе. Каждая из этих перспектив или метафор раскрывает собственный ряд измерений или перспектив, таким образом, создавая гигантскую «трехмерную» структуру «перспектив» (но не сущностей), образующую каббалистическую онтологию.

Каббалисты из Цфата изложили очевидно бесконечный ряд взглядов на реальность, толкуя ее как пребывающую в непрерывном потоке. В результате они выработали знаменательно открытую и многомерную, но, что более важно, духовно и интеллектуально «живую» систему взглядов.

Различные компоненты Первоначального Человека также можно истолковать в рамках феноменологии самости Юнга, столкнувшегося с символом *Adam Kadmon* в алхимии, а также в христианской каббале. Юнг недвусмысленно идентифицировал *Adam Kadmon* с архетипом самости, которую он считал чрезвычайно близкой и почти неотличимой от Бога. Каждый из символов *Adam Kadmon* можно понимать как попытку дать определение самости и как обоснование четкой психологической точки зрения. Например, метафора отверстий и органов тела определяет личность с точки зрения физического существования и чувственных ощущений; метафора *Sefirot* определяет самость через ее ценности; в метафоре *Partzufim* самость определяется через ее «персоны» или развивающийся характер; метафора «миров» определяет самость через окружающую ее среду; а «имена Бога» определяют ее через повествовательную речь и язык.

ИНДИВИДУАЛИЗАЦИЯ БОГА

Карл Юнг дал интерпретацию символам Каббалы и связал такие символические системы, как гностицизм и Алхимия, в проецированное осознание развития и индивидуализации самости (человека). Согласно теории Юнга, каббалисты проецировали свои души на Бога и небеса, и их понятие развития Бога представляет собой тонко замаскированную теорию развития человека. Для Юнга «самость» развивается из первородного недифференцированного бессознательного (представленного *Ein-Sof*) в ряд высоко дифференцированных аксиологических и психологических структур (*Sefirot*).

Сами каббалисты были очарованы развитием Божьего «Я». Шолем укавал, что почти все каббалисты XIII века приняли теорию *Sefirot*,

поступательно раскрывающих личность Бога,¹¹¹ как тайно описано в первых словах книги Бытия: *Bereshit bara Elohim* (В начале сотворил Бог...) Согласно каббалистам, эти слова мистически относятся к сотворению Богом Самого Себя и Его преобразование из небытия (*Ayin*) первой *Sefirah Keter* в отдельную индивидуальность (*Ani* или «Я») последней *Sefirah Malchut*. Приведем более подробное объяснение:

К особенностям еврейского языка относится то, что лицо глагола (я, ты, он) чаще всего не указывается в спряжении самого глагола (и просто «понимается» как таковое). В начальных строках Бытия глагольная форма *bara* (он сотворил) второго лица «он» (здесь означает «Бог») находится в «скрытой», неявной форме. Каббалисты приравнивали это скрытое «он» в глаголе *bara* к первой *Sefirah Keter*, которая в качестве сокрытого Изначального Желания еще не включает явным образом различимое божественное «он» или личность. Каббалисты, как правило, связывают вторую *Sefirah Chochmah* с *reshit*, «началу» или исходной точке творения; а третью *Sefirah Binah* - с *Elohim*, одним из имен Бога. В каббалистическом прочтении первых слов Бытия *Bereshit bara Elohim* превращается в полное предложение с подлежащим *Elohim*. *Bereshit* («через *reshit*» - вторая *Sefirah*) *bara* (он - первая *Sefirah* - сотворил) *Elohim* (Бог, третья *Sefirah*).

После создания третьей *Sefirah* Бог начинает превращаться в индивидуализированное существо (*Elohim*), однако Он все еще не «Ты», к кому человек обращается в молитве. По данным каббалистов, этого не происходит до появления шестой *Sefirah Tiferet*, которая, согласуя доброту и суровость Бога, приравнивается к тетраграмматону YHVH, высочайшему имени Бога. Однако, даже это «ты» («*thou*») является неполным достижением индивидуальности Бога. Этого не происходит до эманации последней *Sefirah Malchut*, которую каббалисты приравнивают к божественному «Я», согласно формуле «Небытие стало Мною». Наивысшая *Sefirah Keter* для каббалистов равна *Ayin*, «ничто» (пишется AYN). Утверждается, что через испускание *Sefirot* скрытое «он» в глаголе *bara* (*Sefirah Keter*) преобразуется в декларацию «Я» в *Malchut*. Все это происходит через преобразование букв AYN (ничто), которые после перестановки в ANY формируют личное местоимение - Я. Сотворение мира представляет проявление индивидуальности Бога, возникновение «Я» или самости из первородного небытия или желания. Этот процесс индивидуации устанавливается через «связанность», символизируемую «Тобой» («*thou*») *Tiferet*/YHVH. Как мы видели в Главе

¹¹¹ Scholem, *Kabbalah*, p. 110.

II, *Ein-Sof* становится личностным Богом через свои отношения с человечеством.

БИБЛЕЙСКИЕ ПЕРСОНЫ

Каждая из *Sefirot* связана с библейскими героями, воплощающими особенности или черты, которые символизируются соответствующей *Sefirah*. Например, Авраам, прославившийся делами доброты и милосердия, связан с *Chesed* (Добротой), а Давид, представляющий парадигму иудейской царской власти, сочетается с *Malchut* (Царством).¹¹² Каждому эквиваленту дается библейское толкование, и хотя данные ассоциации иногда производили эффект мифического апофеоза и возвышения библейских персонажей до квази-божеств,¹¹³ ставилась цель как можно скорее породить идею то том, что искра божественности обитает в душах и *делах* всех святых, и что ключ к пониманию структуры мира должно искать в понимании действий и черт характеров праведников.

Кордоверо приводит следующие соответствия библейских героев и *Sefirot*.¹¹⁴

<i>Chochmah</i>	Адам
<i>Binah</i>	Ной
<i>Da'at</i>	Шем
<i>Chesed</i>	Авраам
<i>Gevurah (Pachad)</i>	Исаак
<i>Tiferet</i>	Иаков
<i>Netzach</i>	Моисей
<i>Hod</i>	Аарон
<i>Yesod</i>	Финеес (Пинхас)
<i>Malchut</i>	Давид

¹¹² Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI:6, 44a; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 146.

¹¹³ Tishby and Lachover, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 288.

¹¹⁴ Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI:6, 44b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, pp. 146-147.

ПИСЬМЕНА БОЖЕСТВЕННОЙ РЕЧИ

Идея эквивалентности *Sefirot* буквам божественной речи происходит из *Sefer Yetzirah*, где мир мыслится как созданный посредством десяти *Sefirot* и двадцати двух божественных букв, которые совместно составляют тридцать два пути мудрости. Далее, *Sefer Yetzirah* подразумевает, что *Sefirot* следует толковать в лингвистических терминах, уподобив их книгам (*Sepharim*), тексту (*Sepher*), числу (*Sephar*) и общению (*Sippur*).¹¹⁵

Более поздние каббалисты считали, что достижение понимания божественного процесса творения возможно путем сравнения его с раскрытием мысли в речь. *Keter*, высшая *Sefirah*, представляет желание или волю, а *Chochmah* - скрытое изложение или мысль об этом желании. *Binah* является внутренним, неслышимым голосом, исходящим из горла дыханием. Лишь в *Tiferet* прорывается слышимая речь: «Если ты исследуешь уровни (*Sefirot*) [то увидишь], что они суть Мысль, Понимание, Голос и Речь и все суть одно, и Мысль является началом всего.., действительная мысль связана с *Ayin* (*Keter*, волей)». ¹¹⁶ Еврейские мистики от времен *Sefer Yetzirah* до Шнеура Залмана из Ляд теоретизировали о языке как о подлинной движущей силе творения. *Zohar* расценивает слова и буквы Торы как «чертеж» создания, а Шнеур Залман считал каждый из *kelim*, которые служат сосудами *Sefirot*, буквой святого языка, в который сократился и скрылся *Ein-Sof*.¹¹⁷

В работе *Sefer Etz Chayyim* Виталь поясняет, что существуют две основные метафоры, которые можно использовать для описания небесных событий, формы человеческого тела и формы письменных букв. Он утверждает: «Есть еще один способ описания по аналогии, изображающее эти возвышенные вещи через форму письмен, поскольку каждая буква указывает на определенный божественный свет». ¹¹⁸ По словам Виталья, все, что может быть описано в терминах *Adam Kadmon* и *Sefirot*, также можно описать с точки зрения форм еврейских букв, включающих имя Бога YHVH. Виталь утверждает: «Все десять *Sefirot*, включая каждый отдельный мир, при рассмотрении их как единого целого, схожи с аспектом единственного Божественного Имени, YHVH». ¹¹⁹ Виталь объясняет древнее кабалистическое предание,¹²⁰ что *Sefirah Keter* представляет собой наконечник

¹¹⁵ *Sefer Yetzirah* 1:1; Kaplan, *Sefer Yetzirah*, p. 5.

¹¹⁶ *Zohar* I, 246b. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 326. Cp. Sperl and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, p. 382.

¹¹⁷ См. Главу III.

¹¹⁸ *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 28. Также см. Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 54.

¹¹⁹ *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 28; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 59.

¹²⁰ Данная идентификация присутствует, например, в Joseph Gikatilla, *Sha'are Orach*; см. Gikatilla, *Gates of*

буквы *yud* в *YHVH*, *Chochmah* - саму букву *yud*, первая буква *heh* - *Binah*, *vav* - *Tiferet* и шесть *Sefirot* из числа *Ze'ir Anpin*, от *Tiferet* до *Yesod*, а конечная *heh* является *Malchut*.¹²¹ Далее, каждый *Partzuf* понимается как состоящий из божественного имени, где окончание *yud* соответствует черепу, буквы *yud* и первая *heh* - правой и левой частям мозга, *vav* - туловищу, а конечная *heh* - женская парная часть этому *Partzuf*.¹²²

Значение *Otiyot Yesod*, «базового письма», будет обсуждено подробно в Главе V, из которой мы узнаем о разработанном каббалистами всестороннем лингвистическом мистицизме, полностью соответствующем сефиротической метафизике.

ИМЕНА БОГА

В Библии находятся многочисленные названия и имена, представляющие единого Бога иудейской веры. Старая мидрашистская традиция связывает каждое из этих имен с чертой или *middah* Бога (например, Элохим - справедливость Бога, Яхве - милосердие).¹²³ Следуя этой традиции, каббалисты связали каждую из *Sefirot* с конкретным именем Бога. *Zohar* дает огромное разнообразие соответствий между *Sefirot* и божественными именами, и данная тема еще более всесторонне предоставлена книге в Иосифа Гикатилла *Sha'are Orah* («Врата Света»)¹²⁴ Например, Гикатилла и более поздние каббалисты приравнивают *Keter* к божественному имени *Ehye, Chochmah - Yah, Binah - YHVH* и т.д. При этом они проработали значения, воплощенные каждой из *Sefirot* и божественными именами. Кордоверо объясняет, например, что божественное имя *Keter, Ehyeh* («Я буду») «указывает на величественность *Keter*, которую должно открыть в будущем, но которая [еще] не открыта...»¹²⁵

Как мы видели, по мнению последователей Лурии, различные телесные отверстия *Adam Kadmon* связаны и с различным *Partzufim*, и с различными буквами божественного имени *YHVH*. Кроме того, отверстия соответствуют

Light, p. 319.

¹²¹ *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 28; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, pp. 59-60.

¹²² *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 28; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, pp. 60-61.

¹²³ Каббалисты полагают, что Тора является как и замыслом космоса (т.е., *Sejirot*), так и единственным именем Бога. Можно осмелиться предположить, что весь язык представляет собой единое, всеохватывающее взывание к Богу (т.е., мы произносим имя Бога всякий раз, как говорим). См. Главу V.

¹²⁴ Joseph Gikatilla, *Sha'are Orah*, (Gates of Light).

¹²⁵ Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI: 5, 44a; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 143.

четырем каноническим формам tetragrammaton, четырехбуквенного имени Бога. Эти четыре канонических формы божественного имени соотносятся с различными числовыми эквивалентами (72, 63, 45, 52) *millui* или «написания» букв, которые их включают. Как описал Лоуренс Файн, различные «органы» *Adam Kadmon* понимаются как божественные огни, объединяющиеся, дабы составить имена Бога, которые представляют различные аспекты божественной структуры.¹²⁶

УРОВНИ ДУШИ

Последователи Лурии связали структуру *Sefirot* с «пятью огнями» или уровнями, существующими в душе человека. Эти пять уровней души, выведенные из стихов талмудического благословения (*Baruchy Nafthy*), представляют *nefesh* или физическую душу; *ruach*, соответствующий сердцу и эмоциям; *neshamah*, соответствующий мозгу; *chaya* или «живую душу» и *yechida*, что значит «единство», обращенное к Богоподобной душе, единой с человеком. Виталь сообщает, например, что *Sefirot*, поскольку они исходят согласно схеме *Iggulim* (Круги), соответствуют самому низкому уровню души или *nefesh*. *Sefirot*, которые выделяются согласно схеме *Yosher* (Линии), соответствуют следующему, более высокому уровню души - *ruach*.¹²⁷

По словам Виталья, оба уровня *Iggulim/nefesh* и *Yosher/ruach* существуют в каждом мире, и одновременно сообщают о каждой детали или факте в космосе. Это интересное суждение ввиду того соотношения, которое устанавливает Виталь между *Iggulim* (Круги) и Хаосом и между *Yosher* (Линии) и *Tikkun* (Исправление и Восстановление). Первое из этих отношений подразумевает, что каждая сущность (или «факт») в мире находится в хаосе; а второе подразумевает, что каждая из них упорядочена и исправлена. Может показаться, что все в мире хаотично или нуждается в восстановлении, и в то же время уже полностью исправлено. Подобно книге, которая одновременно содержит в себе всю историю человека или страны, каждое существо в мире содержит в себе всю историю космоса, начиная с изначального хаоса и заканчивая *Tikkun ha-Olam*, Исправлением Мира.

¹²⁶ Происхождение этих имен обсуждается в Главе V. Lawrence Fine, «The Contemplative Practice of *Yihudim* in Lurianic Kabbalah,» in Green, *Jewish Spirituality*, pp. 64-98.

¹²⁷ *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 24; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, pp. 29-30.

МЕТАФОРА СВЕТА

Метафора света столь же распространена в Каббале, как и в других мистических традициях. Например, среди более поздних каббалистов Хай Гаон (начало XIII века) считал, что над всеми эманациями существуют три света в «корне всех корней» как «его имя и сущность... вне мысленного постижения». Эти три блеска или *tzachtzachot* упоминаются как корни десяти *Sefirot*.¹²⁸ Кордоверо принял данное представление, что выше *Sefirot* в *Keter* находятся «десять сияний», которые существуют в *Keter* и являются «определенным исконным светом, чистым светом, ясным светом».¹²⁹

Одна из каббалистических метафор описывает сами *Sefirot* как ряд огней, а другая уподобляет их десяти цветным прозрачным сферам, которые изменяют передачу *Or Ein-Sof*, света бесконечного Бога. Zohar рассматривает *Ein-Sof* как «свет, который не существует в свете»¹³⁰ и считает наивысшую *Sefirah*, *Keter*, самым внутренним, «сокрытым» светом. Семь низших *Sefirot* состоят из четырех огней, из которых проявлен только последний, *Malchut*.

«Придите и узрите. Есть четыре огня. Три из них запечатаны, а один явлен: свет, который сияет; свет блеска, который сияет как блеск небес в их чистоте; свет пурпура, который принимает все огни; свет, который не сияет, но смотрит на них и получает их, и эти огни появляются в нем словно хрустальный шар против солнца».¹³¹

Как и в других мистических и мифологических традициях, для каббалистов свет символизирует откровение, благо, сознание, волю, жизнь и дух. Свет является знанием, совершенством и бытием творения, противопоставленного тьме невежества, зла и пустоты. Так, к *Ein-Sof* обращаются как к «свету, который не существует в свете», а о *Sefirot* говорят как об огнях, которые сокрыты, или, как в Zohar, «свет черноты» (*bozina di kardinuta*) предполагает, что и *Ein-Sof*, и *Sefirot* участвуют в бытии и небытии, в раскрытии и сокрытии, и что и знание и невежество являются основными «элементами» всех вещей.

ЦВЕТА

Каббалисты часто приписывали определенные цвета различным *Sefirot*. Например, *Chesed*, *Gevurah* и *Tiferet* назначается белый, красный и желтый

¹²⁸ Scholem, *Kabbalah*, p. 95.

¹²⁹ Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI:4, 40b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 134.

¹³⁰ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 290.

¹³¹ Zohar II, 23a-23b. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 323.

соответственно. Согласно Кордоверо, *Chesed* бела благодаря своему «достоинству», а *Gevurah* красна из-за «жара огня», присущего суровому суждению и пробуждению любви. *Tiferet* имеет цвет яичного желтка, поскольку является посредником или смесью двух предыдущих.¹³² Также она обладает пурпурным цветом. *Chochmah* отличается синим цветом, «что есть начало развития цвета из черноты (*Ein-Sof* и *Keter*)». *Binah* - зеленая.¹³³ *Malchut*, у которой не имеется собственного света, направляет свет всех других *Sefirot*, «содержит все цвета».¹³⁴

Как мы видели, Кордоверо сравнил *Sefirot* и с рядом цветных стекол, которые выборочно передают различные аспекты света *Ein-Sof*. Другая метафора цвета, обнаруженная в *Zohar*, основана на разнообразии цветов, танцующих вместе в глубинах горящего пламени. Взаимодействие этих цветов, их внешний вид, исчезновение и новое появление характеризуют состояние последней *Sefirah*, *Malchut*, которая существует лишь благодаря отраженному свету, и которая передает свет верхних *Sefirot* в низшие миры. Так же, как различные цвета чередуются в открытом пламени, *Malchut* изменяет своими отражениями силы Суда, Милосердия и т.д. в нашей сфере.

Такое изменение в передаче сефиротических «цветов» выражено в другой метафоре: *Malchut* держит «хрустальный шар против солнца».¹³⁵ Как астрологический образ, позже использованный Виталем,¹³⁶ танец сефиротических цветов выражает динамический характер космоса, сущность которого составляет не ограниченная структура, а переливчатые изменения. Попытка постичь вселенную, как и попытка понять человеческую душу, никогда не может продолжаться с единственной, категорической точки зрения, но может лишь продвигаться через защиту или «танец» прочтений, которые сами меняются согласно объекту рассмотрения и постоянно меняющемуся положению предмета.

Черный цвет имеет особое значение в *Zohar*, представляя исконную тьму *Keter*,¹³⁷ черноту *bozinadi kardinuta* (черный свет творения), затемняющая чернота осуждения (*Din*) и тьма *Malchut*, единственной *Sefirah*, лишенной собственного света.¹³⁸ Кордоверо ассоциирует черный цвет с самим

¹³² Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI:3, 38b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 127. Cf. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, 292.

¹³³ Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI:4, 40b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 132.

¹³⁴ Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI:4, 41a; Там же, p. 133.

¹³⁵ *Zohar* II, 23a-23b. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 323.

¹³⁶ См. ниже.

¹³⁷ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 292.

¹³⁸ Там же, p. 291.

«Emanator».¹³⁹ Кроме того, черный цвет выступает подходящим символом *Gevurah/Din* (из-за темноты, которая затеняет свет милосердия). Вся *Sitra Achra*, «Другая Сторона», мыслится как темная сфера, которая, тем не менее, важна для надлежащего функционирования космоса. В этом отношении Каббала предвосхищает Юнга в представлении, что теневая сфера зла неразрывно связана с сущностью света и добра. Данная тема будет предложена вашему вниманию в Главе VIII.

ОДЕЯНИЯ (*LEVUSHIM*)

Каббалисты часто называют *Sefirot* словом *levushim* или «одеяния», считая, что *Sefirot* в качестве одежд *Ein-Sof* сотканы из ткани собственного существа, словно раковина улитки, и, следовательно, неотличимы от него. Понятие «одеяний» также обыгрывает концепцию взаимозаменяемости и избыточности, поскольку одежду всегда можно сменить или сбросить. Приравнивая *Sefirot* к предметам одежды, каббалисты выражают диалектическое понятие, что *Sefirot* являются и «эссенциальными», и «акцидентальными» свойствами *Ein-Sof*.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ

Захватывающая серия символов, в определенном отношении связанных с образом *Adam Kadmon*, выражает идею, что *Sefirot* представляют процесс, посредством которого происходит божественная порождающая энергия и принимается в мире эманаций.¹⁴⁰ Согласно этому представлению, сотворение мира является завершением божественного полового акта.

Как мы уже видели, в контексте Примордиального Человека (*Adam Kadmon*), о *Sefirah Yesod* часто говорят как о мужских половых органах. Заключительная *Sefirah, Malchut*, часто понимается как рот *Adam Kadmon*, но еще более часто соотносится с женским образом (*Shekhinah*). Этот образ истолковывается как совершенство и законченность *Adam Kadmon*. Человек, как считается, способен быть целым лишь через гармоничное сотрудничество между мужчиной и женщиной. Мужчина без женщины ущербен, он всего лишь «половина тела».¹⁴¹ Иногда женщина, завершающая «человека»,

¹³⁹ Moses Cordovero, *Or Ne'era'v* VI:4, 40b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 132.

¹⁴⁰ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 288.

¹⁴¹ Там же, p. 298.

понимается как реальная женщина; но в других случаях она считается женским «образом», возникающим в глубинах души мужчины, его духовная противоположность или же завершение. В Zohar говорится о такой противоположности, сопровождающей человека и делающей его «мужчиной и женщиной», когда, например, мужчина находится в далеком пути, а его жена остается дома.¹⁴² Zohar недвусмысленно предвосхищает психоаналитическое представление о том, что все люди по сути бисексуальны, а в особенности, идею Юнга, что душа каждого человека является противопоставлением и смешением *anima* и *animus*. Существует древняя иудейская традиция, прослеживаемая до библейской истории Евы, рожденной из «ребра Адама» (и которая, возможно, проторила путь в раввинские источники через влияние Платона), где считается, что каждая душа, прежде чем спуститься в материальный мир, является и мужчиной, и женщиной.

Отношения между мужчиной и женщиной представлены в каждой *Sefirot*. Каждая *Sefirah* мыслится бисексуально: как мужчина по отношению к *Sefirah* ниже и как женщина - к *Sefirah* выше. Вся сефиротическая схема провозглашает идею, что сексуальное и романтическое единство в человеке является отражением базовой космологической динамики. Например, *Sefirah Chochmah* (Мудрость) зачастую приравнивается к Небесному Отцу (*Abba*), в то время как *Binah* понимается как Небесная Мать (*Imma*), а низшие *Sefirot* создаются в чреве *Binah*. Союз *Tiferet* с *Malchut* (*Shekhinah*) дает начало низшим мирам. Истокование *Sefirot* в сексуальных понятиях тонко переходит в символику рождения и развития человека, и в конечном счете - в символику семьи.

Две пары *Sefirot*, которые мы только что обсудили, *Chochmah* и *Binah* (Небесные Отец и Мать), *Tiferet* и *Malchut* (Сын и Дочь), играют важную роль в процессе, который можно описать метафорой *семейного романа*. В Zohar описывается, как отец, *Chochmah*, проявляет особенную нежность к дочери (*Shekhinah/Malchut*), что вызывает ревность *Binah*, Небесной Матери.

«Непрерывно желание отца исключительно к дочери, потому что она - единственная дочь среди шести сыновей, и он выделил части, дары и подарки шести сынам, а ее он ничем не наделил, и нет у нее никакого наследства. Но несмотря на это, он взирает на нее с большей любовью и желанием, нежели на кого другого. В любви своей называет ее «дочь»; это недостаточно для него, и он называет ее «сестрой»; это недостаточно для него, и он называет ее «матерью»... Вот почему божественный мир [мать] говорит ей [дочери]:

¹⁴² Zohar I, 49b-50a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 158.

«неужели мало тебе завладеть мужем моим [Бытие, 30:15], ибо вся его любовь сосредоточилась на тебе»¹⁴³.

С другой стороны считается, что «мать» предпочитает сына своему супругу,¹⁴⁴ таким образом завершая своего рода космический Эдипов треугольник: видение космоса, в котором «мир» обусловлен архетипическим интересом и желанием, тем самым желанием, отражение которого современные психоаналитики обнаружили в душе человека и в основании человеческого общества.

В Zohar различают две формы *желания* относительно творения. Первое, которое символизируется союзом *Chochmah* и *Binah*, является «семейным» и дает начало верхним мирам (те, которые сродни платоническим формам). Эти *Sefirot* называют «друзьями». Вторая форма желания, символ которой неустойчивый союз *Tiferet* и *Malchut*, отличается страстью и дает начало более низкому миру телесного создания.¹⁴⁵ Этих низшие *Sefirot* называют «любовниками».¹⁴⁶ Обе разновидности союза необходимы как на космическом, так и на человеческом уровне.

Текст Zohar устремляется в подробные размышления относительно сексуального поведения в сефиротических областях. Например, из *Tikkunei ha-Zohar* мы узнаем, что для *Sefirot* кровосмешение не запрещено: «В верхнем мире нет никакой 'наготы', разделения, отделения или разобщения. Поэтому в верхнем мире есть союз брата и сестры, сына и дочери».¹⁴⁷ Лишь из-за несовершенного состояния человека, вызванного нашим впадшим в сферу *Sitra Achra* миром, таким отношениям запрещены для человека. Действительно, Каббала толкует историю падения Адама как указание на то, что человеку, отведавшему плод с древа познания, запрещено наслаждаться сексуальными отношениями по образцу тех, кто находится выше.

Половой акт и связанные с ним эмоции описываются в Zohar как парадигма всего создания. Например, считается, что творение начинается с движения левой руки Изначального Человека, что приводит к сплетению тел в половом сношении. Эта левая рука представлена *Sefirah Gevurah/Din* (Силой/Суровостью) и, как говорит Zohar, воплощает злые наклонности.¹⁴⁸

¹⁴³ Zohar I, 156b (*Sitrei Torah*), цит. по Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 299.

¹⁴⁴ Zohar II, 145b; III, 100b; 258a. Цит. по Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 299.

¹⁴⁵ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, pp. 299-300.

¹⁴⁶ Zohar II, 7b; Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, pp. 288, 299. Полный контекст см. Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, pp. 330-331.

¹⁴⁷ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 3, p. 1369.

¹⁴⁸ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 300.

Образы книги Zohar, заимствованные из библейской Песни Песен, описывают развитие *Sefirot* в метафорах сония и любви.¹⁴⁹ В Zohar даже утверждается, что гармония всех миров зависит от источника возбуждения небесной любви:

«Если она вначале устремляется к Нему и привлекает его к себе силой своей любви и желания, тогда она наполняется с правой (доброта) стороны, и многое с правой стороны обнаруживается во всех мирах. Но если Святой, благословен Он, устремляется первым, и она пробуждается лишь впоследствии, тогда все находится на женской стороне, и многое множество возникают на левой стороне (строгий суд) во всех мирах».¹⁵⁰

Тема эротической окраски космоса также появляется в Лурианской Каббале. Виталь пишет: «Целая вселенная действует согласно принципу мужского и женского».¹⁵¹ Как я объясню подробно в Главе VII, Виталь осмысляет *Sefirot* с точки зрения серии супружеских отношений. *Sefirot Chochmah* и *Binah*, например, поняты как небесные «Отец» и «Мать», которые сохраняют *coniunctio* «лицом к лицу» «восходящим потоком» «женских вод» истекающих из тела *Binah*. Перипетии существования *Sefirot*, включая их разрушение в результате «Разрушения Сосудов», а также их восстановление в *Tikkun*, толкуются как череда разлук и соединений в супружеской жизни этих и других *Sefirot*, которые повторно осмысляются как *Partzufim*, личностные или персональные «лики» *Ein-Sof*.

Согласно Кордоверо, эротические союзы *Sefirot* «предполагаются как союз мужчины и женщины, [но фактически обозначают] нечто, что человеческий разум постичь не способен».¹⁵² Я пространно углубляюсь в сексуальные метафоры, так как полагаю, что они являются уникальной и яркой иллюстрацией динамической метафизики, в которой явно субъективные эмоции и ценности (пробужденные человеческим желанием) расцениваются как в высшей степени объективные и космически *реальные*. Эти метафоры показывают Каббалу, в ее некоторых аспектах, как эквивалент тому, что можно было бы назвать «психоанализом Бога». В антропоморфической и сексуальной символике Каббала предполагает, что самая природа космоса может быть понята только посредством обращения человека внутрь себя и понимания собственной внутренней природы.

¹⁴⁹ Zohar III, 61b-62a. Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 5, p. 48.

¹⁵⁰ Zohar II, 45a-45b. Там же, Vol. 1, p. 300.

¹⁵¹ Vital, *Sefer Etz Chayyim* 11:6: цитируется в переводе Schochet, «Mystical Concepts,» p. 824, note 6.

¹⁵² Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI:2, 37b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 124.

ВОПРОСЫ

В Zohar некоторые *Sefirot* интригующе приравниваются к «вопросам», предположительно обозначающим признак характера и уровня *Sefirah*. Например, к *Binah*, связанной с «началом» творения, относится вопрос «Кто?» (*Mi?*). *Malchut*, завершающая процесс эманаций, и поэтому предполагающая рассмотрение космоса в целом, вызывается вопросом «Что?» (*Mah?*). В Zohar говорится, что на данный вопрос «Что?» отвечают «эти» (*eleh*) *Sefirot*, и когда составляющие выражение «Что суть они?» (*Mah Eleh*) буквы перестраиваются, мы приходим к «*Elohim*», имени библейского Бога.¹⁵³ Вкратце, даже оставаясь без ответа, ряд вопросов приводит нас к Богу-творцу.

Рассуждение об обозначении предполагаемых структур вселенной при помощи вопросов многое говорит об отношении каббалистов к космосу, который, несмотря на тщательно продуманную теософию, остается в высшей степени *непознанным*, отражающем крайний страх и удивление, с которыми человек стоит перед творением. Несмотря на статус «непознанных», к *Sefirot* возможно обратиться с вопросами. И действительно, сам акт вопроса может больше сказать об истинной природе вещей, нежели любая спекулятивная попытка ответить на поставленные вопросы.

SEFIROT КАК ПАРАДИГМЫ ИЗМЕРЕНИЙ

Мы уже отметили ряд особенностей, присущих *Sefirot* в целом и относящихся к любой попытке понять их природу в частностях. После общего и избирательного обзора обширной литературы по *Sefirot* я собираюсь рассмотреть каждую из них отдельно. Как мы видели, каббалисты, следуя принципу отражения макромира в микромире, считают, что *Sefirot* не только являются компонентами или измерениями вселенной, но также и основополагающими элементами человеческого разума.¹⁵⁴

Sefirot, как архетипы всего создания, намного более сложны, нежели может надеяться охватить любая теория. Они составляют бесконечно богатый небосвод значений, и каждая *Sefirah* переливается неисчислимыми гранями.

¹⁵³ См. Zohar I, 2a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 6, and discussion in Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 294-295.

¹⁵⁴ Психологическая интерпретация доктрины *Sefirot* прошла длинную и почтенную историю, кратко рассмотренную в Главе I. Например, один из самых ранних каббалистов Азриэль из Героны (начало XIII века) считал, что энергия человеческой души происходит от небесных *Sefirot* и приравнивал каждую *Sefirah* к психологической силе или физическому органу человека (Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 95). Это представление снискало уважение и позже стало основным принципом хасидизма.

Подобно монадам Лейбница, каждая из *Sefirot* отражает каждую из остальных в их великолепном разнообразии. Тем не менее, чтобы понять притязание каббалистов на то, что *Sefirot* являются элементами творения или «измерениями» мира, нам придется упростить нашу интерпретацию, сосредоточившись на основных элементах каждой *Sefirah*; и, хотя бы на мгновение, исключить как другие аспекты, так и глубокое взаимопроникновение *Sefirot*. В понимании упрощенной схемы мы можем бросить взгляд на *Sefirot* как на элементы во всем их богатстве и разнообразии.

Не следует ожидать, что у *Sefirot* проявится точное и непосредственное соответствие феноменологическим элементам нашей конечной вселенной или человеческой души. В конце концов, сами *Sefirot* осмысливаются в рамках Каббалы как стадии творческого процесса, и, следовательно, они отражают аспекты внутренней жизни или креативности Бога, а не фиксированные сущности в уже созданном мире. Моя главная цель в данной главе состоит в интерпретации *Sefirot*, показывающей, как каждая из них обеспечивает базовое качественное основание явлений человеческого опыта, и, следовательно, структурных элементов человечества и мира.

ЭТИЧЕСКИЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СИМВОЛИКИ *SEFIROT*

Однако я ставлю и вторую, более практическую цель: раскрыть психологический или психотерапевтический принцип или же урок, преподанный каждой *Sefirot*. Психологическое значение доктрины *Sefirot* фактически вписывается в календарь иудейского ритуального соблюдения. Сорок девять дней между праздниками Пейсах и Шавуот известны в еврейской традиции как *sefirat ha-Omer*, «счет Омера». Хотя этот «подсчет» буквально относится к жертвенному предложению зерна, принесенному в храм в Иерусалиме на Шавуот, традиционно считается, что в течение этого семинедельного периода мужчины, женщины и дети обязаны подготовиться эмоционально и духовно к принятию Торы на горе Синай, что имело место на пятидесятый день после исхода из Египта. Играя со словом *Sefirah* (одно из значений которого «учитывать»), еврейские мистики передали традицию, что в каждый из этих дней человек должен сконцентрироваться на внутреннем развитии аспекта каждой из семи эмоциональных *Sefirot*. Погружаясь в космические характеристики, представленные в каждой *Sefirah* (например, любовь, сила, сострадание и т.д.), человек пропускает божественные энергии

через свою душу, совершенствуя в процессе свой характер в предвкушении обновления приверженности Торе.

Этические аспекты *Sefirot* были разработаны в труде Моше Кордоверо *Tomer Debhorah* (Пальма Деборы),¹⁵⁵ содержащем подробные инструкции относительно того, как человек может достигнуть качеств, присущих каждой *Sefirot*. По словам Кордоверо, на человека возлагается обязанность подражать своему создателю на словах и на деле, «так, чтобы корона *Shekhinah* никогда не покинула его головы».¹⁵⁶ Мое собственное понимание психологических аспектов *Sefirot* имеет отличия, дополняя представления Кордоверо и отражая мою работу психолога и психотерапевта. Следует отметить, что моя интерпретация никоим образом не претендует на исключительность. Как писал Виталь: «во всякий час миры изменяются, и ни один час не походит на другой... И как каждый час и каждая минута отличается, так и различные аспекты (т.е., толкования) строк *Zohar* отличаются друг от друга».¹⁵⁷

KETER ELTON (ВЫСШАЯ КОРОНА)

Наивысшая из *Sefirot*, *Keter Elyon*, качественно отличается от всех прочих и практически неотделима от *Ein-Sof* Всевышнего Бога, являясь столь возвышенной и сокрытой, что, по словам каббалистов, о ней ничего нельзя утверждать.¹⁵⁸ Как и «корона» отделима и отлична от того, кто ее носит, *Keter* является отдельной и отличной от *Sefirot*, которые включают тело Первоначального Человека,¹⁵⁹ В отличие от других *Sefirot*, каждой из которых назначена священная буква, *Keter* не может представлять ни один лингвистический знак, но напротив, она просто приравнивается к «шипу» или точке буквы *yud* в имени Бога. Близость и даже идентичность *Keter* с *Ein-Sof* иногда подчеркивается упоминанием Святого Древнего, что иначе служит именем *Ein-Sof*.¹⁶⁰ Будучи таковой, *Keter* отражает божественную сущность и предвосхищает «образ Бога» в созданной человеческой форме.

¹⁵⁵ Moses Cordovero, *Tomer Debhorah* (The Palm Tree of Deborah), в переводе Louis Jacobs (New York: Hermon Press, 1974).

¹⁵⁶ Там же, p. 126.

¹⁵⁷ *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 29; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, pp. 63-64.

¹⁵⁸ *Zohar* II, 42b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, p. 131. В отношении *Keter Zohar* содержит формулу: «Не ищи вещи, слишком для тебя тяжелой, и не ищи вещи, сокрытой от тебя» (Ben Sira 320-324, cf. Talmud, *Chagigah* 13a). См. Schochet, «Mystical Concepts,» pp. 836-837.

¹⁵⁹ *Sefer Etz Chayyim* 25:5, 42:1, and *Tikkunei Zohar*, 2d Preface, 17a-b, цитируется в Schochet, «Mystical Concepts,» p. 837.

¹⁶⁰ Schochet, «Mystical Concepts,» p. 852, note 34.

Иногда *Keter* носит название *желание всех желаний*.¹⁶¹ Сами каббалисты часто называют ее *Ratzon* (Желание, Воля).¹⁶² В *Zohar* *Keter* называется *Ehyeh* («Я буду»), что заставляет вспомнить библейское выражение «абсолютной воли» Бога в Его декларации Моисею: «*Ehyeh asher ehyeh*» - «Я есть тот (или то), кто я есть».¹⁶³ Имя *Ehyeh* указывает на безграничный потенциал *Keter* ее решительное движение к будущему.

Последователи Лурии иногда говорили о двух аспектах *Keter*: ее лик (*pnimi*) или внутренний аспект, называемый *Tinuff* (восхищение) и внешний (*chitzonit*) аспект, называемый *Ratzon* (желание или воля). Здесь присутствует некое «восхищение», по словам ученика Лурии, Исраэля Саруга, в первых побуждениях *Ein-Sof*, произошедших еще до *Tzimtzum*. Это восхищение оказывается даже выше Изначального Желания, что вполне согласуется с представлением психоанализа, объясняющим волю и действие через «принцип удовольствия». В идентификации *Keter*, высшей *Sefirah*, и первого проявления *Ein-Sof* с восхищением и желанием, последователи Лурии помещают себя в традицию, которая ставит эмоцию выше интеллекта, а желание - выше мудрости. По объяснениям Иммануэля Шохета, в то время как каббалисты постигали космос с точки зрения поступательного движения Разума (*Chochmah*, *Sachet*) к определенной цели, то высшей целью становится «глубоко укоренившееся, самое внутреннее желание или воля».¹⁶⁴ Как писал первый любовический ребе Шнеур Залман: «Тора происходит из *Chochmah* (Мудрость, Разум), но ее источник и корень чрезвычайно превосходят *Chochmah* и называются Высшей Волей».¹⁶⁵ О *Keter* в *Zohar* говорится как об *Ayin*, небытию, «тьме», которая в то же время является источником всего света.¹⁶⁶ Подобное небытие становится и эпистемологическим, и онтологическим промежуток между *Ein-Sof* и творением. Согласно Кордоверо, «*Keter* называют *Ayin* (Небытие) вследствие его великой прозрачности и близости к своему источнику».¹⁶⁷

С точки зрения Моше Де Леона *Keter* находится вне предела восприятия; а согласно каббалистам из Героны, она есть «прекращение

¹⁶¹ *Zohar* III, 129a, 288b. См. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 270 and p. 302, note 4. См. также Schochet, «Mystical Concepts», p. 837.

¹⁶² Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, p. 270.

¹⁶³ Исход 3:14. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 270. *Zohar* III, 65a-b; Tishby and Lachower, *The Wisdom of The Zohar*, Vol. 1, p. 345.

¹⁶⁴ Schochet, «Mystical Concepts», p. 853, note 41.

¹⁶⁵ Zalman, *Igeret Ha Kodesh*, sec. I, цитируется Schochet, «Mystical Concepts.» Там же

¹⁶⁶ Tish by and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 280.

¹⁶⁷ Cordovero, *Or Ne'erav* VI:1, 34b; Robinson, Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah, p. 114.

мысли».¹⁶⁸ Как метафизическая «черная дыра», из которой не может убежать никакой свет, это - темнота или уничтожение, что оба гасят огни *Sefirot*, поскольку они стремятся возвратиться к их происхождению в *Ein-Sof*, и скрывает свет *Ein-Sof*, поскольку это распространяется вниз в создание. По словам Авраама Бен-Давида это «аннигилятивное» свойство *Keter* фигурирует во всех изменениях в жизни и в сущности вещей.¹⁶⁹ «Отрицание» фигурирует во всех переходах. Это и есть то «прекращение, из которого приходит испускание всех существ».¹⁷⁰ Именно само отрицание *Keter* создает все последующие *Sefirot*. Это отрицание фактически выступает важнейшим проявлением изначальной воли.

Отношения между отрицанием и желанием известны как в логике, так и в психологии. Логически, «желание», в самом фундаментальном смысле, является установкой границ путем наложения отрицания. Отто Ранк первым заметил, что основное утверждение «желания» ребенком всегда принимает форму отрицания, путем высказывания «нет» груди. По словам Ранка, только через возвращение этого «отрицательного желания» способна возникнуть положительная воля ребенка.¹⁷¹ Утверждение *status quo* требует лишь пассивных уступок; однако отрицание приносит в мир волю, а воля выражается через отрицание. В первичном акте желания «Да будет свет» Бог парадоксальным но необходимым образом раскрывает зияющую пропасть небытия. Теперь мы можем теперь, почему свет, появляющийся из *Keter*, известен как *bozina di kardinuta*, «искра черноты».¹⁷²

Каждое из вышеупомянутых соображений подчеркивает, что *Keter* лучше всего можно понять как чистую волю или безотносительное внешнему миру желание. Это «желание» представляет собой свет, тьму, отрицание и простоту *Keter*; на основании чего *Keter* дает начало всей системе *Sefirot*. В человеческих существах *Keter* можно рассматривать как основной источник психической энергии или воли, а принимая во внимание ее каббалистическое толкование - как инициирование серии сексуальных отношений между *Sefirot*.¹⁷³ *Keter* весьма недалеко отстоит от фрейдистского понятия либидо. Однако в отличие от Фрейда, для каббалистов это либидо является основанием не только человеческой души, но и космоса в целом.

¹⁶⁸ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 280.

¹⁶⁹ Там же

¹⁷⁰ Там же, p. 281.

¹⁷¹ Подобные негативные желания наблюдаются и в других формах поведения.

¹⁷² Там же, p. 220.

¹⁷³ Сексуальные союзы различных *Sefirot* исследовал Хаим Виталь в *Sefer Eitz Chayyim*. См., в частности, 2:3а.

Keter ставит высшую психологическую задачу: осознание собственного желания и воли. Сокрытость *Keter* отражает неуловимость такого желания. Чаще всего мы высказываем и исполняем желания других - без малейшего осознания наших собственных. В разговоре с окружающими мы говорим то, что как нам кажется, они хотят услышать, но вовсе не то, что хотим сказать. Один из уроков *Keter* состоит в том, что мы должны спокойно прислушиваться к собственным желаниям, поскольку как и *Keter*, наши желания сокрыты и темны, они таятся в укромных уголках нашего бессознательного, они - то «ничто», которое тем не менее представляет неоткрытую природу нашей психической жизни.

В книге «*Пальма Деборы*» Кордоверо связывает *Sefirah Keter* (Корону) с божественным качеством «смирения» и заявляет, что для достижения него человек должен оценить самого себя как «ничто», избавиться от гордыни и искать покаяния в грехах. Он указывает, что «Корона» обозначает голову и затем утверждает, что подобно тому как *Sefirah Keter*, «стыдится взглянуть на свой источник (*Ein-Sof*)» и поэтому «опускает взор» на творение, «человеку должно стыдиться поднимать взгляд вверх горделиво, но должно всегда смотреть вниз, дабы принизиться как можно сильнее».¹⁷⁴ Кордоверо анализирует связанные с *Keter* духовные черты сообразно различным частям человеческой головы и лица. В отношении «мыслей» человеческого ума он говорит, что следует воздерживаться от суждения и отрицания. «Лоб» никогда не должен затвердевать, человеку следует выказывать доброжелательность всем окружающим, даже тем, кто вызывает возмущение. «Уши» должны избегать злых или уродливых слов о других людях. «Нос», который связан с эмоциями гнева, обязан сдерживаться, стремясь исполнять нужды и желания ближних. «Лицу» следует «постоянно светиться, дабы приветствовать всех».¹⁷⁵ И наконец, «рот» должен в любом случае стремиться произносить добрые слова. Кордоверо признает, что невозможно неизменно вести себя в соответствии с каждым из этих качеств, поскольку существуют и другие, время от времени вступающие с ними в противоречия. Все же он считает, что эти черты, которые можно приписать категории смирения (держат голову «низко», а не «высоко»), приближают человека к «высочайшим источникам».

На первый взгляд кажется, что подход Кордоверо совершенно противоположен точке зрения относительно *Keter* как *Ratzon* или желание, как обсуждалось выше. Однако при ближайшем рассмотрении эти два подхода фактически оказываются взаимодополняющими, а не противоречащими, как и

¹⁷⁴ Cordovero, *Palm Tree of Deborah*, p. 70.

¹⁷⁵ Там же, p. 74.

многое другое в Каббале. Поскольку только путем обнаружения истинного желания, того самого желания, которое столь же духовно как и материально, человек наконец-то окажется способен прекратить вечные поиски своего ненасытного и требовательного эго. Таким образом, нахождение «желания» становится не только дополнением, но и необходимым условием смирения, воплощение которого Кордоверо видит не только в *Keter*, но и в других *Sefirot*.

СНОСНМАН (МУДРОСТЬ)

Chochmah рассматривается как первый творческий акт *Ein-Sof*, и, как таковой, часто называется *reishit* (начало). *Keter Elyon*, Божья Воля, сначала направляется через *Chochmah*.¹⁷⁶ Появление мудрости или интеллекта из желания также хорошо согласуется с заявлениями Фрейда, что интеллект (познание) появляется как надстройка желания. Однако в действительности интеллект для каббалистов служит новым началом как для человеческой души, так и для мира. Р. Моше де Леон провозгласил, что «начало существования является тайной потаенной точки, которая зовется *Chochmah*... и из единственной точки можно вывести все вещи».¹⁷⁷ Хотя данную первоначальную точку мудрости можно толковать онтологическим образом, мне кажется, что сначала ее необходимо понять как начальную аксиому или идею, из которой выводятся все остальные концепции: «Когда потаеннейшее из потаенного (*Keter*) стремилось раскрыться, Он прежде сотворил единую точку, и она стала мыслью. Он сотворил там все творения. Он сделал все отпечатки».¹⁷⁸ *Zohar* учит, что все «формы» были сжаты в пределах одной-единственной точки мудрости. *Chochmah*, прежде всего, выражает понятие (позже смело разъясненное Гегелем), что весь мир возможно свести к единственной простой идее, которая в Каббале приравнивается к диалектической системе, выражающей взаимозависимость *Ein-Sof* и *Sefirot*, субъекта и объекта, Бога и мира.

В то время как *Chochmah*, согласно каббалистам, невозможно увидеть или понять как в пределах нее, так и снаружи, она присуща всему и «вдыхает жизнь» во все. *Chochmah* по-разному описывается как «семя всего творения» и «потенциальная возможность того, что существует».¹⁷⁹ Как момент интеллектуального процесса она сравнивается с «первоначальной идеей» или

¹⁷⁶ См. Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, Ch. 35, p. 155ff.

¹⁷⁷ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 281.

¹⁷⁸ Там же, p. 281, 331; *Zohar* I, 2a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 6.

¹⁷⁹ *Zohar* III, 235b; *Tanya* II, Ch. 3.

«сокровенной мыслью». В *Zohar Chochmah* упоминается как *Machshavah Setumah* (сокрытая мысль) и, как предполагается, лишена всякой индивидуальности, конкретизации и отделенности. Она «существующая и не существующая, глубоко спрятанная, непостижимая по имени».¹⁸⁰ Согласно Кордоверо, *Chochmah* называют «бытием из небытия» (*yesh me-ayin*). Здесь «начало самого бытия и небытия», требующее «третьей точки (*Binah*) для открытия существования».¹⁸¹

Проявляясь в нашем мире, *Chochmah* выступает как *hyle*,¹⁸² основополагающий инструмент творения, и может считаться примерным эквивалентом платоновским «Формам» или «Идеям». Священное писание повествует, что Бог сотворил мир *be-Chochmah* (мудростью, см. Псалмы 104:24, Притчи 3:19), что интерпретируется каббалистами «посредством *Chochmah*» (применением *Chochmah* в качестве орудия творения) и «в *Chochmah*» (создание потенциальности бытия во всех вещах).¹⁸³ *Chochmah* также называется Эдемским Садам, по всей вероятности, потому что каббалисты считали райский сад идеальным миром форм. В то время как *Chochmah* ясно представляет собой нечто (*yesh*) относительно *Keter*, она - ничто относительно мира, поскольку воплощенные в нем идеи должны стать фактическими и конкретными. Как таковая, подобно *Keter*, она иногда называется *Ayin*, ничто. Каббалистическая диалектика проникает в *Sefirot* таким способом, что ни о чем невозможно говорить как об обладающем постоянной структурой или сущностью.

Этический анализ *Chochmah*, выполненный Кордоверо, основывается на факте, что *Chochmah* представляет собой *Sefirah* «правого столпа», и как таковая связана с атрибутом любви и заботы. Кордоверо указывает на «урок» *Sefirah Chochmah*: человеку следует размышлять над тем, как улучшить удел других людей и, поскольку «Мудрость есть отец всех сотворенных вещей»,¹⁸⁴ выказывать милосердие и уважение ко всем существам, «ни разрушая, ни презирая любое из них».

В психологическом отношении *Chochmah* обращается к когнитивному аспекту человеческой души, который, по словам Фрейда и его последователей, лежит в основании эго и способствует направлению либидо или воли. Именно в *Chochmah*, сфере идей, могут быть поняты отношения между человеческой

¹⁸⁰ Zohar I, 2a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 6.

¹⁸¹ Cordovero, *Or Ne'erav* VI: 1, 35a; Robinson, Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah, p. 116.

¹⁸² См. Maimonides, *Moreh Nevuchim* II: 30. English translation by M. Friedlander, *The Guide For The Perplexed* (New York: Dover, 1956).

¹⁸³ Schochet, «Mystical Concepts,» p. 838.

¹⁸⁴ Cordovero, *Palm Tree of Deborah*, p. 82.

душой и внешним миром, поскольку через наши идеи мир познается на опыте и фактически конструируется. Это психотерапевтическое замечание имеет большую важность, поскольку оно освобождает нас от самооценки в качестве жертв мира и дает нам как возможность, так и обязанность выковать собственный опыт. Разумеется, есть *мудрость* в признании, что многие силы, которые, как нам кажется, препятствуют нашему мирскому успеху, оказываются нашими собственными порождениями. Виктор Франкл, бывший узником концентрационных лагерей, рассказывал, что извлек там важный урок: в то время как нацисты могли контролировать его тело, они не имели ни малейшей власти над его умом, и таким образом его судьба, в значительном смысле, оставалась у него в руках.¹⁸⁵ Мудрость *Chochmah*, конечно же, не должна почивать на лаврах перед лицом зла или верить в неограниченный суверенитет человеческого существа, но скорее распознавать, сколько контроля предоставляет нам наша собственная душа в отношении случающихся катастроф и незначительных бедствий, а также управлять *интерпретациями*, которые мы даем событиям нашей жизни.

ВИНАН (ПОНИМАНИЕ)

Binah - третья из интеллектуальных *Sefirot*. *Binah* мыслится как «дворец», возведенный вокруг точки *Chochmah*.¹⁸⁶ С познавательной точки зрения *Binah* представляет собой расширение или реализацию скрытой мысли, включающей в себя *Chochmah*.¹⁸⁷ *Binah* таким образом выражает детали и импликации первоначальной «сокровенной мысли» мудрости. В раввинских и каббалистических источниках *Binah* часто приравнивается к процессу самовыражения через рассуждение.¹⁸⁸ Мы получим некоторое представление о *Binah* при помощи наблюдения, что она является доминирующей *Sefirah* в Мире *Beriah* (творение), который согласно Каббале и есть тот мир, в котором мы прежде всего обнаруживаем появление конечных, различных сущностей. *Binah*, кроме того, трансформируется в *Partzuf Imma*, Небесную Мать, тем самым подчеркивая свою творческую роль.¹⁸⁹ И действительно, в качестве «Космической Матери» *Binah* выступает как утроба, в которой развиваются все более низкие *Sefirot*, в итоге раскрываясь во всех своих аспектах. Низшие

¹⁸⁵ Victor Frankl, *From Death Camp to Existentialism*, trans. Ilsa Lasch (Boston: Beacon Press, 1959).

¹⁸⁶ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 282.

¹⁸⁷ *Tikkunei Zohar* 22: 63b.

¹⁸⁸ Schochet «Mystical Concepts,» pp. 838, 853, note 59.

¹⁸⁹ *Zohar* III, 290a ff.; *Pardes Rimonim* 8:17.

Sefirot представляются как семь детей, происходящих из чрева *Binah*.¹⁹⁰ В рамках математической метафоры *Binah* символизируется «кругом», представляющим начало материального существования. По контрасту с *Chochmah*, отображаемой в каббалистической символике как не имеющей размерности точкой еврейской буквы *yud*, *Binah* обозначается буквой *heh*,¹⁹¹ у которой есть длина и ширина¹⁹² и которая, согласно каббалистической теории, представляет «измерения» объяснения, понимания и проявления.¹⁹³ В то время как нам не следует использовать это представление, чтобы соединить саму *Binah* с пространством или телесностью, мы можем рассматривать *Binah* как парадигму опыта всего конечного существования, проявленного в психических или естественных сферах. Согласно Zohar, именно в *Binah* существование впервые разделяется и дифференцируется.¹⁹⁴ Именно в *Binah* наброски и отпечатки *Chochmah* впервые принимают постоянную, существующую действительность.¹⁹⁵

В психологическом отношении считается, что *Binah* примиряет «желание» *Keter* и интеллект *Chochmah*. Действительно, *Binah* выступает первой из нескольких *Sefirot*, которые, по мнению каббалистов, регулируют и согласовывают противостоящие принципы. Такое объединение противоположностей или *coincidentia oppositorum* является специфическим признаком каббалистической психологии. Здесь мы видим, что ни желание, ни мудрость, ни эмоция, ни интеллект не определяют креативность и понимание человеческого разума, но скорее диалектическое смешивание двух элементов. Лишь только когда *Chochmah* узнает о желании *Keter*, становится возможным сотворение чего-то, обладающего *смыслом* или считающегося истинно «понятым». Мое понимание ближнего происходит только через процесс, который Диалти и прочие называли *verstehen* (понимать - нем.), и я фактически способен встать на место другого и познать мир с точки зрения его целей и желаний.

Однако следует подобрать для *Binah* более общий принцип, и он состоит в том, что очевидные противоречия человеческой души (как позже наблюдал

¹⁹⁰ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 282.

¹⁹¹ Zohar III, 17a, 258a. Schochet «Mystical Concepts», p. 838, p. 852, p.-37.

¹⁹² Schochet, «Mystical Concepts», p. 838, 853, note 61, со ссылкой на Zalman, *Tanya* III: 4, *Igeret HaKodesh*, sec. 5, and Zohar II, 158a. Аналогичным образом, Zohar 1, 6a ссылается на *Chochmah* и *Binah* в отношении «божественной точки (*Chochmah*), расположенной во дворце (*Binah*).»

¹⁹³ Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 408 (*Igeret HaKodesh*, Ch. 5). См. Schochet, «Mystical Concepts», p. 838.

¹⁹⁴ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p 270.

¹⁹⁵ Zohar I, 90a, *Sitrei Torah*, Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 568; cf. discussion in Vol. 1, p. 270.

Юнг) представляют собой взаимозависимые отношения, и что противоположности должны дополнять и изменять друг друга. Интеллект пуст без интересов и эмоций, а эмоции без мысли остаются невоплощенными. Совершенство человека взаимозависимо с его потенциалом зла, любовь не реальна без потенциала ревности и ненависти, а мужественность человека невозможна без дополнительной женственности - и наоборот. В этической схеме Кордоверо *Binah*-связана с раскаянием, которое он описывает с точки зрения преобразования горечи зла и осуждения, чтобы человек смог «раскаяться и исправить каждый недостаток».¹⁹⁶

Именно принятие и воплощение противостоящих принципов соединяет *Binah* с материнством и творением. Сотворенные, в противоположность идеальным, мужчины или женщины наполнены конфликтами и противоречиями, и мы должны обратиться к пониманию архетипической «Матери» в себе, чтобы принять и даже заключить в объятия противоречия в пределах наших собственных душ. Те, кто не достиг такого принятия - кто, например, стремится быть совершенно рациональным, хорошим и любящим - неизбежно вызовет к жизни противоположности этих черт в самых необузданных, извращенных формах.

DA'AT (ЗНАНИЕ)

Как я указал ранее, альтернативная схема десяти *Sefirot* исключает *Keter*, на том основании, что она весьма идентична *Ein-Sof*, но включает *Da'at* как третью *Sefirah* после *Chochmah* и *Binah*.¹⁹⁷ С точки зрения некоторых каббалистов *Da'at* появляется между *Chochmah* и *Binah*, не как отдельная *Sefirah*, но как «внешний» аспект *Keter*.¹⁹⁸ Слово *Da'at* происходит из значения корня «приложение» или «союз», и эта *Sefirah* создает союз или посредничество между двумя *Sefirah* выше, вновь устанавливая паттерн, в котором посредничество двух противостоящих *Sefirot* образовано при помощи «третьей».¹⁹⁹ Согласно Виталю, фактически *Da'at* необходима для раскрытия верхних *Sefirot*. «*Chochmah* и *Binah* бесполезны, ибо *Chochmah* и *Binah* сокрыты и становятся явными лишь посредством *Da'at*.»²⁰⁰ Значение *Da'at* подчеркивает и Кордоверо, расценивавший ее как проявление *Keter*,

¹⁹⁶ Cordovero, *Palm Tree of Deborah*, p. 86.

¹⁹⁷ Schochet «Mystical Concepts,» pp. 839-40.

¹⁹⁸ Scholem, *Kabbalah*, p. 107.

¹⁹⁹ См. Scholem, *Kabbalah*, p. 107. Данный диалектический паттерн приобретает еще большее значение в посредничестве *Tiferet* между *Chesed* и *Gevurah* (см. ниже).

²⁰⁰ *Sefer Etz Chayyim* 22:1, цитируется в переводе Schochet, «Mystical Concepts,» p. 854, note 73.

восходящей, словно душа, и общающейся с телом каждой из *Sefirot*.²⁰¹ Поскольку именно *Da'at* - «душа» каждой *Sefirah*, не имеющая собственного независимого сосуда, ее нельзя причислить к десяти *Sefirot*.²⁰² Кордоверо также подчеркивает, что *Chochmah* и *Binah* «объединяются в тайне исконной *Da'at*, что стоит посередине между 'Отцом' и 'Матерью'... Результатом этого союза является существование и возобновление *Sefirot*». ²⁰³

В метафоре *Partzufim Chochmah* приравнивается к Отцу, *Binah* - матери, а *Da'at* считается потомством или Сыном.²⁰⁴ Таким образом обозначается факт, что *Da'at* приводит к осуществлению интеллектуального процесса, который был начат в *Chochmah* и развивался в *Binah*. Данное понятие, представляющее чистый потенциал *Chochmah*, находит обоснование и разрабатывается в *Binah*, а затем становится единым и практичным в *Da'at*.

Каббалисты ведут речь о двух аспектах *Da'at*, «высшем» (*Da'at Elyon*), который выводится непосредственно из *Keter* и служит той силой, что создает диалектический союз *Chochmah* и *Binah*; и более низком аспекте (*Da'at Tachton*), который выступает как движущая сила, направляющая интеллектуальную деятельность верхних *Sefirot* в низшие семь эмоциональных *Sefirot* или *middot*. *Da'at Tachton* фактически является сущностью этих более низких *Sefirot*, которые служат для направления божественного желания и интеллекта в чувства и, в конечном счете, в действие.

В психологическом отношении *Da'at* также можно понимать как принцип, объединяющий интеллект и эмоции (*Sechel* и *Middot*). Этот баланс, по мнению каббалистов, важен как для мира, так и для здоровья человеческой души.

***CHESED* (ЛЮБОВЬ) ИЛИ *GEDULLAH* (ВЕЛИЧИЕ)**

Chesed - первая из семи низших *Sefirot*, которые в Каббале мыслятся как моральные *middot* (черты). Также она первая из трех *психических Sefirot*. *Chesed*, название которой означает безграничную любовь или доброту, представляет тот самый принцип, посредством которого Бог сотворил и непрерывно обновляет мир.²⁰⁵ Кордоверо сообщает нам, что функция *Chesed*,

²⁰¹ Moses Cordovero, *Elimah Rabbatai* 2:7.

²⁰² Schochet, «Mystical Concepts,» p. 854, note 76, citing Vital's *Sefer Etz Chayyim* 23:5, 8.

²⁰³ Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI:3, 38b-39a; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 127.

²⁰⁴ Schochet, «Mystical Concepts,» p. 840.

²⁰⁵ Zohar II, 168b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 81. See Psalms 89:3, «The world was built by *Chesed*.»

как и подразумевает ее имя, состоит в «помощи и содействии человеку». По словам Кордоверо, «она также служит для уничтожения власти Внешних, которые попрекают человека и досаждают ему... Среди ее действий - любовь».²⁰⁶

Chesed отражает безграничную благосклонность Бога к Своему творению, что естественно развивается после *Sefirah Binah*, представляющей первые намеки на конечный созданный мир. Это те самые *middah* и *Sefirah*, на которых падает взгляд пророков и мистиков, переживающих опыт божьей благодати и любви. Как и *Gedullah* (величие), эта *Sefirah* отражает потрясающее и ужасающее присутствие Бога, что современные богословы склонны называть *mysterium tremendum*.²⁰⁷ В своей самой чистой форме *Chesed/Gedullah* могла бы стать невыносимой ношей для человечества, и поэтому данная божественная черта обычно испытывается после смягчения другими *Sefirot*, в особенности *Din* (суровостью). *Chesed*, проявляясь на земле, соответствует измерению того опыта, который лучше всего можно описать как чистое благочестие или *духовность*, а также различные аспекты человеческой любви, отражающие милосердие Бога. Таким образом, *Chesed* вводит духовные ценности в сотворенный мир. Ее отрицательная сторона, происходящая от разрушения во время «Разбиения Сосудов», состоит в отрицательных выражениях и целях, на которые могут быть направлены *духовность* и *любовь*.

Для Кордоверо этика *Chesed* включает проявления заботы о ближних и Боге. Посещение больного, благотворительность пользу бедных, радушие к гостям, оказание последнего почтения усопшим и проводы невест под свадебный балдахин - все это *mitzvot*, которые отражают божественную черту *Chesed*.²⁰⁸ Кроме того, *Chesed* заставляет человека принимать свою судьбу с хладнокровием, вспоминая даже перед лицом неудачи слова: *Gomzu le-Tova* («Все это к лучшему»).

С психологической точки зрения *Chesed* - основной компонент всех человеческих отношений. Например, это та движущая сила, которой родители передают основное чувство любви и безопасности своим детям, сила, которая воодушевляет любовников, забота, составляющая предпосылку психологического исцеления. Как указывал Ирвин Ялом и другие психологи, несмотря на притязания различных психотерапевтических методов на эффективность, единственным важнейшим лечебным фактором остается

²⁰⁶ Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI:3, 37b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 124.

²⁰⁷ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1970) (originally published in 1923).

²⁰⁸ Cordovero, *Palm Tree of Deborah*, pp. 90-91.

отношение врача к пациенту.²⁰⁹ Это и есть *сила Chesed*, и после рассмотрения этой «власти» мы естественным образом приходим к следующей *Sefirah, Gevurah/Din*, власти и суровости.

GEVURAH (СИЛА) ИЛИ *DIN* (СУД)

Эта *Sefirah* истолковывается как принцип меры, ограничения и сдержанности. «Власть» *Gevurah* происходит из ограничения безмерной любви Бога (*Chesed*) и ее распределения согласно способностям ее принять, а также, что еще более важно, согласно *заслугам* того, на кого любовь направлена.²¹⁰ Не будучи сдержана, *Gevurah* представляет собой корень зла. Кордоверо пишет, что «среди действий *Gevurah* находится строгий Суд... удар плетью для наказания человека. Из нее растут все Внешние Силы, осуждающие человека и выступающие против него».²¹¹

Gevurah представляется особенно важным *middah*, поскольку отражает самую сущность всего творения (которое есть ограничением и сдерживание), а также потому что вводит в мир измерение божественной *справедливости и праведности*.²¹² Вот почему *Gevurah* является именно той *Sefirah*, которая отражается в опыте этических ценностей. Ее отрицательным аспектом выступает *моральное зло*.

Мы уже убедились в значении *Gevurah* или *Din* при описании доктрины *Tzimtzum*.²¹³ Действительно, *Gevurah* подразумевает точно отмеренную сдержанность, которая представляет сущность *Tzimtzum* как сокращения, отказа и сокрытия. Согласно Виталю, «Каждое ограничение испускания исходит от *Gevurah* и *Din*... Каждый *Tzimtzum* есть (проявление *Din*).»²¹⁴ *Chesed*, с точки зрения Витала, представляет безграничное расширение, которое, будучи неконтролируемым, способно предотвратить создание конечного мира.²¹⁵ *Gevurah*, с одной стороны, диаметрально противоположна принципу создания в *Chesed*, а с другой стороны, является его буквальным выполнением; поскольку лишь посредством сдержанности *Gevurah* конечные существа обретают бытие и избегают повторного поглощения *Ein-Sof*. В более

²⁰⁹ Irwin Yalom, *Existential Psychotherapy* (New York: Basic Books, 1983).

²¹⁰ Whereas *Chesed* is distributed freely regardless of the receiver's merit (Zohar II, 168b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 82).

²¹¹ Moses Cordovero, Or Ne'erav VI:3, 37b; Robinson, Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah, p. 126.

²¹² Zohar II, 175b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 108.

²¹³ См. Главу III.

²¹⁴ Schochet, «Mystical Concepts,» p. 855, citing C. Vital, *Mevoh She'arim* 1:1, 1.

²¹⁵ Schochet, «Mystical Concepts,» p. 841.

широком смысле ни *Chesed*, ни *Gevurah* поодиночке не способны выдержать процесс создания - весь мир возникает только в результате их противостояния и взаимозависимости. Таким образом, *Chesed* и *Gevurah* находятся в поистине диалектических отношениях, посредством которых одна *Sefirah* может получиться из другой, и даже обе они могут рассматриваться как наиважнейшие друг для друга. Без *Gevurah* как ограничения невозможно существование истинной *Chesed* (милосердия), а без *Chesed* как эманации и раскрытия *Gevurah* нечего будет судить, сокращать или скрывать. В качестве *Sefirot* и *Chesed*, и *Gevurah* абсолютно идентичны с божественной сущностью. Данная идея выражена в известной формуле Zohar: «Он есть они, а они суть он, будучи связаны подобно пламени и углю».²¹⁶ Следовательно, каждая из них неявно содержит в себе все аспекты Абсолюта.

Кордоверо излагает необычный взгляд на этику *Gevurah* или силы: человек ни в коем случае не должен применять власть и суждение ради самого себя, поскольку это «потрясает Мощь в Божественном Человеке и таким образом разрушает мир». Следует лишь осуществить силу от имени его супруги, так как *Gevurah* считается относящейся к женскому принципу. Муж должен, например, обеспечивать свою жену такими предметами как одежда, украшения и жилище, но не должен осуществлять *Gevurah* для самовозвышения. Кордоверо связывает *Gevurah* со злыми наклонностями человека, что включает сексуальное желание, которое «должно в основном направляться на благо супруги, выбранной Богом на помощь мужу».²¹⁷

На психологическом уровне диалектика доброты и суровости составляет критический баланс, достижимый в отношениях с окружающими и с самим собой. Рассмотрим, к примеру, баланс между безусловной любовью и дисциплиной и сдержанностью в процессе воспитания детей; или баланс между любовью к себе и самокритикой, что является предпосылкой для развития личности. Психотерапевтам часто приходится работать с установлением равновесия между положительным отношением и критикой, эмпатией и интерпретацией, непредубежденностью и установлением границ и т.д. Смешивание доброты и строгости проявляется особенно четко в работе с людьми, совершившими тяжкие преступления, которым необходимо достигнуть баланса между самопрощением (*Chesed*) и принятием ответственности (*Din*) за свои деяния. Подобного равновесия следует достигать и в отношении всех человеческих недостатков и проступков.

²¹⁶ Zohar III, 70a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 5, p. 66. Cf. Zohar 176a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 110: «Так одно качество эманурует из другого, каждое поглощает другое и поглощается им, и в конце все проявляется как Единое, и все обусловлено Единым, и Единое присутствует во всем.»

²¹⁷ Cordovero, *Palm Tree of Deborah*, p. 104.

TIFERET (КРАСОТА) ИЛИ *RACHAMIM* (СОСТРАДАНИЕ)

Диалектические отношения между *Chesed* и *Gevurah* проявляются и разрешаются в *Sefirah Tiferet* (Красота) или *Rachamim* (Сострадание). Эта *Sefirah* представляет собой гармонизирующий принцип, который умеряет как безграничную любовь Бога (*Chesed*), так и суровость Его суда (*Gevurah*). В *Zohar* мы читаем: «Очевидно, что не может быть никакого совершенства за исключением одного аспекта, присоединяющегося к другому, и третьего, что скрепляет их, дабы согласовать и завершить их».²¹⁸ Подобное уравнивание или гармонизация также понимаются как основание красоты.²¹⁹ Можно сказать, что красивые вещи содержат духовное (*Chesed*) в том смысле, что они обусловлены и ограничены через форму (*Gevurah*). Возможно, именно поэтому для большинства людей духовность устанавливается и переживается посредством природной и художественной красоты. *Tiferet* таким образом вводит эстетическое измерение в творение. Его отрицательный аспект представлен эстетическим уродством и артистической глухотой.

Отношения между первыми тремя эмоциональными *Sefirot* (*Chesed*, *Gevurah* и *Tiferet* - сокращенно *ChaGaT*) подобны отношениям *Chochmah*, *Binah* и *Da'at*, что представляет парадигму для всех *Sefirot*. Взаимное определение и фактическое сотворение противоположностями друг друга является центральной идеей, разграничивающей «диалектическое» и «линейное» мышление, а возможно и центральной идеей Каббалы. Эта идея воплощается в понятии *Tiferet*, и именно по этой причине каббалисты отождествляют *Tiferet* с *Emet* или абсолютной Истиной.²²⁰ Согласно Кордоверо, свойство *Tiferet* (Красоты) связано с «Истиной» и обнаруживается при изучении Торы, которое следует выполнять скромным и приятным образом, с мыслями о благе многих студентов.²²¹

И *Chesed*, и *Gevurah* по отдельности представляют «относительные истины», поскольку лишь с ограниченной точки зрения *Chesed*, например, выступает как «принцип создания» или *Gevurah* - как ограничение, принцип конечности мира. Абсолютная истина *Tiferet*, тем не менее, понимается

²¹⁸ *Zohar* II, 176a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 110.

²¹⁹ *Tikkunei Zohar* 70:133b. See Schochet, «Mystical Concepts,» p. 842.

²²⁰ Schochet, «Mystical Concepts,» p. 855, note 103, citing *Zohar Chadash*, Toldot 26, Yitro 31b, *Sefer Eitz Chayyim* 35: 3.

²²¹ Cordovero, *Palm Tree of Deborah*, pp. 105-109.

посредством идеи, что *относительные истины взаимно определяют друг друга*, именно таким же динамическим взаимным определением, что и *Emet* в ее предельном смысле. Вот почему *Tiferet*, истолковываемая как гармонирующие самих себя «истины» различных *middot*, занимает центральную позицию на Древе Сефирот и отождествляется со «Святым, Благословенным».

С психологической точки зрения *Tiferet*, возможно в еще большей степени, нежели *Binah*, представляет концепцию, выдвинутую современными мыслителями, столь различными как Гегель и Юнг, что человеческий разум определяется его способностью терпеть и регулировать конфликты и противоречия. Ясно, что терпимость к конфликту является основной психотерапевтической задачей. Страдающие тревогой, депрессией и другими психологическими расстройствами неизбежно демонстрируют конфликт в пределах собственной психике, который они считают невыносимыми - например, неспособность урегулировать сексуальные предпочтения или желания с догмами религии, гнев и даже ненависть в адрес родителей или возлюбленных - со своими чувствами (и обязательствами) любви к ним, брак с единственным партнером и желанием многих партнеров - вот самый краткий список неизменных «противоречий», с которыми пациенты обращаются к психотерапии. Для психологического исцеления важно *Rachamim*, сострадание, поскольку лишь через него становится возможной жизнь с противоречиями в себе и других, а в конечном счете, поскольку другое название этой *Sefirah* - *Tiferet* (Красота), оно подразумевает понимание гармонирующей красоты человеческой души.

***NETZACH*(СТОЙКОСТЬ), *HOD*(СЛАВА) И *YESOD*(ОСНОВАНИЕ)**

И вот мы вступаем в сферу, которую некоторые каббалисты (в особенности Аэриэль) называют «естественными» *Sefirot*. Так как Сам Бог мыслится полностью бестелесным, мы не вправе утверждать, что эти *Sefirot* являются материальными или пространственными внутри и снаружи. В качестве *middot* Бога они рассматриваются как моральные качества. Все же, каббалистические описания их внутренней природы дают намеки на то, что в процессе творения они являются архетипами для пространственного материального мира. *Netzach*, *Hod* и *Yesod* рассматриваются как ответвления или каналы более высоких *Sefirot* - *Chesed*, *Gevurah* и *Tiferet*,

соответственно.²²² Их считают сосудами верхних *middot*, которые служат инструментами или сосудами для фактического применения принципов доброты, справедливости и сострадания в мире.²²³ Однако в отличие от верхних *Sefirot*, которые действуют посредством стимула воли и причины, эти *Sefirot* действуют *механически*²²⁴ и таким образом следуют природному причинно-следственному порядку пространственно-временного мира.

В антропоморфическом представлении *Netzach* и *Hod* приравниваются к «почкам, которые дают совет».²²⁵ Их роль состоит в предоставлении «совета» или меры распределения *Chesed* и *Gevurah* - божественного милосердия и строгости. *Netzach* представляет «Стойкость» божественной благодати и непрерывное излияние *Chesed*; в то время как *Hod* представляет сохранение божественного «Величия и Блеска», таким способом, чтобы оно не рассеивалось *Chesed* безудержно. *Yesod*, выступающая посредником между *Netzach* и *Hod*, представляет «Основание», благодаря которому мир получает соответствующую смесь эманаций более высоких *Sefirot*.

Нам не потребуется совершать длинный интерпретационный прыжок, чтобы рассмотрела эти *Sefirot* как основание пространственного материального творения. Их характеризуют как «естественные» *Sefirot* как «сосуды» актуализации верхних *middot*, и поскольку в качестве *Sefirot* они действуют «механистически», это подтверждает на данное заключение. Хотя в целом нам не очевидно, какие аспекты материального творения должны получаться от каждой из них. Нам известно, что *Netzach* и *Hod* почти всегда соединяются вместе. *Zohar* описывает их строго в пространственных терминах, как «две половины одного тела»,²²⁶ а также как «опоры верхних *Sefirot*».²²⁷ *Yesod*, с другой стороны, считается завершением *Netzach* и *Hod*, будучи той *Sefirah*, которая служит *вместилищем* света всех верхних *Sefirot*. Можно считать *Netzach* и *Hod* происходящими от двух зависящих друг от друга пространственных измерений (как длина зависит от ширины) при создании формы. Эта двумерная форма заполняется и становится «вместилищем» при добавлении третьего пространственного измерения (глубины), которая получается из *Yesod*. Таким образом, один из путей осмысления этих *Sefirot* состоит в том, чтобы считать их парадигматическими для трех пространственных измерений нашего мира. При таком прочтении их

²²² Schochet, «Mystical Concepts,» p. 843, citing *Tikkunei Zohar* 19: 45a, 22:68b, 30:74a; *Zohar* III, 236a.

²²³ Там же

²²⁴ Там же

²²⁵ Там же, p. 844.

²²⁶ *Zohar* III, 236a. См. Schochet, «Mystical Concepts,» p. 843.

²²⁷ *Zohar Chadash*, Vayera 26d. Cited in Schochet, «Mystical Concepts,» p. 844.

отрицательные аспекты могут включать отчуждение, истощение и разрушительные последствия, происходящие из близости, расстояния и вещественности.

С позиций психологии мы можем расценить Стойкость, Красоту и Основание как культурную реализацию более ранних и более индивидуалистических психологических принципов. Это следует из самих названий данных *Sefirot*; поскольку цивилизация и культура присущи человеческой душе, *блестательной* и *стойкой*, лежащей в *основании* общественной жизни человека. Недостаточно, чтобы у людей имелись отдельные желания, интеллекты и эмоции; мы должны построить и нечто вроде вечных ценностей. Культурные устремления - старания стяжать успех в работе, искусстве, религии, семье, обществе и т.д. - суть человеческие эквиваленты сотворения материального мира Богом; поскольку через них, по замечанию Гегеля, выражается человеческий дух, становясь конкретным и реальным. Психологическая (и психотерапевтическая) работа отнюдь не начинается и не кончается урегулированием конфликта собственной внутренней жизни; ее должно распространить на достижение более обширного выражения и баланса в мирских трудах, достижение чего-то более устойчивого, нежели сам человек. Вот почему *Netzach*, *Hod* и *Yesod* повторяются (и углубляются) на уровне общества и культуры, предоставленных человеку *Chesed*, *Gevurah* и *Tiferet*.

***MALCHUT* (ЦАРСТВО)**

Malchut, последняя из десяти *Sefirot*, может толковаться как осуществление цели всего сефиротического (эманативного) процесса. Если целью создания является актуализация того, что существует лишь потенциально в пределах *Ein-Sof*, если замысел Бога состоит в том, чтобы обрести субъекты для царствования, на которые Он сможет излить Свои качества доброты, строгости, милосердия и т.д., то *Sefirah Malchut* представляет собой конечное исполнение божественного плана.²²⁸ В *Malchut Ein-Sof* наконец-то познает себя в «другом».

Кордоверо именует *Malchut* архитектором, осуществляющим созидание, заявляя, что ничто не способно достичь низшего мира кроме как через его порталы.²²⁹ *Malchut*, которую часто отождествляют с женской ипостасью Бога

²²⁸ Schochet, «Mystical Concepts,» p. 835, citing Zohar III, 69b, 237b; *Pardes Rimmonim* 2:6; *Sefer Etz Chayyim* 1:1.

²²⁹ Schochet, «Mystical Concepts,» p. 846, citing Cordovero, *Pardes Rimmonim* 11:2 and *Tikkunei Zohar* 19:

(*Shekhinah*), упоминается как «Низшая Мать» (*Imma Tataah*);²³⁰ считается, что она принимает семя мира, изначально внедренное и сокрытое в чреве *Binah*. Именно в *Malchut* этот «эмбрион» развивается в проявленную реальность. В то время как *Binah* является «Небесной Матерью», *Malchut* выступает как истинная земная мать.

О *Malchut* также говорится в *Zohar* как о «Божьих устах»²³¹ и, как часть метафоры *Sefirot* как отражения и продвигения божественной мысли, *Malchut* являет проявление мысли через речь.²³² Она, по словам Шнеура Залмана, эквивалента божественной речи, т.е., десяти божественным изречениям (*Pirke Avot* 5:1), посредством которых был создан мир.

В пользу связи между *Sefirah Malchut* и измерением времени выдвигается множество соображений. В отличие от других *Sefirot*, *Malchut* представляет состояние бытия и бездеятельности, как внутри, так и вовне. Как и король не царствует без подданных, так и *Sefirah Malchut* не имеет существования, кроме как результата деятельности других *Sefirot*.²³³ В *Zohar* утверждается, что *Malchut* не оказывает собственного влияния, являясь пассивной *Sefirah*, схожей с Луной, что сияет лишь отраженным светом.²³⁴ Виталь заявляет, что у *Malchut* «нет ничего собственного за исключением того, что влито в нее другими *Sefirot*».²³⁵ Подобные описания *Malchut* весьма напоминают точку зрения Маймонида на время, которое он не считает независимой субстанцией и которое соответственно существует только благодаря движению других вещей.

Согласно *Zohar*, существуют взаимоотношения *Malchut* с конечными существами. Только через *Malchut* все конечное обретает Бытие,²³⁶ однако только посредством конечных существ *Malchut* (Царство) становится реальной.²³⁷ Вновь возникает поразительная аналогия с измерением времени: хотя время, как кажется, является силой, что актуализирует все конечные

40b.

²³⁰ *Zohar* I, 50a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, p. 160; II, 22a; *ibid.*, Vol. 2, p. 74.

²³¹ *Tikkunei Zohar*, Intro., 17a, cited in Schochet, «Mystical Concepts,» p. 846.

²³² Schochet, «Mystical Concepts,» pp. 846, 867, note 138.

²³³ Шнеур Залман пространно обсуждает данный и прочие вопросы касательно *Sefirah Malchut* в *Shaar Hayichud Vehaemunah (Tanya, Part II)*, Chapter 7. Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 307ff.

²³⁴ *Zohar* II, 145b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 13, and as discussed metaphorically in *Zohar* 1,249b, 250a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, pp. 389-390. В *Zohar* 23а мы узнаем, что *Sefirot* являются «светом превыше света, одна более явная нежели другая, каждая темная сравнительно в той, что выше, от которой она получает свет.» Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 94.

²³⁵ *Sefer Etz Chayyim* 6:5, 8:5, цит. по: Schochet, «Mystical Concepts,» p. 845. Ср. *Zohar* II, 127a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 3, p. 159.

²³⁶ *Shaar Hayichud*, Chapter 7, Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 309.

²³⁷ Там же. Данная идея отражается в гимне *Adon Olam*, звучащем на молитвенной службе.

существа, само время зависит от деятельности этих существ ради его собственного существования. Можно также вспомнить о связи между *Malchut* или царственностью и временем, достаточно ясно обозначенной в священном писании: само время часто измеряется в годах правления того или иного царя.

Связь между конечными *Sefirah* и временем явно раскрывается в *Sefer ha-Bahir*, где самая низкая из божественных сил называется *nischono shel' olam*, «срок мира».²³⁸ Временный характер *Malchut* далее разъясняется в *Zohar*, где *Malchut* упоминается как «древо смерти» с указанием, что *Malchut* является «разрушением всего, смертью всего».²³⁹ И наконец, Шнеур Залман недвусмысленно заявляет, что от *Malchut* ведут происхождение и время, и пространство.²⁴⁰

То, что «время» есть элемент, преобразующий идеальную реальность в фактически существующую вселенную, очевидно из общей идентификации идеала с «бесконечным», а конкретного фактического мира с «временным». Именно во времени, символизируемом *Sefirah Malchut*, Бог открывается человеку; и Бог, и человек из всех сил тщатся понять свою значимость и реализовать свое бытие.

И временные, и женские аспекты *Malchut* представляют интерес с психологической точки зрения. Время действительно является той самой ареной, на которой человечество способно реализовать свой психологический потенциал. Это иллюстрируется «счетом Омера», сорокадевятидневным периодом, когда, как мы уже знаем, каждый человек, мужчина или женщина, обязан выполнять задачу совершенствования *Sefirot* в собственной душе. Даже акт наблюдения течения каждого дня с произнесением соответствующего благословения считается частью достижения этой цели. Здесь следует отметить, что современные экзистенциальные психологи, после Хайдеггера, считают, что отношение людей ко времени, а в особенности, к собственной конечности и смерти, является критическим элементом самореализации и отношений с окружающими. Раввины, предписавшие вести счет Омера, должно быть, уловили эту идею интуитивно.

В этой связи следует напомнить, что *Sefirah Malchut* также воплощает и само понятие «другого», т.е., потенциал для отношений. Как мы видели, о *Malchut*, заключительной *Sefirah*, часто говорят как о *Shekhinah*, женской ипостаси Бога. С другой стороны, девятая *Sefirah*, *Yesod*, считается

²³⁸ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 160. Cf. *Sefer ha-Bahir*, sec. 115. *Book Bahir*, Neugroschel trans., p. 85.

²³⁹ *Zohar* I, 50b-51b; Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 320.

²⁴⁰ Шнеур Залман считает это «атрибутом *Malchuth*, от которого произошли пространство и время.» *Shaar Hayichud*, Chapter 7, Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 309.

эквивалентом фаллоса; и именно через него все потенции других *Sefirot* направляются в единство мужского и женского принципов, символически представленное союзом между Богом и человечеством.²⁴¹ Целью как космоса, так и человечества является заключение союза между собой и другим, в психологическом отношении между мужским и женским принципами: межличностно - между мужчиной и женщиной, а космически - между Богом и человечеством. Встреча и союз между душами, по данным каббалистов, представляет собой цель как космического, так и личного существования. И действительно, Кордоверо в этическом анализе *Malchut/Shekhinah*, подчеркивает важность отношений между мужем и женой.²⁴²

Однако и космосу, и отдельному человеку придется стать полностью индивидуализированными, прежде чем воссоединиться с Создателем. Именно по этой причине иудей обязан подняться и пройти сорок девять уровней совершенства, прежде чем обрести Тору. Человек, мужчина или женщина, должен стремиться к исправлению своего характера, дабы подготовиться к союзу с Богом.

Стремясь усовершенствовать свой характер как конечное существо, человек завершает себя как существо во времени, и таким образом реализует предпосылки для завершения вечного отождествления и совершенства самого Бога, что, по мнению каббалистов, может произойти лишь когда человечество «обретет Тору» и реализует каждую из ценностей (т.е., *Sefirot*), ради чего и был создан мир. Таково окончательное значение последней *Sefirah*, *Malchut* (Царство), поскольку она завершает *царство* Бога на земле.

SEFIROT КАК ДЕСЯТЬ ИЗМЕРЕНИЙ ИЛИ ЭЛЕМЕНТОВ

Вот я и закончил объяснение отдельных *Sefirot*, а также их интерпретацию как божественных черт, дающих начало десяти феноменологическим измерениям человеческого опыта и сотворенного мира. Различные «уроки», преподанные этими измерениями или архетипами, способствуют этическому и духовному развитию человека, таким образом позволяя ему участвовать в исправлении и восстановлении тех же *Sefirot* и мира в целом.

²⁴¹ О дискуссии на предмет *Yesod* в контексте божественной сексуальности см. Elliot R. Wolfson, «Crossing Gender Boundaries in Kabbalistic Ritual and Myth,» в *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 79-122.

²⁴² Cordovero, *Palm Tree of Deborah*, pp. 118-119.

Здесь я хочу разъяснить, как можно понять десять *Sefirot* в качестве десяти измерений или элементов, через которые создаются и составляют все вещи. В Таблице 4-7 дано резюме моей интерпретации сефиротических «элементов». У нас теперь есть возможность получить некоторое представление о феноменологической и логической обоснованности этих измерений и использовать данную схему в качестве средства постижения человеческого опыта, - а также для дальнейшего понимания тайн каббалистической мысли. Вначале важно повторить, что интерпретация «измерений» не претендует на исключительность или абсолютную истину. Упрощенная схема предлагается в качестве *одного из средств*, помогающего понять концепцию *Sefirot* как молекулярных компонентов и структуры мира. По аналогии, если мы рассматриваем *Sefirot* в их сложности как «сферы», мне пришлось их уменьшить до «точек» ради лучшего их понимания как интерактивных элементов творения.

Рассмотрим десятимерную схему, приведенную в Таблице 4-7.

Таблица 4-7: *Sefirot* и десятимерный мир

<i>Sefirah</i>	Соответствующее измерение	Философская дисциплина
1) <i>Keter Elyon</i> (Высшая Корона)	Воля/ Сознание	Философия сознания
2) <i>Chochmah</i> (Мудрость)	Концепция/ Идея/ Суть	Эпистемология
3) <i>Binah</i> (Понимание)	Существование/ Не-существование	Онтология
4) <i>Chesed/ Gedullah</i> (Доброта/ Величие)	Духовность	Философия религии
5) <i>Gevurah/ Din</i> (Сила/ Суд)	Этика, Мораль и Ценности	Аксиология
6) <i>Tiferet/ Rachamim</i> (Красота/ Сострадание)	Красота	Эстетика
7) <i>Netzach</i> (Стойкость)	Длина	Метафизика, Философия естественных наук
8) <i>Hod</i> (Слава)	Ширина	
9) <i>Yesod Olam</i> (Основание мира)	Глубина	
10) <i>Malchut</i> (Царство)	Время	

Каковы причины, за исключением очевидной связи с каббалистической философией, установки именно этих десяти измерений? Схема содержит множество феноменологических, логических и исторических доводов, независимых от ее связи с доктриной *Sefirot*. Я просуммирую эти причины максимально кратко.

1. *Феноменологически* схема является более валидной и завершенной, нежели натуралистическая модель мира. В отличие от четырехмерной схемы,

которая ограничивает вселенную лишь теми объектами, у которых имеются пространственно-временные формы, данные десять измерений составляют весь диапазон человеческого опыта. Любая мысль, объект или опыт, материальный или концептуальный, относящийся к существующему или несуществующему, к разумному или неодоушевленному, к ценностям или событиям и т.д., могут быть описаны в рамках этой схемы. Кроме того, любой мыслимый объект может быть исчерпывающе описан обращением к предикатам, полученным из одного или более из числа десяти измерений в их положительных или отрицательных формах.

2. Измерения являются ортогональными или независимыми относительно друг друга. Это означает, что описания объектов с точки зрения одного измерения логически не диктуют описания этих объектов с точки зрения других. Так же, как длина объекта ничего не говорит о его глубине или положении во времени, этическая ценность объекта не связана с эстетической или же, в таком отношении, с существованием объекта. (Многие хорошие вещи некрасивы, и множество еще более хороших вещей просто не существует.) Изучение каждого из этих измерений показывает, что все они чрезвычайно независимы друг от друга в том смысле, который я только что описал. Именно независимость или ортогональность позволяют нам говорить о каждом из них как об измерении, таким же образом, как мы говорим о пространственных измерениях и времени.

3. По существу схема соответствует категориям традиционной философии и философских дисциплин, выведенных из этих категорий, как обозначено в Таблице 4-7. Важное соображение, хотя и почти трюизм, что категории традиционной философии воплощают базовую структуру или измерения исторического человеческого опыта. То, что *Sefirot* соответствуют данным категориям, предполагает содержание в них разумную и действительную феноменологию познаваемого на опыте мира.

Происхождение и валидность десяти измерений, которые я обрисовал в общих чертах, представляют громадную тему, которую можно обсуждать бесконечно. Однако я не ставлю целью настаивать на определенных деталях этой схемы или дать больше информации, нежели обозначение ее философской основы. Моя главная задача состоит в том, чтобы обеспечить рациональный контекст интерпретации измерений *Sefirot* и показать, почему такие каббалисты как Кордоверо считали, что *Sefirot* в действительности являются молекулярными компонентами космоса. Данной цели лучше всего послужит иллюстрация применения схемы к человеческому опыту, посредством рассмотрения одиночного, выбранного почти случайно, объекта опыта. Возьмем вымышленного персонажа по имени Шерлок Холмс.

Не стоит сомневаться, что Шерлок Холмс, несмотря на статус литературного героя, был опытным и продолжает быть опытным человеком в нашем мире. В рамках десятимерной схемы мы обнаружили бы, что у «Холмса» есть (от измерений с седьмого по десятое) определенные пространственные и временные особенности (его высота, вес, физические черты, местоположение - в Лондоне XIX века). Он - сознательный, разумный человек с сильной волей (измерение первое), чья сущность является сущностью блестящего детектива (измерение второе). Как детектив он воплощает ряд этических, эстетических, и, вероятно, духовных ценностей (измерения с четвертого по шестое), но, будучи вымышленным героем, он никогда не существовал, не существует и, по-видимому, никогда не будет существовать (измерение третье). Можно вообразить огромный десятимерный граф с осями для характеристик сообразно каждому измерению, которые я набросал в общих чертах, определив затем местонахождение Шерлока Холмса в уникальной точке графа. То же самое можно проделать для *любого другого* объекта человеческого опыта.

Вышеупомянутый пример иллюстрирует способ понимания *Sefirot* в качестве измерений как элементов мира. Они не являются элементами в том смысле, в котором атомы являются составными частями материального тела,²⁴³ но скорее в смысле аспектов или качеств, которые, при условии «сборки» в совокупности становятся основанием для всего опыта относительно какого-либо предмета, включая и те вещи, который, как в выбранном мной примере, не существуют и, следовательно, являются «просто» предполагаемыми.

КРУГ БЫТИЯ

С позиций теологии система *Sefirot* является справочником по внутренней природе и творческому выражению Божественного. В психологическом и этическом отношении *Sefirot* предоставляют нам руководство по развитию личности человека в отношении либидинальных, познавательных, культурных и межличностных аспектов, которые, в свою очередь, дают понимание феноменологии нашего мира. Существует круговая детерминированность между Богом, человечеством и миром, и *Sefirot* предназначаются, чтобы служить измерениями или архетипами точек пересечения этих трех сторон. По мнению каббалистов, теологическое и психологическое абсолютно взаимозависимы, и именно по этой причине

²⁴³ Шолем считает их архетипами каждой сотворенной вещи (Scholem, *Kabbalah*, p. 105).

набожные евреи, концентрируясь на различных *Sefirot* и их комбинациях в период между Пейсахом и Шавуот, оказывают влияние не только на себя, но также на космос и на Бога.

СНОВИДЕНИЯ, ПРОРОЧЕСТВА И «ВЫСШИЕ МИРЫ»

У интерпретации *Sefirot* как парадигмы измерений нашего мира имеется множество скрытых от понимания смыслов, большой объем понятий и явлений, включая сновидения, мистические переживания, пророчества и «высшие миры». Чтобы ухватить смысл, нам придется поместить феноменологическое толкование *Sefirot* в контекст каббалистического иерархического порядка *Sefirot* и «пяти миров».

Сразу можно увидеть, что каббалистические различия между сокрытым и проявленными *Sefirot* находят параллели в экспериментальном различии между размерами, неосознаваемыми и материальными, в обыденном мире. Легко проверить на опыте, что высшие измерения, которые соответствуют «сокрытым» *Sefirot* (*Keter*, *Chochmah*, *Binah* и возможно *Chesed* и *Gevurah*), являются неосознаваемыми, в то время как более низкие измерения, соответствующие проявленным *Sefirot*, материальны. Длина, ширина, глубина и время объекта очевидно являются теми вещами, которые могут быть восприняты чувствами и измерены. С другой стороны, сознание или воля, идеи, духовные и этические ценности (соответствующие высшим *Sefirot*) не могут ни непосредственно ощущаться органами чувств, ни измеряться научными приборами. Действительно, именно различие между материальным и духовным классически отделило сферу естественных наук от искусства, религии и гуманитарных предметов.

Нет, однако, никакой логической необходимости, чтобы материальные аспекты нашего мира были пространственно-временными измерениями, в то время как неосознаваемые аспекты бли представлены теми измерениями, которые воплощают волю, сознание и ценности. Постулат о существовании других, «высших» миров, в которых проявляется (материально) все сокрытое (неосознаваемое) в нашем мире, лежит в основе каббалистической философии. В то время как наш мир находится во власти *Sefirah Malchut* (времени) есть более высокие миры, где правят те *Sefirot*, что представляют ценности, идеи, сознание и волю. Действительно, нам показывают окно в такие миры благодаря феномену сновидений, о которых *Midrash* говорит как о

пророческих.²⁴⁴ В Главе VI я собираюсь обсуждать более подробно невероятную странность сновидений, возникающую из-за того, что в них материальное и идеальное полностью меняются местами. Пространство и время чрезвычайно подвижны во сне и, как подтверждает психоанализ, попросту иллюстрируют бессознательные побуждения, ценности, эмоции и идеи. Сновидец или мистик и пророк (что более значительно, т.к. происходит в полностью осознанном состоянии) испытывают волевое, этическое и духовное так, словно бы они были столь же материальны и «реальны», как мебель в комнате. Мистика превосходит саму жизнь и саму смерть, а пророку открывается будущее. Это вызвано тем, что возвышенные души живут в неподвластном времени мире. Они посвящены в высшую вселенную, которая, будучи составлена из тех же самых *Sefirot* или десяти измерений, что и наша собственная, освещена светом Всевышнего более ярко.

ГЛУБИНА СИМВОЛИКИ *SEFIROT*

Теперь мы видим, что для каббалистов *Sefirot* являются не только элементами создания, но и базовыми компонентами человеческой души и основанием человеческого характера. Мы также знаем, как *Sefirot* дают нам понимание миров, организованных согласно принципам, во многих отношениях отличных от принципов нашего собственного мира.

Однако, было бы ошибочно понимать сефиротические измерения в статических и структурных терминах, поскольку, как мы видели в обсуждении символики Древа, Первоначального Человека и сексуальности, каббалисты осмысливали *Sefirot* в живых динамических отношениях друг с другом. *Sefirot*, как измерения, непрерывно взаимодействуют друг с другом (объединяясь, соперничая, смешиваясь, расходясь, преображаясь) как в космосе, так и в человеке, и данная динамика придает значение и вдыхает «жизнь» в сефиротическую схему. Согласно *Tikkunei ha Zohar*, «одеяния, которые Он (*Ein Sof*) носит днем, не те же самые, которые Он носит ночью»,²⁴⁵ что, по объяснению Виталья, отражает астрологическую и метафизическую истину: «мир меняется в любой час, и один час не таков как следующий».²⁴⁶ Я дал интерпретацию доктрины *Sefirot*, которая на данный «час» кажется полезной и правдивой. Я надеюсь, что мой подход к *Sefirot* поощрит некоторых читателей

²⁴⁴ R. Hanina B. Isaac in *Genesis Rabbah*, 17:5.

²⁴⁵ См. обсуждение данной темы в Idel, *Kabbalah New Perspectives*, pp. 248-249.

²⁴⁶ Vital, *Sefer Ez Chayyim* 1:2, обсуждение в Idel, *Kabbalah New Perspectives*, pp. 248-249. Данный параграф обсуждался в Главе II с несколько другой точки зрения.

самостоятельно поработать с данными архетипами и раскрыть другие таящиеся в них значения, которые приведут не просто к формированию еще одной теологической схемы, но скорее к интеграции *Sefirot* в ткань жизни и отношений с Богом.

ГЛАВА V

OTIYOT YESOD:¹

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ МИСТИЦИЗМ КАББАЛЫ

Если попытаться подвести самый краткий итог философии XX века, то можно воспользоваться характеристикой «языкового поворота», данной Ричардом Рорти.² Столь различные философы, как Хайдеггер и Витгенштейн, Деррида и Гадамер, предложили теории, которые, безотносительно их различий, более касаются *языка* философского дискурса, нежели *реальности*, к которой данный дискурс относится. Некоторые философы XX века (логические позитивисты и «витгенштейнианцы» среди них) сосредоточились на языке, выдвинув идею, что проблемы философии вызваны лингвистической неразберихой, а поэтому их можно устранить посредством надлежащего словесного анализа. Другие, так называемые «герменевтики», считали, что сама действительность походит на «текст», и что понимания текста/реальности можно достигнуть лишь через надлежащее понимание языка, на котором мы говорим о данном предмете. Поскольку оба подхода ввели в философию нечто новое - самоосознание языка, они радикально порвали со многими, если не со всеми, предшествующими философскими течениями.

Как и в случаях многих других переворотов в философских взглядах, годы спустя пришло отрезвляющее понимание наличия предвестников «революции» в других исследовательских областях или в работах, на первый взгляд не связанных с рассматриваемыми проблемами. Поэтому неудивительно обнаружить всплеск интереса к аспектам иудейских и христианских герменевтических традиций, которые, вследствие своего внимания к природе откровения и власти в религиозных текстах, развили весьма изощренные

¹ Основные буквы.

² Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

теории и представления о внутренней динамике Бога и абсолютной природы мира в языке священного писания. В среде изучающих Каббалу вновь возродившийся интерес, например, проявился в обсуждении лингвистической мистики Каббалы Дэвида Бела³ и в исследовании герменевтики каббалистических писаний Моше Иделя, в особенности, работ Авраама Абулафии.⁴

В то время как вышеупомянутые и другие авторы значительно способствовали пониманию того, что можно было бы назвать каббалистической философией языка, ни один из них, насколько я могу утверждать, не попытался объяснить и подвергнуть критике данный аспект каббалистической мысли в современных философских рамках. Существует множество каббалистических и хасидских доктрин языка (особенно касающихся взаимоотношений Бога, Тора, языка и мира), буквально умоляющих о подобном объяснении в современных понятиях. Среди них находятся доктрины, утверждающие, что мир создан и держится благодаря божественной речи, что мировая субстанция состоит из букв святого языка, что имя объекта является его душой, и что вся Тора есть имя Бога. На первый взгляд это кажется странным, и наша задача на следующих страницах - попытаться сделать эти идеи понятными и убедительными.

Ради достижения поставленных целей, я воспользуюсь случаем устроить диалог лингвистических и герменевтических теорий, отраженных в работах ряда каббалистов и хасидов, а в особенности Шнеура Залмана из Ляд (первого Любавического Ребе), чьи труды пролили немалый свет на данную тему. Не ставя целью показать, что эти мыслители предвосхитили многие фундаментальные понятия «языкового поворота» (который они произвели), я хочу продемонстрировать, посредством диалога с еврейскими мистиками, что их лингвистический подход к Богу и миру отличается глубокой философской релевантностью и представляет интерес для современности.

МИР, СОЗДАННЫЙ И ПОДДЕРЖИВАЕМЫЙ БОЖЕСТВЕННОЙ РЕЧЬЮ

Лингвистическая теория творения присутствует в самой ранней прото-каббалистической книге *Sefer Yetzirah* (Книга Творения). В этой работе, наряду с понятием мира, составленного из десяти *Sefirot*, мы находим

³ David Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*.

⁴ Moshe Idel, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, в перев. Menahem Kallus (Albany: State University of New York Press, 1989). См. также Idel, *Kabbalah: New Perspectives*.

дополнительный, а местами и параллельный символизм космоса, созданного из двадцати двух звуков или букв еврейского алфавита. О буквах и *Sefirot* совокупно говорится как о «тридцати чудесных путях творения».⁵ По словам *Sefer Yetzirah*, посредством *Otiyot Yesod*, основных букв, Бог «сотворил материю из хаоса и превратил небытие в бытие».⁶ *Sefer Yetzirah* подчеркивает их роль в создании мира: «Двадцать две буквы основания: Он начертал их, высек их, взвесил их, и сделал их сочетания и перестановки, испытал их, и создал посредством них душу всего: всего созданного и душу всего, что должно быть создано в будущем».⁷

Языковой мистицизм достаточно очевидно проявляется в раннем каббалистическом источнике *Sefer ha-Bahir*,⁸ значительная часть которого написана как экзегетическое исследование мистического значения еврейского алфавита. Лингвистическая теория творения также присутствует в анонимном раннем каббалистическом тексте «Источник Мудрости», где выражается теория возникновения мира через буквы божественной речи в *Avir Kadmon* (Исконном Эфире). Согласно этой работе, буквы *aleph* и *yud* имеют особое значение в создании как божественного имени, так и «тринадцати оппозиций», посредством которых создается и управляется мир.⁹ Данный текст, очевидно, тщательно изучал основатель хасидизма Баал Шем Тов.¹⁰

Языковой мистицизм, как мы увидим, неизменно находит отражение в последующих работах каббалистов и хасидов. Например, в *Zohar* мы читаем: «Ибо когда мир был создан, божественные письма дали существование всем творениям нижнего мира, буквально по своему образу.»¹¹ *Otiyot Yesod*, основные или божественные буквы, дают альтернативную и дополнительную символику *Sefirot*. Согласно Шолему, двойной символизм *Sefirot* и букв проводит параллель между сотворением и раскрытием. Для каббалистов эти две идеи сливаются воедино. Сотворение есть откровение - и наоборот. Разумеется, подобное представление не выражено явно даже в библейской традиции, где считалось, что средство раскрытия (язык) является точно тем орудием, посредством которого Бог создал мир.

В еврейской традиции язык рассматривается как орудие творения, выражено предельно ясно в самой первой главе книги Бытия: «и сказал Бог, да будет свет и стал свет». Согласно раввинскому толкованию первых глав Бытия,

⁵ *Sefer Yetzirah* 1:1; Kaplan, *Sefer Yetzirah*, p. 5.

⁶ *Sefer Yetzirah* 2:6; Там же, p. 131.

⁷ *Sefer Yetzirah* 2:2; Там же, p. 100.

⁸ См. *Sefer ha-Bahir*, secs. 11a, 13, 18, 27, 48, and 54. *Book Bahir*, Neugroschel trans., pp. 53-65.

⁹ Scholem, *Kabbalah*, p. 332.

¹⁰ Там же

¹¹ *Zohar* 1, 159a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, p. 111.

мир фактически был создан десятью божественными речениями, и данное представление в конечном счете развилось в идею, что язык Торы выдерживает также и творение.

В Midrash (Midrash *Tehillim* 90:12) говорится об «Исконной Торе», которая служит своего рода «чертежом» создания мира. Согласно Zohar, эта Тора сама по себе лишена букв, но служит стимулом к развитию «духовных букв», которые рождаются из чрева небесной матери, *Binah*. Эти письмена используются для построения письменной Торы в *Tiferet*, секреты которой не раскрываются, пока Устная Тора не будет произнесена в полный голос в *Malchut*.¹² Таким образом, Zohar проводит параллель между создающим мир лингвистическим/теософическим процессом и процессом письменного и устного божественного откровения.

В Талмуде приводится совет, который рабби Исмаэль дал рабби Меиру, писцу: «будь осторожен в своих трудах, ибо это работа Бога, если ты пропустишь единственную букву или напишешь лишнюю букву, то ты разрушишь целый мир» (Талмуд, Трактат *Eruvin*, 13а). По словам основателя хасидского движения Исраэля Баал Шем Това, на идею, что мир поддерживается божественными письменами, содержится намек в книге Исаяи (40:8): «Слово Бога нашего пребудет вечно». По словам Баал Шем Това, этот отрывок относится к собственным словам и письменам Бога. Шнеур Залман из Ляд, первый Любавический Ребе, пояснил точку зрения Баал Шема Това следующим образом:

«Ибо если письмена (которые заключают божественную речь) должны исчезнуть [даже] на мгновение, Бог да не допустит этого, и вернуться к своему источнику, все небеса превратились бы в ничто и абсолютное небытие, словно бы они никогда не существовали, словно бы перед словами: «Да будет твердь». И так происходит со всеми сотворенными вещами во всех верхних и нижних мирах, и даже на этой явной земле, которая есть [неодушевленное] «царство безмолвия». Если буквы Десяти Речений (*Авош*:1), посредством которых была создана земля в течение Шести Дней Творения, должны удалиться от нее [хоть] на миг, Бог да не допустит этого, это то она обратится в ничто как перед Шестью Днями Творения».¹³

Какое же значение несут эти потрясающие доктрины? С философской точки зрения можно сказать, что мир сотворен и держится божественным языком, потому что посредством такого языка создается сама идея творения и существования. Возвращение «букв» Бога к своему источнику было бы

¹² Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, pp. 292-293.

¹³ Schneur Zalman, *Shaar Hayichud Vehaemunah*, Chapter 1; Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 287.

равнозначно не-существованию небес, земли и всего творения, потому что тогда не существовало бы самой их идеи. Обычно при мысли о «конце света» мы воображаем разрушение или исчезновение земли, небес и всех существующих вещей, но Шнеур Залман просит нас не упускать из виду собственно конец, а скорее, *отрицание самого понятия бытия*. И действительно, это замечательное понятие, то есть, должно быть такое «положение дел», в котором содержится возможность *бытия* или *небытия*. Слова бога создают возможность существования и бытия как такового. Это и есть истинное творение *yesh min ayin* (что-то из ничего).

Для каббалистов творение есть *лингвистическое* явление, благодаря его чрезвычайно *концептуальному*, а не материалистическому характеру. Язык представляет собой орудие, посредством которого рождаются понятия; через которое проводятся концептуальные, понятийные различия или, по крайней мере, через которое они становятся доступными или «реальными». Бог создал мир не безмерной физической силой, потому что Он изначально не занимался сотворением *моментальных*, конечных, временных существ, конкретизирующих примерами данную идею; скорее Он творит словами, поскольку Он - прежде всего создатель возможностей, форм, категорий и идей. Каббалисты распознали, что дело обстоит именно так. В доктрине *Shevirat ha-Kelim*, Разбиения Сосудов, каббалисты выдвигают представление, что лишь как результат первоначального *несовершенства* созданного порядка, иллюстрируемого падением Адама, появились материальные существа. Мир, изначально сотворенный Богом, представляет собой чисто концептуальное/духовное царство.

Если толковать создание в концептуальных терминах, то можно легко увидеть, как выразился Шнеур Залман, что при умалении божественного языка все возвращается в «ничто и небытие», словно перед шестью днями творения. Причина этого состоит в том, что понятия атемпоральны по сути своей, и что Бог и созданный Им концептуальный мир существуют всецело *за пределами времени*. Устранение созидательной и поддерживающей силы Бога является концом конкретной вещи во всех ее проявлениях, в прошлом, настоящем и будущем; поскольку это прекращает саму идею данной вещи. Человек способен создать и разрушить отдельный объект, сделанный, к примеру, из меди или из золота; он, как мечтали алхимики, даже в состоянии создать и преобразовать само золото, но только Бог, через божественный язык, может принести саму *идею* золота в существование, а также изъять ее оттуда. Вот что нам пытается передать каббалистическая доктрина творения посредством божественной речи.

МИРОВАЯ МАТЕРИЯ СОСТОИТ ИЗ БУКВ СВЯТОГО ЯЗЫКА

Возможно, каббалистическое представление о том, что материя в мире фактически составлена из букв святого языка, окажется еще более потрясающей, нежели доктрина лингвистического творения. Шнеур Залман ясно формулирует доктрину, первоначально описанную в *Sefer Yetzirah*, что вещи, не названные определенным образом в книге Бытия как сотворенные непосредственно Богом (так называемые десять речений творения), были созданы в результате замены, перемещения и перестановки «букв» десяти высказываний, которыми Бог создал мир. Согласно *Sefer Yetzirah*, существуют 231 основных врат творения, что соотносятся со всеми возможными двухбуквенными сочетаниями двадцати двух букв еврейского алфавита. При сочетании более двух букв число комбинаций становится непомерно огромным, поистине бесконечным, что дает начало потенциально бесконечному числу созданных существ.¹⁴

У теории лингвистического создания имеется параллель в толковании Торы, которая возникла в ранней Каббале, а наиболее полно развилась среди каббалистов Цфата. По словам Моше Кордоверо, тот язык Торы, что мы читаем (и тот язык, который в конечном счете включает весь мир), является результатом преобразований сокрытого, исконного языка, составляющего предельно «глубинную структуру» нашего мира. Кордоверо, следуя Zohar, считал, что Тора первоначально состояла из духовных букв света, принявших материальную форму и образовавших различные лингвистические сочетания лишь в процессе материализации и дифференцирования мира. По словам Кордоверо, по мере того как мир «падал» до своего нынешнего состояния вещественности и конечности, письмена Торы перестраивали себя сообразно каждому веку. Он приводит достаточно яркий пример в анализе библейского запрета на смешивание шерсти и льна в ткани для одежды *Sha'atnez*. Кордоверо считал, что буквы, складывающиеся в слова этого запрета, *sha'atnez tzemer u-fishtim* («смесь» шерсти и льна) первоначально, перед падением, стояли так, что читалось предупреждение: *Satan' az metsar u-tofsim* - дерзновенный Сатана принесет «страх и ад» Адаму, если тот сменит свои «одежды света» на одежды змеи (то есть, материальное существование). Лишь после падения Адама, после того, как он сменил «одежды света», материальный запрет на смешивание (*sha'atnez*) стал необходимостью, и порядок реальных букв Торы был перестроен.¹⁵ В этом моменте Кордоверо

¹⁴ Там же, pp. 287-289

¹⁵ Moses Cordovero, *Shi'ur Komah* 63b, цит. по Gershom Scholem, «The Meaning of the Torah in Jewish

поддерживает теорию лингвистического/онтологического параллелизма, в котором «бытие» мира определяется языком и наоборот.

Шодем указывал, что согласно мнению школы Исаэля Саруга, изначальная Тора в божественном мире *Atziluth* состояла из всех возможных сочетаний двадцати двух согласных звуков еврейского языка, и эта идея предполагает вероятность бесконечного числа «возможных миров», соответствующих всему *логическому* или *лингвистическому* «пространству»¹⁶ При нисхождении через миры *Beriah*, *Yetzirah* и *Assiyah*, буквы приняли более определенные комбинаторные формы в последовательности святых и затем ангельских «имен», и наконец и в Торе, которую мы знаем и читаем. Каждый мир принимает лингвистическую структуру, и, следовательно, и Тору, соответствующую его природе. Фактически, каждый мир строится различными способами комбинаций букв.¹⁷

Другие каббалисты и хасиды считали, что даже прочтение Торы вслух создает новые силы и свет в мире.¹⁸ Это следует из каббалистического представления о языке: человек, непрестанно составляя различные комбинации букв (или фонем и морфем), тем самым создает ткань новых миров, продолжая творческий процесс, начатый Богом.

Рассматриваемые нами идеи сводятся к тому, что возможно описать как форму семантического атомизма: представление, что смысловые единицы, а вовсе не частицы материи являются базовыми компонентами вселенной. Важно понять, что в иврите буквы выполняют не просто фонетическую функцию, как в английском (или русском) языке, но также несут числовые и прочие значения. Например, еврейские буквы *aleph*, *bet* и *gimmel* имеют численные значения один, два и три, соответственно символизируя «единство», «создание» (или «понимание») и «милосердие», равно как и множество других значений.¹⁹ Таким образом, когда каббалисты говорят о мире, составленном из

Mysticism,» Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, trans. Ralph Manheim (New York: Schocken, 1969), p. 71.

¹⁶ Доктрине «логического пространства», в котором фактически существующие вещи являются всего лишь простым подмножеством, положил начало Людвиг Витгенштейн в «Логико-философском трактате». По аналогии, «лингвистическое пространство» может состоять из всевозможных вариантов произношения (или всевозможных сочетаний), а «возможная реальность» может быть лишь произношением или сочетаниями букв, которые имеют смысл (т.е., что-то говорят). «Реальный мир» тогда будет их подмножеством.

¹⁷ Scholem, «The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism,» p. 80.

¹⁸ Там же, p. 76.

¹⁹ Talmud, Tractate *Toma*, 83b. Позднее столь авторитетный ученый как Рамбам поддержал решительно конвенционалистский взгляд на язык, и среди каббалистов проявилась тенденция придерживаться эссенциалистского взгляда на *loshon hakodesh*, иврит.

букв святого языка, они подтверждают суждение, что наш мир - прежде всего мир значений, ценностей и духа, а не пространства, материи и времени.

Чтобы уяснить полный смысл лингвистической теории структуры мира, важно вспомнить, что для Шнеура Залмана, а также для прочих представителей традиции Лурнанской Каббалы, мир является созданным через первичный акт самосокращения или сокрытия (*Tzimtzum*) бесконечного Бога (*Ein-Sof*). Именно посредством данного первичного творческого акта Бог, который по сути является недифференцированным и всеобъемлющим духовным Единством, являет Себя в десяти различных аспектах (*Sefirot*) и в конечном счете во всевозможных гранях конечного мира. Таким образом, творение одновременно представляет собой сокрытие (бесконечного единства Бога) и раскрытие его бесконечной частности. Действительно, прежнее должно быть скрыто ради проявления последующего. В основе этого процесса сокрытия/создания лежит операция, известная как суд или *Din*. Термин *Din* обычно относится к строгому Божьему суду моральной ценности человека и мира, но в данном космологическом контексте понимается как принцип дифференцирования в пределах Самого бесконечного Бога. *Din* представляет принцип, через который аспекты Бога становятся отделенными от друг друга, и таким образом - это принцип, по которому работает *Tzimtzum*, а также посредством которого в мир приносятся разнообразные идеи, значения и понятия.

Теперь становится понятно, как каббалисты рассматривали язык в качестве средства процесса дифференцирования, поскольку именно через язык мы способны четко сформулировать, что некий предмет является тем, что он есть, а не другой вещью. Как мы видели в Главе III, Шнеур Залман рассматривал язык в качестве орудия *Tzimtzum*; Бог сотворил мир, сокращаясь и таким образом являя свою сущность в буквах и словах. Язык, в этом смысле, является средством мысли, тем самым средством, которыми бесконечное единство дифференцируется во множество конечных идей. Так как Божественный процесс творения прежде всего концептуален, из этого следует, что божественный язык является средством творения. К тому же, так как мир соткан из собственной субстанции Бога, именно слова, посредством которых был достигнут данный результат, составляют субстанцию и сущность мира.

Представление, что мир состоит из словесно выраженных понятий, имеет много общего с идеалистическими и рационалистическими традициями западной философской мысли. Представление, что мир состоит из букв, которые также служат выражениями значения и числа, напоминает идеи Платона, который, по крайней мере согласно одной традиции, рассматривал

Eide («формы»), составленные из чисел и числовых соотношений.²⁰ Вся еврейская традиция нумерологической мистики (*Gematria*) можно понимать как разъяснение теории, что сущность и субстанцию вещи следует искать в буквах ее имени, тех буквах, которые представляют собой самостоятельные числовые знаки.

Различные комбинации букв (по ранней идее Витгенштейна) создают «лингвистическое пространство» концепций и идей. В языке (или в мире), где идеи ограничивались двумя сочетаниями двух букв из двадцати двух согласных еврейского алфавита, возникнет лингвистическое пространство, включающее 231 или (считая инверсию букв) 462 потенциальные идеи. Если бы каждое из этих сочетаний выражало понятие или вещь, то данное пространство оказалось бы «заполнено». Однако в реальном языке в нашем распоряжении имеются сочетания из более чем двух букв, а лингвистическое пространство понятий в любом естественном языке бесконечно. Фактические концепции, включающие наш мир, состоят лишь из подмножества лингвистического пространства (не каждая комбинация еврейских или английских букв называет реальную вещь или идею), а наш инстанциальный материальный мир состоит из еще меньшего подмножества этих фактических концепций, многие из которых (например, единороги, ложные боги) именуют нехарактеризуемые или несуществующие вещи. Таким образом, лингвистический атомизм Каббалы обеспечивает базис достаточно изоциренного философского аппарата, способного охватить такие понятия как возможное, фактическое, инстанциальное и реальное в рамках квази-идеалистической философской структуры. Эта система взглядов являет поразительные подобия идеям философа XX века Людвиг Витгенштейна, который в «Логико-философском трактате» утверждал, что мир состоит из суждений и атомарных фактов, отраженных в лингвистическом мире сентенций и имен.²¹

Подведем итог: лингвистический атомизм Каббалы выражает позицию, что по существу наш мир является миром идей, а не вещей; что идеи выделяются посредством языка; и что язык составлен, в самом основном смысле, из букв святого языка. Буквы - не просто фонетические значки, но также носители значений, и в этом состоит их роль фундаментальных единиц значений, «кирпичиков» для построения мира.

²⁰ См. J. N. Findlay, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines* (London: Roudedge & Kegan Paul, 1974).

²¹ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, в перев. D. F. Pears and B. F. Guinness (London: Roudedge and Kegan Paul, 1961).

ИМЯ ПРЕДМЕТА В «СВЯТОМ ЯЗЫКЕ» КАК СОСУД ЕГО ЖИЗНЕННОЙ СИЛЫ ИЛИ ДУШИ

Каббалисты усматривали важную параллель или эквивалентность между «языком» и «жизнью». Они нашли спиритуальное подтверждение этого представления в традиционной иудейской доктрине: Тора есть «дерево жизни», живое существо или даже «человек».²² По словам Азриэля, Тора, каждой своей буквой, стихом и диакритическим значком, сопоставима с живым организмом, непрерывность жизни и функционирования которого зависит от каждого из телесных органов, работающих как единое целое.²³ Это уподобление заставляет вспомнить о *Sefirot*, расположенных как конечности и органы космического человека. Действительно, в *Zohar* делается сравнение Торы, человеческого тела и мира в целом, каждый из которых образуют единственное, органическое тело:

«Кто бы ни трудится в Торе, он поддерживает мир и позволяет каждой части выполнить свое назначение. Поскольку нет члена в теле человека, не имеющего соответствия в мирах как в целостности. И как тело человека состоит из членов и частей различных рангов, все из которых действуют и воздействуют друг на друга, дабы образовать один организм, так и мир состоит из иерархии сотворенных вещей, которые, действуя и воздействуя друг на друга правильно, образуют одно живое тело. Так целое образуется по образу Торы, которая также состоит из частей и делений, которые сопрягаются друг с другом и, когда устроены вместе правильно, образуют одно живое тело».²⁴

Важно, что каббалисты считали каждое из данных «органических тел» - человека, мир и язык (Тору) аспектами единой космической структуры.

Согласно Шнеуру Залману из Ляд, все в мире, включая неодушевленные объекты, такие как камни, вода и земля, обладает душой или духовной жизненной силой, которую должно отыскать в буквах божественной речи, из которых состоят и они, и их имена.²⁵ Проводя параллель с весьма древней каббалистической традицией, гласящей, что «имя предмета есть сам предмет».²⁶ Шнеур Залман считал, что «Имя, которым (вещь) названа в Святом Языке, является сосудом жизненной силы». Представление, что у всех

²² Scholem, «The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism», p. 44ff.

²³ Там же, p. 45.

²⁴ Zohar 1,134b; Sperlberg and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, p. 36. Cf. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 3, pp. 123-124.

²⁵ Zalman, *Shaar Ha Yichud Vehaemunah*, Chapter 1; Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 287, referring to Vital.

²⁶ *Sefer ha-Bahir*, sec. 54. *Book Bahir*, Neugroschel trans., p. 65.

сотворенных вещей имеется лингвистическая сущность, прослеживается вплоть до Талмуда, где говорится, что р. Меир мог ухватить природу и характер человека, просто узнав его имя.²⁷

Иногда сущность отдельного предмета или существа не представляется немедленно очевидной из его имени. Однако, по словам Шнеура Залмана, она станет понятна посредством использования правил замены и перемещения букв или *Gematria* (включая числовое значение букв). Например, просуммировав все численные значения букв имени *Moshe Rabeinu* («Моисей наш учитель»), мы получим 613, что соотносится с 613 заповедями, переданным Богом еврейскому народу через Моисея на Синае. То, что сущность предмета или человека может быть частично или полностью «скрыта» в его имени (например, через *Gematria*), произрастает, по словам каббалистов, из того факта, что жизненная сила, исходящая непосредственно от Торы, обычно слишком велика для отдельных существ, оказывающихся неспособными вобрать ее; а следовательно, они получают свою душу лишь после нисхождения и последующих сокрытия и умаления посредством перемещений букв и слов.²⁸ Виталь, например, сообщает, что даже Зоһар считает буквы языка сокрытыми, поскольку человек способен скрыть их в себе. Данное представление связано с лингвистическим пониманием *Tzimtzum*, что обсуждалось в Главе III. Именно эта часть сущности как творения, так и языка не бросается в глаза. Значения всегда частично скрыты. Это предположение дает начало науке герменевтики (толкованию и интерпретации) как пути к подлинному знанию.

Итак ясно, что Шнеур Залман придерживался «эссенциалистской» теории языка и значений. Имена, которые даны вещам в *Loshen Hakodesh* (Святом Языке), не просто условности, по существу они связаны с природой или, в терминах Шнеура Залмана, «душой» объекта или человека, которому они принадлежат. У предметов, по мнению каббалистов, имеется глубокая структура или основная сущность, и именно язык указывает на данную сущность, представляет ее, а в некотором смысле и раскрывает. С каббалистической точки зрения созданные вещи являются фундаментальными примерами понятий, понятия отождествляются с именами, посредством которых они дифференцируются и выражаются. Вот почему сущность или «душа» объекта представлена его именем.

Чтобы доискаться до причин, нам придется исследовать, каким образом функционируют имена в обиходном языке и в обыденной жизни. Если мы

²⁷ Talmud, Tractate *Toma*, 83b.

²⁸ Zalman, *Shaar Ha Yichud Vehaemunah*, Chapter 1; Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, pp. 287-289.

знаем, например, кого-то по имени «Реувен», то восприятие этого имени на слух скажет нам больше, намного больше, нежели какой-либо мыслимый ряд описаний человека. Имена не просто «прикрепляются» к объектам или людям, как если бы мы их нумеровали. И при этом имена не просто относятся к сущностям во времени или пространстве. Скорее, они отражают богатство значений, более завершенное, чем любое наблюдение или описание объекта, которое способен составить человек. «Хаим Вейцман» не просто один из способов обратиться к первому президенту Израиля или «этикетка» для когда-то жившего человека. Это - *имя* человека, ухватывающее саму сущность уникальной личности. Имена соответствуют сущности того, что они называют, включая и те аспекты сущности, что еще не проявлены для окружающих или же для самого именуемого. «Реувен» выражает не только все, чем и кем был данный человек, но и все, чем и кем он станет в дальнейшем.

Так как имена сообщают нам больше, чем наблюдение или описание обозначаемого ими человека, вещи или события, можно сказать, что узнавание названия предмета означает лучшее знание о нем, чем если бы этот самый предмет оказался у нас перед глазами. Вот почему люди, с которыми мы встречаемся или общаемся, но которые не называют нам свои имена, остаются «анонимами», по существу завуалированными и неизвестными. Также поэтому, увидев экзотическое растение или животное, мы понятия не имеем, что это может быть, пока не узнаем его название или имя. И если нам называют его имя, и нам оно оказывается знакомо («Конечно же, это - аллигатор»), мы чувствуем, что теперь понимаем его полностью.

Именно поэтому иудаизм придает столь важное значение имени ребенка. Существует традиция, что, подобно Адаму (дававшему имена животным в Эдемском саду), родители новорожденного обретают *ruach hakodesh* (святая дух) в тот самый момент, когда они нарекают своего младенца, и это имя считается соответствием его сущности или душе.

Данное «эссенциалистское» представление об именах и языке можно противопоставить эмпирическому или конвенциалистскому представлению, в котором «имена» считаются лишь своего рода этикетками «объектов восприятия» или материальных объектов в пространстве и времени. Вместо того, чтобы обозначать единственный дискретный объект перцепции, ощущение, предмет или факт, имя для каббалистов заключает в себе целый мир значений, относящихся к данному понятию или сущности. (Действительно, лишь посредством специализированного, технического или научного языка мы можем разделить мир на объекты перцепции, дискретные материальные объекты или очевидные факты.) Имена на наших обыденных языках относятся

к пленумам значений или тем сущностям, которых каббалисты называют «душами».

Оперируя идеей, что имена содержат отсылку к таким пленумам значений или сущностям, мы все же могли бы подвергнуть сомнению идею, что имена этих сущностей на любом языке являются чем-то большим, нежели произвольными соглашениями. Какая разница, представлена ли определенная сущность или понятие одним сочетанием звуков или букв или другим?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны, во-первых, признать, что данный вопрос носит чисто гипотетический или абстрактный характер. В фактической беседе мы не можем произвольно заменять имена людей или названия предметов объектов, не теряя значение или сущность вещей, таким образом названных. Если у нас спрашивают имя или название, мы не можем, словно Алиса в Стране Чудес, ответить, что на ум взбредет. Витгенштейн весьма убедительно аргументировал, что мы не вправе даже сделать этого для себя, то есть, создать собственный «частный язык» из произвольных имен и символов. Это вызвано тем, что слова любого естественного языка настолько связаны друг с другом, а также с опытом и образом жизни сообщества носителей языка, что любое произвольное изменение значения слова или названия предмета или идеи оказывается фактически невозможно. Другими словами, исследование названия данного объекта, человека или идеи не означает простое изучение звуков или символов для данной дискретной вещи, но скорее включает исследование места данного «объекта» во всем языке, и *ipso facto* - во всей панораме «мира». Каббалистическое представление, что конечные сотворенные существа являются частью огромного бесконечного единства в Боге, отражено в наблюдении, что значение отдельного слова (относящееся к сотворенным вещам) зависит от всего языка. Полное постижение предмета или идеи означает познание всего мира. Слова можно перевести с одного естественного языка на другой, но результат этого процесса состоит не в том, чтобы произвольно дать «розе», например, любое другое имя, но скорее предоставить альтернативное выражение сущности розы, поместив ее в контекст иного *тотального* и всеохватывающего взгляда на весь мир.

Вспомним, однако, что для Шнеура Залмана, как для каббалиста, название объекта исключительно на «святом языке» служит сосудом его «жизненной силы» или «души». В то время как в других языках вариации могут оказаться обычным элементом, на языке Торы, языке Бога, согласно каббалистам, не может быть ничего произвольного. Это вызвано тем, что каббалисты считают «полную перспективу» действительности, выраженную в Торе, единственной истинной духовной или благочестивой точкой зрения;

слова или названия в святом языке во многих отношениях в альтернативных лингвистических системах оказываются непереводаемыми. (Разумеется, приверженцам ислама, индуизма или любой другой веры никто не может запретить сделать подобное заявление о собственном «священном языке».)

Возьмите, например, еврейский термин *tzaddik*, который иногда переводится на английский язык терминами «праведник» или «святой». В то время как английское слово «праведник» («righteous one») не включает набожность или благочестие, подразумеваемые в слове *tzaddik*, слово «святой» («saint») захватывает эти аспекты, но включает их в рамках строго христианского, а не еврейского ассоциативного контекста. Мы сразу же приходим к идее, что понятие *tzaddik* не может быть выражено вообще кроме как посредством термина *tzaddik*; и то же самое верно для большого количества других еврейских слов, особенно обладающих специфическими духовными, этическими еврейскими значениями. И действительно, понятия, относящиеся к духовным вопросам, философским идеям и человеческим качествам, наиболее трудны для перевода с одного языка на другой, а в нашем случае - уникальны для языка Торы. (Я подозреваю, что определенные еврейские слова не случайно вошли в идиш в своей оригинальной непереуведенной форме.) Именно духовные, этические и человеческие понятия, в противоположность обозначениям материальных объектов (в особенности, как они толкуются с научной точки зрения), по мнению каббалистов, обладают наиболее мощной «жизненной силой». Иными словами, они являются уникальнейшими словами *loshen hakodesh*, святого языка, полными богатством значений. Возможно утверждать, что названный любым другим именем электрон останется электроном, но *tzaddik*, *baal chesed* (праведник, господин милости) или *bitochin* (вера в Господа), благодаря богатству ассоциаций и обширной коннотации, уникальным образом выражают идеи Торы. Их невозможно перевести, не потеряв, по крайней мере, долю их жизненной силы, частицу их «души».

Возникает вопрос: можно ли назвать *tzaddik* каким-то другим словом иврита? Повторю, что в случае *loshen hakodesh*, «святого языка», с его богатством ассоциаций, его корнями, связанными с иными мирами, *Gematria* и т.д., нам пришлось бы разрушить большую часть (если не всю) лингвистической системы, дабы внести такое изменение. Изменим существительное *tzaddik* (добродетельный, справедливый, набожный человек), и нужно менять глагол *tzadak* (быть ясным, чистым, искренним), а также *tzedek* (праведность, справедливость, беспристрастность), *tzedakah* (чистота, великодушие, благодеяние, раздача милостыни) и так далее. Более того, придется изменить функцию буквы *tzadeh*, которая в Каббале обозначает добродетель во всех словах, в которых встречается (например, *mitzvah* -

заповедь). Сама форма буквы *tzadeh*, изогнутая или согнутая, обозначает согбенность и принижение *tzaddik* перед Богом, а следовательно, то смирение, которое является предпосылкой для истинной праведности. Слова не связываются с объектами единомоментно (ошибочность данного представления приводит к вере, что слова должны быть произвольными договоренностями), но скорее они привязаны к объектам; или, как выражаются каббалисты, строят свои объекты в пределах контекста всего языка, образа жизни и мира. Именно по этой причине знание имени объекта означает знание его сущности, сокровенного сосуда его души.

ИДЕНТИЧНОСТЬ БОГА ЕГО СВЯТОЙ ТОРЕ: ТОРА КАК ИМЯ БОГА

В *Zohar* мы находим утверждение, что «Тора и Святой, благословен Он, - одно».²⁹ Шнеур Залман объясняет, что в отличие от человеческой речи, речь или язык Бога не отделен от Него самого: «ибо ничего вне Его и нет места, лишённого Него».³⁰ Данное утверждение следует из идентичности Бога и Его Торы: Тора выражает сущность Бога; и поскольку, согласно Каббале, сущность вещи выражается ее именем, Тора есть *имя Бога*. И действительно, мы находим выражение этой доктрины в *Zohar*: «Тора есть все одно святое божественное имя».³¹ Старший современник Нахманидов, Эзра Бен Соломон, считал, что пять книг Торы являются Именем Святого, благословен Он; это представление, по данным Шолема, отыскивается и в трудах других каббалистов каталонского города Жероны.³²

Значение этой на первых взгляд запутанной доктрины следует из идеи, что имена относятся к душам, сущностям или *концепциям*. Тора, со всеми ее описаниями событий истории откровения Бога человечеству и выражением откровения в *halakha* или иудейском законе, в фундаментальном смысле представляет собой единую концепцию, цельную и бесшовную ткань духовных значений, то, что вследствие его всеобъемлющего характера, не поддается точному переводу или описанию, но лишь изучению или проживанию. Именно потому «Торой» называется единственная, единая, всеобъемлющая концепция, и иудейская традиция включает в Тору не только Пятикнижие Моисеево, но и

²⁹ *Zohar* II, 60a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 3, p. 188.

³⁰ Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, Chapter 21, p. 87. Ссылка на *Tikkunei Zohar*, *Tikkun*, 57, p. 91b.

³¹ *Zohar* III, 36a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 395; см. также *Zohar* III, 80b (Там же, Vol. 5, p. 92).

³² Scholem, «The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism,» p. 39.

весь корпус еврейской литературы, законов, обычаев и жизни, в той мере, в которой они считаются частью учения или пути Бога.

Идея, лежащая в основе концепции, что вся Тора есть имя Бога, состоит в том, что отдельное название, слово или фраза могут быть составлены из множества морфем или смысловых единиц (например, *halakha Moshe m' Sinai*, закон Моисея, полученный на Синае), но все же выражать единственное понятие или идею. Сама Тора (в широком смысле, описанном выше) составлена из фактически бесконечного числа морфем, но называет одно, хоть и бесконечно богатое явление или понятие: всеобъемлющий, бесконечный Бог. Тора как Имя Бога означает наиболее полный пленум значений и еврейских духовных ценностей, который мы только можем вообразить, и в этом смысле говорит Зоһаг: «вся Тора есть одно святое тайное имя». В более современном выражении это звучит так: одно подразумеваемое значение лингвистического атомизма, описанного выше, состоит в том, что весь язык является *именем* всего мира.

ЯЗЫК КАК СРЕДСТВО МИСТИЧЕСКОГО ОТКРОВЕНИЯ И ПОНИМАНИЯ

Если творение, как предполагают каббалисты, прежде всего концептуально, а не материально, а язык есть средство переноса понятий или мыслей, из этого следует, что язык - также и наилучшее средство понимания творения. Данное представление точно согласуется с нашей обыденной интуицией. Ребенок не обладает даже самым базовым осознанием реальности до тех пор, пока он не начинает понимать речь. Аналогичным образом взрослые чувствуют, что в действительности мы ничего не знаем о некоем предмете, пока не сможем назвать или описать его словами, и таким образом установить связь между предметом и нашими личными лингвистическими или концептуальными схемами. Психологическую точку зрения выражает фундаментальная психоаналитическая истина: человек не знает сам себя, пока не сможет выразить свои аффекты, свое *желание*, словесно. Язык является средством, посредством которого бессознательное получает доступ к сознанию, благодаря чему неизвестное становится постигнутым. Тот факт, что в иудаизме откровение происходит в священных текстах, подчеркивает идею, что самые фундаментальные истины о мире воплощены в языке. Для каббалистов внутренний мир и жизнь Бога есть мир лингвистического выражения. В отличие от других мистических взглядов, что язык лишь *затеняет* действительность, а *реальность* постигается только если ум лишен

языка и мысли, главное каббалистическое представление состоит в том, что язык строит и раскрывает эссенциальную природу мира. Глубочайшие мистические истины могут быть выражены, испытаны и поняты через язык, если они могут быть выражены или поняты вообще.

На данное представление дается намек в отрывке из Талмуда,³³ где рассказывается история четырех мудрецов, вошедших в *Pardes* (небесный райский сад в эзотерической или мистической мысли); один узрел и умер, второй узрел и потерял рассудок, третий изничтожил побеги растений (стал еретиком). Лишь четвертый, рабби Акива, вошел и вышел с миром. В более поздней средневековой традиции «*Pardes*» интерпретировался как четыре уровня толкования Торы; *P'shat* (буквальное значение), *Remez* (аллегорическое значение), *Derasha* (талмудическое и аггадическое толкование) и *Sod* (мистическое значение). Данная традиция намекает на восприятие «рая» мистической умозрительности в терминах лингвистической интерпретации.

Согласно Zohar, скрытые, тайные уровни значений существуют не только в Торе, но также и в каждом мыслимом аспекте существования, включая Бога и все творение.³⁴ Идея, что сама реальность может быть с пользой понята как поддающийся разбору и толкованию текст, предвосхищает ряд примечательных тенденций в современной секулярной мысли, включая опровержения, что у человека имеется доступ к предшествующей языку реальности, в работах Витгенштейна и Дерриды, и утверждение Гадамера, что «Бытие, которое может быть понято, является языком». Менее радикальные, но равно значимые современные параллели каббалистической герменевтики присутствуют в психоаналитической идее, что сновидения, психосоматические симптомы и прочие психологические проявления суть символические, поддающиеся толкованию «тексты». Сюда же относится позиция Хайдеггера, что наиболее значимые и существенные истины о «Бытии» (о реальности или существовании как таковом) следует искать в закодированной форме в языке самых ранних философов.

В XX веке возник исторический/филологический подход к исследованию текстов, в рамках которого работой историка/филолога считалось повторное открытие основополагающих истин, например, в библейских текстах, путем раскрытия их оригинального смысла, спрятанного за наростами обыденных затеняющих значений.³⁵ Каббалисты же

³³ Talmud, Tractate *Hagiga*, 14b.

³⁴ Zohar II, 230b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 285; Zohar III, 159a; Там же, Vol. 5, p. 226.

³⁵ Ярким выразителем этой позиции выступает Уолтер Бенджамин. См. Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, p. 138.

придерживались самостоятельного взгляда (сообразно талмудической традиции), что смыслы, приписанные Торе последующими поколениями раввинов-толкователей, в действительности имплицативны как один из «семидесяти аспектов» изначального текста Торы.³⁶ Вместо того, чтобы рассматривать последующие интерпретации как затемнение оригинального значения или предназначения Торы (или реальности), они понимали их как расширение и углубление ее эссенциального ядра. Согласно этому представлению, новое неизменное выражается в старом неявным образом.

«БОЖЕСТВЕННЫЕ ИМЕНА»: ЯЗЫК И МУЗЫКА ТЕОСОФСКОЙ КАББАЛЫ

Обсудив философские принципы, послужившие основой лингвистической мистики Каббалы, теперь мы имеем возможность приступить к аспектам теории «божественных имен», одной из наиболее трудных и сложных граней лурианской системы. Мы уже затронули эту доктрину при описании *Sefirot* в Главе IV, где узнали, что Лурия и его последователи считали каждую из *Sefirot* эквивалентом лингвистическим структурам, именующим Бога.

Доктрина, что «Тора и Святой, благословен Он, суть одно», отражает каббалистическое понятие, что подобно миру, сам Бог состоит из языка. Эта доктрина проявляется в теософической Каббале быстрым увеличением числа «святых имен», которые считаются выражением различных аспектов *Ein-Sof* в процессе его сокрытия, проявления и восстановления сефиротической системы. В *Zohar* содержится ссылка на традиционное различие между *YHVH*, непронизосимым именем Бога, и *ADNY* - пронизосимым, в отношении к нераскрытым и раскрытым аспектам Всевышнего.³⁷

Последователи Лурии приравнивали *Sefirot* к разнообразию божественных имен, причем эти имена принимают символические, динамические значения, составляющие параллель, а до некоторой степени и соперничество, *Sefirot*. Эти параллели продолжают традицию, впервые разработанную в *Sefer Yetzirah*, где вселенная понимается как одновременно состоящая из сефиротических и лингвистических элементов.

На одном достаточно простом уровне десять *Sefirot* представляют божественное имя *YHVH*. *Keter* и *Chochmah* вместе образуют «шип» и тело первой буквы, *Yud* (Y), *Binah* - вторую букву, *Heh* (H). *Sefirot* от *Chesed* до

³⁶ Midrash, *Numbers Kabbah*, XIII, 15.

³⁷ *Zohar* II, 230b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 285.

Yesod (в особенности, *Sefirah Tiferet*) представляют третью букву, *Vav* (V), а *Malchut* представляет заключительную *Heh* (H).

Однако эти представления чрезвычайно усложняются в результате применения *Gematria*, системы числовой мистики, используемой в иудейской, и в особенности, в каббалистической традиции. *Gematria* основывается на лингвистическом допущении, что у каждой буквы еврейского алфавита имеется определенное нумерологическое значение, например, Алеф = 1, Heh = 5, Vav = 6, Yud = 10.

Каббалисты придают большое значение тому факту, что буквы Тетраграмматона (Yud-Heh-Vav-Heh) можно *записать* множеством способов. Например, буква H (Heh), появляющаяся в имени Бога дважды, в отдельности может быть записана на иврите как Heh-Aleph (HA), Heh-Yud (HY) или Heh-Heh (HH). В результате многообразные способы записи божественного имени дают различные численные значения, на основании которых каббалисты получили ряд новых «имен» Бога; к примеру, Имя 72, Имя 63, Имя 42, Имя 52 и Имя 45, сообразно числовым эквивалентам букв, которые данные имена включают.

Давайте разберем отдельный пример (так называемое *millui-de yudin*, заполнение «Имени» буквой Yud [Y]). Буквы Тетраграмматона YHVH евреи произносят как Yud, Hay, Vav, Hay. Данное произношение Тетраграмматона может быть записано следующим образом: YVD, HY, VYV, HY. У букв, включенных в полностью написанное Святое Имя, имеются следующие численные значения:

YVD	Y= 10	V = 6	D = 4
HY	H = 5	Y= 10	
VYV	V = 6	Y= 10	V = 6
HY	H = 5	Y= 10	

Получим сумму численных значений всех этих букв: $(10+6+4) + (5+10) + (6+10+6) + (5+10) = 72$. Таково, по сведениям каббалистов, мистическое имя Бога (Имя 72), которое эквивалентно *Partzuf Abba* (Небесный Отец) и *Sefirah Chochmah* (Мудрость). Так как число 72 обычно и наиболее точно выражается буквой *Ayin* (=70) и *Bet* (=2), каббалисты соотносили Имя 72 с *Ayin-Bet*. Поскольку буква *Ayin* (подобно Aleph) произносится как английская «а», а *Bet* - как «в,» каббалисты смогли записать Имя 72 как «ав,» что мы запишем как 'aB'.³⁸

³⁸ Условимся записывать все буквы, присутствующие в оригинальном иврите, с прописной. Букву *Ayin* мы будем писать 'A, чтобы отличить ее от буквы Aleph, которая будет писаться просто A.

Применяя вышеописанный способ, последователи Лурии вывели еще три Святых Имени, используя дополнительные средства письменного выражения звучания Тетраграмматона YHVH. Например, при простом изменении написания третьей буквы Тетраграмматона (V) с VYV на VAV, численное значение полной записи меняется с 72 на 63. Это объясняется тем, что изменение включает замену буквы (Y) с числовым эквивалентом 10 на букву (A) с числовым эквивалентом 1. Дальнейшие изменения дают значения 45 и 52. Эти дополнительные три имени называются в Каббале SaG (63), MaH (45) и BoN (52) и считаются эквивалентами различных других аспектов системы Лурии (см. Таблицу 4-5).

У этих имен имеется важное теософическое значение в Лурианской Каббале; и некоторые из них будут объяснены ниже, в том числе в контексте *Tikkun ha-Olam* (Исправления Мира) в Главе IX. Здесь достаточно указать, что у различных имен находятся эквиваленты среди *Sefirot* и миров; например, Имя 72 соответствует миру *Atzilut*, Имя 63 - *Beriah*, а Имя 42 - *Yetzirah*.

Также последователи Лурии считал, что каждое из четырех божественных имен эквивалентно различным знакам, используемым при написании свитка Торы.³⁹ Они представляют музыкальные знаки, которые указывают на высоту тона голоса при чтении Торы (*Ta' amim*); гласные звуки и соответствующие тоны (*Nekudot*); декоративные черточки поверх определенных букв (*Tagin*); и сами буквы (*Otiot*).⁴⁰ Далее, каждый из знаков включает в себе все другие четыре⁴¹ таким образом, чтобы *Ta' amim* включали *Nekudot*, *Tagin*, *Otiot* и т.д.

Согласно Лурии и его последователям, Имя 72 ('aB) (и *Ta' amim*, музыкальный знак, который оно включает) столь неясно для понимания, что о нем нельзя даже говорить. Это имя, как считается, сокрыто в «черепе» Первоначального Человека. Однако интересно отметить, что здесь высочайшее проявление Господа осмысливается как ряд музыкальных нот, предполагая, что первый шаг творения, когда Изначальное Ничто (*Ayin*) принимает познаваемую форму, сродни музыкальному произведению. Здесь уместно вспомнить и о Ньютоновской «Музыке Сфер». Бог часто изображается абстрактно, художественно, особенно средствами языка; но несмотря на распространенное мнение, что музыка дарует нам нечто, наиболее

³⁹ Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, p. 55.

⁴⁰ Роль букв, огласовок и тона в творении отмечается уже в *Zohar*: в начале творения происходит «движение, произведенное акцентами и тонами букв и огласовками, которые выражают им почтение и следуют за ними, словно войско за царем. Буквы, будучи телом, и огласовки, будучи животворящим духом, движутся вместе с тонами и останавливаются с ними». *Zohar* 1,15b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 65.

⁴¹ Там же, p. 57.

близко выражающее опыт переживания божественного, Бог редко считается *музыкальным* по своей сущности. Однако в иудейской традиции музыка целиком и полностью связана с молитвой и чувством божественного. Сама Тора, которую каббалисты считали тождественной Богу и «чертежом» творения, *музыкальна, а также лингвистична* по сути своей. О музыкальных нотах, которые включают Череп *Adam Kadmon*, нельзя говорить, но их возможно слышать. Данное утверждение предполагает, что вместо формулировки «окончательных» вопросов в логических и лингвистических терминах, мы могли бы сформулировать их музыкально и понять историю музыки, наряду с историей изобразительного искусства и философии в качестве аспектов коллективного «ответа» человечества.

БЕСКОНЕЧНОЕ МНОЖЕСТВО ЗНАЧЕНИЙ

Существует обширная современная литература по предмету каббалистического убеждения в существование бесконечного разнообразия вариантов интерпретации священного писания. Шолем, например, говорит о каббалистической вере в «неограниченную мистическую гибкость божественного слова», цитируя каббалиста Азулая, что каждый раз, когда человек читает определенный стих Торы, сочетание элементов ее языка меняется сообразно моменту, что приводит к созданию новых значений Торы.⁴² Позже, Моше Идель показал, что экзегетический метод Авраама Абулафии включали медитацию над переставленными буквами текста Торы в форме свободных ассоциаций этих букв, что предполагало широту интерпретаций, неслыханную среди традиционных учителей и толкователей Торы.⁴³ Действительно, многие каббалисты, хоть и не столь экстремальные в своих методах как Абулафия, придерживались взглядов, наводящих на размышления о радикальной деконструкции библейского текста и его традиционного значения.

Каббалистический акцент на практически бесконечных вариантах толкований мира и священного писания принял почти экуменический оборот после утверждения мидрашистского взгляда, что каждый отрывок, фраза и даже буква Торы обладают семьюдесятью аспектами или ликами, что соответствует семидесяти народам, по традиционным представлениям

⁴² Scholcm, «On the Kabbalah and Its Symbolism,» p. 76.

⁴³ Moshe Idel, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*.

населявшим мир.⁴⁴ В Зоһар это число (70) обозначает неисчерпаемость божественного значения.

Каббалисты Цфата считали, что существует 600.000 аспектов значений Торы, что соответствует числу израильтян, присутствовавших при откровении на Синае, и, следовательно, числу «исконных душ», существующих в каждом последующем поколении.⁴⁵ Как мы видели, некоторые каббалисты даже считали, что сама Тора изначально была дана как несвязная масса букв, и что эти письмена перестроились в ответ на исторические события. По мнению Израэля Саруга, Тора проявляется по-разному на различных уровнях духовного и материального бытия. На высшем уровне (мир *Atziluth*) она существует как всевозможные сочетания еврейских букв, таким образом намечая все возможные концептуальные/ лингвистические миры. Подобные представления о пластичности Торы приписываются основателю хасидского движения, Израэлю Баал Шем Тову.⁴⁶

Если значение Торы столь субъективно и гибко, как подразумевают указанные выше каббалистические взгляды, возникает вопрос: не является ли библейское толкование произвольным переложением взглядов переводчика? Разве мы, как подразумевает Дэвид Бел, не обнаруживаем собственные мысли в словах (или буквах) текста перед нами?⁴⁷ Есть ли вообще что-нибудь *откровенное* по своей природе в священном писании? Современная светская школа (Шолем, Идель, Бел) приближается к рискованному утверждению, что сами каббалисты, если бы они не расходились с собственной верой и методами, должны были бы ответить на этот последний вопрос отрицательно. Действительно, именно на такой позиции стоят современные философы (среди которых Дэвидсон и Рорти), утверждающие, что символический и метафорический дискурс служит всего лишь стимулом для идей и верований переводчиков, но не несет никакого когнитивного содержания.⁴⁸

Возможно ли примирить представление, что у Торы имеется бесконечное множество «изменчивых» значений, с традиционной верой в ее абсолютную неизменность? Совместим ли неопределенный ряд субъективных интерпретаций с текстом, имеющим определенный объективный смысл? Традиция, конечно, отвечает на оба эти вопроса утвердительно, осмысляя еврейский интерпретационный метод как создающий диалектический баланс между субъективным и объективным, между возможностями толкования Торы

⁴⁴ Midrash, Numbers Rabbah xiii,15; см. Scholem «The Meaning of the Torah,» p. 62.

⁴⁵ Scholem, «On the Kabbalah,» p. 65. Referring to *Sefer ha-kawanoth* (Venice, 1620), p. 536.

⁴⁶ Там же, p. 76.

⁴⁷ Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, p. 144.

⁴⁸ См. Richard Rorty, «Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphors.»

и ее неизменностью. Этот баланс, согласно традиции, был частично достигнут посредством расширения свободы мысли, *при одновременном ограничении свободы действий и поведения.*

Есть очевидный, но иногда упускаемый из виду факт: сами каббалисты, даже те, кто верил в бесконечную пластичность и возможности толкования текста Торы, расценивали *halakhot* (иудейские законы), выведенные раввинской традицией из Торы как абсолютно обязательные для всех иудеев, независимо от их уровня экзегетического понимания. Несмотря на столь радикальную деконструкцию текста Торы, проведенную Абулафией, заповеди были абсолютно обязательны и необходимы для мистика (даже при том, что они могли и не быть определенно релевантными в момент, когда он достигал мистического союза с создателем).⁴⁹ Текст Торы может быть открыт для 600.000 различных субъективных интерпретаций, но с точки зрения еврейской практики этот же текст ясен, неизменен и уникален.

Интересно, что представление о неизменности Торы, гарантированное *практикой*, а не толкованием, схоже с определенными концепциями современной философии языка. Витгенштейн, например, при рассмотрении бесконечных возможностей интерпретации практически любого лингвистического символа или знака, утверждал, что должны существовать некоторые знаки, которые далее *не* интерпретируются, хотя могли бы. По словам Витгенштейна, при отсутствии некоторых знаков, которые мы *способны* интерпретировать иначе, однако *не делаем* этого, невозможно существование никакого коммуникативного значения. Окончательное закрепление значения в языке происходит в *действии* или, по выражению Витгенштейна, в «форме жизни» сообщества носителей языка. Ортодоксальное иудаистское сообщество, как я утверждал в другой книге, составляет такую форму жизни,⁵⁰ поддерживающую значение базового «языка» и весьма специфического кодекса поведения, воплощенного в *halakha*.

Таким образом, в еврейском контексте соблюдения закона разнообразие интерпретаций, которые могут быть и были помещены в текст Торы, сам текст не изменяется, но скорее, согласно точке зрения каббалистов, углубляется наше понимание глубокой сути текста. Любая интерпретация, противоречащая этой сути, то есть, призывающая нарушить *halakha*, считается аморальной и отвергается. Тот факт, что Тора обладает бесконечными слоями значений, не влечет за собой возможности подвергать ее какой угодно интерпретации. Еврейские уклад жизни, воплощенный в иудейском законе, проводит границу

⁴⁹ Idel, *Language, Truth and Hermeneutics*, p. xiii.

⁵⁰ Sanford Drob, «Judaism as a Form of Life.»

возможностей толкования. Те из каббалистов, кто, например, интерпретировал Тору через перестановку букв, согласно традиции, должны были быть абсолютно сведущими в открытых аспектах Торы, чтобы гарантировать, что их мистическое толкование не затронет галахическое ядро Торы.

Сущность Торы обнаруживается в *mitzvot*, в иудейском законе, что составляет фундаментальную предпосылку раввинской традиции. Изучение Торы считается эквивалентным соблюдению всех *mitzvot* (заповедей),⁵¹ поскольку такое изучение приводит к исполнению заповедей. Действительно, Тора и *mitzvot* представляют собой два дополнительных полюса, между которыми возможно разместить весь иудаизм. Они важны для выполнения друг друга. Таким образом, в то время как раввины утверждают превосходство знания Торы над прочими *mitzvot*,⁵² они равно могут утверждать принцип «главное не учение, а практика» в еврейской жизни.⁵³

В Каббале мы находим представление, что откровение Бога достигается посредством языка Торы: только через Тору Бог может быть понят, и Бог, в некотором смысле, равно-изначален своему выражению в герменевтической традиции Торы. Все же эта интерпретационная традиция, столь различная и многогранная, как она есть (или по крайней мере *была*), остается закрепленной и ограниченной посредством *halakha*, системы иудейского закона. Обоснованность (валидность) и, следовательно, ценность (мистическая или иная) любой интерпретации Торы, согласно этому представлению, полностью зависит от соответствия закону. Именно взаимозависимость *halakha* и герменевтики привела Шнеура Залмана к выражению сущности лингвистической мистики Торы следующим образом:

«Когда человек [посредством изучения Торы] узнает и постигает своим разумом... в соответствии с законом, установленным в *Mishnah*, *Gemara* или *Posekim* [кодексах], он таким образом постигает, ухватывает и охватывает своим разумом волю и мудрость Святого, благословен Он, Которого ни одна мысль не может ухватить... кроме тех случаев, когда они покрыты одеяниями... в законах, установленных для нас...

Это чудесный союз, подобного которому нет, и нет у него параллели нигде в материальном мире, но там могут быть достигнуты полное единение и единство, с каждой стороны и с каждого угла,»⁵⁴

⁵¹ Mishnah, Tractate *Peah*, 1:1.

⁵² Talmud, Tractate *Shabbat*, 127a.

⁵³ Mishnah, Tractate *Avot* 1:17.

⁵⁴ Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, Chapter 5, p. 19.

КРИЗИС СОВРЕМЕННОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Если гарантировать нерушимость границ значения отдельного лингвистического знака, символа или метафоры, как мы только что описали, практикой, а не мыслью, то каков результат, если та практика нарушается, как нарушилась практика еврейской формы жизни (у столь многих) в современном мире? Я полагаю, что не случайно герменевтическое движение, известное как деконструктивизм, с его нападками на объективность лингвистического значения, возникло лишь после массивной ломки традиционных ценностей, имевшей место в XX веке. Когда носители отдельно взятого языка более не скрепляются практикой или традицией (как было верно, например, для большинства говорящих на иврите и идише до начала века), они остаются без основания интерпретаций взаимного дискурса. В мире, где можно сделать что-либо, можно также иметь что-либо в виду посредством слов.

Язык, с позиций деконструктивозма, не имеет земли под ногами. Не существует никакой до-лингвистической реальности, что дает значение словам; язык скорее представляется бесконечной игрой значений, в которой нет ничего для ответа кому-то, кроме себя. Для деконструктивистов (к примеру, Жака Дерриды⁵⁵) язык достигает значения лишь на основании системы различий между лингвистическими знаками. «Яблоко» - всего лишь то, что благодаря своему существованию отличается от «лужи», «груши» и «пчелы» (предположительно, ерунды). В действительности деконструктивизм примыкает к лингвистическому атомизму, при условии, что система различий, которую включают лингвистические атомы, является абсолютно автономной. Никакой Бог, никакая вещь в себе, никакой закон, никакой образ поведения не гарантирует и не предписывает чему-либо означать что-либо. Дальнейшее значение деконструктивистского представления о языке - все вещи, понятия и идеи обладают тем, что *не* вписано в их глубокие сущности, поскольку то, чем нечто *является*, становится *по существу* определенным (в системе различий) посредством того, чем оно *не является*. Для деконструктивиста данный символ или фраза действительно открыты для бесконечной серии интерпретаций, именно потому что эту фразу можно поместить (и понять) в фактически безграничной серии контекстов, ни один из которых не будет обладать большей достоверностью, нежели другой!

Каббалу мы можем считать предвосхищающей эти идеи, благодаря понятию бесконечности толкования Торы, особенно, символу Разбиения Сосудов, который воплощает идею, что мир и наше представление о нем (что с точки зрения Каббалы одно и то же) по существу сломаны, испорчены и

⁵⁵ См. Derrida, *Margins of Philosophy*.

неполны. Идея, стоящая позади Разбиения Сосудов, состоит в том, что никакая концепция Бога, закона, науки и т.п., не способна удержать бесконечную полноту значений. Все понятия, методы и языки в конечном счете сокрушаются перед лицом *Or Ein-Sof*, «света Бесконечного Бога». Согласно Каббале, эта ломка записана в самой сущности космоса и из-за своей природы неоднократно обнаруживается в истории, в мире, в человеке, в языке. Нам представится случай исследовать эту доктрину далее в Главе VII. Здесь же важно отметить, что через понятие *Shevirah* Каббала выполняет радикальную деконструкцию всех рассматриваемых ею концепций, а затем, обратившись на себя, ожидает разрушения нормативного иудаизма, чему мы являемся свидетелями в наши дни.

С точки зрения языка Лурианская Каббала понимает *Shevirah* (и ipso facto, современный деконструктивизм) как критический момент эволюционного развития от божественного эссенциализма (воплощенного в изначальных *Sefirot*) до человеко-центрической этики, в которой язык, вместо того, чтобы соотноситься с вещами, которые существуют с точки зрения вечности (*sub species aeternae*), становится ответственностью человека. Для Каббалы разрушение традиционных категорий, будь они из традиционной западной философии или нормативного иудаизма, не является концом, но скорее призывом к новому порядку, к воссозданию через язык и действия человека. Как мы увидим, восстановленный гуманистический порядок точно соответствует идеям каббалистов как высочайшее выражение Бога. Язык Бога, тот самый язык, который по словам Шнеура Залмана поддерживает мир, находится во взаимоотношениях с языком человечества. На человека возлагается обязанность реконструировать (а в действительности пересмотреть на более высоком уровне) божественную речь, которой был создан мир и благодаря которой он держится.⁵⁶

⁵⁶ Как этого достигнуть в контексте современного деконструированного иудаизма, составляет вопрос, лежащий за пределами данной работы. Однако Мордехай Каплан в конце 20-х, 30-х и 40-х годов прошлого века обозначил проблему и обрисовал контуры ее решения (в совершенно ином концептуальном контексте, нежели наш). Основанное им движение, реконструкционизм, стремится к подлинному восстановлению иудаизма, релевантного для современного человека, посредством гуманистического соперничества с фрагментами того, что Каплан считал разрушенной еврейской традицией. См. Mordecai Kaplan, *Judaism as a Civilization* (New York: Macmillan, 1934).

ГЛАВА VI

ОЛАМОТ - МИРЫ КАББАЛЫ

Понятие «высших миров» как места пребывания «Господа и Его воинств» подразумевается повсеместно в библейской и постбиблейской литературе. Сон Иакова об ангелах, поднимающихся и спускающихся по небесной лестнице, представляет всего лишь одно из древних описаний земного портала в горнее царство (Бытие, 28:12). Тем не менее, в дальнейшем систематическим рассмотрением высших миров не занимались. *Zohar* ссылается на «три различных мира»,¹ а в *Tikkunei Zohar* говорится об испускании десяти *Sefirot* Бога в царства *Atzilut*, *Beriah*, *Yetzirah* и *Assiyah*, без явного причисления последнего к «мирам».² Более поздние каббалисты говорили о трех мирах: *Beriah* (Творение), *Yetzirah* (Формирование) и *Assiyah* (Реализация, реальность), имена которого выводятся из фразы книги Исаяи (43:7): «каждого кто называется Моим именем, кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил». Полная доктрина четырех миров, неявно рассмотренная в *Zohar*, согласно Шолему, не рассматривалась вплоть до работ Исаака из Акра и анонимного труда *Massekhet Atzilut*, где четыре мира приравниваются к четырем буквам Тетраграмматона, имени Бога.³ К трем мирам традиционной средневековой философии - мирам ангелов, небес и природы, каббалисты добавили четвертый мир, *Atzilut* (Испускание), соответствующий источнику божественного света в Боге. Более поздние каббалисты приняли доктрину Четырех Миров в данном виде; но некоторые добавили еще один, пятый, мир *Adam Kadmon* (Первоначального Человека) как божественное царство, наиболее близко соотносящееся с Бесконечным Богом, *Ein-Sof*. Другие же, включая Лурию и Виталья, говорили о практически бесконечном числе миров, вкрапленных между нашим миром и *Ein-Sof*.

¹ *Zohar* I, 62a, Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 203.

² *Tikkunei Zohar* I, 22b, *Tikkun* 6, цитируется в Gershom Scholem, «The Four Worlds,» *Encyclopedia Judaica*, Vol. 16, p. 641.

³ Scholem, «Four Worlds,» p. 642.

ОСНОВНАЯ ДОКТРИНА

Полное понимание зрелой каббалистической доктрины высших миров требует освоения связанных с ней каббалистических понятий, в особенности *Tzimtzum* и *Sefirot*. Поскольку данные термины экстенсивно обсуждались в предыдущих главах,⁴ здесь я предоставляю лишь их краткий обзор относительно создания Четырех Миров.

Творение, согласно представлению, наиболее зрело сформулированному в Лурианской Каббале, включает акт самоограничения со стороны Всевышнего. Как нам уже известно, без этого самоограничения или *Tzimtzum*, Бог был бы абсолютно идентичен по протяженности во времени и в пространстве со всем «бытием», и тогда не оказалось бы ни концептуального, ни метафизического «пространства» ни для чего, что могло отличаться от Него или вести отдельное существование. Вот почему Богу пришлось скрыть или сократить то, чем он был, дабы предусмотреть существование независимых сущностей, подобно тому как следует приглушить ярчайший свет, чтобы мы могли различить цвета, тени и визуальную структуру окружающего космоса.

По этой причине создание миров первоначально включает сокращение в противоположность испусканию, сокрытие, а не раскрытие, вычитание в противовес сложению. Бог, содержащий в Себе полностью реализованный потенциал всего бытия и всех смыслов, должен ограничить себя, чтобы создать сущности, потенциал которых реализован не полностью. Лишь после божественного сокращения и последующего существования области бытия, относительно лишенной присутствия Бога, может начаться положительный «эманативный» аспект творения. Доктрина *Sefirot* и «миров» выражает это представление о создании в виде диалектики божественного сокращения и испускания.

Sefirot, числом десять, представляют постепенное сокрытие или сокращение Господа. Используя метафору бесконечного света Бога (или *Ein-Sof*), каббалисты уподобили *Sefirot* свету, постепенно затемняющемуся в результате прохождения через ряд цветных стекол. В других случаях они использовали метафоры сефиротических сосудов (*Kelim*), вмещающих ограниченный божественный свет, который выделялся в пустоту после *Tzimtzum* или сокращения Бога. Все пришли к согласию, что *Sefirot* не существуют в каком-то абсолютном смысле, но обладают лишь относительным существованием с точки зрения конечных существ т.е., человека. Подобно тому, как свет Солнца может казаться отделенным от шара светила, но на самом деле это просто солнце, как его видно на Земле, *Sefirot* кажутся

⁴ *Tzimtzum* - см. Главу III; *Sefirot* - Главу IV.

отличными от Бога, но в действительности они полностью связаны с ним, «как пламя привязано к угольку».⁵

Sefrot представляют инстанциацию и реализацию основных атрибутов Бога. Они суть архетипы, через которые проявляется Бог, и, следовательно, «делаются реальными» его черты мудрости, понимания, знания, любви, власти и сострадания, чтобы дать названия (согласно одной из каббалистических схем) первым шести *Sefrot*. Эти атрибуты или божественные *middot*, существуют в *Ein-Sof* только в потенциале. Они становятся реализованными (в то же время полностью оставаясь «внутри», «в пределах» Бога) при испускании *Sefrot*, которые их воплощают.

Sefrot считаются полностью взаимопроницаемыми друг в друга, так, что любая из них состоит из пропорциональных степеней любой из других.⁶ Кроме того, они мыслятся как архитектурные элементы, даже как «молекулы» всего творения и, в частности, понимаются как составные части или аспекты души человека.⁷

Также считается, что *Sefirot* предоставляют структурные элементы каждому из каббалистических «Миров», что составляет второй этап процесса творения Бога.⁸ На этой стадии *Sefirot* организуются в последовательность из четырех (в некоторых схемах - пяти) основных «Миров» (*Olamot*), которые мыслятся как прогрессивные отличия от примордиальной сущности или света Бога. Каждый из этих миров служит для сокрытия аспектов божественного присутствия. Само понятие *Olam* (мир), будучи этимологически связано (а иногда даже записано одинаково) со словом *alam* (в значении «скрытый»), дает выражение каббалистической доктрине, впервые изложенной в *Sefer ha-Bahir*, что «Миры» подобны божественным одежаниям, в которые Бог облачается и скрывается.⁹ Именно посредством приумножения таких одежд или экранов Бог в конечном счете создает материальный мир, в котором мы живем. Наш материальный мир является самым сокрытым от света Бога. Этот мир получает лишь часть божественного откровения, по словам пророка о Боге как о «Сокровеннейшем из Сокровенного». Как мы уже видели, это составляет часть логики творения: Бог должен остаться по существу сокрытым от человека.

⁵ Zohar III, 70a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 5, p. 66.

⁶ Adin Steinsaltz, «Worlds, Angels and Men,» в *The Strife of the Spirit* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1988).

⁷ Scholem, *Kabbalah*, pp. 115, 153.

⁸ Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 146.

⁹ См. *Sefer ha-Bahir*, sec. 8. *Book Bahir*, Neugroschel trans., p. 52. Cf. Schochet, «Mystical Concepts,» p. 865, note 10.

Упомянутые четыре мира отличаются друг от друга благодаря их относительной близости к источнику, но также и благодаря относительной «примеси» содержащихся в них *Sefirot*. В то время как каждая из *Sefirot* считается действующей в каждом из миров, каждый мир находится во власти конкретной *Sefirah*, причем *Atzilut* (Эманации), наивысший из четырех миров, попадает под власть *Sefirah Chochmah* (Мудрости); а *Assiyah* (Действие), самый низший из миров - во власти низшей *Sefirah Malchut* (Царство).¹⁰ В схемах, где *Adam Kadmon* рассматривается в качестве высочайшего мира, он находится во власти *Sefirah Keter*.

Миры, подобно *Sefirot*, из которых они состоят, рассматриваются как метафорические идеи, обладающие реальностью относительно человека, но не обладающие никакой реальностью относительно Самого Бога. Каббалисты предложили бесчисленные аналогии в качестве средств понимания миров. Согласно одной из аналогий, эти четыре мира уподобляются стадиям постройки дома, т.е.: (1) начальное желание, (2) умственная идея, (3) подробный архитектурный план и (4) заключительное строительство.¹¹ Данная аналогия воплощает идею, что высшие миры не дифференцированы, а концептуальны. Творение в дифференцированной, материальной форме мы видим только в самых низших мирах.

ПОДРОБНОСТИ ДОКТРИНЫ ЧЕТЫРЕХ МИРОВ: ВЫСШИЕ МИРЫ, НЕСМЕТНОЕ ЧИСЛО МИРОВ

В то время как ранние каббалисты чаще всего говорят о четырех мирах: *Atzilut*, *Beriah*, *Yetzirah*, и *Assiyah*, более поздние из них, в особенности последователи Исаака Лурии, упоминают многие другие миры. Например, в *Sefer Etz Chayyim* Хаим Виталь предостерегает от мысли, что *Sefirot Atzilut* выше всех других эманаций. Он сообщает, что на самом деле до *Atzilut* существовало множество миров, однако они не упомянуты в *Zohar*, потому что являются тайными и сокрытыми. Выше *Atzilut*, в области настолько эфирной, что ее можно почти полностью отождествить с самим *Ein-Sof*, находится Мир *Adam Kadmon* (в сокращенном написании *A'K*). Однако не только этот мир, но и многие другие существуют в почти бесконечном ряду между *Atzilut* и Миром *Adam Kadmon*. По словам Виталья, даже *Gaonim* (мудрецы-раввины IX и X веков) признавали существование десяти прото-*Sefirot*, так называемых «десяти мерцающих вещей» или *Tzaatzahot*, которые превосходят

¹⁰ См. Zalman, *Tanya*, Chapter 39; *Likutei Amarim-Tanya*, pp. 188-189.

¹¹ Nissan Mindel, *The Philosophy of Chabad*, Vol. II (Brooklyn, NY: Kehot, 1973), p. 82.

Keter Elyon. Нет конца числу миров, которые эманнируются в пустоту. Виталь пишет:

«Ясно и очевидно, что эманнировалось, создавалось, образовалось и сотворялось множество разновидностей миров - тысячи и тысячи, мириады и мириады. Каждый из них находится в пустом пространстве [в первозданной пустоте, которая была описана выше, за пределами которой ничего нет. У каждого мира имеются свои собственные десять *Sefirot*, и каждая *Sefirah*, находящаяся в каждом мире, также составлена из десяти отдельных *Sefirot*. Все они имеют форму концентрических кругов бесконечного числа. Они схожи со слоями луковицы, кольцами расположенными друг в друге, так же, как такие круги иллюстрируются в учебниках по геометрии».¹²

Согласно Виталю, все миры распространяются из единственной вещи или точки (*prat*). Эта точка ничто иное как Первоначальный Человек, «первый изо всех первых».

Как мы видели в Главе IV, приверженцы Лурианской Каббалы провели важное различие между так называемым «Миром Точек» и «Миром Исправления (*Tikkun*)». Согласно Виталю, «Мир Точек» является одним из бесчисленных миров, что существуют в космосе между мирами *Adam Kadmon* и *Atzilut*. В этом мире *Sefirot* абсолютно независимы и разъединены, они подвергаются разрушению при космической катастрофе, известной как Разбиение Сосудов. Лишь после Разбиения Сосудов разрушенные *Sefirot* изначального Мира Точек восстанавливаются, объединяются друг с другом, и таким образом обретают силу, дабы образовать Мир Исправления.

Виталь говорит нам, что после Разбиения Сосудов и последующего восстановления сефиротических фрагментов из Мира Точек, четыре мира *Atzilut*, *Beriah*, *Yetzirah* и *Assiyah*, а также шесть *Partzufim* или божественных ликов оказываются полностью образованными и созданными. Эти *Partzufim*, примерно соответствующие различным *Sefirot* и мирам, представлены Ветхим Днями (*Attik Tomim*), Большим Ликом (*Arich Anpin*), Отцом (*Av*), Матерью (*Em*), Малым Ликом (*Zeir Anpin*) и Девой (*Nekevah*).

МИРЫ ОТ ADAM KADMON ДО ASSIYAH

Каббалистические доктрины *Sefirot* и миров, как мы видели, ставили целью объяснить, каким образом появился прекрасный, уникальный, духовный «Единый», чтобы дифференцировать себя в несовершенной, бесконечно

¹² *Sefer Etz Chayyim* 1: 1, p. 23; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 19.

множественной, материальной вселенной. Каббалисты столкнулись с затруднениями понимания первоначального акта (*dilug*, прыжок), который привел в движение процесс дифференцирования в Господе. По сути, они склонялись к установлению высших и возвышенных миров ближе к изначальному творческому действию *Tzimtzum*. Мир *Adam Kadmon* или *A'Ka* (Первоначального Человека) ставился ими выше всех остальных. Каббалисты вывели особенности этого мира из библейского понятия, что Адам, первый человек, был создан *betzaltzel* - по «подобию» Бога. На этом основании каббалисты заявили, что первым существом, появившимся после начального *Tzimtzum*, оказалось весьма абстрактное и эфирное представление божественных *middot* или черт, которые в конечном счете отразились в человеке. Они назвали это «отражение» Первоначальным Человеком и считали, что он настолько тесно связан с *Or Ein-Sof* (Светом Бесконечного Бога), что почти неотличим от Самого Бога. Первоначальный Человек считается эквивалентным миру, носящему его имя. Его доминирующая *Sefirah Keter* иначе называется *Ayin*,¹³ ничто или примордиальным «желанием всех желаний»,¹⁴ и так же как *Keter*, она устраняется из многих каббалистических схем, будучи слишком возвышенной и слишком близкой к *Ayin* (небытию) бесконечного Бога *Ein-Sof*. *Adam Kadmon* часто поднимается выше и, следовательно, не является предметом обсуждения других четырех миров.

Об *Atzilut*, мире испускания, также часто говорят как о самом высоком из четырех миров, наиболее тесно отождествленным с Бесконечным Богом, *Ein-Sof*. Слово *Atzilut* получено из библейского термина (см. Числа 11:17, Екклезиаст 2:10), с коннотацией быть «рядом», «поблизости» или «вместе с», что предполагает приближенность данного мира к Богу. Именно в *Atzilut* те *Sefirot*, что прекрасно объединены и перемешаны в Божественности, начинают обретать все более отличающиеся формы.¹⁵ *Chochmah* (Мудрость) становится доминирующей *Sefirah* в этом мире, давая идею, что *Atzilut* - мир чистой мысли или концепции. *Atzilut* в разных источниках называют «одеянием света к источнику всего Бытия»¹⁶ или царством, где «царь, его реальное естество и его жизнь» суть одно,¹⁷ т.е., царством, в котором трансцендентность и имманентность Бога все же должны различаться.

Ниже *Atzilut* находится мир *Beriah* (творения). В *Beriah* мы обнаруживаем первое появление различающихся конечных существ, хотя в

¹³ Zohar, 239a. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 257, cf. p. 280.

¹⁴ Zohar III, 129a, 288b. Cf. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 243.

¹⁵ Cordovero, *Or Ne'erav* VI: 4, 42b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 138.

¹⁶ Scholem, «Four Worlds,» p. 642.

¹⁷ Там же.

этом мире они сохраняют чисто духовную форму. В *Beriah Sefirot* покрыты одеждой¹⁸ и, следовательно, их сияние начинает ограничиваться. В то время как в этом мире появляются души праведников и *molochim* (ангелов), *Beriah*, тем не менее, все еще тесно отождествляется с Господом и носит имя «престол Бога и семи окружающих дворцов». ¹⁹ Согласно одной традиции, это мир, который относится к изучению «божественной колесницы», *maaseh merkaveh* (другие источники помещают это изучение в следующий более низкий мир - *Yetzirah*), на которой возносились Иезекииль и другие пророки. Штейнзальц именует *Beriah* «матрицей, через которую проходит вся божественная полнота, спускаясь в более низкие миры». ²⁰ *Beriah*, находящаяся во власти *Sefirah Binah* (Понимание), является первой областью творения, в которой действие *Tzimtzum* становится явным и, собственно говоря, реальным.

Над миром *Yetzirah* (Формирование) доминируют *Sefirot*, которые каббалист Азриэль называл «Психическими» (*Chesed, Gevurah, Tiferet*: Милосердие, Сила, Красота) и «естественными» (*Netzach, Hod, Yesod*: Стойкость, Величие, Основание), ²¹ предполагая, что *middot* или божественные черты, которые представляют эти *Sefirot* и которые служат архетипами или основными категориями «подлунного» царства, сперва приняли независимую форму в этом мире. *Yetzirah*, таким образом, может рассматриваться как архитектурный план нашего мира, сродни царству платоновских «форм». *Yetzirah*, по некоторым сведениям, находится под властью Ангела Метатрона и его десятью чинами *molochim* (ангелов). ²² Согласно некоторым взглядам, это царство *merkaveh* (колесницы) из видения Иезекииля; а также мир, упоминаемый в иудейской литургии при *kedusha* (освящении) ангелов, читаемом ежедневно во вступительном *berahkot* (благословении) молитвы *Shema*, в которой еврей объявляет и подтверждает абсолютную исключительность и единство Бога. *Yetzirah* - мир интеллекта и эмоций, хранилище тех духовных сущностей (ангелов низкого чина), которых человек создает посредством *kavannot* (намерений ума и сердца) и которые сопровождают исполнение божественных заповедей (*mitzvot*).

Мир *Assiyah* (действия, создания, установления), по общему мнению, является миром физического материального существования. ²³ Он находится во власти *Sefirah Malchut* (Царства), отчего недвусмысленно предполагается, что

¹⁸ Cordovero, *Or Ne'erav* VI: 4, 42b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 138.

¹⁹ Scholem, «Four Worlds,» p. 642.

²⁰ Steinsaltz, «Worlds, Angels and Man,» p. 47.

²¹ Scholem, *Kabbalah*, p. 107.

²² Scholem, «Four Worlds,» p. 642. Cf. Cordovero, *Or Ne'erav* VI: 4, 42b; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 138.

²³ Cordovero, *Or Ne'erav* VI: 4, 42b; Там же, p. 138.

именно в этом мире (т.е., нашем мире) Бог правит как царь. Кроме того, этот мир видит в себе происхождение времени. Некоторые каббалисты делят мир *Assiyah* на две части: духовную и материальную; первая - царство сознания, вторая - царство физической и биологической природы, а человек существует между ними. *Assiyah* - также мир Скорлуп (*Kelippot*), царство зла.²⁴ Согласно Лурии и его последователям, изначально мир *Assiyah* был абсолютно духовным,²⁵ вплоть до того момента, когда *Shevirah* или «Разбиение Сосудов» заставило *Sefirot* от *Chesed* до *Malchut* разрушиться и дать начало осколкам или скорлупам (*Kelippot*), которые в конечном счете произвели материю и зло, отчужденное от света Бесконечного Бога. *Assiyah* запутался в этих фрагментах, составив тем самым «смешанную» природу нашего мира - мира духа и материи, добра и зла.

Assiyah, самый нижний из миров, логично считается наиболее удаленным от Бога и абсолютной истины. Происходящее в высших мирах, особенно в *Beriah* и выше, по сути скрыто от взора человека. Используя платоновскую аналогию, это схоже с метафорой бледных теней на стенках пещеры человеческого опыта. Но даже *Assiyah* держится исключительно благодаря действиям Бога. Согласно Виталю, *Assiyah*, «земной шар, на котором мы стоим, является непосредственным центром всех миров, словно косточка финика». Эта «косточка», будучи твердой и несъедобной, со всех сторон окружена «пищей». Здесь Виталь ссылается на представление, что *Ein-Sof* окружает пустоту, оставшуюся после его сокращения, и излучает свой свет вовне, таким образом, центр пустоты содержит мир, наиболее удаленный от Бога.²⁶

МИРЫ, ОТКРЫТЫЕ ЧЕЛОВЕКУ

По словам Виталья, необходимым условием развития Бога и космоса, является то, что мир, в котором обитает человечество, должен включать элементы каждого из высших миров. Виталь пишет, что Четыре Мира или уровни существования объединяются в самом человеке, в особенности у народа Израиля, избранного Богом для особого содействия в *Tikkun ha-Olam*. Элементы высших миров передались Адаму, когда он съел плод *Etz Ha Daat*,

²⁴ Steinsaltz, «Worlds, Angels and Man,» p. 43.

²⁵ Scholem, «Four Worlds,» p. 642.

²⁶ Однако, как мы видели при обсуждении *Sefirot*, с другой точки зрения наш мир является самым внешним, наиболее удаленным от Бога, словно внешняя кожура луковицы, отделенный от божественного ядра многими слоями, многими мирами.

Древа Познания. Грех Адама, по мнению последователей Лурии, привел к Разбиению Сосудов и последующее состояние, в котором божественные искры (*netzotzim*) каждого из четырех миров опустились в наш мир и попали в ловушку мира и человеческих душ. Богом назначенная задача человека - выполнить извлечение (*birur*) этих искр, что приведет к исправлению (*Tikkun*) нашего мира.

«ПОТУСТОРОННЯЯ ГЕОГРАФИЯ»²⁷

В то время как описания специфического характера каждого из четырех миров, составленные разными каббалистами, отличаются (например: достигает ли пророчество *Atziluth* и *Beriah* или же только *Yetzirah*? следует ли отождествлять *Assiyah* с нашей материальной вселенной? что если миров пять, а не четыре? и т.д.), вырисовывается последовательный образец внутренней логики высших миров в целом, логики, которую мы могли бы назвать их «географией».

География высших миров логически вытекает из природы *Tzimtzum* (божественное сокращение или сокрытии) в его метафизических и эпистемологических аспектах. Как известно, изначально Бог абсолютно совпадает во времени и в пространстве со всей тотальностью бытия и небытия. Он содержит в себе, в совершенной целостности, все возможные понятия и смыслы. Он, по утверждению Дэвида Бирнбаума, представляет «потенциальную возможность как таковую».²⁸ *Tzimtzum*, по мере (метафизического) сокращения бытия Бога, и (эпистемологического) сокрытия полной природы и пределов его абсолютного единства, приводит к (очевидному) существованию конечных смыслов и идей, а в итоге - к существованию отдельных душ и материальных объектов. Прогрессирующее сокращение и сокрытие божественного света создают «нисхождение» из наивысших миров, наиболее близких к божественному свету, в наш мир, в котором этот свет практически полностью затенен. Это нисхождение, как видно из Главы IV, перемещается из высших царств, концептуальных и универсальных, в низшие, материальные и конкретные.

То, что это нисхождение дает постепенное уменьшение «живого», божественного света и вместе с тем увеличение темной, «мертвой» материи, предоставляет объяснение каббалистической точки зрения, что высшие миры не являются дифференцированными и материальными, а низшие - в большой

²⁷ Я позаимствовал это выражение у Findlay (*Transcendence of the Cave*, p. 118).

²⁸ David Birnbaum, *God and Evil*, p. 54ff.

степени дифференцированы, однако, как это ни парадоксально, менее «реальны». Это также помогает нам понять ряд других суждений относительно логики или географии миров. Эти суждения, по уточнению Адина Штейнзальца, таковы: (1) четыре мира взаимно проникают друг в друга и взаимодействуют друг с другом, (2) каждый мир представляет повторение или преобразование мира, находящегося непосредственно выше него, (3) все миры «проецируются» в мир повседневного опыта, (4) каждый из миров принимает участие в измерениях существования, называемого «миром», «годом» и «душой» (но эти измерения в сильной степени преуменьшены в наивысших царствах)²⁹ и (5) сознание отдельного эго возрастает по мере сокрытия и удаления от Бога.³⁰ Мы кратко рассмотрим каждое из данных суждений в некоторых подробностях.

Взаимопроникновение и взаимодействие высших миров логически следует из идеи, что низшие миры представляют собой сокрытие или дифференцирование высших. Истинность, например, любой «реальности» в *Yetzirah* абсолютным образом зависит от проникновения в нее истины или действительности *Beriah*. Например, «доброта» *Chesed* (Милосердие или Любовь), одной из доминирующих *Sefirot* в *Yetzirah*, «добра» лишь на основании ее участия в более высокой и более единой «Доброте», представленной в *Beriah*; а в итоге - в абсолютном Добре, к которому мы приближаемся по мере восхождения по лестнице Бытия к *Atzilut*, *Adam Kadmon* и бесконечному Богу, самому *Ein-Sof*. Таков каббалистический способ выразить, что любовь есть добро, потому и только потому, что она составляет часть абсолютного совершенства любви в Боге или отражает его в себе.

Другими словами, божественный свет, полученный любимым отдельным миром, более тускл и затенен (и во многих отношениях преломлен) представлением света, переданного из мира непосредственно выше него, так же, как «красный», «индиго» и «фиолетовый» цвета спектра, появляющиеся на близкой к наблюдателю стороне призмы, абсолютно зависят от «белого» света, который входит в призму с противоположной стороны. Именно такого рода идею пытаются выразить каббалисты, утверждая, что каждый мир получает свою жизненную силу или сущность от мира, расположенного выше него. Без высших миров существование низших невозможно в принципе.

Наша аналогия с призмой позволяет понять, почему становится возможно глубокое взаимопроникновение миров «снизу вверх», а также «сверху вниз». Потому что нижние миры представляют собой

²⁹ Steinsaltz, «Worlds, Angels and Man,» p. 41.

³⁰ Там же, p. 49.

дифференцированные (или составные) части реальности, объединенные в высших царствах. Действительно все творение можно понимать как проявление божественной славы во всех ее потенциальных деталях. В дальнейшем мы вернемся к идее, что Бог, дабы реализоваться полностью, например, как Царь-Бог, столь же зависит от творения, сколь и творение от него; и тогда мы увидим, как глубокое проникновение верха и низа подлинно взаимно.

Есть и третий подход, помогающий понять глубокое взаимопроникновение и взаимозависимость четырех миров, между «формой» и соответствующим «моментом». Каждый из нижних миров есть конкретизация форм, представленных в мире, расположенном непосредственно выше. Например, милосердие - само по себе инстанциация *Ein-Sof*; а *Chesed* (Милосердие) - инстанциация милосердия и добра, но со специфическими актами доброты - инстанциация *Chesed*.

Данная аналогия формы и момента дает понимание следующих двух суждений: 1) *каждый мир является повторением или преобразованием мира непосредственно выше него*; и 2) *все миры «проецируются» в мир повседневного опыта*. Конкретное милосердие в этом мире - конкретизация и, следовательно, преобразование идеи милосердия в более абстрактном, «высшем» мире. Кроме того, именно наш собственный конкретный материальный мир предоставляет нам окно в высшие миры. Лишь, например, через физическое поведение человека мы получаем знание его взглядов или доступ к его сознанию или «душе», и лишь через земную любовь и сострадание, как объясняет Мартин Бубер, мы можем мельком узреть Божественную любовь в «вечном Ты» («eternal thou»). Высшие миры действительно проецируются в мир повседневного опыта, и, как будет объяснено далее, без них наш мир был бы лишен смысла. Однако в результате *Tzimtzum* (сокрытия/сокращения, которое дает начало конечному бытию) такая проекция не всегда проявляется ясно. Бог, как можно сказать, находится в частичном «затмении», а в определенной модальности наш мир представляется как в тумане, как мир-функция чисто физических сил, лишенных смыслов, ума и духа.

Наше четвертое суждение: *каждый мир принимает участие в трех измерениях существования; мир, год и душа*. По словам Адина Штейнзальца, эти измерения или «обитатели» проявляются в нашем собственном мире *Assiyah*, в царствах «пространства», «времени» и «бытия». Так как все *olamot*, все миры, участвуют в этих трех традиционных измерениях существования, миры выше нашего (хотя и нематериальные) имеют частью своей «географии» аналогии с «пространством», «временем» и «материей» повседневного опыта.

Например, несмотря на то, что высшие миры существуют вне пространства и времени, они, тем не менее, состоят из субстанциальных элементов, связанных друг с другом и упорядоченных по определенной схеме.

Полезно понять природу высших и низших миров с точки зрения принципов организации в них опыта. Например, вместе с философом Джоном Финдли мы могли бы предположить, что в мирах несколько выше нашего собственного опыт организован таким способом, при котором физические объекты служат просто для иллюстрации или выполнения умственных целей, что предоставляет людям общие системы взглядов и средства дифференцирования, однако, «без жестокого принуждения их вовремя и не вовремя к тому, что они не делают видеть и знать».³¹ Такие миры, насколько мы можем предположить, испытываются и переживаются писателями и художниками, кто абсолютно поглощен их идеями и становятся мастерами материальных и/или лингвистических сред самовыражения. В более возвышенных мирах, более близких к бесконечному божественному свету, абсолютно нематериальные личности, понятия, настроения и чувства - короче говоря, «духовные существа» - выстраиваются в порядок исключительно по своей существенной близости друг к другу. Такие миры переживаются на земле, когда два мыслителя или художника оказываются «весьма близки» друг другу, несмотря на то, что они живут на разных континентах (или даже в разные эпохи!), не имея ни малейшего шанса встретиться. В высочайшем из миров, как мы могли бы предположить, различия между отдельными душами поглощаются их самыми характерными «типами» или *Sefirot* (например, библейский патриарх Авраам включен в категорию *Chesed* (Милосердие), Исаак - *Gevurah* (Сила) и т.д.), и что эти *Sefirot* упорядочиваются в «логическом космосе» чисто концептуальным способом. В мире *Atzilut* и выше него ломаются даже эти матрицы, и объекты, понятия и идеи принимают платоновское качество присутствия во всех местах сразу (логически или иначе),³² таким способом, что в нашем мире может быть схож с наблюдением полного присутствия противоположностей в отрицаемых ими вещах, словно необходимый фон или *контрапункт* самому существованию оппонента.

Что касается продолжительности «года», проявленного в нашем мире как «время», мы могли бы установить существование логического (в противоположность временному) порядка в высших царствах; почти таким же образом, как «единство» логически (но не временно) предшествует «дуальности». Например, *Sefirot Chesed* (Милосердие) и *Gevurah* (Сила)

³¹ Findlay, *Transcendence of the Cave*, p. 127.

³² Там же, p. 129.

логически, но не во времен предшествуют *Sefirah Rachamim* (Сострадание), которая самостоятельно представляет смешение этих «предыдущих» качеств. Мы могли бы ожидать увидеть полное хронологическое развертывание или развитие человеческой души, с рождения до смерти, выставленное как бы «сразу» в мире *Yetzirah*, однако без искажения логической последовательности развития; скорее как математическое доказательство, как полная история жизни известного человека - в порядке, схожем с порядком страниц книги. Мы могли бы даже предположить существование уменьшенной разновидности времени, аналогично уменьшенным материи и пространству, где разумные существа, занимая верхние Миры, наиболее приближенные к нашему собственному, способны двигаться вперед и назад по желанию, словно перематывая аудио- и видеозаписи. Действительно, такой контроль во времени был всегда, по крайней мере, он был в какой-то мере доступен людям с крепкой памятью или глубокими историческими знаниями.

Природа измерений «души» дает нам превосходную подсказку относительно природы или бытия миров, превосходящих наш собственный. Витгенштейн однажды заметил, что душа или субъект не является частью этого мира, но скорее его границей или пределом.³³ Мы могли бы сказать, что «сознание» само по себе в мире найти невозможно, но его можно показать как границу или «деформацию» нашей вселенной, которая приводит нас в другую реальность или измерение; точно так же, как фильм на экране ведет нас к кинопроектору, существующему за пределами фильма, но тем не менее необходимому для киносеанса.

Природа души или сознания весьма очевидна и весьма таинственна. В моменты философствования человек может преисполниться благоговейным страхом перед тем, что человеческие «тела», с которыми мы сталкиваемся ежедневно, являются самостоятельными окнами в «мир в мире»: каждое представляет собой монаду Лейбница; они - миры, завершенные в себе. Нам известно об этих «мирах» благодаря теснейшему знакомству с другими мирами, однако даже в таких столкновениях наше знание других умов, по-видимому лишь посредством умозаключений, через эффекты, посредством которых эти другие умы или миры устанавливают связи через человеческие тела, оказывают на наше собственное тело.

Такие «миры», миры человеческих душ, на самом деле «верхушки айсбергов»; однако каждый айсберг столь огромен, что в порыве солипсизма угрожает уничтожить всю реальность; где кажется, что весь мир существует лишь постольку, поскольку «я» его испытываю. Однако мы могли бы

³³ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.632, p. 117.

предположить, что в высших мирах мы в состоянии понять и, следовательно, провести эти айсберги (другие умы) таким же путем, как мы в этом мире можем проплыть по водам между вершинами айсбергов. После входа в такого рода миры, единство с другими умами, которое мы достигаем, открывает нам столь пронзительный вид на их души, сколь и наш собственный.

Согласно Каббале, существует элемент или измерение сознания или «души» во всех существах, и именно это измерение становится истинной сущностью всех вещей, каковая является в высших царствах. Высшие миры, далекие от того, чтобы состоять из последовательности свободных, лишенных души, абстрактных понятий или идей, являются действительно царствами, в который сознание (что есть лишь искажение или пограничные феномены в мире *Assiyah*) являются самым существенным из всех вещей. Можно хорошо понять *Or Ein-Sof*, бесконечный Божественный свет, как «волю» или «сознание», чистое и простое. Этот свет или сознание скрыто и затенено материей на земле, однако показывается как базовая «субстанция» высших царств. Такое сознание проявляется не только в отдельных душах (соединяющих низшие и высшие миры в земной жизни и попадающих в высшие миры после смерти), но также и в тех сущностях, которые «сокращаются» до отдельных людей, и которые принадлежат всем, не только человечеству, но и всем разумным существам вообще. Такие сущности, включающие идеи, чувства, черты характера, взгляды на вещи и т.д., согласно Каббале, инстанцируются как ангелы и другие небесные существа (например, ангелы истины, мира, смерти и т.д.).

Когда мы говорим о высших мирах как о мирах понятий и идей, не следует рассматривать их с точки зрения застывших шаблонов или форм, либо как чисто абстрактных сущностей, находящихся лишь в наших умах. Наоборот, они суть живые, духовные царства, которые получают сознание и души из источника всего сознания: самого *Ein-Sof*. Соответственно, наши собственные души и сознание - ничто иное как одиночные лучи проникновения света Бесконечности через завесу мира *Assiyah*.

Как следует из нашей географии высших Миров, среди упомянутых четырех миров наш является самым низшим и, следовательно, наиболее удаленным от Бога. Также наш мир, в наиболее сильной степени дифференцирован. Из данного принципа выводится наше пятое и заключительное суждение: *сознание индивидуального эго возрастает по мере сокрытия Бога и Его отдаления*, и, следовательно, это сознание в нашем мире наиболее велико. Такое суждение хорошо согласуется с земными мистическими событиями, когда утрата сознания индивида выступает предварительным условием мистического экстаза либо же его финалом. С другой стороны,

неповоротливое, обременяющее, неизбежное осознание эго в чувствах и мыслях человека сопровождает состояния депрессии и отчаяния, которые справедливо можно назвать *негативно мистическими*, те настроения, что дают нам интуитивное ощущение царств, стоящих еще более низко, нежели наше собственное. Именно таким мы представляем ад, поскольку его обитатели не могут убежать ни от себя, ни от острого осознания своих прошлых (злых) дел. По выражению Адина Штейнзальца:

«По мере погружения в систему миров, встречается все больше и больше материи. Иными словами, существа низших миров обладают большим осознанием своих независимых, прогрессивно разделяющихся эго, своих частных «Я». Это осознание эго затеняет божественный свет и омрачает истинное, неизменное «Я», присутствующее в каждом отдельном существе.»³⁴

Истинное, чистое, неизменное «Я», которое Шнеур Залман именует «Благочестивой душой человека», является не только аспектом индивидуальности, привлекающим человека ближе к Богу и высшим мирам; это - аспект, который роднит каждого человека со своим собратом. По контрасту, ложное эго человека (по терминологии Шнеура Залмана, его «животная душа»), является функцией его материальных устремлений и желаний, уникальных для индивида и отличающих его как от Бога, так и от других людей. Ложное эго достигает самого полного выражения, если можно так выразиться, в телесной смерти, которая в действительности является наибольшим опытом индивидуализации всего.

Во избежание серьезного недоразумения также важно помнить, что отдельное, эмпирическое эго (так называемая животная душа в схеме Шнеура Залмана), несмотря на его статус как феномена низших миров, есть *абсолютно необходимый аспект человека и основная часть творения*. Человеку, согласно Каббале, не предписывается избежать или просто превзойти свою эмпирическую личность в пользу трансцендентного, Божественного существования. Цель человека, очевидно, состоит в том, чтобы скорее поместить его эмпирическое эго, его индивидуальные и уникальные таланты на служение Богу и ближним, при этом возвышая свою уникальность и таким образом реализовывая полный духовный потенциал. О хасидском рабби Зусе (Zusya) рассказывали, что незадолго до смерти он изрек: «В грядущем мире

³⁴ Steinsaltz, «Worlds, Angels and Man,» p. 48. В то время как более низкие миры, как мы только что видели, постепенно начинают содержать все больше «материи», нельзя сказать, что они состоят из различных субстанций из более высоких царств. Напротив, каббалисты ясно утверждают, что все миры состоят из того же самого вещества или субстанций, т.е., *Sefirot*; но в каждом мире *Sefirot* организованы другим способом. Именно порядок и господство конкретных *Sefirot* придают нашему миру его материальный, а высшим мирам - духовный или идеальный характер.

меня не спросят: 'Почему ты не был Моисеем?' Меня спросят: 'Почему ты не был Зусей?'»³⁵

ПУТИ К ВЫСШИМ МИРАМ

Исследовав природу или же «географию» высших царств, зададимся вопросом, как мы сможем придти к *убеждению*, что они действительно существуют и доступны посредством нашего опыта. При этом не следует упускать из виду, что высшие миры, как они описаны в еврейской мистической литературе и как я уже говорил о них в данной работе, хотя и состоят из тех же самых *Sefirot*, что и наш мир, решительно *не являются* царствами бытия, подобными нашему собственному, поскольку они существуют в отдаленном пространстве и времени. Соотношение миров *Yetzirah*, *Beriah* и *Atzilut*, имеющих другой логический порядок в целом, с нашим миром лучше всего описать по аналогии: как соотношение «мира» сферической геометрии с «миром» плоской геометрии (планиметрии), или же как «мира математики» с миром эмпирических вещей. Все же, несмотря на логический пробел между нашим миром материи, пространства и времени и высшими мирами (стоящими за пределами пространственно-временного континуума), последние не являются простыми абстракциями, основанными на земном опыте. Они, как я подчеркивал - витальные, живые царства, где в центре внимания размещаются те вещи, которые в нашем мире остаются на границе или в стороне (смыслы, в особенности сознание или «душа»). Это - те области, в которых опыт организован не так, как в нашем повседневном мире «Действия». Поэтому путешествие в высшие миры не будет походить на непрерывное, чисто логическое (в аристотелевском смысле) продвижение, скорее, самому путнику придется раздвигать границы того или иного мира (т.е., сознания, необходимого для *присутствия* в том мире, но которое все же нигде в нем не находится) таким способом, при котором «в пределах» и «за пределами» меняются местами; совсем как любимые детьми мягкие игрушки-трансформеры, превращающиеся из одного во что-то совершенно другое, стоит лишь расстегнуть молнию и вытащить внутреннюю часть, которая окутает оригинальную игрушку.

Наше путешествие в высшие миры пойдет двумя различными, но параллельными, и во многих отношениях дополняющими друг друга маршрутами: путями опыта и разума. На первом пути нас ожидает обсуждение

³⁵ Цитируется по Francine Klagsbrun, *Voices of Wisdom*. (New York: Pantheon, 1980), p. 6.

таких явлений как сны и «мистический» опыт; а на втором мы рассмотрим концептуальные антиномии и основанные на опыте примеры абсурда, что отметет любые попытки понять «реальность» в отрыве от ее связи с высшими мирами и зависимости от них. Путь опыта укажет нам вход в те области, где взаимопроникают высшие миры и наш мир: фактически путь разума укажет нам, как существование высших миров дает нам решения «уравнений», иначе в земном мире нерешаемых.

Однако перед тем как отправиться в путь, важно рассмотреть один источник потенциальной путаницы. Мы уже отметили, что вся схема миров есть «иллюзия» с точки зрения Беспредельного Бога, *Ein-Sof*. Мне следует указать, что это в большей степени верно для нашего собственного мира, материального царства *Assiyah*, нежели для миров, расположенных выше нашего собственного. В то время как высшие миры логическим образом (в противоположность физическому) отдалены от нашего, для каббалистов они купаются в океане божественного света, и в этом смысле они более, а не менее субстанциальны, нежели мир обыденной жизни и повседневного опыта.

СНОВИДЕНИЯ

Феномен сновидений дарит нам нечто такое, что возможно является самым прямым и легким доступом в высшие миры. В *Midrash* сновидения именуется «разновидностью пророчества»,³⁶ а в Библии мы встречаем множество примеров, когда сон становится порталом в горный мир.³⁷ Также сновидения упоминаются среди методов мистического восхождения, описанного в *Zohar*.³⁸

Действительно, сновидения кажутся чем угодно, но не сделанными по индивидуальному заказу средствами понимания высших миров и всей каббалистической мысли в целом. Отчасти это потому, что во сне наш опыт организуется совершенно иначе, нежели при бодрствовании. В сновидениях то, что снаружи, оказывается «внутри» и наоборот. Это вызвано тем, что во сне сознание или «ум», который, как мы уже обсуждали, является всего лишь эфемерной границей нашего (бодрствующего) мира, в некотором смысле, сначала выступает в центр, а затем занимает всю сцену. С другой стороны,

³⁶ Midrash, Genesis Rabbah 17:5.

³⁷ Напр., Бытие 20:3, 6; 31:10-11.

³⁸ *Zohar* I, 83a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 277. Касательно темы сновидений в *Zohar* см. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, pp. 815-830. Касательно еврейского/каббалистического толкования сновидений см. Joel Covits, *Visions of the Night* (Boston: Shambhala, 1990).

материя, основополагающая субстанция «реальности» бодрствования, в сновидениях является всего лишь простыми пограничными феноменами в том смысле, что материя в сновидениях (проще говоря) есть иллюзия и что в то время как сны зависят от физиологических функций живого человеческого мозга, этот мозг ни в каком смысле не присутствует в сновидении.

Над сновидениями, как и над высшими мирами, доминируют (к чему постоянно привлекал внимание психоанализ) желания, эмоции и идеи. Материальные объекты появляются в наших снах лишь до такой степени, до которой они необходимы, чтобы символизировать или выражать мысли и чувства. Вместо того, чтобы быть препятствиями нашей умственной жизни, каковыми они столь часто кажутся в состоянии бодрствования, материальные объекты (или заменяющие их предметы мира сновидений) в сновидениях абсолютно подвластны собственным желаниям и формам умственных представлений сновидца. Действительно, сны существуют вне «бесконечного» пространства-времени. Видя сны, люди в состоянии путешествовать во времени, быть детьми и взрослыми одновременно, пересекать условные эоны менее чем за одну ночь. В сновидениях можно не только повстречать мертвых и еще живых людей, но также испытать такие вещи как «прошлое, рождающееся из будущего», нисколько не беспокоясь о нарушениях логики бодрствования.

Сны, кроме того, дают нам основанный на опыте аналог «высших миров». Это происходит, когда сновидец переживает свой мир снов как «странный», с намеком на возможное превосходство над бодрствующей жизнью. После пробуждения мир сновидений действительно выворачивается «наизнанку» и трансцендируется в пользу того мира, который считается «высшим». Как я уже говорил, в определенном смысле мир сновидений представляет собой портал в высшую реальность, постижимую посредством «интерпретации» или света, который образы сновидений, кажущиеся непостижимыми и причудливыми, проливают на бодрствующую жизнь. Это походит на то, как «высшие миры» обещают дать нам некоторое «закулисное» понимание интриг нашего повседневного, эмпирического мира, что кажется абсурдными и невероятными.

Аналогия со сновидениями дает нам некоторое понимание радикальных трансформаций, необходимых для достижения высших миров. Можно представить, с какими непреодолимыми трудностями сталкиваются персонажи, «запертые» в одном из наших снов, если попытаться предположить, что само их существование зависит от работы нашего мозга, и более того, что их поведение зависит от наших предшествующих действий, взаимодействия наяву с людьми и объектами в материальном мире! Действительно, любой персонаж

сновидения, обрета столь глубокое понимание (как подтверждает наша сновидческая жизнь), подвергся бы полному саморазрушению, как это и происходит, когда сновидец осознает, что его «муки» или «блаженство» - *всего лишь сон*.³⁹ В таких случаях мир сновидения испаряется и немедленно сливается с бодрствующим «я», почти так же, как мистик, достигающий слишком пронизательного прозрения Бесконечного, растворяется в чистом единении со всеобъемлющим Богом.

Как я указал в Главе III, мы не зайдём в аналогии слишком далеко, если будем утверждать, что с каббалистической точки зрения каждый из нас в сновидениях играет роль Бога в мирах, которые сам и творит.⁴⁰ Мы отметили аналогию между сновидениями и каббалистическим принципом творения, т.е., *Tzimtzum* (сокрытие, сокращение). Дабы индивид мог образовать сновидение, он должен выполнить собственный акт *Tzimtzum*; удалить сознание от мира (по фрейдистской терминологии сократить или энергетически разгрузить свое «либидо» и скрыть (снова от самого себя) и тот факт, что он видит сон, и значение сотворенного им сновидения. Последний пункт Фрейд выделял особо: с его точки зрения, сновидения, будучи стражами процесса сна, обязаны гарантировать себе длительное существование, одновременно скрывая от сновидца свое истинное значение и природу, ведь если бы они стали ему известны, то длительный сон стал бы невозможен из-за тревоги и беспокойства. По Фрейду это укрывательство происходит через смещение, уплотнение, символизацию и другие, чисто интерпретационные/ лингвистические принципы, которые, в понимании каббалистов, используются Богом при сокрытии Своего присутствия в материальном мире.

Психоаналитическая теория сновидений дает нам понимание не только *Tzimtzum*, но также и каббалистических символов Разбиения Сосудов и *Tikkun ha-Olam*. Процесс, при котором скрытое содержание сна *разбивается* и реорганизуется «сновидческой работой» в скрытый образ из сна, а затем

³⁹ Так называемые осознанные («люцидные») сновидения представляют интересное исключение из данного обобщения.

⁴⁰ В индуистской мысли мы находим ясное выражение данного представления о сновидении. Например, Упанишады придают особое значение состоянию сновидений, поскольку во сне личность «берет с собой (все) вещи этого всеобъемлющего мира». В сновидении он разрушает этот мир и затем строит его снова, создавая в сновидении мир, освещенный его собственным блеском, вызывая к существованию «колесницы, промежутки и пути», «радости, удовольствия и восторги», «сосуды, лotosовые пруды и реки». (Vṛihadaranyaka Upanishad IV, iii, 9, 10; Zaehner, *Hindu Scriptures*, p. 74). Интересно, в Упанишадах говорится, что человек, видящий во сне, что ему угрожает или побарывает слон, «лишь воображает в невежестве те ужасы, которые он видит, бодрствуя.» «Но когда, словно бог или царь он думает: 'Я, несомненно, есть это [целая вселенная: Я есть]', он достигает наивысшего состояния бытия»(IV, iii, 20; Там же p. 75). В таком состоянии бытия, которое сродни состоянию превыше сновидения, он оказывается вне желаний и избавляется от всех страхов и от зла.

посредством акта интерпретации *восстанавливается* в оригинальной, однако превосходящей форме (которая объединяет скрытое содержание сна с жизнью и индивидуальностью сновидца), является психоаналитической аналогией процессам *Shevirat ha-Kelim* (Разбиение Сосудов) и *Tikkun* (Исправление), что, согласно последователям Лурии, является дальнейшим развитием величайшего плана Бога относительно данного мира.⁴¹

Широко известен современный принцип толкования сновидений, где каждый из персонажей сна представляет вариант самого сновидца; и действительно, как может быть иначе, если жизнь или сознание, подающие информацию в мир сновидений, происходят собственно из разума сновидца. Здесь мы получаем окончательную аналогию с еврейской мистической мыслью, поскольку каббалисты считают разум Бога единственным истинным сознанием, единственным реальным «разумом», общающимся с каждым из миров от *Atzilut* до *Assiyah*. Согласно Каббале, наш мир сам по себе есть сновидение, возникшее в разуме Бога, поскольку наш мир, хотя и реальный с нашей собственной конечной точки зрения, - всего лишь иллюзия с бесконечной божественной точки зрения. Наш мир неразрывно вплетен в ткань желания Бога, и в той же мере как наши сновидения являются иллюзорным продуктом желаний; мы, в некотором смысле, являемся иллюзорными продуктами *ratzon* Бога, его бесконечного желания или воли. Наше сознание, наша личность, абсолютным образом зависит от бесконечного божественного разума. Если бы Ему пришлось, как считают каббалисты, отвлечь Свои мысли от нас хоть на мгновение, то мы, лишившись поддержки, исчезли бы без следа, словно фигуры, населяющие миры наших снов, как если бы нас никогда не существовало.⁴²

Хотя аналогия между сновидениями и высшими мирами уместна и красноречива, она в конечном счете неудовлетворительна и недостаточна, будучи столь же неполной, сколь и любое сравнение между творческим потенциалом Бога и человека. Миры, созданные и поддерживаемые нашими снами, являются всего лишь простой эфемерностью по сравнению с бескрайней космической системой, возникшей в результате *Tzimtzum* Бога. Наши сновидения, иногда раскрывающие окно в высшую реальность, более часто выступают порталами в низшие миры, расположенные под нашим миром, где мысли, действия и желания тех сущностей, которых мы вызываем в своем воображении, пропадают в забвении, после того как отыграют роли в психодраме, отражающей наши личные конфликты; но только лишь затем,

⁴¹ Практику психоанализа возможно понять как частный случай *Tikkun ha-Olam*. См. обсуждение в Главе IX и мою книгу *Kabbalistic Metaphors: Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought*.

⁴² Schneur Zalman, *Shaar Ha Yichud Vehaemunah*, Chapter 1; Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, p. 287.

чтобы снова быть вызванным в воображении на следующую ночь в качестве актеров на новой сцене. Быть персонажем сновидения буквально значит побывать в существовании на краткий миг, промелькнув, словно физическая элементарная частица. Однако, несмотря на эти ограничения, переход от бодрствования ко сну и наоборот может привести к наилучшему пониманию зияющей пропасти между нашим миром и «царством горним» и дать нам опыт важного указания в направлении высшей реальности.

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Кроме сновидений существуют и другие разновидности опыта, ведущие к пониманию высших миров. Из них наиболее драматичны видения библейских пророков, однако, по мнению каббалистов, подобными видениями, в большей или меньшей степени, удостаиваются посвященные из числа богобоязненных представителей любого поколения. Талмудический термин *Maaseh Merkaveh*, «Умозрение о Колеснице», относится к видениям не только пророка Иезекииля, но и к более поздним мистикам, пытавшимся копировать его вознесение в горний мир. Считается, что для подобных видений пророк или мистик создает условия в своей собственной душе, т.е., настраивает *merkaveh* или колесницу, что позволяет ему достичь осознания божественных царств. Слово *merkaveh* выводится из корня *rakhav* (ехать) и относится к Самому Богу, оставляющему свое естественное состояние, в котором Он абсолютно непостижим, и разрешающему Себе быть «замеченным» теми, кто испытывает видение *merkaveh*.⁴³ Согласно Талмуду, р. Иоханан Бен Закай самостоятельно овладел техникой достижения *Maaseh Merkaveh* и обучил ей нескольких избранных учеников.⁴⁴ Талмуд предупреждает об опасностях распространения знаний о подобных методах, указывая на то, что когда р. Элиэзер Бен Аях попытался повторить инструкции своего учителя, «Огонь сошел и объял все деревья в округе...»

Мы уже ссылались на талмудическую историю о «Четверых, вошедших в Сад (*Pardes*)», которая, по словам Раши, повествует о «восхождении на небеса посредством [Божественного] Имени».⁴⁵ Опасность мистических «медитаций» вновь подтверждается тем фактом, что лишь один из четырех,

⁴³ Обсуждение мистицизма *Merkaveh* см. в Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkava Mysticism and Talmudic Tradition*; Scholem, *Major Trends*, pp. 40-79; и Naomi Janowitz, *The Poetics of Ascent* (Albany: State University of New York Press, 1989).

⁴⁴ Talmud, Tractate *Chajjiga*, 14b.

⁴⁵ Там же

рабби Акива, вернулся из видения невредимым. О его сотоварищах сказано: «Бен Аззай глянул и умер», «Бен Зома глянул и был поражен» (сошел с ума), а Элиша Бен Абуя «порубил посадки» (стал еретиком). Но невзирая на рискованность мистического опыта, каббалисты разработали традицию каббалистической медитации, отчасти с целью дать неофиту прямой эмпирический путь к высшим мирам. Среди прочего их методы включали повторение в уме святых слов и фраз (медитация-«мантра»), визуализацию *tetragrammaton* (букв божественного имени), медитацию на цветах, связанных с каждой из *Sefirot*, а также декламацию и перестановку звуков и букв.⁴⁶

По словам Моше Кордоверо, каббалиста из Цфата (1522-1570), в то время как философы могут лишь размышлять о том, что происходит в высших царствах, мистик способен их видеть.⁴⁷ Хаим Виталь считал, что пророки и мистики более поздних времен практиковали методы, позволявшие им получать непосредственные видения высших миров.⁴⁸

В то время как каббалисты разделяются во мнении по вопросу соотношения миров, существует ясная традиция пророков и мистиков, получивших доступ к пониманию небесного порядка при помощи различных медитационных методов, хотя бы до некоторой степени. Однако точная последовательность техник мистического достижения высших миров остается неизвестной. Несмотря на то, что данный вопрос выходит за рамки нашего исследования, можно упомянуть, что для мистиков высокие уровни концентрации, овладения собой и открытость непосредственному опыту могут считаться контактом адепта с высшими царствами, который установлен не менее чем тремя способами: достижением более пронизательного видения внешней реальности, более глубокого понимания значений языка священного писания (который сам по себе считается отражением высших миров), и/или дарования ему инсайтов относительно глубин собственной души (воспроизводящей в себе микромир высших миров и *Sefirot*), а самое главное - организации его опыта в соответствии с одним или более «высших порядков» (обсужденных выше). Например, медитационная техника, которая позволяет испытать глубокое слияние с природой или ближними, *ipso facto* способна дать доступ к «горнему миру».

Мистические переживания и основанные на них метафизические притязания, конечно же становятся мишенью для скептицизма, противостоящего всем философским течениям, основанным на так называемом

⁴⁶ Обсуждение каббалистической медитации см. Aryeh Kaplan, *Jewish Meditation*, и Aryeh Kaplan, *Meditation and Kabbalah*.

⁴⁷ Цитируется по Kaplan, *Meditation and Kabbalah*, p. 170.

⁴⁸ Там же, pp. 187-198.

«религиозном опыте». Подобный опыт либо есть, либо нет. То же самое можно сказать и о сновидениях, и о любых других эмпирических путях к божественному. Любое метафизическое заявление такого рода будет обладать весьма ограниченной *философской* ценностью.

ЗНАЧЕНИЯ

Что же можно сказать об обыденном, немистическом и *нерелигиозном* опыте? Существуют ли разновидности опыта безотносительно категорий религии, способные предоставить нам интуитивное понимание божественного и служить указателем направления к высшим мирам?

Следует немедленно признать, что в каком-то смысле обычный опыт соотносится лишь с данным миром и недвусмысленно, решительно является *mundанным*. Действительно, именно лишенная всяческого вдохновения природа вещей, проходящих по разряду «повседневного существования», побуждает художника, мистика и провидца проникать за пределы «приземленного», дабы вступить в общение с высшим царством. Обычный опыт чаще всего холоден, труден, нейтрален или экзистенциально «абсурден», что хорошо согласуется с каббалистическим представлением о нашем воспринимаемом мире, отделенном многими «завесами и одеяниями» от источника всех значений и смыслов. Тем не менее, высшие миры предположительно проецируются и проникают в мир опыта, и если обратить внимание в нужную сторону, мы будем в состоянии обнаружить их присутствие даже в самом обычном из повседневных дел.

Посредством рассмотрения «значения» и «смысла» мы можем раскрыть присутствие высших миров в мирской жизни. Как я указал в Главе III, Каббала как идеалистическая система взглядов (в противоположность материализму) полностью меняет обычный взгляд на вещи и расценивает «смысл» или «идею» как самую подлинную реальность. Такая перспектива становится вероятной, когда мы понимаем, что *материальные объекты*, представляющие саму сущность нашей вселенной, не могут быть поняты или описаны никоим образом, кроме как в рамках общей концепции или идеи. Мы не можем смотреть на мир (как утверждает материалистическая философия) как на «то, что действительно существует» и видеть вещи в отрыве от их принадлежности к категориям или «видам». Объекты опыта постоянно являются нам как хорошие или плохие примеры типа или вида, к которым они принадлежат, как если бы они были несовершенными случаями идеальных форм «округлости», «красноты», «правды», «доброты» и т.д. Более того, они выступают как

объекты, будучи связаны с нашими практическими, моральными, эстетическими и другими интересами и ценностями. Мир, в восприятии нашего опыта, неотделим от смыслов и идей, именно это (что впервые было сформулировано Платоном) дарит нам слабый отблеск мира «за пределами проявлений».

Есть и те, кто согласен с предположением, что вещи не испытываются на опыте, кроме как примеры понятий, отражающих некоторые эстетические, моральные или практические отношения, однако они настаивают, что такие объекты (и поэтому все ценности) создаются и таким образом вводятся в нейтральную действительность человеком. Значение «загруженности» реальности, вместо того, чтобы указывать на некий высший мир или моральный порядок, наполняющий мир смыслом, на самом деле указывает нам на конструктивную функцию человеческого разума.

Однако данную основополагающую функцию каббалисты считали отражением божественных *Sefirot*. То, что смыслы представляют собой функцию ума, не подразумевает их произвольность и субъективность. Для каббалистов именно эти ценности являются самыми что ни на есть объективными и реальными. Несмотря на наши разногласия по вопросам того, что является значимым и хорошим, такие качества как *красота, добро, справедливость* и т.д. отдельного человека или объекта сами по себе воспринимаются нами в абсолютно *объективных* условиях. Например, мы ни в коей мере не воспринимаем себя как составную часть красоты заката, а скорее испытываем красоту, как присутствующую *там* наравне с самим закатом. Что более важно: в то время как мы можем разойтись во мнениях относительно совершенства или красоты данной конкретной вещи, мы соглашались относительно самих ценностей: убежденность в существовании таких понятий как красота, доброта, любовь, истина и т.д. способна поколебать лишь самая извращенная точка зрения. Мы время от времени расходимся относительно деталей того, какие *объекты* представляют ценности, которые все мы постигаем и признаем интуитивно; именно смыслы, а не объекты, могут или не могут служить примерами того, как каббалисты получают доступ к высшей реальности.

РАЦИОНАЛЬНЫЙ МИСТИЦИЗМ

Исследовав «основанные на опыте» пути в высшие миры, давайте займемся чисто рациональными или интеллектуальными соображениями, которые могут заставить нас признать иной мир как дополнение нашего

собственного. Адина Штейнзальца однажды спросили, что привело его к столь твердой вере в Бога. Он ответил, что в юности, изучая математику, он был заинтригован задачей планиметрии (двумерной геометрии), которая не имела решения, если не отбросить предположение о двумерном мире и поставить всего одну точку в третьем измерении. Подобное, заключит Штейнзальц, должно иметь место и в феноменальном мире.⁴⁹ В нашем мире существуют *неразрешимые загадки*, который можно разрешить, лишь установив существование иного измерения, «высшего мира» и его центра, Всевышнего, *Ein-Sof* или Бога. Решения философских дилемм такого рода исследовал Кант, в частности в «Критике чистого разума». Кант рассматривал противоречие или «антимонию» между фундаментальной аксиомой научной мысли, что у каждого события в феноменальном мире имеется предшествующая материальная причина, и тем, что он считал основным принципом моральной жизни: свободой от материальной причинной обусловленности. Решение Канта состояло в признании универсальной причинной обусловленности в *феноменальном мире* и утверждении существования «*ноуменальной*» реальности (нео-кантианцы интерпретируют ее как высший мир), в которой гарантируется свобода от такой необходимости. Штейнзальц расширяет эти рассуждения, включая всю сумму философских и этических дилемм, что отравляют человеческий разум и дух, и утверждает, что само ощущение нашего эмпирического мира зависит от признания нами иной реальности, которая служит ее существенным основанием. Приведем один простой пример: Штейнзальц утверждает, что основное понятие демократии, истина, что «все люди созданы равными», самоочевидна лишь в перспективе феноменального/эмпирического мира. Люди действительно *не равны* относительно друг друга в плане естественной природной одаренности, на основании которой выстраивать их равные права в демократическом обществе невозможно. По словам Штейнзальца, утвердив существование созданной Богом «души», стоящей *позади* «естественного я» каждого человека, мы можем утвердить веру в то, что все люди в некотором общем смысле равны, и что всем им следует предоставить одинаковые политические и юридические условия.⁵⁰

Этому аргументу придавал замечательный вес философ Дж. Н. Финдли в своей глубокой, но малоизвестной книге «Преодоление пещеры»,⁵¹ неоплатонической работе, в которой он, как и Штейнзальц, оспаривает идею,

⁴⁹ Steinsaltz, «The Mystic as Philosopher,» pp. 14-17.

⁵⁰ Там же

⁵¹ Findlay, *Transcendence of the Cave*. См. также J. N. Findlay, *The Discipline of the Cave* (London: Allen Unwin, 1966).

что в высших мирах содержатся недостающие части загадки жизни в нашем мире. У нас будет возможность исследовать некоторые из его аргументов более подробно в контексте лурианской метафоры *Shevirat ha-Kelim* (Разбиение Сосудов), обсуждаемой в Главе VII. На данный момент достаточно сказать, что согласно Финдли (а также Штейнзальцу), философские и духовные загадки нашего мира, в том числе антиномии пространства и времени, свободы и необходимости, случайности и наличия цели (телеологии), внутреннего опыта и внешнего мира, проблему «инога разума» и зла, являются порождением нашего мира, где материя отделена от духа и идеи. Эта антиномия находит решение, если учесть возможность существования чисто духовного и «единого» мира как дополнения к нашему собственному.

Приведем всего один, зато красноречивый пример. Долгое время философов беспокоил вопрос: каким образом мы знаем, что другие люди (кроме нас) обладают разумом? Можно привести контраргумент: мы *узнаем* наш собственный разум непосредственно через самоанализ, но мы можем лишь *вывести* факт существования разумов других, основываясь на их физическом поведении. Вполне очевидно, что данная проблема не возникла бы в мире единого всеобъемлющего сознания; или, не столь драматично, в мире несколько ниже нашего, с непосредственной связью между отдельными разумами, без нужды в связи с их поведением или другими материальными событиями. В духе Штейнзальца мы могли бы установить существование высшего унитарного мира, чтобы разрешить проблему других разумов в нашем. Мы могли бы также признать, что мир, в котором опыт организован совершенно иначе, чем в нашем собственном, доступен некоторым людям нашего мира, а иногда и любому из нас, если представится случай. Когда, вследствие определенных событий, мистик признает единство всех душ или когда вследствие межличностных контактов он внезапно понимает чьи-либо мысли и чувства и переживает их как собственные, он прикасается к одной из высших каббалистических реалий. Когда мы осмысляем высшие миры просто как (радикально) другие способы организации опыта, великая тайна высших миров и их проникновение в наш мир исчезает, и то, что сперва кажется отстраненной чужеродной концепцией, становится чем-то знакомым и вполне вписывающимся в повседневную жизнь.

МИРЫ И ДУША ЧЕЛОВЕКА

На основании библейского понятия, что человек был создан по образу и подобию Бога, каббалисты пришли к мысли, что все миры творения так или иначе воплощаются в душе человека. Моше Баал Шем Тов де Леон, например, цитирует древний каббалистический трактат *Terushalmi*: душа человека происходит «из мира творения и из мира формирования, а ее завершение (или совершенство) - из мира действия, который и есть наш мир».⁵² По словам р. Моше Кордоверо: «человек содержит в себе всех существ, от первой точки до самого конца [мира] Творения (*Beriah*), [мира] Формирования (*Yetzirah*), [мира] Действия (*Assiyah*), ибо написано: ‘...так говорит Господь, сотворивший тебя, Иаков, и устроивший тебя, Израиль...’».⁵³

Как мы видели, Виталь в своей работе *Sefer Etz Chayyim* считает, что «в [исконном] человеке сконцентрированы все миры»,⁵⁴ и, по-видимому, данное представление преподавалось самим Исааком Лурией, став одним из основ психологизации Каббалы в хасидской мысли. Книга *Tanya* основателя хабадского хасидизма р. Шнеура Залмана из Ляд, базируется на концепции, что небесные *Sefirot* и «Миры» отражаются в делах человеческой души. Хотя Шнеур Залман не зашел столь далеко, чтобы утверждать, что единственное значение доктрины *Olamot* состоит в том, что они обращаются к аспектам души человека, ясно, что в хасидизме наблюдается сдвиг от теософической интерпретации символизма «Миров» к психологическому и этическому толкованию. По словам Шнеура Залмана (и в этом он следует традиции *Zohar*), существует общая структура Бога, небес и души человека. Поэтому, если мы хотим понять Бога или высшие миры, мы должны понять корни нашей собственной души.

ТВОРЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ

Каббалистическая доктрина миров способна предоставить нам структуру, посредством которой мы можем понять формулы священного писания и примирить кажущиеся противоречия с научным знанием. В наши дни «просвещенным верующим» свойственно разделять писание и науку, считая их *верными в своей области*, либо обращаясь к *разным уровням бытия* или анализа. Мы часто говорим о «мире науки», противопоставляя его «миру религии», пользуясь своего рода пренебрежительной метафорой того, что религия и наука не составляют прямой конкуренции. Это вызвано тем, что

⁵² Цитируется по Scholem, «Four Worlds,» p. 641.

⁵³ Moses Cordovero, *Pardes Rimmonim* (Isaiah 43). Цитируется по: Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 119.

⁵⁴ Vital, *Sefer Etz Chayyim*. Цитируется по Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 119.

они работают на основе радикально различных предположений, размещающих науку и религию по отдельным областям познания. Каббала, проводя отличия четырех миров, обеспечивает метафизическое основание для интуитивной (но зачастую неявно сформулированной) позиции.

Например, очевидное противоречие между научной/эволюционной и библейской точками зрения на творение может быть урегулировано при условии, что научная позиция относится к материальному миру *Assiyah* (действия или делания), тогда как библейская делает основной упор на высший архетипический мир, *Beriah*, мир «творения». Если согласно Лурианской Каббале материальный мир - самостоятельная функция Разбиения Сосудов, и это событие часто отождествляется с падением Адама, мы понимаем, что вся библейская история сотворения вплоть до падения Адама соотносится с чисто духовным/концептуальным или «архетипическим» миром, которому «придется» осознать свой материальную и временную природу. Великий комментатор Библии и Талмуда Раши, объясняя первую главу Бытия, считает библейское повествование *атемпоральным* описанием, из которого невозможно вывести «прежде или после». Следуя мысли Раши, мы можем утверждать, что только после падения Адам и Ева становятся смертными, конечными, временными существами. В каббалистических понятиях это происходит лишь «после» Разбиения Сосудов, которое дало пространство, время и материю, и опустило завесу на идиллический, архетипический, духовный мир. В то «время» (действительное начало всего времени) космос реорганизовался в царство, в котором вкушение запретного плода Адамом можно рассматривать как историческое событие, произошедшее или не произошедшее во времени.

Насколько нам известно, «прежде» падения Адама (а метафизически до Разбиения Сосудов) не было никакой истории, никакого времени. Принимая решение отведать от Древа познания добра и зла, Адам превратился в существо воплощенное, способное свободно изменять курс собственной жизни и участвовать в историческом мире. Таково действительное метафизическое значение становления свободного и смертного Адама, вкусившего запретный плод.

Стоит отметить очевидное совпадение: человеческому историческому сознанию насчитывается всего лишь приблизительно 5700 лет, и это и есть тот самый библейский возраст «мира». Если повествование о творении в Торе относится к духовному/концептуальному миру, тот мир, перемещенный падением Адама в область пространственно-временной истории, может быть эквивалентен эпохе человеческого исторического чувства самоосознания или приблизительно периоду в 5760 лет.

Я не утверждаю, что 5760 лет тому назад вместе с падением Адама Бог впервые создал биологическую и материальную историю человека и его мира. Я отнюдь не придерживаюсь позиции апологетов Библии XIX в., которые, столкнувшись с доказательствами в виде окаменелостей, утверждали, что такие останки были созданы Богом несколько тысяч лет назад, дабы производить впечатление миллионнолетних древностей. Такой ответ ограничивает деятельность Бога нашим собственным историческим миром. Сам Бог существует и творит за пределами времени. Я предполагаю вместе с Раши, что шесть «дней» творения, вкушение запретного плода и Разбиение Сосудов происходили за пределами времени, как мы его знаем, и что «Адам и Ева» появились лишь в слиянии с моментом появления их «греха». Достаточно очевидно, что «время», с которым они слились, - это то самое время, когда мы пришли к знанию и пониманию времени как истории.

В результате *Shevirah* Адам и Ева, существовавшие на одном плане (духа и разума) сместились вместе с этим планом таким образом, что совпали с другим планом - бытия, пространства, времени и вещественности. Каббалисты считают, что лишь при *Shevirah* дух стал сливаться с материей и два плана бытия слились в нашем мире воедино.

Мы можем получить некоторое представление о вневременном процессе, сливающимся с временным, если вновь рассмотрим явления сновидений, в особенности переход от состояния сна к бодрствованию. Сновидения, как я уже указал, включают атемпоральную серию образов и событий. В тех случаях, когда сновидение вроде бы следует временной последовательности дней, недель, месяцев и даже лет, оно способно уложиться во время «сна», по данным исследователей занимающее всего лишь несколько секунд или минут фазы R.E.M. (БДГ, быстрое движение глаз). После пробуждения сновидение рушится в «реальный» мир, и тот сон, что охватывал годы личной или целую эру всемирной истории, приснился, к примеру, «в ночь на прошлый четверг».

Мы уже обсудили, как переход от состояния сна к состоянию бодрствования составляет аналогию с переходом между четырьмя мирами Каббалы. Здесь мы видим, что данная аналогия может оказаться полезной для понимания, как «время» одного мира может быть полностью несоизмеримо со «временем» другого, до той самой точки, пока эти миры не сольются воедино, и временной характер (включая всю историю) одного мира спроецируется и включится во временные категории и характер другого. Точно также мы могли бы понять грехопадение Адама и Евы; всю историю их мира *Beriah*, слитую с нашей пространственно-временной материальной вселенной (мир *Assiyah*), что стало, с нашей точки зрения, событием, соответствующим началу развития исторического сознания людей, примерно 5760 лет тому назад! Так же, как с

точки зрения бодрствующего, события, предшествующие человеческому сновидению о создании мира ночью в прошлый четверг, могут существовать события с точки зрения мира *Assiyah*, до фактического создания мира в *Beriah*, что случилось 5760 лет тому назад.⁵⁵

⁵⁵ Раши предложил данное мнение в глоссе к книге Бытия 1:1. Там Раши объясняет, что священное писание преподает нам ничего, кроме «раних или более поздних актов творения». Нельзя, например, вывести, что сначала были созданы небеса и земля, потому что (наряду с другими *грамматическими* причинами) священное писание далее говорит нам: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою», подразумевая, что вода была создана прежде земли. Кроме того, Раши указывает, что небеса, *shamayim*, являются сочетанием *aish* (огонь) и *mayim* (вода), что предполагает создание этих элементов перед небесами. По мнению Раши, мы не можем сделать вывод о порядке творения из слов священного писания, и возможно причина этого состоит в том, что события, описанные в начале Бытия, на самом деле имели место в духовном измерении за пределами времени. Подтверждение мы находим, когда Раши говорит нам, что слова «В начале Бог [Elohim]» в действительности учат нас, что первоначально Бог создал мир строгой справедливости (что выводится из самого слова *Elohim*, которое обращается к атрибуту Бога-судьи или *Din*) и лишь позднее выразил Свой атрибут милосердия (Бытие 2:4). Из этого мы можем сделать вывод: творение, как оно описано в Бытии, является функцией не материальной причинной обусловленностью, а скорее *middot* Бога или черт *Din* и *rachamim*, тех самых черт, которые воплотились в *Sefirot*, кабалистических архетипах божественной духовности. Мир, таким образом созданный, первоначально был духовным миром.

Есть признаки того, что сами каббалисты и хасиды интерпретировали Раши (и священное писание) таким образом, что описан выше. Например, по словам Баала Шем Това существует традиция:

Везде, где Раши использует (фразу) «простое значение стиха», он намеревается (сказать), что, когда вы должны лишиться себя телесности и любой материи, вы (несомненно) будете предчувствовать простое значение стиха, лишённого любой идеи (относящейся) к сокровенным тайнам. [Цитируется в переводе: Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 239.]

Мы таким образом узнаем, что по словам Баала Шем Това, Раши считал мистическое отношение необходимой предпосылкой даже для понимания простого значения библейского стиха; нужно избавиться от вещественности, т.е., думать в чисто духовных категориях, если нужно понять буквальное, простое значение Библии. То, что это верно относительно «простого значения» (по выражению Раши) библейской истории творения, довольно очевидно. Думать иначе означает далее перепутать два разных мира, которым в целях понимания священного писания лучше всего оставаться отдельными и обособленными.

Глава VII

Shevirat ha-Kelim: Разбиение Сосудов

Один из самых завораживающих образов еврейской мистики мы находим в лурианском символе «Разбиения Сосудов» (*Shevirat ha-Kelim*), где последовательность космических структур, метафорически называемых сосудами из цветного стекла, мгновенно заполняются, а затем разрушаются посредством бесконечного света Бога. Крушение вызывает разрыв между мужскими и женскими аспектами космоса, а черепки разбитых сосудов проваливаются в примордиальное пространство, причем каждый осколок захватывает с собой часть божественного света. С помощью человечества, сосуды в конечном счете вновь собираются в формы, несущие в себе образ Бога.

Разбиение Сосудов вводит в сердце Лурианской Каббалы динамический элемент, который лишь подразумевался в более ранней еврейской мистике. Идея, что первоначальное творение Бога должно быть радикально изменено и даже разрушено, конечно, находит отражение в библейских историях грехопадения Адама и Потопа.¹ Тем не менее, лурианский символ Разбиения Сосудов вводит данный «кризис творения» во все вещи, божественные и человеческие, великие и малые, в саму «молекулярную» структуру космоса. Этот кризис, как символизируется в динамике *Shevirah* (Разбиения или Разрушения) и *Tikkun* (Восстановления или Исправления), согласно Лурии и его последователей, является основным средством изменения и развития мира. Логика *Shevirah* и *Tikkun*, как мы увидим, отличается диалектикой и работоспособностью во всех сферах: в разуме, духе и эмоциях; в истории и в непосредственном моменте; в жизни стран и в развитии человека. Разбиение Сосудов носит индивидуальный и относительный, материальный и психологический, интеллектуальный и эротический характер. Будучи таковой,

¹ По мнению Лурианской школы, Разбиение Сосудов явно проявляется в тех условиях, что существовали в момент творения: Бытие 1,2: «Земля была безвидна и пуста». См. Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, p. 69.

оно есть символ, способный к объединению самых разнообразных типов человеческого опыта в единственную, мощную, динамическую идею.

При рассмотрении исторического фона Разбиения Сосудов мы обнаружим, что, с одной стороны, это событие можно считать метафорой, выражающей в космических понятиях исторический опыт «изгнания» (*galut*) еврейского народа и последующую надежду на «искупление» (*ge'ulah*).² Осколки Сосудов падают в нижний мир, известный как *Sitra Achra* («Другая Сторона»), а также, по мнению Шолема, утрачивают связь со своим истоком в Боге, подобно тому как еврейский народ, рассеянный по всему миру, оторвался от духовного источника на земле Израиля. Собрание и повторное соединение обломков и содержащихся в них искр божественного света, как пишет Шолем и другие каббалисты, символизирует воссоединение и окончательное восстановление еврейского народа в их духовной обители. В то время как данный анализ несомненно убедителен, он преуменьшает Разбиение Сосудов, сводя его к признаку частного исторического опыта и лишая его притязаний на философское значение. В этой главе я попытаюсь показать, что метафора *Shevirat ha-Kelim* действительно обладает глубоко метафизическим значением, представляя собой динамический аспект как человеческой души, так и структуры Божественности. Каббалисты считали, что Разбиение Сосудов символически выражало некоторые метафизические истины касательно происхождения материального мира, природы добра и зла и окончательной цели человечества. Нам, живущим в век аналитической и критической мысли, дано выражение упомянутых истин в философских терминах с тем, чтобы исследовать их правильность и валидность как с рациональной, так и с мистической точки зрения.

СОСУДЫ

Поразмыслив минуту о понятии «сосуда», мы поймем, что сосуды можно понимать как основные элементы человеческого и природного порядков. Сосуды, функционально служа «вместилищами», представляют собой те самые структуры, которые делают цивилизацию возможной. Они, например, важны, для таких действий как хранение, транспортировка и учет, на которых базируется вся коммерция. Они суть структуры, которые

² По мнению Иделя, анализ Шолема *Tzimtzum* и *Shevirat ha-Kelim* в исторических терминах изгнания и искупления чисто спекулятивен и ни в коей мере не поддерживается текстами школы Лурии. Тем не менее, некоторые последователи Шолема укрепили данную интересную интерпретацию до состояния «факта». См. Moshe Idel, *Messianic Myths* (New Haven: Yale University Press, 1998), pp. 179-80.

позволяют нам отделить внутреннее от внешнего (как тех сосуды, которые мы называем нашими домами), важное от отходов (как в туалете и канализации) и даже добро от зла (как вместилища, служащие тюрьмами). В то время как мы редко размышляем над материей, сосуды встречаются повсюду. Фактически, где угодно в человеческом мире мы увидим бесчисленные сосуды и контейнеры: дома, комнаты, кухонную посуду, сантехнику, чернильные ручки, электрические провода, ящики и папки для бумаг, сумки и портфели, мебель, содержащую человеческую форму, автомобили, корабли, самолеты, поезда и т.д. Знакомство с человеком, с одной из точек зрения, - это знакомство с его сосудами. И теперь так называемый информационный взрыв принес нам компьютеры и компакт-диски, в дополнение к бумагам, журналам, книгам, фонограммам и магнитным лентам, - все это служит *сосудами для информации*. Мы можем возразить Аристотелю, что отличительной чертой человека является не только способность быть разумным (что само по себе зачастую сомнительно), а скорее его почти бесконечная возможность *«становиться и быть сосудом» (vesselize)*, вмещающем некое содержимое содержать.

Способность быть сосудом, разумеется, не ограничивается человеческой реальностью, но выступает и как основной элемент естественного порядка. Это подтверждается каббалистической доктриной *Sefirot*, где предполагается, что Бог создает мир через серию *kelim* или сосудов. С точки зрения современной физики можно сказать, что сосуд представляет собой ограниченное и временное место действия *отрицательной энтропии*, то есть, то место во вселенной, где космос имеет тенденцию «сойти на нет», впадая в состояние растущей энтропии, дезорганизации или хаоса, (временно) изменяется полностью до своей противоположности или сдерживается, и определенная организация или структура начинает преобладать. В этом смысле все структуры вселенной: от галактик до звезд, планет, элементов, молекул и атомов, до живых существ и человека, являются отдельными *сосудами*, структурирующими энергию космоса таким образом, что полностью меняют его естественную склонность вернуться к случайному хаосу; подобно тому как керамический сосуд придает форму воде, которая в противном случае пролилась бы на пол беспорядочно и хаотично. Хотя современная теоретическая физика (и, как мы увидим, лурианская теософия) считает, что вселенная постепенно и непреклонно движется к состоянию абсолютной энтропии (хаоса), ее история наполнена эпизодами создания и разрушения отрицательных энтропических структур и перестройки их составных частей в новые структуры и информацию. По сути, информация является всего лишь другим взглядом на структуру; полностью энтропическая, бесструктурная вселенная фактически не способна содержать никакой информации вообще.

Давайте рассмотрим каббалистическую концепцию сосудов и их разрушения. Целиком постигнув объем, в котором *kelim* (сосуды) проникают в человеческий мир и мир природы, мы можем уяснить полное значение их разрушения. Согласно Лурии, десять сосудов, изначально предназначенных для испускаемого света Бога, оказались неспособны удержать этот свет и впоследствии были перемещены или разрушены. Знаменательно, что согласно каббалистам разрушились лишь шесть из десяти *Sefirot* (от *Chesed* до *Yesod*), а *Malchut*, последний сосуд, была разбита частично. Если бы все сосуды, *Keter*, *Chochmah* и *Binah*, подверглись полному разрушению, вселенная была бы отброшена назад в состояние абсолютного хаоса, называемого *toho* и *bohu*, предшествующему творению. Три высшие *Sefirot*, которые олицетворяют Волю, Мудрость и Понимание, остались неповрежденными; а шесть *Sefirot*, представляющие духовные, моральные, эстетические и материальные смыслы, разрушились и, следовательно, они нуждаются в восстановлении или исправлении (*Tikkun*). Тем не менее, Разбиение Сосудов явилось поистине катастрофическим событием. Воля, Мудрость и Понимание остались, но все другие *смыслы*, в особенности воплощенные в культурном и символическом строе человечества, рухнули. Далее, в то время как определенные формы (могли) уцелеть, их воплощение в материи стало хаотичным и запутанным. Процесс Разбиения Сосудов согласно Лурианской Каббале означает необходимость расчистить все, начать с нуля и бросить вызов структурам, которыми мы мерим жизнь нашей цивилизации. Короче говоря, это извержение хаоса в самом сердце наших духовных, концептуальных, моральных, и психологических структур.

В Разбиении Сосудов присутствует и бесспорный сексуальный аспект. Сосуды, как писал наиболее значительный ученик Лурии, Хайим Виталь, представляются расположенными в утробе женского *Partzuf* Космической Матери, что выражает вековечный символ женского как «сосуда» или «вместилища». Далее, разрушение этих сосудов приводит к состоянию, в котором мужские и женские аспекты космоса, до настоящего времени бывшие в сексуальном соединении «лицом к лицу», поворачиваются спиной друг к другу и полностью разобщаются. Возникший в результате *Shevirah* «хаос» приводит к эротическому отчуждению, которое может быть исправлено только посредством воссоединения противоположностей через возобновленный *coniunctio* половин. В то же время, словно отходящие у роженицы воды, которые подают знак о скором появлении новой человеческой жизни, Разбиение Сосудов провозглашает новое рождение личного и мирового порядка, которое должно завершиться человеком в процессе *Tikkun*.

По мере исследования образов сосудов в Лурианской Каббале, мы обнаруживаем, что разбиение Сосудов примечательно предвосхищает многие современные идеи психологии, психоанализа и философии. Поняв соотношения Лурианской системы с современными идеями, мы сможем лучше осмыслить метафизические понятия, о которых более чем 400 лет тому назад говорили каббалисты Цфата.

КОСМИЧЕСКАЯ КАТАСТРОФА: ОСНОВНАЯ ДОКТРИНА

Наряду с доктриной «*Tzimtzum*» (сокрытие и сокращение), понятие «Разбиения Сосудов» (*Sheviratha-Kelim*) отличает учение Лурии от взглядов предшествующих каббалистов. Именно динамические изменения *Sefirot*, их разлом на куски, отделяют систему Лурии и его учеников от предшествующих каббалистических схем. Однако как мы видели в случае *Tzimtzum*, идея *Shevirah* предвосхищается во множестве каббалистических разработок до Лурии. Например, в *Zohar* проявляется глубокий интерес к понятию более ранних миров в Мидраш, тех миров, что были созданы и затем разрушены до сотворения земли (*Genesis Rabbah* 3:9). Согласно *Zohar*, эти миры представляли собой основные эманации Святого Древнего (*Atika Kaddisha* или *Keter*). Эти эманации, по *Zohar*, являются светом от *bozina di kardinuta* («искра черноты»), которые, словно искры от кузнечного молота по наковальне, «сверкают, сияют, и затем немедленно исходят».³ *Zohar* считает их эфемерными мирами, так называемыми «царями», которые эманировались до испускания *Sefirot*. Эти цари приравниваются к «царям Едомским», упомянутым в Книге Бытия (36:31), правившим и умершим еще до правления первого царя Израиля. Согласно *Zohar*, «цари» более ранних миров были уничтожены, потому что они отступили от меры неограниченного суждения, еще не ставшего частью превосходно уравновешенной системы любви, суда и милосердия.⁴ В *Zohar* также говорится, что мир еще не достиг баланса через союз космических мужских и женских элементов, а также и предыдущие миры не подверглись разрушению, «ибо Человек еще не был готов».⁵

Как вскоре станет очевидно, многие темы в обсуждении эфемерных миров и царей в *Zohar* повторяются или преобразуются в Лурианском символе Разбиения Сосудов. Особенно интересно замечание в *Zohar*, что лишь с

³ *Zohar* III, 292b (*Idra Zuta*), Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, pp. 276, 289.

⁴ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 276.

⁵ *Zohar* III, 135a-135b, *Idra Rabbet*, Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, pp. 332-333.

появлением человека космические силы обретут достаточно согласованности, чтобы поддержать мир. Как мы увидим в Главе IX, с позиции Лурии именно человечество несет большую часть бремени исправления и искупления мира (*Tikkun ha-Olam*) после Разбиения Сосудов.

Моше Кордоверо, чей подход к Каббале философский, дал иное толкование замечанию в *Zohar* относительно эфемерных миров в чисто концептуальных терминах. По словам Кордоверо, эти «миры» относятся к возможностям божественного разума, которые остаются неосуществленными из-за присущей им нелогичности или нереализуемости.⁶ Далее в этой главе у нас будет случай дать концептуальное понимание *Shevirah*. Однако следует отметить, что для Лурии и его последователей Разбиение Сосудов относилось к каждому аспекту существования, от физичеких до концептуальных, от психологических до исторических.

Дабы ценить широту и глубину доктрины Разбиения Сосудов, полезным окажется краткое рассмотрение этой доктрины в системе Лурии в целом.

Как мы помним, по мнению Лурии создание мира обусловлено актом самоограничения или сокрытия (*Tzimtzum*) Бесконечного Бога (*Ein-Sof*, что буквально означает «без конца»). Бог, который имеет абсолютное сходство с самим Бытием, «создает пространство» как для конечных существ, сокращаясь или скрывая Себя. Это сокрытие дает начало метафизической пустоте (*tehiru* или *chalat*). Эта пустота не обладает ни одним из качеств физического пространства, но скорее осмысливается в эпистемологических терминах как точка или аспект Абсолютного Бытия, в котором божественное присутствие является относительно затененным или неизвестным. В эту пустоту эмануруется «свет Бесконечности» (*Or Ein-Sof*) или проявляется как «Примордиальный Человек» (*Adam Kadmon*), нематериальное представление особенностей (*middot*) Бога, которые в конечном счете отражаются в человечестве. «Огни» из глаз Примордиального Человека далее эмануруются в пустоту и создают серию светил или сфер (*Sefirot*), которые служат сосудами (*kelim*) для содержания и структурирования света бесконечного Бога. Эти сосуды, что представляют собой расширение собственной субстанции Бога, отличны от Бога только с точки зрения человека. Они уподобляются серии завес или сосудов из цветного стекла, которые изменяют восприятие света Бога с точки зрения наблюдателя, но которые не создают никаких изменений в самом свете.

Sefirot, числом десять, представляют ряд божественных черт (*middot*), которые, «предшествуют» начальному акту *Tzimtzum*, они существуют в

⁶ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, pp. 289, 305, note 83.

превосходном смешении и единении как часть божественной полноты. *Sefirot* (обычно называемые «Мудрость», «Понимание», «Знание», «Милосердие», «Суд», «Красота», «Стойкость», «Величие», «Основание» и «Царство») понимаются как архетипы, которые объединяются друг с другом, чтобы образовать структурные элементы «верхних» и «нижних» миров (*olamot*). В пределах самих себя каждая *Sefirot* представляет поступательно большее сокрытие бесконечного света. Тем не менее их присутствие в каждом из четырех миров от *Atzilut* до *Assiyah* также представляет умаление, например «*Tiferet Atzilut*» находится на намного более высоком или более божественном уровне, нежели «*Tiferet Beriah*» и так далее. *Sefirot* также ориентировочно организованы в серию *Partzufim*, или «божественных обликов». Эти *Partzufim* станут более стабильными и значимыми с появлением *Tikkun* (искупления), но даже (логически) предшествуя *Shevirah*, *Sefirot* организуются в такие облики, что зачастую соотносятся (например, в *Sefer Etz Chayyim*) с названиями соответствующими им *Partzufim*. По сути, *Sefirot Chochmah* и *Binah* называют «*Abba*» (Отец) и «*Imma*» (Мать), а *Sefirot* от *Chesed* до *Yesod* совокупно именуется *Partzuf Zeir Anpin* («Малый Лик») или просто сокращением «*Z'A*». Однако следует помнить, что в то время как над каждым *Partzuf* и миром «доминирует» конкретная *Sefirah* (и наоборот), каждая из *Sefirot* имеет проявление в каждом мире и *Partzuf*, что создает огромную систему множественных связей и имен, которая еще более усложняется другими обозначениями, относящимися к психическим и космическим уровням.⁷ Язык и образы, особенно относительно Миров, *Sefirot* и *Partzufim*, приобретают особенную важность в обсуждении *Shevirat ha-Kelim* Виталем.

Как мы видели, первоначально *Sefirot* были предназначены стать сосудами или вместилищами для структурирования света Бога в сотворенном мире. Однако согласно Лурии и его ученикам, предназначение не есть бытие. Свет, предназначенный первым трем *Sefirot*, содержался в соответствующих сосудах, но остальные сосуды не были ни достаточно большими, ни достаточно прочными, чтобы удержать заполняющий их свет. Как выразился Виталь, «противоположный акт, который создал (сосуды), разрушил их». Сосуды были созданы посредством удаления божественного света и уничтожены испусканием света.⁸ Эти *Sefirot* или сосуды (*kelim*) таким образом были разбиты на множество черепков, которые провалились в метафизическую пустоту, причем каждый осколок нес в себе часть божественного света, который к настоящему времени отделился от своего источника в Боге.

⁷ См. Главу IV.

⁸ Chayyim Vital, *Sefer Etz Chayyim*, p. 26.

Конечная *Sefirah* (Царство) также подверглась частичному разрушению, но и она разбилась на множество осколков, которые также уловили божественный свет и провалились в пустоту.

При Разбиении Сосудов большая часть света, предназначенного для *Sefirot*, поднялась к высшим мирам и реорганизовалась в серию пяти конфигураций (*Partzufim*), каждый из которых представляет облик или основной аспект Бога, отраженный в человечестве (Длинный Лик или «Ветхий Днями», Божественный Отец и Мать, Сын и Дочь). Однако осколки, провалившиеся в метафизическое пространство, дали начало *Kelippot* (скорлупы или *Husks*), которые составляют темные силы *Sitra Achra* («Другая Сторона»). Эти *Kelippot* осмысливаются как источник всяческого зла. Они - полностью безжизненные отходы и отбросы, сохраняющие силу благодаря заключенной в них искре божественного света. Поскольку этот свет отделен от света Бесконечного Бога, *Kelippot* получают меру независимого существования и являются источником всего, что не духовно, т.е., материального, в сотворенном мире.

Если бы не Разбиение Сосудов, вселенная была бы гармоничной, чисто духовной и лишенной как материи, так и зла. В результате космической катастрофы мир, по данным Лурии, должен быть исправлен или восстановлен. Этот процесс искупления, известный как *Tikkun ha-Olam* (исправление мира), начался, как только свет изначальных *Sefirot* был частично реорганизован и воссоздан в виде пяти ликов или *Partzufim*. Однако полное исправление и духовное восстановление вселенной должны быть завершены человечеством. Это восстановление, согласно Каббале, и является задачей человека на земле, а в особенности задачей еврейского народа, который посредством соблюдения заповедей Торы и *mitzvot* (предписаний иудаизма) имеет право выпустить «искры» (*netzotzim*) божественного света, уловленного во множество *Kelippot*, и поднять их для воссоединения с бесконечным светом, из которого они произошли.

НЕКОТОРЫЕ ДЕТАЛИ ДОКТРИНЫ *SHEVIRAH*

Все вышеуказанное предоставляет схематичное изложение доктрины Разбиения Сосудов или *Shevirah*, как ее понимают, например, хасиды, и как она обычно представляется в популярных работах по Каббале. Намного более подробный, можно сказать, избыточный отчет о сефиротических событиях,

которые составляют Разбиение Сосудов дает Виталь.⁹ Хотя нам не стоит следовать за Виталем через всю полноту его причудливого описания метафизических событий, обзор некоторых основных деталей обеспечит нам понимание не только включения мотивов Зогар в сердце Лурианской Каббалы, но, что еще более важно, более глубокое понимание самого процесса *Shevirah*. Мы увидим, например, что Разбиение Сосудов на базовом уровне представляет собой разрыв космической сексуальной гармонии между мужчиной и женщиной.

По словам Виталя, при изначальной эманации Миров, Космические Отец и Мать (*Partzufim Abba* и *Imma*, которые соответствуют *Sefirot Chochmah* и *Binah*) находились в состоянии *coniunctio*, существования «лицом к лицу». Такое положение происходит, как пишет Виталь, от оригинального божественного единства, аспект которого был передан этим *Partzufim/Sefirot* на основании того, что они являлись из наивысшей *Sefirah, Keter*. Мужское и женское фактически находились в состоянии непрерывного гармоничного союза, и аспекты идеального или умозрительного царства, представленного Небесными Отцом и Матерью, также были объединены. Виталь описывает, как положение лицом к лицу (*panim apanim*) ликов Отца и Матери сохранялось «женскими водами» (*mayim mikvim*), происходящими из утробы матери. Странно, он приписывает существование женских вод присутствию «семи царей», которые были введены в Мать Отцом. Для Виталя не в меньшей степени, чем для Зогар, эти «цари» - отсылка к «семи царям», правившим и умершим в Едоме (Бытие, 36:31), кто, как считается в Зогар, представлял более ранние миры, которые, по Midrash, были созданы и разрушены предже сотворения земли. Виталь, пользуясь образом «царей», переместил всю библейскую, мадрашическую и зогарическую традицию в утробу Небесной Матери.

Первоначально существуют взаимные отношения между семью царями и Отцом и Матерью. Семь царей внутри Матери поднимают женские воды и вызывают совокупление Отца и Матери. В свою очередь, приводит к возникновению божественного света *Sefirot Chesed* и *Gevurah*, низведенного, чтобы поддержать «мозги» царей. Если бы цари не умерли, они бы удержали отца и мать лицом к лицу, и, в свою очередь, сохранились бы в своей собственной сущности.

Цари представляют семь низших *Sefirot* в теле матери. Именно эти *Sefirot*, по словам Виталя, разрушились первыми, с последствиями для всей

⁹ См. Vital, *Sefer Etz Chayyim* 2: 2, «The Breaking of the Vessels.» Также см. подробное описание этих событий: Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*.

космической структуры. Гибель царей или, что то же самое, Разбиение Сосудов, прекращает восхождение потока женских вод и, более того, лишает поддержки в телах как *Chochmah*, так и *Binah* (Отец и Мать), так что в итоге эти *Sefirot/Partzufim* более не способны удерживать их лицом к лицу, в статусе *coniunctio*.¹⁰

Логическая прогрессия *Shevirah* начинается со смерти первого царя, *Da'at*, и заканчивается частичным разрушением последнего, *Malchut*. Этот процесс разворачивается следующим образом. Каждая *Sefirah* состоит из *keli* или сосуда, предназначенного для содержания божественного света, спроецированного в него, первоначально из глаз *Adam Kadmon*, но более непосредственно - из *Sefirah*, находящейся выше него в цепи.¹¹ Сосуды, наиболее близкие к источнику божественного света, были большими и достаточно прочными, чтобы удержать спроецированный в них свет. Даже при том, что *Chochmah*, например, немного меньше и слабее, чем *Keter*, сосуд *Chochmah* в состоянии удержать весь свет, пропущенный к ней от *Keter*, за исключением небольшого излишка, который превращается в *Or Makif* или охватывающий, внешний свет вокруг *Sefirah Chochmah*. Однако свет, переданный от *Binah* к четвертой *Sefirah Da'at*, не только, содержал свет, который предназначался для этой *Sefirah*, но также и свет, предназначенный для всех более низких *Sefirot*. *Da'at* оказалась неспособна удержать этот свет и разрушилась, осколки ее разбитого сосуда попали в миры ниже (особенно в мир *Beriah*), и свет, который она не могла содержать, был передан к следующей *Sefirah, Chesed*. Подобным же образом разрушилась *Chesed*, обломки ее сосуда попали в *Beriah*, а свет оказался в *Gevurah*, и так далее вниз по порядку *Sefirot* до *Sefirah Yesod*, которая первоначально получает лишь тот свет, что предназначен для последней *Sefirah Malchut*. В результате этого прерывания потока света *Yesod* временно осталась неповрежденной, и таким образом была способна передать соответствующий уровень света в *Malchut*, нижние регионы которой таким образом укрепились посредством заполнения божественной энергией. В конечном счете свет, оставшийся от разрушения верхних *Sefirot*, был передан в *Yesod*, и ее сосуд также разрушился; однако *Malchut*, будучи укрепленна вышеописанным образом осталась частично

¹⁰ Как мы видели в Главе IV, в перечислении десяти *Sefirot* среди последователей Лурин существуют разногласия. Виталь, обычно исключающий *Da'at* из десятки, здесь считает эту *Sefirah* первым «павшим царем». Таким образом, у него получаются одиннадцать *Sefirot*, но он решает эту проблему так: в данном контексте *Netzach* и *Hod*, которые часто называются «опорами» верхних *Sefirot*, считаются одной *Sefirah*.

¹¹ См. Schochet, «Mystical Concepts,» pp. 874-877.

неповрежденной, разрушившись лишь в своих более высоких, более тонких регионах.¹²

Виталь указывает, что *Shevirah* имеет последствия для *Sefirot* выше *Chesed*, который не подверглись разрушению. Он пишет, что правильным термином, описывающим воздействие *Shevirah* на *Chochmah* и *Binah* будет *hittul* (нуллификация, сведение на нет) в противоположность *mita* (смерти), поскольку смерть относится только к тем сущностям, которые «падают из их собственного мира в другой», как это происходит с более низкими сосудами, которые разрушаются. *Keter*, высшая *Sefirah*, не страдает от нуллификации: термин, соответствующий ей - *pagam*, «повреждение». Таким образом есть три уровня катастрофы: «смерть», «нуллификация» и «повреждение». Однако «смерть» не в полной мере относится к разрушенным *Sefirot*, так называемым «умершим царям», так как эти «цари» в конечном счете вернулись к новой жизни в Мире *Tikkun*.

Разбиение Сосудов первоначально происходит среди *Sefirot* в мире *Atzilut*, который примыкает к источнику эманаций (emanator) *Adam Kadmon*. Однако те же самые события, составляющие космическую цепную реакцию, имеют место также и во всех прочих мирах: осколки сосудов *Beriah* попадают в мир *Yetzirah*, а обломки *Yetzirah* - в *Assiyah* и т.д. Когда эти осколки падают, они захватывают искры (*netzotzim*) божественного света, первоначально предназначенные содержаться в сосудах. Первоначально 288 искр выпадало из *Atzilut*, но эти искры подразделяются на намного большие числа, каждое из которых свойственно одному осколку, когда осколки падают через метафизическую пустоту. По мере того как искры нисходят, они становятся более материальными и грубыми, их более тонкие и эфирные аспекты поглощаются верхними мирами. Самые низкие и самые грубые искры, не свободные повторно ассимилироваться в царстве святости, наряду со связанными с ними обломками превращаются в *Kelippot* (Скорлупы), образующие «Другую Сторону» (*Sitra Achra*), царство нечистоты. Поскольку Скорлупы содержат слабое ядро божественного света и жизни, они обладают энергией, чтобы стать источником и питательной средой всего золоторного.¹³ В результате Разбиения Сосудов наш мир, частично погружается в это нечистое царство, и, следовательно, моральное и естественное зло присутствуют на земле в большом количестве. Искры, содержащиеся в Скорлупах, ожидают освобождения и восстановления с приходом *Tikkun*.

¹² Schochet, «Mystical Concepts,» p. 874-875.

¹³ Подробнее см. Главу VIII.

Скорлупы не только дают начало пороку и злу, они также, согласно последователям Лурии, служат источником материи и индивидуального существования. Поскольку осколки падают через миры, они все более удаляются от своего источника в Боге, и, как таковые, в независимом существовании приобретают больше отличий. Скорлупы - корни «четырех элементов», которые составляют материальный мир. Ранее мы говорили, что *Sefirots* суть основополагающие элементы мира. Теперь мы имеем возможность видеть, что это верно для миров, как они были первоначально задуманы и эманированы *Ein-Sof*. Однако наш реальный мир состоит из обломков изначальных сефиротических элементов. Наш мир - искаженное, смещенное, деформированное бытие, которое требует исправления и искупления.

РАЗДЕЛЕНИЕ НЕБЕСНЫХ ОТЦА И МАТЕРИ

Основное последствие Разбиения Сосудов, как мы видели, состоит в разделении Небесных Отца (*Abba*) и Матери (*Imma*). Это разделение или «обращение», происходит почти что механическим способом, шаг за шагом, со смертью каждого из семи царей. Одна из функций царей, особенно первого царя, *Da'at*, - протянуть свет Доброты (*Chesed*) и Силы (*Gevurah*) из Примордиального Адама в «головы» Небесных Отца и Матери. Со смертью первого царя Отец и Мать теряют свет как Доброты, так и Силы, и таким образом отвращают свой взгляд друг от друга. Хотя они сохраняют «материальную» связь, *Partzufim* Отца и Матери теряют духовную связь друг с другом. Мы могли бы сказать, что одним из первых результатов Разбиения Сосудов является разрыв отношений, названных Мартином Бубером отношениями «я и ты». Со смертью последующих царей разрыв в отношениях между Отцом (*Abba*) и матерью (*Imma*) растет. Первым отворачивается Отец. В конечном счете и *Abba*, и *Imma* полностью поворачиваются спиной друг к другу, за исключением *Yesod Abba*, фаллоса отца, у которого, по словам Виталья, никакой «спины», которой можно повернуться, не имеется. И мы узнаем, что весь *Partzuf Abba* нисходит до какого-либо повреждения «единства *Yesod в Abba*». Разлучение Отца и Матери не наносит вреда будущей воспроизводящей способности Отца. Эта способность, разумеется, очень важна для воссоединения Матери и Отца, что произойдет во время *Tikkun*.¹⁴

¹⁴ Картина усложняется тем, что, по словам Виталья, *Partzufim Abba* и *Imma* ассоциируются с двумя другими подчиненными парцуфим («subpartzufim») *Tisrael Sava* (Старый Израиль) и *Tevunab* (уменьшительная форма *Binah* или Матери). В то время как *Abba* и *Imma* полностью «нисходят»

Мы описывали небесные образы, хотя их значение очень человеческое. Сам акт создания, по данным каббалистов, несет в себе потенциал, даже необходимость, собственного упадка. Творение, представленное в его высшей форме как отношения между мужчиной и женщиной, несовершенно в самой своей сущности (вывод, следующий из того, что «индивидуальность» уже есть отчуждение от Бога). «Идеальный мир», в котором небесные или земные мать и отец счастливо смотрят в глаза друг друга в течение вечности, и в котором все идеи, ценности и эмоции занимают свои надлежащие места, является иллюзией. Каббалистам было известно об этой иллюзии, и они выразили свое понимание запутанного, противоречивого, парадоксального условия человеческого опыта с помощью образов и символов, рассмотренных нами выше.

SHEVIRAN КАК НЕОБХОДИМОЕ КОСМИЧЕСКОЕ СОБЫТИЕ

Беспорядок и хаос, последовавшие из Разбиения Сосудов, для каббалистов были неизбежным результатом становления бесконечного конечным, превращения божественного единства в индивидуальность и свободу. В действительности каббалисты подразумевают, что беспорядок, конфликт и дисгармония на арене *всех прочих смыслов* есть та цена, которую мы платим за высшие ценности свободы и индивидуальности. С их точки зрения Разбиение Сосудов было необходимым (и до некоторой степени неудачным) побочный продукт самого творения.¹⁵ Каббалисты считали, что дисгармония и конфликты, следующие из Разбиения Сосудов, в конечном счете были необходимы для учреждения тех самых смыслов, что оказались разрушены, а также для окончательного совершенства самого Бога.¹⁶ Эта идея

(поворачиваются друг к другу спинами) к моменту смерти четвертого царя, *Tiferet*, эти нижние *Partzufim* не нисходят, пока все семь *Sefirot* оказываются разрушены. На ум приходит механическая игра типа «пин-бол», когда движение среди семи разрушенных Сосудов или Царей автоматически вызывают другие движения среди света и образов, упрощенно представляющих взаимоотношения мужского/женского.

¹⁵ По мнению Луццатто, Разбиение Сосудов «не было случайностью... так как намерение Высочайшей Мысли состояло в том, чтобы осуществить то, что имело место во время потрясения.» Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, p. 198.

¹⁶ Эта дисгармония задумывалась Виталем как эротическое разделение между Небесным Отцом (*Abba*) и Матерью (*Imma*). Интересно отметить, что по словам Виталья, *Abba* и *Imma* первоначально не нуждались в возбуждении для достижения состояния *coniunctio*. Желание Бога эманировать таким образом, по мнению Виталья, и явилось всем необходимым для них, чтобы оставаться «лицом к лицу». По причинам, которые Виталь полностью не объясняет, но которые связаны с неизбежной судьбой конечных существ разделяться и затем вновь искать единства, *Chochmah* была вынуждена ввести эти семь царей в

вполне ясно сформулирована в Хабад, где считается, что откровение Бога должно продолжиться посредством разрушения и восстановления. Например, по словам раввина Арона Халеви Хоровица: «Дабы Его благословенная божественность была открыта, должно произойти разрушению и восстановлению, чтобы *Yesh* открылся как отдельный аспект, и через 'восстановление' проявилась бы Божественность в аспекте *Yesh*». ¹⁷

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДОКТРИНЫ *SHEVIRAH*

Как и любой другой аспект Лурианской системы, Разбиение Сосудов прорабатывалась в лингвистических терминах. Луццато писал:

«Все стадии протяженного Света представлены сочетанием букв. Это действенные лучи света, от которых возникает все. Не будучи способно вынести изобилие Света, сочетание букв пришло в расстройство и письмена отделились друг от друга. Так они стали бессильны действовать и управлять. Вот что подразумевается под их «разрушением»». ¹⁸

Согласно этому представлению, Разбиение Сосудов, словно космическая Вавилонская Башня, представляет собой разрушение лингвистической связанности и значимости. Как мы увидим в Главе IX, обратный процесс, *Tikkun ha-Olam*, Исправление Мира, включает в себя воссоздание значений и смыслов, а следовательно и восстановление духовности космоса.

SHEVIRAH В ИСТОРИИ

Лурия и его ученики поняли Разбиение Сосудов как процесс, встраивающийся в полноту создания. По словам Луццато: «Необходимо принять во внимание принцип, что все существующие в мире вещи, служат

Binah, так что в итоге их непрекращающиеся отношения будут абсолютно зависеть от их собственной сексуальности. Последствием этого изначального полового акта стала зависимость единения *Abba* и *Imma* от потока *mayim nukvim*, женских вод. Как только в космос был введен эротический элемент, он, а не оригинальное единство Бога, стал силой, поддерживающей в мире целостность. Мы можем предположить, что сексуальность, вводя силу притяжения конечных существ, как это ни парадоксально, способствует разобщенности этих существ, в то же время оставляя базовую возможность для их объединения. Как мы увидим в Главе IX, *Tikkun ha-Olam*, исправление и искупление мира, для Виталия является воссоединением разорванных эротических связей между мужчиной и женщиной.

¹⁷ Rabbi Aharon Halevi, *Sha'arei ha-'Avodah* II, Chapter 7 as cited in Elijah, *The Paradoxical Ascent to God*, p. 74.

¹⁸ Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, p. 64.

примерами того, что произошло с теми 'царями'«. ¹⁹ Разбиение Сосудов отражается и воспроизводится в истории человечества, в частности, в истории еврейского народа. Например, согласно Лурии, когда был создан библейский Адам, процесс *Tikkun ha-Olam*, исправление мира, был почти завершен. Перед Адамом стояла задача закончить *Tikkun* и вернуть все вещи на их божественно предназначенное место, что могло произойти только при условии наличия у Адама свободы выбора и решения. Если бы Адам повиновался данной ему всего одной заповеди, он сделал бы выбор в пользу добра, Скорлупы оказались бы отрезаны от божественного света, зло лишилось бы силы. Однако, «сорвав плод с древа», Адам потерпел неудачу в своем *Tikkun* и таким образом, воспроизвел Разбиение Сосудов в царстве человеческой души. Адам изначально был задуман вечным, чисто духовным существом, однако его отказ следовать заповедям Бога сделал его временным и смертным, ²⁰ низведя его и наш мир (мир *Assiyah*) на уровень Скорлуп, и таким образом смешав добро со злом и породив человеческую плоскость и конечность. Изгнание Адама и Евы из Эдема, первых в длинной череде библейских изгнанников, отражено на космическом уровне изгнанием *Shekhinah*, отчуждением присутствия Бога на земле от Самого Бога. Это отчуждение, в свою очередь, символизируется разрозненными божественными искрами, пойманными в ловушку на «Другой Стороне», царстве *Kelippot*.

В истории человечества случалось, что *Tikkun ha-Olam* космическое искупление были практически достижимы, к примеру, когда было получено откровение на горе Синай. Однако раз за разом миссия еврейского народа терпела неудачу, так как люди добровольно присоединялись к силам «Другой Стороны» (например, эпизод с Золотым Тельцом), тем самым воспроизводя Разбиение Сосудов и укрепляя Скорлупы, вместо того, чтобы их уничтожить.

ПСИХИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ *SHEVIRAT HA-KELIM*

В *Tikkun ha-Olam* имеется психический аспект, присущий каждому человеку. Согласно Лурии, в темницу осколков разбитых сосудов заключено не только божественное присутствие, но и искры (*netzotzim*) человеческих душ. Большинство этих «душ» и «корней души» пойманы в ловушку в царстве Скорлуп, где они дают начало не-святому анти-Адаму «Другой Стороны».

¹⁹ Там же, стр. 90.

²⁰ Сам акт неповиновения в действительности был первым темпоральным актом, при совершении его Адам уже стал размещен во времени, отступившись от своего бессмертия (см. Главу VI).

Аспект души каждого индивида также завлекается в Скорлупы «Другой Стороны», и долг каждого мужчины или женщины освободить собственные искры из плена. Таким образом «подъем искр» выражает как значение еврейской (и человеческой) истории, так и важность общего жизненного предназначения людей. Каббалист Моше Закуто кратко выразил мистическую задачу человека следующим образом: «Каждому человеку надлежит старательно спрашивать и познавать корень своей души, дабы мочь усовершенствовать его и вернуть его к истоку, который есть сущность бытия души. Чем больше человек совершенствует себя, тем ближе он становится к самому себе».²¹

Другое психическое проявление *Shevirah* человек испытывает в ходе своей жизни. Те *структуры*, которые мужчина или женщина строит с рождения, энергетические сосуды, страсти, идеи, страдания - подвергаются тому же самому разрушению и затем обретают ту возможность обновления, что пронизывает собой весь мир. Подобное разрушение фактически неизбежно. По учению каббалистов *Sefirot* разрушились, поскольку были разъединены и таким образом оказались неспособные удержать переполняющее их изобилие божественного света. По другой интерпретации изначальные *Sefirot* предстают преждевременной кристаллизацией божественной энергии. По мере обретения зрелости человек также создает структуры, которые служат контейнерами его психической энергии или либидо. Однако для многих индивидов структуры, развившиеся к двадцати годам (идеи, ценности, экономические и социальные отношения, дружба, брак, любовь и т.д.), оказываются неспособны вместить страсть, боль и энергию в сорок лет. Иногда кризис приводит к разрушению множества старых структур и дает возможность личного и духовного обновления. Разбиение Сосудов таким образом поднимает ряд важных вопросов, в том числе проблему: достаточно ли велики и гибки предоставленные человеку обществом «сосуды» для структурирования его жизни, чтобы содержать этого человека на протяжении всей его жизни и во всех ее аспектах? Или же символический порядок культуры, подобный божественным *Sefirot*, имманентно неспособен содержать в себе свет человека? Более того, аналогичные вопросы можно задать относительно иудаизма и его структур. Говоря каббалистическими терминами, неизбежно ли и их разрушение?

Один набор ответов на данные вопросы развивается от идеи, что вместе с падением Адама в сердце каждого (с тех пор) смертного человека вошло

²¹ Moses Zacuto, комментарий к Zohar I, 78a, в книге Shalom B. Moses Busalga, *Mikdash Melech* (Amsterdam, 1750), цитируется в переводе Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, pp. 41-42.

Shevirah. При падении Адама не только его тело стало смертным и конечным, но и все структуры, в которых он жил, также стали конечны. Шолом указывал, что падение явилось началом диалектического состояния человека, в котором жизнь развивается посредством резкого конфликта, а не ровной эволюции с возрастающими изменениями.

***SHEVIRAH* И БОЖЕСТВЕННЫЙ КАТАРСИС**

Важный момент развития лурианской системы отражается в двух фундаментальных вопросах, впервые поднятых каббалистами Цфата и ими же предварительно решенных. Вопросы эти таковы: «*Почему начался процесс Tzimtzum?*» и «*Почему произошло Разбиение Сосудов?*» Два вопроса связаны неразрывно, и данные на них ответы могут предоставить нам дальнейшее понимание мировоззрения Лурии и его последователей.

Каббалисты предложили несколько теорий относительно цели творения, большинство из которых вращается вокруг предпосылки, что совершенство Бога частично воплощается в «желании дать», а следовательно, Бог не полон без дополнительного аспекта, воплощенного в «желании получить». Равно как не бывает дающего без берущего, так и не может быть божественного царя без конечного мира, в котором он правит.²² В *Zohar* говорится, что Бог не может стать един с собой, «пока он не создаст мир».²³ Таким образом, будучи существенным дополнением божественности, творение следует в силу логической необходимости: согласно этому представлению, творение составляет часть самой *идеи* Бога.

В среде последователей Лурии, как мы уже видели в Главе III, было выдвинуто предположение, что творение включало в себя что-то сродни «божественному катарсису». Для каббалистов Бог изначально граничит с бытием и содержит в Себе все потенциальные аспекты вселенной в унифицированной или «гомогенизированной» форме. Согласно Лурии, это составляет один из уровней совершенства. Однако этот уровень совершенства так или иначе ищет более высокую степень, в которой силы *Din* (суда), как воплощение потенциала отрицания и зла, очищены от божественной полноты. Когда эти силы кристаллизуются в самом сердце (Божьего) Бытия,

²² Шнеур Залман писал: «Известно, что сотворение всего мира произошло ради открытия Его царства, благословен Он, ибо 'Нет Царя без страны'». *Shaar Hayivhid Ve'Emunah, Ch. 7; Zalman, Likutei Amarim-Tanya*, p. 307.

²³ *Zohar* 1, 29a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, pp. 110-111.

начинается творение. Кристаллизованные силы обеспечивают «отрицание», которое вызывает первоначальный акт *Tzimtzum* и создание *Sefirot*. Сами по себе *Sefirot*, предназначенные для удержания бесконечного света, оказываются к этому неспособны, поскольку (в результате их создания через *Din* [суд, отрицание]) они представляют собой отделенные друг от друга, разобщенные и (частично) негативные структуры.

Разбиение Сосудов, злосчастье и катастрофа по мнению некоторых каббалистов, в описанном выше представлении является продолжением божественного катарсиса и движущей силой для окончательного устранения сил *Din* или зла. Чтобы очистить абсолютное бытие от зла, злу сначала необходимо дать проявиться в противоположность к его чисто скрытой форме, что достигается посредством Разбиения Сосудов, которое заставляет отрицательные силы кристаллизоваться в форме Скорлуп и опускаться на «Другую Сторону».

Основная идея теории катарсиса состоит в следующем: поскольку Бог как все Бытие содержит в Себе зло, то исторические конечные существа должны стать тем средством очищения божественной полноты от всего, что не является истинным добром. *Свобода выбора*, допускающая человеческий выбор между добром и злом, является для Бога средством очищения Себя от зла. Мир после *Tikkun* обретет большее совершенство, нежели перед Разбиением Сосудов и даже перед изначальным *Tzimtzum*. И вновь мы видим, как последователи Лурии приняли и развили понятие, что судьба человека составляет часть улучшения или совершенствования Самого Бога.²⁴

ПРИЧИНЫ SHEVIRAH

Относительно причин Разбиения Сосудов каббалисты размышляли неустанно. В то время как одну из причин *Shevirah*, как мы только что узнали, можно проследить до сбора сил суда в Божественности и последующей необходимости в «божественном катарсисе», Лурия и его последователи с большей прямотой приписывали *Shevirah* несовершенству той структуры *Sefirot*, в которой они первоначально эманировали в «Мире Точек». Согласно одному представлению, *Sefirot* в том мире были слишком слабы, раздроблены, изолированы и дезорганизованы, чтобы удержать силу божественного света. Для выражения этой идеи Виталь приводит известную притчу: «десять тростинок легко сломать по отдельности, но нельзя сломать всего три, если они

²⁴ Глава II.

вместе».²⁵ В другом представлении, связанном с предыдущим, дисбаланс возник из-за полностью циркулярной природы оригинальных *Sefirot*. Как обсуждалось в Главе IV, *Sefirot*, возникшие по схеме *Iggulim* (Крути), были полностью разобщены.²⁶ Лишь после организации их линейной структуры *Tosher* (Линии), они приняли интегрированную, органическую форму Примордиального Человека и обрели силу удержать полную эманацию божественного света. Согласно третьему представлению, *Sefirot* считались неполными, будучи составлены только из «ветвей» эманаций, в то время как «корни» оставались скрытыми в источнике эманаций, *Adam Kadmon*. Шолем назвал эти объяснения «мифологическими», в отличие от «теологической» перспективы, воплощенной в теории «божественного катарсиса».

Интересный взгляд на *Shevirah* был высказан Израэлем Сарутом (в изложении Шолема): «мир точек был похож на засеянное поле, где семена не могли принести плоды, пока не лопнули и не сгнили».²⁷ Данная метафора интригует предположением, что дальнейшее творение требует разрушения и деградации. Предполагается, что лишь в несовершенном, «лопнувшем» и даже «гнилом» мире значения, которые делают творение полезным («плоды» мира), становятся фактическими. То же самое предположение неявно фигурирует в работах таких каббалистов как Кордоверо²⁸ и Виталь;²⁹ причем последний считал, что зло служит божественной цели предоставить арену, на которой человек будет способен осуществить свою добрую волю и получит награду по мере своей праведности. По словам Шнеура Залмана из Ляд, намерение Бога создать низшие миры ставит целью восхититься победой человека над злом.³⁰ Причиной космической катастрофы явилось сотворение материального мира бесконечных возможностей, в котором человек способен воспользоваться своей свободой выбора между добром и злом, и таким образом реализовать Богоподобные атрибуты Доброты, Суда, Сострадания и т.д.

Таково схематичное изложение доктрины Разбиения Сосудов сопутствующих ей концепций Лурианской Каббалы. Работая над данной книгой, я неоднократно обнаруживал, что многими деталями Лурианской системы пренебрегли не только ради краткости, но также и потому, что каждый, кто следует за мыслью Лурин, рискует быть заваленным деталями и образами и окажется не в состоянии уяснить глубокие философские концепции,

²⁵ Vital, *Etz Chayyim* 11: 5, 9: 2, 19: 1, цитируется по: Schochet, «Mystical Concepts», p. 875.

²⁶ См. Главу IV.

²⁷ Scholem, *Kabbalah*, p. 140.

²⁸ Moses Codovero, *Pardes Rimmonim* 25: 3. Цитируется по Schochet, «Mystical Concepts», p. 890.

²⁹ Vital, *Etz Chayyim* 11: 6, 37: 2, 39: 1. Цитируется по Schochet, Там же.

³⁰ Zalman, *Tanya*, Ch. 36. *Likutei Amarim-Tanya*, p. 163ff.

лежащие в ее основе. В следующих разделах мы рассмотрим некоторые философские импликации теории сосудов и получим понимание силы метафоры *Shevirah*, проливающей свет на философские и психологические дилеммы нашего времени.

SHEVIRAH: ИЗГНАНИЕ И ОТЧУЖДЕНИЕ

По словам Гершома Шолема, Лурианская Каббала отличается господством мифологических тем над спекулятивными. Шолем считал, что широкое распространение Лурианская система получила благодаря выражению иудейского опыта изгнания (*galut*) и желания искупления (*ge'ulah*) в космических и мифологических терминах.³¹ Отдельный еврей, погружаясь в лурианские образы, не мог не чувствовать, что его собственное тяжкое бремя и несчастная участь его народа имели метафизическое значение для всей вселенной и для внутренней жизни Самого Бога. Изгнание еврейского народа со своей родины *Eretz Israel* ставится в параллель со ссылкой *Shekhinah* Бога к силам «Другой Стороны». Ученики Лурии своеобразно истолковали ожидание еврейского Мессии, связав возвращение еврейского народа на землю Израиля с подъемом «божественных искр», восстановлением гармонии вселенной, и следовательно, совершенства Самого Бога.

Не так давно анализу Шолема бросили вызов историки.³² Что еще более важно, как обсуждалось в первой главе, Шолем не рассматривает более широкие философские основания для каждой из позиций Лурианской системы. Как мы убедились, сама по себе эта система чисто метафорична в космических описаниях. Вот почему у нас есть право задать вопрос: что это за метафоры и можно ли ясно сформулировать и проверить судом причины и опыта те идеи, на которые они указывают.

Ранее, в Главе I, я предложил альтернативное прочтение доктрины *Shevirah*, где Разбиение Сосудов понимается как символ изгнания и отчуждения на экзистенциальном, онтологическом, а также на историческом уровне. Там я утверждал, что каббалистический символ разбитых сосудов и связанный с ним миф самоизгнания Бога подразумевают, что мир, насколько это переживается человечеством, действительно сломан, испорчен и неполон. Современная мысль, объявляя отчуждение человека от другого человека (экзистенциализм), от себя самого (Фрейд), от продуктов его творческого

³¹ Scholem, *Kabbalah*, p. 168.

³² Idel, Wolffson, and others. См. Idel, *Messianic Mystics*, pp. 179-182.

труда (Маркс), и деконструируя то, что в течение столетий составляло основы культуры и религии, ясно сформулировала значение метафоры *Shevirah*. Держаться позиции, как Лурия и его последователи, что все бытие находится в изгнании из самого себя - поразительно подходящее описание современного характера. С этой точки зрения Разбиение Сосудов не просто метафора еврейского изгнания, но скорее символ отчужденной, противоречивой и деконструированной природы современного исторического опыта, который сам по себе (как я скажу далее в этой главе) является признаком «онтологического изгнания».

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В КАББАЛИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Наше понимание Разбиения Сосудов можно расширить, рассмотрев его относительно «диалектической» мысли. Диалектические взгляды, в которых противостоящие понятия выверяются и примиряются при помощи третьего условия, где идеи, как обнаруживается, подразумевают свое обратное, и где концепции и структуры объявляются неадекватными и «ломаются» в пользу новых превосходящих их синтезов, которые, однако включают первые, характерны для Каббалы в целом. Шолем отмечает в Каббале «самую удивительную тенденцию к способу умозрительной мысли, которую можно назвать 'диалектикой' в самом строгом смысле слова, используемом Гегелем».³³ Например, в *Zohar* мы читаем:

«В творении существовало противостояние левого против правого, и разделение между ними позволило появиться *Gehinnom* и закрепить себя на левой стороне. Тогда вмещался Срединный Столп, который является третьим днем, и смягчил разногласия между двумя сторонами, так, чтобы *Gehinnom* опустился ниже, и Левое стало поглощено Правым, и был бы мир надо всем.»³⁴

Мы наблюдали диалектическое рассуждение на примере работы с теорией «взаимопроникновения *Sefirot*» *Zohar* и Кордоверо, где считается, что каждая из черт Бога подразумевает в себе каждую из других черт и передает себя в каждую из них.³⁵ Однако диалектическая аргументация в Каббале достигает своей вершины в трудах Лурии, и символ Разбиения Сосудов - самая сильная лурианская метафора в плане диалектического процесса.

Shevirah легко понять как символизацию критического момента в диалектике, когда старые понятия и структуры уничтожаются в пользу новых

³³ Scholem, *Kabbalah*, p. 143.

³⁴ *Zohar* 1, 17a; *The Zohar*, Vol. 1, p. 72.

³⁵ См. Главу IV.

структур и идей. Разбиение Сосудов воплощает идею, что конечных сингулярных концепций для охвата темы, к которой они применены, всегда недостаточно, и следовательно, они всегда разваливаются и переходят в другие концепции или развиваются в новые идеи, которые в них подразумеваются. Разбиение Сосудов обозначает то, что любая конечная прогрессия мысли рано или поздно достигает пункта, где концепции, которые эта мысль производит, оказываются несоответствующими и должны быть синтезированы снова, чтобы объяснить тему или явления, к которым они относятся. Такова, вкратце, сущность диалектической логики.

Какие же нам доказать идею, что каббалисты использовали подобное диалектическое рассуждение, уже не говоря об их главном символе - метафоре этого процесса рассуждения? Если мы исследуем способ работы каббалистов со своими символами и понятиями, вскоре мы обнаружим, что их логика — откровенно не разновидность аристотелевских рассуждений, в которых вывод, не обусловленный явным образом предпосылками, получить невозможно. В действительности рассуждения каббалистов удивительно схожи с логикой Гегеля, где понятия разрушаются через внутренние противоречия и затем развиваются в направлении новых, противостоящих понятий и идей, и где результаты рассуждения лишь косвенно подразумеваются предпосылками.³⁶

Подобными диалектическими рассуждениями пользуются каббалисты, например, выводя из понятия *Tzimtzum* (сокрытие знания) существование структур (*Sefirot*) и в конечном счете категорий (пространство, время и материя), которые участвуют в акте сокрытия; или когда они выводят, что *всеохватывающее* совершенство (*Ein-Sof*) должно заключать в себе (как часть своей «*всеохватности*») определенные аспекты, склонные к несовершенству (силы *Din*), и таким образом изначальное совершенство *Ein-Sof* подразумевает тенденцию к улучшению себя путем устранения (потенциально) негативных напряжений. Именно диалектическое рассуждение работает в концепции *behinnot* Кордоверо: каждая из *Sefirot* неизбежно приводит к каждой из прочих, и поэтому каждая из них содержит в себе остальные в качестве аспектов.

Именно диалектическое рассуждение, а лучше выразиться - *диалектический* процесс начинается со всеобъемлющей Божественности и

³⁶ Такое диалектическое рассуждение сродни декартовскому, когда Декарт исходил от предпосылки, что мир может или не может существовать, к выводу, что существует *вера* или *сомнение относительно его существования*, и как показывает этот пример, в отличие от дедуктивной логики, мы видим форму рассуждения, посредством которого перед нами могут предстать новые сущности и идеи (этим примером я обязан Дж. Н. Финдли).

результатируется в существовании *Orot* (Свет), *Kelim* (Сосуды), *Partzufim* (Лики) и *Olamot* (Миры). Эти сущности не являются, как можно было бы предположить, ни спекулятивными изобретениями каббалистических мыслителей, ни интуитивными озарениями, с которыми сталкиваются в состояниях мистической медитации (хотя они могут быть и тем, и другим). Скорее уж, как мы видели в Главе II, заполняющие лурианскую вселенную сущности, по мнению каббалистов подразумеваются самим понятием «бытия» (или «Бога»). «Бытие», совершенное, бесконечное и Единое, диалектически склоняется к созданию того, что представляет другое, конечное и множественное. Процесс творения идет по стадиям, на которых сотворенное все больше и больше становится дифференцированным, конечным и пространственным, достигая высшей точки в существовании полностью инстанцированного материального мира, лишь затем, чтобы в конце возвратиться к восстановленному, бесконечному единству. Каждая стадия процесса видится как несоответствующая по его же собственному критерию, и поэтому диалектически развивается в следующую стадию, только чтобы возвратиться назад к своему началу в бесконечном Боге. Точка, где данное понятие (например, неизменный, статический, бесконечный Бог) предстает неадекватным и начинает переход в новую фазу, является логическим моментом *Sheviratha-Kelim*, Разбиения Сосудов.

КОГНИТИВНОЕ И НАУЧНОЕ РАЗВИТИЕ

Продолжим разъяснять логическое значение Разбиения Сосудов, связав его диалектику с двумя на вид несвязанными явлениями: развитие интеллектуальной функции у детей и формирование теорий в науке. Каждое из этих феноменов демонстрирует развитие, имеющее замечательную аналогию с прогрессией, на которой говорится в лурианском «мифе».

По словам Пиаже, интеллектуальное развитие детей включает формирование схем или структур познания, которые «разваливаются» в критический момент развития ребенка и реорганизируются в новые схемы, более приспособленные к реалиям взрослого мира.³⁷ Маленький ребенок, функционирование которого характеризуется «конкретными действиями», выражает конкретное, эгоистичное представление о физическом движении, когда ему кажется, что Луна идет за ним по улице, и что лошадь на внутренней круглой дорожке бежит «быстрее», чем лошадь на внешней, просто потому что

³⁷ См. Jean Piaget, *Genetic Epistemology* (New York: W. W. Norton, 1970) и Jean Piaget, *Psychology and Epistemology* (New York: Viking, 1971).

«внутренняя» лошадь визуально опережает «внешнюю». Аналогичным образом ребенок на этой стадии когнитивного развития полагает, что высокий, тонкий стакан содержит больше воды, чем короткий, широкий стакан, просто потому что уровень воды в первом стакане выше. В определенный момент развития ребенка, в результате взаимодействия между биологическим созреванием и опытом, конкретные структуры реорганизуются в более абстрактные схемы взрослого познания. Во взрослых схемах наблюдаемое движение Луны понимается как производная ее большого расстояния от земли; понятие скорости реорганизовывается как функция расстояния и времени; а объем стакана понимается как произведение его высоты, ширины и глубины. Конкретные структуры ребенка словно бы развиваются до той точки, когда они уже больше не могут «содержать» мир, с которым они были предназначены посредничать, и подобно сосудам в образе Лурии, они разрушаются и реорганизуются с сохранением элементов оригинальной схемы (понятие движения, скорости и объема), которые понимаются в абсолютно новом и более интегрированном свете.

Подобная диалектика присуща, согласно новым взглядам философии науки, разработке научных теорий. По словам Томаса Куна³⁸ и других,³⁹ прогресс науки происходит в результате когнитивных «революций», во время которых более старые структуры мысли (например, Птолемеяевская геоцентрическая модель вселенной) «разрушаются» и в конечном счете уступают (посредством перестройки данных и понятий) новым структурам (например, геоцентрической вселенной Коперника), которые заменяют их. Кун, в его классической работе «Структура научных революций», приводит многочисленные примеры следования прогресса наук за диалектикой, что весьма сродни схеме Лурии. Можно отметить и другую параллель: в науке, как в каббалистической концепции *Tikkun*, именно деятельность человечества является критическим фактором в создании новых, превосходящих структур и форм.

Наше обсуждение имплицитной диалектики в доктрине Разбиения Сосудов и ее параллелей, развивающихся в индивидуальном когнитивном развитии и в науке, в сильной мере сокращено. Однако, мы предполагаем, что развитие, о котором Лурия и его ученики говорили как о событиях Божественного мира, имеют параллели не только в истории еврейского народа, но и в других сферах человеческой деятельности. В следующих разделах мы

³⁸ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

³⁹ Например, Paul Feyerabend, *Against Method* (London: NLB, 1975).

изучим эти параллели в двух областях современной мысли: современной философии и психоанализе.

КЛАССИЦИЗМ И РОМАНТИЗМ

Современный философ Роберт Нозик⁴⁰ представил интересное обсуждение понятий, неявных в символизме *Shevirat ha-Kelim*. Нозик, хотя и демонстрирует ознакомленность с определенными каббалистическими понятиями (например, *Ein-Sof*), не упоминает сам термин Разбиения Сосудов, однако его рассуждение относительно того, что он описывает как роль структуры и разрушения в классицизме и романтизме, совершенно релевантно символам *Shevirah* и *Tikkun*. Нозик поднимает вопрос: представляет ли *Shevirah* ценность лишь потому, что расчищает путь к новой и лучшей структуре через *Tikkun*, или же разрушение, вызванное Разбиением Сосудов, способно иметь значимость само по себе.

Нозик комментирует: «с одной стороны, изменение, новизна и разрушение связей предыдущего порядка», имеющие значение, столь точны, потому что открывают путь к более высокому синтезу и единству. Такой паттерн разрушения, прокладывающего путь к более высокому синтезу, «демонстрируется в искусствах и науках, а также в жизни человека».⁴¹ Его объяснение этого образа мышления составляет концептуальное описание Разбиения Сосудов:

«Паттерн включает четыре этапа. (1) Разнообразные материалы организуются в порядок, структуру, теорию, стиль, иерархию, единство. (2) Содержание этого порядка расширяется, в него вводится новый материал (в то время как некоторая часть старого материала может быть отклонена или проигнорирована); *более старые способы организации разваливаются на части под давлением нового материала, который они способны организовать лишь неадекватным образом, либо посредством критики качеств, присущих прежнему порядку.* (3) Вводится новая организация материала с новыми способами устройства паттернов и объединения; новый материал и (большинство?) старого материала объединяются в новом единстве. (4) Затем единство разрушается введением дальнейшего нового материала и в силу факта, что оно не способно объединить старый материал совершенным образом. И так далее. [курсив добавлен автором]»⁴²

⁴⁰ Nozick, *Philosophical Explanations*, pp. 613-616.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же, стр. 613-614.

Нозик указывает, что в обычном виде именно объединения рассматриваются как ценные. «Точки перелома» являются точками перехода лишь к новым и лучшим органическим единствам.

Альтернативное представление видит цель «в разрушении единств, а не в их создании, разламывании паттернов и форм на куски, что таким образом показывает действительность или самость (self) или что угодно, что слишком разносторонне, многообразно и переменчиво, чтобы быть охваченным».⁴³ Согласно этому представлению, трансцендентность, а не единство является поставленной целью. В широком смысле Нозик называет первое представление «классическими», а второе - «романтическим». Для романтизма цель объединения состоит в том, чтобы просто принять вызов «прорывания». По словам Нозика, модернизм в искусстве при помощи разрозненных нехудожественных объектов *творит искусство*, что и является примером романтического видения. Нозик далее иллюстрирует различие между первыми и вторыми представлениями о разрушении и объединении, противопоставляя комедию (которую он понимает как форму искусства, разваливающую старые ограничения ради нового единства) и сатиру, которая ломает без поисков обновленного единения.

Наконец, Нозик вводит третью альтернативу: продолжающийся процесс, попеременное разрушение и единство — есть наивысшая ценность. Он заявляет:

«Процесс ценен по той причине, что в дополнение к содержанию ценных единств в качестве своих стадий, он сам составляет паттерн, который объединяет самое широкое разнообразие деятельности человека. В этот шаблонный процесс попадают наши надежды и действия, наши желания достигнуть и превзойти, наш поиск ценностей и значений. Процессы, а также результирующие конечные состояния, становясь, а также будучи, могут иметь значение и могут обеспечить контекст, в который значение включено».⁴⁴

Такое представление, конечно, хорошо согласуется со взглядами Фихте и Гегеля: диалектика этого мира обеспечивает арену для развития человеческого духа; и позицию «еврейского оптимизма» Штейнзальца, который считает, что «лучший из всех возможных миров» - «хуже из всех возможных миров, в которых все-таки существует надежда».⁴⁵ Потенциал тщетности наших усилий, наряду с дальнейшим потенциалом, позволяющим превзойти упадок,

⁴³ Там же, стр. 614.

⁴⁴ Там же, стр. 616.

⁴⁵ См. Steinsaltz, «The Mystic as Philosopher: An Interview with Rabbi Adin Steinsaltz.» Эти взгляды обсуждаются подробно в Главе VIII.

по словам Штейнзальца, является условием наиболее полного становления для человека, и, следовательно, наиболее полного становления для Бога.

«ПАТОЛОГИЗАЦИЯ» И «РАЗВАЛ»

Современный психолог Джеймс Хиллман дает интересное расширение романтического понятия «прорыва»: психология универсально понимает психопатологию и последовательный опыт «развала» как зло, которое нужно лечить, или (в лучшем случае) как фазу, приводящую к перестройке самости или эго. Хиллман, однако, утверждает, что патология лежит в основе всего нашего бытия и тесно связана с нашей уникальностью и индивидуальностью. Душа, по Хиллману, вообще не существует без собственного внутреннего ощущения «деконструкции». ⁴⁶ Он цитирует слова Фрейда о том, что мы можем лишь «поймать» подсознательное в патологическом материале, и утверждает, что именно через наши главные и незначительные жизненные кризисы, через нашу конфронтацию со смертью, и посредством нашего странного определения «сумасшествия» мы достигаем нашей психической личности.

По словам Хиллмана, душа продуцирует сумасшедшие паттерны болезни, извращения и дегенерации; в сновидениях и в поведении, в искусстве, мысли, политике, религии и войне. Так происходит, потому что патологизация представляет собой основной архетип души, по сути, фундаментальную психическую деятельность. С определенной точки зрения на вид не поддающаяся контролю фрагментация воплощается в лурианском понятии Разбиения Сосудов и выражается в несколько извращенной пролиферации фрагментарных образов в *Etz Chayyim* Виталя, примером чему служит патологизация души. Хиллман считал, что такую деятельность следует уважать и понимать, что заставляет вспомнить максиму Zohar, что человек должен воздавать должное «Другой Стороне». По словам Хиллмана, разнообразие мифических образов, воплощенное в такой системе взглядов как политеистическая религия, или, в нашем контексте - в *Etz Chayyim* Виталя, «обеспечивает архетипические вместилища для дифференциации нашей фрагментации». ⁴⁷ Его обсуждение таких греческих преданий, как миф о Беллерофонте, падающего со взбесившейся белой лошади, об Икаре, низверженном в море после того как подлетел слишком близко к Солнцу, об объятый пламенем солнечной колеснице Фазтона, предоставляет графические

⁴⁶ Hillman, *Revisioning Psychology*, p. 70.

⁴⁷ Там же, стр. 26.

аналоги каббалистического Разбиения Сосудов. Каждый из этих мифов выражает позицию, что обретение чувства гуманности, как это ни парадоксально, происходит посредством разрушения эго человека и его последовательного падения с «небес». Каббалистически говоря, лишь когда «сосуды разбиваются», человек способен стать поистине гуманистическим существом.⁴⁸

SHEVIRAH И ПСИХОАНАЛИЗ

Как мы убедились, антропоморфические метафоры Лурианской Каббалы подчеркивают философскую идею, что вселенная как проявление Бога является персональным живым Существом, чья внутренняя динамика наиболее ясно отражается в человеке. Поэтому неудивительно, что диалектика, описанная в лурианской доктрине *Shevirat ha-Kelim*, должна найти отражение в трудах индивидуального ума. И удивительно, что столь мало было извлечено из замечательного набора параллелей, обнаруживающихся между диалектическими описаниями космоса Лурии и диалектикой человеческой души Фрейда.⁴⁹ С моей точки зрения, почти каждое ключевое понятие в лурианской системе отражается в эквивалентной концепции психоанализа. Эти параллели кратко описываются ниже, но обсуждаются более полно в моей книге «Каббалистические метафоры».

В психоанализе подлинно еврейская тема *galut* и *ge'ulah* (изгнание и искупление) по мнению Шолема и других играет весьма значительную роль в космологии Лурии, и вновь осмысливается на уровне человека. По Фрейду, развитие человека первоначально включает образование структур, *id*, *ego* и *superego*, которые по сути являются сосудами, предназначенными для направления и модуляции либидо человека, его прокреативной энергии: столь же *Sefirot* для Лурии служат сосудами для структурирования и модуляции света творческой энергии или воли Бога. Согласно доводам, которые связаны с понятием Лурии «божественного катарсиса», установленные Фрейдом психологические структуры не в состоянии последовательно содержать и смодулировать чувственную энергию такими способами, что наиболее приспособлены для человека. Существует и разрушение этих структур, и отщепление (изгнание) идей и эмоций из основной ткани индивидуальности человека, равно как и в системе Лурии, в результате Разбиения Сосудов,

⁴⁸ Интересно утверждение Хиллмана, что человек и фрагментарен, и множественен, и что юнгианская цель восстановления единой самости - иллюзия. Он, я считаю, приветствовал бы каббалистическое понятие, что *Tikkun* или исправление космоса приводит к созданию множества *Partzufim*, «частичных ликов» Божественности.

⁴⁹ См. Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, где Лурианская Каббала упоминается. Я рассматривал эту проблему в Главе I.

божественные искры отделяются от главного бесконечного света Бога. Это «расщепление» происходит, например, когда человек узнает импульс, мысль, или желание, которые его сознательная индивидуальность считает отталкивающими или недопустимым. Импульс или идея отключаются и подавляются (подобно тому как *Ein-Sof* отделяет силы зла или *Din*), а впоследствии существуют в низшем психологическом пространстве, называемом «бессознательное» и имеющем сильное сходство с *Sitra Achra* или «Другой Стороной» Лурии. Оказавшись в подсознании, эти «комплексы» мысли и аффекта, сродни каббалистическим *Kelippot*, становятся недоступны для человека. Будучи «изгнаны», они являются источником самых разнообразных психологических бедствий, переживаемых человеком как депрессия или другие невротические симптомы, равно как и *Kelippot* являются источником негатива и зла на космическом уровне. Работа психотерапевта состоит в том, чтобы превратить эти бессознательные мысли и эмоции в сознательные, и что еще более важно, чтобы освободить сопутствующую им энергию либидо, дабы она могла стать доступной для человека в достижении его собственных жизненных целей, подобно тому, как искры в системе Лурии, увлекаемые *Kelippot*, должны быть освобождены, дабы воссоединиться со Бесконечным светом и таким образом послужить высочайшему плану Бога.

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

Таким образом, фрейдистская диалектика представляет собой отдельную форму *Tikkun*(исправление), которая прекращает *galut* («изгнанные» аспекты индивидуальности человека) и возвещает *ge'ulah* или психологическое искупление. Также важно отметить, что результатом психоанализа является восстановление и перестройка психологических структур, когда устраняются грубые негативные аспекты суперэго (которое воплощает «суд»), и его функция возобновляется реалистическим, но менее критическим эго. Эта реструктуризация вполне походит на реорганизацию Лурии *Sefirot* в *Partzufim*, которые следуют за Разбиением Сосудов и *Tikkun*, освобождаясь от власти отрицательной черты суда (*Din*), но приобретая положительное качество сострадания (*Rachamim*).

В психоаналитической перспективе равно значимо то, что в Лурианской Каббале Разбиение Сосудов и результирующий откол «космического либидо» от основной ткани божественной индивидуальности заставляют космических Мать и Отца отворачиваться друг от друга и прекращать всяческую сексуальную и эротическую активность. Для последователей Лурии, как и для

Фрейда, психическое изгнание по существу является разрушением сексуальности, и «лечение» состоит в восстановлении эротической любви.

Очень заманчиво размышлять, как темы *galut* и *ge'ulah*, а также большей части Лурианской Каббалы Lurianic, проторили себе путь в теорию, на вид столь далекую от еврейской мистики, как психоанализ. Возможно, Фрейд сознательно или подсознательно находился под влиянием каббалистических или хасидских идей;⁵⁰ возможно, что тема изгнания и искупления составляет часть еврейского «коллективного бессознательного», предназначенного проявляться каждый раз, когда евреи предаются глубоким размышлениям о человеческих бедствиях, или возможно (как считали сами каббалисты), что темы изгнания и искупления, значимость сексуальности и диалектика, сформулированная в доктрине *Shevirat ha-Kelim*, вписаны в саму ткань творения и всякий, кто внимательно смотрит на пути гуманности и мира, заметит их.

Как мы уже видели, согласно Лурии, принципиальный эффект Разбиения Сосудов дает начало такому положению дел, когда божественные духовные силы оказываются сосланы в царство материального. Это изгнание проявляется не только в существовании грубой материи и зла, но также и в человеческом опыте: *так или иначе вещи оказываются не там, и не такими, какими они должны быть*. Как если бы сама вселенная подверглась космической «разобщающей реакции», при которой аспекты мира (или «космического Я (self)»), которые должны работать согласованно, отделялись, подавлялись и оказывались разобщенными. Какой же философский смысл можно придать этому аспекту лурианской мысли, понятию, что вещи в нашем мире находятся не на месте и предстают не такими, какими им должно быть?

Задумаемся на мгновение и увидим, что большая часть *стимула к философии* вырастает из подобного набора «отчуждающих» событий или убеждений. Это вызвано тем, что философское представление об опыте показывает мир, который должен быть заполнен тем, что можно описать лишь как ряд *антиномий*, озадачивающих противоречий, что лежат в основе множества фундаментальных понятий и идей.⁵¹ Среди этой антиномии находятся классические философские парадоксы относительно пространства и времени, а также на вид непреодолимые разрывы, существующие между нашими концепциями телеологии (наличия целей) и казуальности, свободы и

⁵⁰ Я подробно обсуждаю вопрос Фрейда и Хасидизма в книге «Каббалистические метафоры» (*Kabbalistic Metaphors: Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought*).

⁵¹ Понятие философской антиномии определяется в «Критике чистого разума» Иммануила Канта, см. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's, 1965), однако разновидности проблем, к которым относится этот термин, были известны с древних времен.

необходимости, человеческих знаний и его объектов, явления и действительности, требований этики и реальности зла.

Мы можем кратко перечислить всего лишь несколько антиномий: (1) *антиномия пространства и времени*, когда кажется, что эти категории должны составлять суперструктуру, если не саму сущность вселенной, мы знаем, что пространство и время относительны, и в некотором смысле созданы теми самыми объектами и событиями, что в них содержатся; (2) *антиномия хаотичности и телеологии*, когда кажется, что одни и те же случаи и определены беспорядочно прошедшими событиями, и определены рационально к будущим концам и целями; (3) *антиномия свободы и необходимости*, когда кажется, что человеческие поступки проистекают из практики *свободной воли*, и что они обусловлены причинно предшествующими событиями и условиями; (4) *антиномия знания*, когда кажется, что все, что мы можем действительно знать, является данными наших собственных чувств, и все же мы уверены в существовании объективного, внешнего мира; (5) *антиномия «других разумов»*, когда мы знаем, что имеем лишь прямое осознание наших собственных разумов, но тем не менее уверены в существовании разумов и внутреннего опыта других людей,⁵² и (6) *антиномия «универсалий»*, когда кажется, что все, что мы можем действительно знать, является конкретными объектами, в то время как в то же время мы понимаем, что можем не знать о таких частностях, кроме как через понятие общего или универсального вида.

Каждая из этих антиномий (помимо многих других) способствует философскому впечатлению, что так или иначе вещи в этом мире не являются правильными и находятся не на своих местах.

Для каббалистов диалектическое условие, представленное Разбиением Сосудов, является необходимым этапом в развитии Бога и человека. Это вызвано тем, что сломанное, антиномическое положение дел является именно той средой, в которой человек лучше всего способен реализовать те достоинства духа, усилия, морали и интеллекта, который позволили ему инстанцировать ценности, что делают человека отражением Бога. Действительно, для каббалистов лишь через усилия человека в сломанном, отчуждаемом и антиномическом мире Бог в наиболее полной мере становится Богом. Как это ни парадоксально, только на основании потрясения и разрушения *Sefirot* (каждая из которых представляет определенную значимость) становятся реальными: поскольку лишь посредством реконструкции *Sefirot* в *Tikkun* человечество совершает акты доброты, справедливости, гармонии, славы, стойкости и т.д., которые инстанцируют

⁵² См. Главу VI.

идеи *Sefirot* примерами. В действительности *Sefirot* должны быть разрушены, чтобы стать тем, что они есть.

Каждая антиномия этого мира - призыв к человеческому усилию. Антиномия пространства и времени, например, бросает вызов нам как технологическими хозяевам физической вселенной, антиномия «других разумов» призывает нас использовать наши научные и человеческие ресурсы в обслуживании знания и лучшего понимания ближних, а антиномия телеологии и свободы требует от нас справляться с окружающей средой максимально совместимым с самыми высокими человеческими и божественными идеалами способом.

Таким образом ясно, что Разбиение Сосудов и порождаемые им антиномии необходимы для сооружения арены, на которой человек может завершить работу *Tikkun ha-Olam*, и таким образом стать действительным партнером Бога в процессе творения в мире. Существует, однако, и второе значение *Shevirah*, указывающее на трансцендентность этого мира, поскольку он требует постоянного исправления.

АНТИНОМИИ И ВЫСШИЕ МИРЫ

Философы долгое время вдохновлялись установлением существования основы реальности или «другого мира» (идеальные формы Платона, «нуминальная» действительность Канта, «абсолютный дух» Гегеля, «идеальный язык» лингвистической философии), в котором разрешаются антиномии и философские парадоксы нашего собственного мира. Так же, как можно установить существование «загробного мира», чтобы объяснить моральную антиномию, проявляющуюся в «страданиях праведника», можно установить существование «высшей» реальности, чтобы разрешить другие загадочные и тревожащие философские проблемы.⁵³ Мне кажется, именно это сделали каббалисты Цфата при описании диалектики *Shevirah* и мистического подъема к высшим мирам.

Когда мы размышляем над разновидностью мира, в котором решились бы наши философские дилеммы, мы начинаем признавать, что он весьма сродни миру (или мирам), существование которого Лурианская Каббала устанавливает в метафизическом регионе между нашим миром и *Ein-Sof*, и который по нашему предположению служит дополнением или завершением нашего собственного мира. Это вызвано тем, что более высокий мир -

⁵³ В этих предположениях я следую попыткам Финдли раскрыть общий рациональный базис мистицизма: J. N. Findlay (*The Discipline of the Cave*), «Neoplatonism».

объединенный, чисто духовный и концептуальный, он существует вне раздражающего пространства и времени. Это мир, который следует чисто *рациональному* порядку, в котором нет места для случайно вызванных событий. Это - мир, в котором «акты воли (желания)» могут не осуществляться посредством материи и, следовательно, не быть вовлеченными в проблемы материальной необходимости. Это - мир, в котором мы находимся в прямом общении с обоими (чисто воображаемыми или духовными) объектами опыта и мыслей других разумов, и, следовательно, мир, в котором философские проблемы «знания и его объектов» и «существования других разумов» не могут очевидно возникнуть. Это - мир без грубой материи, и, следовательно, это - мир, в котором не может сохраняться различие между концепцией и ее проявлением, и таким образом знание проявления в силу самого факта (*ipso facto*) означает знание его универсалии и наоборот. Наконец, это - мир, в котором нет ни материального вреда, ни материальной выгоды и, следовательно, мир, где достоинство и справедливость существуют как их собственная и единственная награда.

Конечно, мы не можем сделать вывод, что Лурия и его ученики создали систему с целью решить *наши* философские проблемы. Восприятие или интуиция философских антиномий до некоторой степени кажется относительной исторической точкой зрения. Поэтому тем более замечательно, что видение мира, символизированного каббалистами в понятиях *Tzimtzum*, *Shevirat ha-Kelim* и *Tikkun*, установленных, чтобы решить их собственные теологические проблемы,⁵⁴ соотносятся с философскими головоломками нашего века.

Ценность Лурианской Каббалы для решения наших философских дилемм происходит от каббалистического представления, что в результате Разбиения Сосудов возникает сумятица, когда «идеи» становятся перемешанными с «материей». Приведем несколько философских примеров, откуда происходит этот беспорядок: Телеология проблематична, поскольку проявляется в мире случайных *материальных* событий; свобода становится философской проблемой, поскольку осуществляется в мире *материальной* необходимости; знание проблематично из-за видимой непреодолимой пропасти между *материей* и разумом; эмпатическое понимание окружающих косвенно и сомнительно, поскольку умы других людей «заклочены» в непрозрачных *телах*; а проблема универсалий возникает из-за существования отдельных *телесных* существностей. С точки зрения последователей Лурии можно сказать, что

⁵⁴ Например, проблемы, порожденные доктриной творения *ex nihilo* и трудностями восприятия творения, совершенного вездесущим и (уже) совершенным божеством.

каждая из наших философских концепций (телеология, свобода, знание, добро, зло и т.д.) неспособна «содержать» материальные феномены, к которым она применяется. Они становятся проблематичными, «разрушаются», и следовательно, указывают на собственную перестройку в новый набор понятий, которые относятся к более высокому уровню.

Теперь мы можем видеть, что существуют два связанных, но отличных друг от друга аспекта процесса *Tikkun*. Первый - исправление и восстановление *Shevirah* через гуманные действия, которые приносят в наш мир божественные/человеческие ценности. Второй - медитационные или мистические/рациональные акты, которые позволяют каббалисту превзойти *Shevirah* и интуитивно постигнуть божественную реальность, т.е., узреть «высшие миры». ⁵⁵ Время от времени эти два аспекта *Tikkun* объединяются, и считается, что каббалист, на основании его надлежащего намерения или *kavanah*, становится способен исцелять разделения и в высших мирах.

Именно в понятии *Tikkun* слияние внутренних (духовных) и внешних (мирских) действий, что является признаком иудаизма, находит самое полное каббалистическое выражение. Причина этого состоит в том, что так же как высшие миры разрешают антиномию, существующую в нашем собственном мире, так и наш мир был создан, дабы разрешить антиномию высших, более близких к Богу, миров. Это вызвано тем, что только в нашем материальном мире ценности, которые являются абстракциями в более высоких мирах, инстанцируются и становятся реальными. Как было сказано, сосуды должны сокрушиться, дух должен запутаться в материи, чтобы *Sefirot* (и Сам Бог) должны получить полную реализацию и стать реальными. Каббала, как и основные философии и традиции Востока, устанавливает преодолимость данного материального мира как средство для освобождения от загадок, противоречий и собственных страданий. Каббала, однако, уникальна в установке трансцендентности также и в другом направлении. При создании нашего материального мира Бог превосходит Себя и таким образом завершает Себя как Бог. Наш мир - в некотором смысле, является небесами для ангелов. Существуют двойные тенденции, в которых материальное очень хочет превзойти колесо жизни и смерти, а духовное очень хочет стать фактическим, чем объясняется как любовь человека к этому миру, так и одновременное желание бежать от него. Лишь в процессе восстановления и воссоединения двух царств, составляющих дополняющие друг друга реальности (и иллюзии), осознается и выполняется цель творения.

⁵⁵ См. Главу I.

ГЛАВА VIII

KELIPROTИ SITRA ACHRA:

КАББАЛИСТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА ЗЛА

Каббалисты, имея четкое представление о зле, предложили собственные уникальные решения этой проблемы. Их интерес не ограничивался попыткой оправдать существование зла перед лицом предположительно всемогущего и милосердного Бога. Каббалистов интересовали более фундаментальные вопросы: понимание зла в его собственных условиях и терминологии, проникновение в самое его сердце и противостоянии ему в его собственном царстве, в том мире, который они называли *Sitra Achra* или «Другая Сторона».

Теперь, рассмотрев Каббалистические символы *Ein-Sof*, *Tzimtzum*, *Sefirot*, Миров и Разбиения Сосудов, мы готовы понять каббалистические теории относительно зла, и помимо того получить представление о беспокоящих философских проблемах морального и естественного зла, стоящих перед современным богословием.

На самом общем уровне мы обнаруживаем, что с точки зрения каббалистов *зло исходит от Самого Бога и является логически необходимым последствием творения*. Зло присуще созданию и отдельному конечному существованию, представляющему собой суть творения, соотносясь с ним как то, что находится за пределами сосуда к его содержимому. Зло прописано в самой идее творения и вплетено в ткань человеческой души. «Другая Сторона» находится в наших собственных сердцах и иначе быть никак не может, поскольку без *зла* у нас не будет сердца, свободы и никакого отдельного существования вообще. Зло, по представлениям каббалистов, нельзя просто отклонить как иллюзию; при этом его нельзя не превзойти, ни игнорировать. Скорее, зло требует весьма серьезного отношения, ему следует воздавать должное, если можно так выразиться, как в философских воззрениях, так и в жизнях; в противном случае, подобно фрейдовскому вытесненному, оно возьмет свое на собственных условиях.

Каббалисты рассуждают о зле на различных уровнях, одновременно концептуальным и метафорическим, философским и мифологическим языком. В дальнейшем я попытаюсь привести Каббалистическое понятие зла в согласие со множеством концептуальных и символических тем, каждая из которых неразрывно связана с любой из остальных, а полная картина способна появиться лишь посредством рассмотрения их всех.

КОРНИ ЗЛА В БОГЕ

Зло, согласно еврейской традиции, неизбежно коренится в самой сущности бога (см. Исайя 45:7: «я... делаю мир и произвожу бедствия»). В отличие от греков, склонных отрицать абсолютную реальность зла и определявших его как «лишение» или отсутствие, а также гностиков, признававших зло, но воспринимавших его как «вторичную силу», всецело независимую от бога и настроенный против него, иудаизм безоговорочно признал реальность зла, помещая его в контекст совершенства бога и его замысла творения мира и человечества.¹ Каббалисты выступали приверженцами монизма, утверждая, что зло так или иначе присутствует в сущности Бога; этот краеугольный камень их теодицеи помещает зло в самую сердцевину сефиротической системы. Луццатто достаточно кратко указывал: «С самого начала все *Sefirot* в мире точек обладали возможностью испускать зло, таким образом, источник зла находится поистине высоко, испуская (его) из высших пределов».

Точнее будет сказать, что в корпусе Каббалистических трудов отыскиваются определенные места, в частности известные отрывки из *Zohar*, где о зле говорится почти что в гностической или дуалистической перспективе, рассматривая его как отдельный мир, или же как о мощной демонической силе, противостоящей Богу. Например, в *Zohar* мы читаем: «Существуют две степени: «благословенные» и «проклятые», каждая на своей стороне. С одной стороны все вещи благословенны... благодетельны, все есть свет, все есть избавление, все есть искупление; в то время как с другой стороны они суть источник всех проклятий, всех войн и кровопролитий, всякого опустошения и зла и всякого осквернения.»² В отрывке из *Zohar*, частично рассмотренного в

¹ Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*, p. 207.

² *Zohar*, 184b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 2, p. 204. В другом месте *Zohar* говорится о «нижнем царстве», которое «состоит из двух частей, одна из которых окутана светом, другая - тьмой, и где есть два правителя, один из которых правит светом, а другой - тьмой. Эти два правителя вели друг с другом бесконечную войну, пока не явился Каин (в их земле), и тогда они объединились и заключили мир; поэтому составив одно тело с двумя головами. Имена двух правителей *Afira* и *Kastimon*. *Zohar* 1, 9b;

Главе IV, связь между Святым и «коронами зла», которые служат основанием для *Sitra Achra*, «Другой Стороны», трактуется несколько неоднозначно:

«Святой, благословен Он, испускает десять корон, божественных святых венцов. Ими Он коронуется Себя, ими Он наделяет Себя. Он есть они, а они суть Он, равно как пламя привязано к углю, и нет там никакого разделения. Соответствуют им десять корон внизу, которые не святы и которые цепляются за нечистоту когтей определенного Венца, называемого Мудрость, почему их и называют «мудростью».»³

Как указывает Тишби, само понятие *Sitra Achra* или «Другой Стороны» создает впечатление независимой силы, данная идея идет вразрез со всей еврейской традицией. В целом, как Ицхак Слепой, считавший, что «есть положительный корень ко злу и смерти»,⁴ каббалисты могли решить проблему «отдельной силы», в то же время столкнувшись с потенциальным затруднением гностиков при утверждении, что сам Бог был злом.⁵

Каббалисты сделали попытку уклониться от этой проблемы, утверждая, что отнюдь не зло, но «корни» зла заложены Богом в мистерию *Ein-Sof*, и что эти корни, смешавшись с другими корнями в божественной сущности, прекратили быть злом. По словам Моше Кордоверо: «Происхождение Суда (*Din*, зла) находится на небесах по воле Эманатора. Однако оно скрыто, как и все качества, сокрытые в *Keter* и *Ein-Sof* и там объединенные... Таким образом действие Суда... не появлялось до места его открытия в (*Sefirah*) *Gevurah*».⁶ По мнению каббалистов, зло входит в полную потенциальность лишь тогда, когда в процессе создания корни удаляются, и действительность ожидает свободного выбора человека. Но даже здесь каббалистические воззрения не всегда ясны. В *Sefer-ha-Bahir* мы читаем: «Святой Благословенный имеет след признака, называемого Злом».⁷ Эта черта, согласно *Bahir*, является в *SefirahDin* (Суд), о которой говорится, что она плод трудов Сатаны.

Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 39. Cf. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 449.

³ Zohar III, 70a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 5, p. 66.

⁴ Scholem, *Kabbalah*, p. 123.

⁵ Бога «Ветхого Завета» гностики приравнивали к демиургу, неосведомленному о своем происхождении от бесконечного божественного принципа.

⁶ Moses Cordovero, *Or Ne'erav* VI: 2, 37a; Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*, p. 122.

⁷ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, pp. 149-150 (*Sefer ha-Bahir*, sec. 109). Cf. *Sefer ha-Bahir*, sec. 109. *Book Bahir*, Neugroschel trans., p. 82.

СИМВОЛЫ ЗЛА

Каббалисты отождествили зло с рядом символов и идей, проясняющих, что зло, неявное в Боге, коренится в самом Его совершенстве и добре, особенно в Его благодетельности как творца вселенной. Каждый из символов «творческого зла» связан с каббалистической идентификацией *Ein-Sof* с *Ayin* (Небытием).

Как нам известно из Главы II, каббалисты, обычно называвшие Бога «Бесконечным Единством», также придерживались диалектической противоположности: лишенный творения Бог представляет собой своего рода небытие. Тем самым они подняли небытие до уровня основополагающей категории Абсолюта. Если Бог есть «ничто» в самой Своей сущности, то эта сущность содержит Зло, ибо что может быть более злым, нежели полное небытие? Если сущность Бога есть небытие, «предшествующее» созданию, то Он содержит в Себе фундаментальный корень Зла, не-существования. Это не-существование каббалисты приписывают трем аспектам *Ein-Sof*: Суду (*Din*), Сокращению (*Tzimtzum*) и Разбиению (*Shevirah*).

Первым из этих аспектов или символов выступает божественный атрибут Суда (*Din*). Суд (не только в смысле различения добра и зла, но и в смысле создания любого различия вообще), по мнению каббалистов, содержит в себе корни конечности, смерти и зла. Это вызвано тем, что в суждение вводится фундаментальное отрицание: *Нечто есть X и не есть Y*. Бог, в Его совершенстве, Сам должен воплотить возможность суждения/отрицания, дабы создать мир, который не является Им, но сама данная возможность впускает в мир зло.

Tzimtzum, второй символ, божественное сокращение или удаление, делает возможным существование сотворенного мира. В процессе *Tzimtzum* Богу приходится ограничить Себя, чтобы создать мир, тем самым ограничив Свое совершенство. Если в результате *Din* мир заполняется *различиями* между добром и злом, то в результате *Tzimtzum* мир *отчуждается* от абсолютного источника совершенства и поэтому обязан воплотить зло как своего рода «лишение».

Третий символ, *Shevirat ha-Kelim*, Разбиение Сосудов, дает начало группе символов и идей, составляющих уникальный изначальный вклад Каббалы в теорию зла. Зло, по словам Лурии и его учеников, следует из необходимого и неизбежного разрушения *Sefirot*, архетипов смыслов, посредством которых Бог структурировал мир. Это разрушение или «*Shevirah*» приводит ко многим противоречиям и недостаткам мирской жизни, воплощенным в символе *Kelippot* или «Скорлуп». Эти Скорлупы возникают из

смешения божественных искр с мертвыми осколками когда-то девственных, но ныне разрушенных *Sefirot*. Скорлупы составляют *Sitra Achra*, темное царство зла, лишенное благодати. В задачу человечества входит собрать искры (*netzotzim*) божественного света, извлечь (*birur*) их из *kelippot*, а затем вернуть искры на надлежащие места во вновь совершенном Боге и мире. Данный процесс, известный как *Tikkun ha-Olam* (Исправление Мира) демонстрирует в полной мере назначение и значимость зла в замыслах Бога: обеспечить контекст искупления человека и мира.

Далее каждый из упомянутых символов зла будет проанализирован детально. По ходу обсуждения нам также представится случай рассмотреть несколько других понятий, которые каббалисты неразрывно связывали со злом: свобода, индивидуальность и знание. Мы увидим, что для каббалистов каждая из этих идей эквивалентна злу; однако каждая из них, как это ни парадоксально, необходима для реализации добра и для восстановления мира.

ЗЛО, СУД И БОЖЕСТВЕННЫЙ КАТАРСИС

В Каббале первый и исторически самый ранний символ зла, суждения или *din*, важен благодаря его роли в примечательной теории божественного катарсиса, с которой мы ознакомились в Главах III и VII. Согласно Каббалистической традиции, зло происходит из очистительного акта в пределах Божественности, когда *Ein-Sof* стремится очиститься от корней *Din* или суда, присутствующих в его сердцевине. Например, в *Zohar*, происхождение зла трактуется как процесс выделения, посредством которого божественный организм поддерживает свою чистую сущность как добро. *Zohar* говорит об огне в пределах Божественности, которая расплавляет и приводит к совершенству корни зла или *din*. «Отходы» этого процесса «плавления» воплощаются в *Kelippot* («Скорлупах»), что образуют сущность «Другой Стороны». Именно таким образом воплощается строгий суд Бога, давая начало миру, управляемому Сатаной, миру, противоположному и параллельному святости.⁸ [8] В *Zohar* Божественность считается очищенной от сил нечистоты посредством срезания волос, содержащих искры *bozina di kardinuta* (Искры Черноты), с головы Первоначального Человека.⁹ В других местах *Zohar* отделение зла мыслится как органический процесс,

⁸ Gershom Scholem, "Sitra Ahra: Good and Evil in the Kabbalah," in Gershom Scholem, *The Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken, 1991), p. 63.

⁹ *Zohar* III, 48b-49a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 5, pp. 16-17. See Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 1, p. 290.

составимый с кровопусканием злой крови, чтобы очистить тело, либо как просеивание, чтобы отделить золото от пустой породы.¹⁰ Подобную аналогию предлагал Лурия, а один из его последователей, Ибн Табул, считал, что данный процесс следует за изначальным божественным испусканием, перестройкой света в исконной пустоте, дабы *Ein-Sof* был способен изгнать из себя сокрытое зло.¹¹

Утверждая, что Богу было необходимо усовершенствовать Себя через катарсис «строгого суда», каббалисты одновременно парадоксально считали, что суровые и ограничивающие элементы зла изначально уравновешенными и бессильными против всей тотальности божественной сущности. Подобно тяжелым химическим элементам, которые существуют, но остаются фактически неразличимыми в атомной печи солнца, *Din* существует в Боге, но достигает меры индивидуализации лишь ускоряясь в божественном катарсисе. Сложно понять, почему *Ein-Sof* был призван удалять нейтрализованное, но присущее ему зло. Еще более острую проблему составляет возможность для *Ein-Sof* «выделить» часть своей сущности, то есть, удалите часть собственного определения! Казалось бы, каббалисты приравнивают действие Бога к числу 15, выделяющего из себя свойство делимость на пять!

Все это, конечно, возможно лишь в системе взглядов с диалектической логикой и мифологическим способом выражения. Шолем замечал: «Подлинное зло, то зло, которое может быть испытано, налагается на нас мифическими образами».¹² Следовательно, если всеблагое божество обнаруживает в себе корни зла, только в мифологических терминах (отражающих психологию человека) естественно, что эти корни следует отсечь. Это верно, даже если «корни» самостоятельно логически связываются с добром и предстают добру необходимыми, однако их изгнание предназначается для сохранения добра. Из данной чисто диалектической логики выводится другой пример каббалистического единства противоположностей: именно часть сути зла будет логически необходима и будет удалена ради добра. Далее мы увидим, что верно также и обратное: зло само по себе носит абсолютно паразитический характер относительно святости, одновременно стремясь разрушать ее. Каббалистов завораживало превращение подобных (диалектических) логических отношений в мифологические драмы.

Мы узнаем, что зло с точки зрения каббалистов является самой сущностью, определением или эквивалентом творения, поскольку и зло, и создание представляют собой ограничение, определение границ,

¹⁰ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the /Zohar*, Vol. 2, p. 460.

¹¹ Обсуждение теории катаров см. в Scholem, *Kabbalah*, p. 130.

¹² Scholem, "Sitra Achra," p. 73.

дифференцирование и отрицание полноты Абсолютного Бога. Именно по этой причине каббалисты могли считать, что Бог, создавая мир, в то же время очищает Себя от *Din* и смерти. Таким образом, в акте творения Бог выделяет Свое зло в мир. Все же, как мы видели, творение представляет собой великолепное добро, будучи средством, которым Бог может даровать Свою святость и благодеяние, хотя и ограниченное, тому, что не является Им. Зло, в смысле определения различий, ограничения и смерти, необходимо для поддержать «хорошего» творения, так как в противном случае мир автоматически ушел бы назад в бесконечность Бога.

СУД И СОСТРАДАНИЕ

Эквивалентность зла и суда наиболее ярко иллюстрируется в Каббалистической интерпретации мидрашистской истории о ранних мирах, что были созданы и разрушены до появления Земли.¹³ Эти прежние миры состояли, по данным *Zohar*, из отбросов или отходов изначального божественного катарсиса. Они были разрушены лишь потому что состояли из грубых неумеренных суждений, вычищенных из божественной полноты. Их существование, как считают каббалисты, известно нам косвенным образом через скрытые библейские отсылки¹⁴ и прямым образом из-за присутствия зла в нашем мире; так как фрагменты разрушенных и поглощенных тьмой миров остаются, по словам Шолема, «плавающими по нашей вселенной словно обломки потухших вулканов».¹⁵ Эти фрагменты существуют как *Kelippot* или «Скорлупы», в конечном счете составляющие антимир не-святости: *Sitra Achra* («Другую Сторону»), которая противопоставляет себя божественному царству *Sefirot*.

По контрасту наш мир, согласно данному мифу, был эманирован следом за первоначальным очищением *Din*, и следовательно был сотворен только после того, как корни зла были вычищены из Божественности. Как таковые, ограничение и различие, потребные для создания нашего мира, подверглись изменениям: *Din* (Суд) был умерен *Chesed* (Милосердием), что привело к существованию мира, в котором *Din* и *Chesed* смешались в *middah* или качестве *Rachamin* (сострадание). В нашем мире изначальное ограничение или отрицание сопровождалось положительным испусканием и смешением добра и зла.

¹³ Genesis Rabbah, 3:7 and 9: 2.

¹⁴ Т.е., «четыре царя, что умерли» (см. Бытие 36:31 и далее; также см. Паралипоменон 1:43 и далее).

¹⁵ Scholem, "Sitra Achra," p. 62.

Данный миф имеет важные психологические, равно как и аксиологические последствия. При очищении себя от корней зла Божественность дает начало темному пространству, во многих отношениях напоминающему фрейдистское вытеснение или юнговскую «тьму». Как для Бога, так и для человека, усилие произвести чистку неприемлемого приносит зловерный результат. Для Бога результатом таких усилий является рост «Другой Стороны», в то время как для человека происходит появление бессознательного или «тени». Ни в том, ни в другом случае зло не устраняется. Попытка очистить сердцевину чего бы то ни было от зла просто перемещает зло в другую часть космоса или души, что приводит к эквиваленту репрессии в противоположность изгнанию. «Катарсис *din*» Бога на самом деле можно уподобить *космической репрессии*. Это вызвано тем, что *Ein-Sof* в попытке избавиться от недопустимых аспектов собственной сущности (отрицание, разрушение, ограничение), на самом деле кристаллизует эти аспекты в области бытия, которая остается его частью. В результате происходит рост «Другой Стороны», отрицательного региона в *Ein-Sof*, который омрачает и в конечном счете заполняет наш мир злом, отрицанием, двусмысленностью и смертью. Катарсис *Din* Бога дает начало метафизической параллели темным силам подавляемого бессознательного. И на психологическом, и на космическом уровне зло с точки зрения каббалистов может быть понято как «возвращение» этих подавленных сил.

TZIMTZUM: ЗЛО И ТВОРЕНИЕ

Более полного понимания происхождения зла и отношений между злом и творением можно достичь посредством рассмотрения *Tzimtzum*, второго из символов отрицания, отождествленного каббалистами с основой и искажением. Как мы видели, *Tzimtzum* является теорией создания, сформированной рабби Ицхаком Лурией и его последователями в конце XVI века в городе Цфат. Великая новизна идей Лурии состояла в концепции, что творение, далекое от того, чтобы быть положительным дополнением к космосу, само по себе является актом сокращения, сокрытия и отрицания. Эта доктрина подробно обсуждалась в Главе III, а здесь я собираюсь привести лишь те из ее деталей, которые оказывают непосредственное влияние на природу зла.

Доктрина *Tzimtzum* в самом простом изложении состоит в том, что создание представляет собой ограничение безмерной полноты Бога, который, если бы не сокращение или сокрытие, заполнил бы весь космос своим единым Существом. Лишь потому что Бог удаляется или скрывает себя из «точки» или

«региона» в собственном Существо, способен возникнуть кажущийся независимым космос, который включает отдельные конечные души. «Иллюзия» независимых, конечных существ создана благодаря *Tzimtzum* или сокрытию, скорее, как иллюзия различия, а различие создается в уме того, кто не понимает, например, что тысяча разнообразных арифметических выражений числа 7 являются эквивалентными. По этой причине конечное, независимое существование, т.е., творение, существует только с точки зрения конечного интеллекта (человека), от которого Бог скрыт, однако не с точки зрения Самого Бога. В процессе *Tzimtzum* Бог скрывает Себя от самого Себя. При этом *Ein-Sof* скрывает один аспект Себя (Бога) от другого аспекта себя (человека). Таким образом происходит и углубляется акт божественной репрессии.¹⁶

Из доктрины *Tzimtzum* следуют несколько потрясающих суждений: *зло необходимо для творения, творение есть зло, зло необходимо добру, зло есть добро*. Смысл этих на вид парадоксальных суждений прояснится для нас далее.

То, что *зло необходимо для творения*, следует из понятия, что создание есть ограничение Бога, ограничение абсолютного Добра. Как указал Шолом, совершенный мир не мог быть сотворенным миром, поскольку такой мир по необходимости будет идентичен Самому Богу. Лишь посредством проведения различий в Боге, различий в самом бытии, могут быть созданы отдельные конечные вещи. Далее, эти различия могут быть сотворены лишь наложением ограничений на бесконечное совершенство Бога.

Ясно, что для каббалистов само понятие творения включает отрицание, различие, ограничение и смерть.¹⁷ Как мы видели в обсуждении *Tzimtzum* в Главе III, создание означает ограничение бесконечного через ограничения пространства, времени и зла.

¹⁶ Если *Tzimtzum* сродни космической репрессии, он также разделяет положительные и отрицательные аспекты подавления. В *Tzimtzum*, можно сказать, Бог скрывается от Себя, дабы создать мир; в репрессии человек скрывается от себя, чтобы выковать характер и культуру. Равно как без *Tzimtzum* мир окажется поглощен очевидным союзом с Абсолютом, без репрессии характер, культура и основанные на них сублимации распадутся в бесконечном исполнении непосредственных желаний. Репрессия подразумевает "нет" на уровне человека, как *Tzimtzum* подразумевает "отрицание" на уровне космоса. Без *Tzimtzum* никакое творение невозможно. Без репрессии не может быть никакой индивидуальности.

¹⁷ Это хорошо известно современным европейским философам (например, экзистенциалистам Хайдеггеру и Сартру и деконструктивисту Дерриде), кто подробно исследовал диалектику бытием и отрицанием, и кто видит, что сама возможность логики, бытия и дискурса утверждается на возможность отрицания, отсутствия, тьмы и смерти. Для Дерриды самый акт написания мной этих слов является сжатием моего интеллекта и подразумевает возможность моей коммуникации с тем, кто отсутствует, кто понимает лишь частично или иначе, кто может не существовать и т.д. См. Harry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, p. 120. Каждый акт человеческого творения - самостоятельный *Tzimtzum* в миниатюре, содержащий в себе корни зла.

Каббалисты считали, что действие *Tzimtzum* происходит постепенно, градациями, так что система миров создается с формированием каждого мира, характеризуемого индивидуальной относительной смесью божественного света и тьмы. Наш мир находится среди самых низких градаций и характеризуется индивидуализацией, разделением, темнотой и лишь маленькой искрой святости (которой должны обладать даже самые злые из вещей, чтобы существовать). Именно потому что наш мир близок к концу серии сокращений, «все мунданные дела суровы, и преобладают злые и порочные люди».¹⁸ По этой причине и с этой точки зрения, *творение есть зло*.

В этой доктрине мы встречаем некоторые элементы неоплатонической теодицеи: Зло есть итог отчуждения, сокрытия и умаления божественного. Далее, самое условие человеческого существования и желания, материальный мир, из всех вещей наиболее иллюзорен и наиболее исполнен зла. Наш мир порочен, потому что наиболее отчужден от Бога. Все же, как это ни парадоксально, именно это отчуждение представляет собой условие нашего индивидуального существования. Повторим: Бог не мог создать мир абсолютного добра, поскольку творение по своей природе есть отчуждение от Бога и, следовательно, несет в себе хотя бы частицу зла. На данном этапе понимания мы можем двинуться дальше от утверждения, что зло необходимо для создания, и перейти к суждению, что само создание зло, и далее что и создание, и зло (как сокрытие и сокращение одного реального бытия) на самом деле тоже являются «иллюзией».

Едва лишь мы озвучим эти суждения, мы заметим их очевидное противоречие всей еврейской традиции, той самой традиции, которая поместила ценность существования в наш мир из плоти и крови, а кроме того, основала свою этику на божественной декларации каждого элемента творения: «И сказал Бог, что это хорошо». Решение данного парадокса, а скорее, следующая стадия его развития, выводится из понимания, что даже в наиболее базовых, наиболее отчужденных и дифференцированных сотворенных вещах присутствует искра святости, без которой та или иная вещь вернулась бы к абсолютному небытию. Бог, на самом деле, сотворил злой мир, но также, намеренно и по необходимости, поместил в мире искры или *loci* (места) святости, благодаря которым мир может получить искупление. Как далее мы рассмотрим более подробно, перед человечеством стоит задача искупить эти искры святости, отделить их от материи и завершить процесс, который превращает создание из злой иллюзии в наиболее полную реализацию «добра». К тому же, Бог лишь путем создания отчужденного и «злого» мира

¹⁸ Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, Ch. 6, p. 23, ссылка на Chayyim Vital, *Etz Chayyim*, p. 42.

может полностью реализовать свой собственный потенциал добра. Итак, мы подходим к третьему из наших парадоксов: *Зло необходимо для добра*. Касательно этой проблемы процитируем *Zohar*: «Поэтому сказано: 'И увидел Бог, что это хорошо'. Это (относится) к ангелу смерти. Он не должен быть изгнан из этого мира. Миру он нужен... Все необходимо, добро и зло».¹⁹

Значимость «Другой Стороны», необходимость зла, состоит в том, что зло приносит в мир возможность греха, и, следовательно (путем выбора и контраста), возможность добродетели. Без возможности зла этот мир не может обладать никакой ценностью. В этом смысле *зло есть добро*, поскольку является условием для реализации добра. Как говорится в *Zohar*: «Нет никакого истинного поклонения (worship), кроме того, что выходит из тьмы, и нет никакого истинного добра, кроме того, что проистекает из зла».²⁰ Однако данный постулат не санкционирует зло как явление (как заявляли еретики от Каббалы, последователи Шаббатая Цви, восхвалявшие Бога, который «заповедал нам исполнять запретное»), а скорее представляет собой полную тому противоположность: нам велят творить добро перед лицом зла. Мир не обладает ценностью, пока сам грех не станет фактическим. Однако когда человек отвращается от греха, Бог становится реальным: «когда человек вступает на путь зла, а затем оставляет его, Святой возвеличивается в Своей славе...»²¹

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО В ПРЕДЕЛЬНОМ СЛУЧАЕ

Данные идеи прояснились в диалоге с современным каббалистом и мудрецом Адином Штейнзальцем, с которым мне выпала честь побеседовать. По словам Штейнзальца, мы живем в «наихудшем из всех возможных миров, однако в нем существует надежда», а вовсе не в «лучшем из возможных миров» Лейбница. «Творение, - продолжает он, - было бы бессмысленно, если бы не происходило именно в таких трудных и сложных обстоятельствах... Тот единственный мир, в котором творение имеет смысл является наихудшим из всех возможных миров.» «Творение, - утверждает Штейнзальц, - эксперимент в существовании, опыт того, что я попробую назвать покорением предельного случая (utmost case)». Он говорит, что «существование в любом другом мире не может быть доказательством, поскольку доказательство в предельном

¹⁹ Zohar II, 63a-63b, *Raya Mehemna*. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, pp. 510, 523.

²⁰ Zohar II, 184a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 125.

²¹ Zohar II, 184a. Ibid.

случае появляется лишь когда вы можете что-то сделать при самых тяжелых из обстоятельств.»²² Мнение Штейнзальца перекликается со словами романиста Томаса Манна: «При образовании жизни из неорганического вещества конечным замыслом был именно человек. С ним начал великий эксперимент, неудача которого стала бы неудачей самого творения.»²³

Штейнзальц проводит аналогию с тестированием нового автомобиля на полигоне, где присутствуют наихудшие из всех возможных условия, в которых машина способна функционировать. Новый автомобиль не проверяют, сбрасывая его с утеса, но подобные испытания никогда не проводятся на прямом, ровном, отлично проложенном шоссе в чудесный весенний день. Если вы собираетесь получить реальный тест, автомобиль следует поместить в точно такие сложные условия, которые выявят пределы его функциональных возможностей.

Так и происходит с нашим миром. Только в нашем конечном недобром мире, где присутствуют постоянные возможности для смерти, разрушения и зла, могут быть выявлены величайшие интеллектуальные, эстетические, моральные и духовные достоинства человека. Лишь в подобных «не совсем безнадежных» условиях человек способен актуализировать те самые ценности, что составляют потенциальную сущность Бога. Живя в полном зла мире, человек дополняет Бога. По словам Штейнзальца:

«Будучи помещен в конце последовательности сокращений, вместе с грубой материей и импульсом зла, человек также выступает и как цель всего. Наделенный Божественной душой в материальном теле, человек стоит между светом и тьмой, между добром и злом; и путем выбора света и добра он возвышает себя до святости. Поступая таким образом, он оправдывает испускание всех миров; он придает значение процессу творения».²⁴

Данное понятие довольно гегельянское по духу. Гегель постулировал, что мир развивается к Абсолюту через интеллектуальные, этические, эстетические, и духовные усилия человечества, направленные на то, чтобы превзойти дилеммы, поставленные историческим существованием. Та же самая идея присутствует и в Каббале: Бог, в смысле Абсолютного Добра, является и источником конечного, исторического существования и его финальной точкой. Бог создает некое зло, материальный мир, и лишь через исторические мирские события (дела человека), Бог может наконец реализоваться как Бог. Используем другой гегельянский термин, *Entfremdung* или отчуждение: чтобы

²² Steinsaltz, "The Mystic as Philosopher: An Interview with Rabbi Adin Steinsaltz."

²³ Цитируется по: Yalom, *Existential Psychotherapy*, p. 425.

²⁴ Adin Steinsaltz, *The Long Shorter Way: Discourses on Chasidic Thought* (Northvale, NJ: Iason Aronson, 1988). Chapter 49, "Man as the Purpose of Creation," p. 329.

стать Собой, Бог должен отстраниться от самого себя (через *Tzimtzum*). Все творение, включая сам факт существования зла, становится логически необходимым этапом развития Божественности и актуализации Абсолютного Добра. Схожее понятие «нисхождения ради возвышения» вводит Рабби Шнеур Залмана в книге *Tanya*: «Почему же так сделал Всевышний, спустил вниз частицу света Своего, благословен Он, наполняющего и окружающего все миры, [света], перед которым все как бы не существует, и облек ее в змеиную кожу и зловонную каплю? Не иначе, как это нисхождение - ради восхождения, чтобы возвысить ко Всевышнему всякую витальную, животную душу».²⁵

По словам Шнеура Залмана, добро (совершенство), которое является из мира зла, превосходит собой даже чистое совершенство, что исходит из высших миров, приближенных к бесконечному Богу:

«Таково было желание Его, благословенного, ибо для Него, благословенного, удовольствие, когда покоряется «ситра ахра» и тьма обращается в свет, так что свет - Эйн Соф [- Всевышнего], благословен Он, светит там, где была тьма и «ситра ахра», во всем этом мире, с особенной ясностью и силой, [гораздо более], чем отражение его в высших мирах.»²⁶

РАЗРУШЕНИЕ И ВОССТАНОВЛЕНИЕ МИРА

Идея человека, реализовывающего смыслы и таким образом завершающего творение, получает окончательное Каббалистическое выражение в третьем наборе символов - Лурианской доктрине Разбиения Сосудов (*Shevirat ha-Kelim*) и исправления мира (*Tikkun ha-Olam*). Как и с доктриной *Tzimtzum*, я обращаюсь к этим понятиям и в других главах этой книги,²⁷ однако сосредоточусь на них только здесь, поскольку они предоставляют нам дальнейшее понимание природы и структуры зла.

Понятие Разбиения Сосудов придает более полное символическое выражение отсылке к ранним midrashic источникам с описанием миров зла, которые были созданы и разрушены Богом до появления нашего собственного мира.²⁸ В *Zohar* подразумевается, что зло в нашей вселенной возникает из остатков предыдущих миров, подвергшихся разрушению. Фрагменты этих миров остаются, по словам Тишби, «искалеченными и покрытыми тьмой вне

²⁵ Zalman, *Likutei-Amarim-Tanya*, Chapter 21, p. 143.

²⁶ Zalman, *Likutei-Amarim-Tanya*, Chapter 36, p. 165.

²⁷ В Главах VII и IX.

²⁸ Midrash Genesis Rabbah, 9: 2. Compare Ecclesiastes Rabbah, 3:11.

божественной системы». ²⁹ Из этих фрагментов была построена система *Sitra Achra*.

Несколько трудно примирить этот взгляд на зло с более ранними представлениями о зле как о процессе внутреннего *Tzimtzum*, сокращения/сокрытия. Однако эти позиции действительно сосуществуют в Каббале Лурии и его последователей. Джозеф Дан отметил, что элементы зла явились основой как *Tzimtzum* (удаление Бытия Бога из части вселенной), так и *Shevirah* (разрушение первой попытки Бога выделить *Sefirot* в метафизическую пустоту). ³⁰ Мы могли бы задаться вопросом: если *Tzimtzum*, акт чистого отрицания, достаточен, чтобы объяснить и зло, и творение, то почему каббалистам приходится обращаться к эманативному или позитивному божественному акту, а затем к последующему акту разрушения, чтобы объяснить нечто, что выступает одной и той же вещью: созданный, главным образом злой, мир?

Ответ на этот вопрос заключается в вере каббалистов в возможность искупления. Второй акт разрушения был вызван, дабы проложить путь к восстановлению и исправлению мира. При Разбиении Сосудов искры божественного света пронизывают наш материальный мир, сияя через «завесу слез», а в особенности - в человеческой душе. Процесс творения включает в себя диалектическое движение через *Tzimtzum*, испускание и Разбиение Сосудов, так как искры божественного света в этом мире необходимы, чтобы обеспечить стимул для искупления зла. Божественный свет заключается в оболочку безжизненных черепков разбитых сосудов, что проваливаются сквозь миры и в форме «Скорлуп» (*Kelippot*) включают в себя сущность *Sitra Achra* или «Другой Стороны». Мир *Kelippot* смешивается с нашим миром таким образом, что отстраненное от Бога зло теперь смешивается со злом порчи и разрушения.

Однако немедленно после Разбиения Сосудов начинается процесс искупления или реконструкции. Исцеляющий свет начинает сиять из чела *Адама Кадмона*, и таким образом запускается процесс *Tikkunha-Olam*, the repair and restoration of the world, a process that is to be carried out in full by mankind. исправление и восстановление мира, который полностью должен быть выполнен человечеством. Согласно Лурианской Каббале, целью каждого отдельного мужчины или женщины является обнаружение собственного личного *Tikkun*, собственной роли в восстановлении и исправлении самого себя и всего мира. *Tikkun* задуман как высвобождение искр божественного света,

²⁹ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 458.

³⁰ Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History* (New York: New York University Press, 1987).

попавших в плен *Kelippot*, и возвращение этого света к его источнику в Боге. Божественные искры (*netzotzim*) присутствуют в материальном мире повсюду, но их особенно много в человеческой душе. Люди должны освободить искры в собственных душах, а также те, с которыми их сталкивает судьба на жизненном пути. Эта цель достигается посредством духовной/этичной жизни в соответствии с Божьей волей и законом и через *teshuvah*, искреннее раскаяние в их нарушениях.

KELIPPOT

Символ *Kelippot* (Скорлуп) присутствует уже в *Zohar*, где говорится, что все миры эманаций состоят из слоев: ядра и оболочки. Каждый уровень творения представляет собой шелуху или скорлупу в отношении вышестоящего уровня и ядро - в отношении того, что ниже него. Разрабатывая аналогию с плодом или орехом, каббалисты осмысливали скорлупу или оболочку как нечто относительно безжизненное, но содержащее в себе (и защищающее) живой, съедобный плод или ядро. Подобная идея выражается библейским образом змея: «Святой поместил в сокровенной палате Своего присутствия змея, 'Другую Сторону'». ³¹ Время от времени *Zohar* обращается к «мембране», окружающей внутренний мозг или дух: «Целый мир построен на этом принципе, верхнем и нижнем, от первой мистической точки до самой удаленной из всех стадий. Они все суть покровы один для другого, мозг в мозгу и дух в духе, так, что один служит оболочкой другому». ³²

Именно ради блага человечества вселенная построена по модели *Kelippot*. Согласно *Zohar*, *Kelippot* состоят из четырех скорлуп, которые в видении Иезекииля (1:4) предположительно описываются следующим образом: «И я видел, и вот, бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние (*electrum*) вокруг него.» Они располагаются вокруг искры или ядра святости подобно слоям луковицы. Самая внутренняя оболочка известна как *nogah* (электрум или яркость). Именно она - самая тонкая оболочка, ближайшая к царству святости; она прозрачна, что позволяет части света святой искры проникнуть в область тьмы. *Zohar* обращается к этой области в описании «Другой Стороны», имеющей вокруг себя яркое сияние,

³¹ *Zohar* II, 172a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 99; cf. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, p. 519. Обсуждение символизма змея в *Zohar* см. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 467ff.

³² *Zohar* I, 19b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 1, p. 84. Cf. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 495.

которое соединяет ее со стороны святости и веры.³³ Соответственно: «нет никакой сферы 'Другой Стороны', совершенно лишенной некоторого луча света со святой стороны».³⁴

Таким образом, в самом сердце зла обнаруживается искра совершенства, и человек должен приблизиться к *Kelippot*, приблизиться к тому, что, кажется носителем зла, с мыслью об освобождении добра, освобождении (*birur*) ядра святости и подъема искр света, которые присутствуют в нем. По словам Шнеура Залмана праведник «преобразует зло и заставляет его подняться к святости», а из *Zohar* мы узнаем о небесном голосе: «Кто среди вас трудился, чтобы превратить тьму в свет и горечь в сладость, прежде чем вы вошли сюда?»³⁵ Однако освободить все *Kelippot* не под силу любому человеку. Некоторых из них человеку следует избегать. Есть три покрытые темной оболочкой *Kelippot* вне *nogah*. Они составляют запретное зло, и ни один человек не может приблизиться к ним, не получив в награду что-либо кроме зла. Только при совершенно особых обстоятельствах, посредством величайшей любви и покаяния, что ставят кающегося даже выше совершенного праведника, искупление трех «грязных» *Kelippot* становится возможно. В противном случае эти *Kelippot* застрянут в *Sitra Achra*, пока «смерть не будет поглощена навсегда».³⁶

Kelippot, как символ отношений между добром и злом, получает самые разнообразные интерпретации. Однако паразителен образ зла как по сути доброй силы или энергии, которая становится золотворной вследствие заключения в оболочку и оторванности от ее источника. На ум тут же приходят психологические и психоаналитические параллели, поскольку именно отделенная и скрытая энергия в форме подавляемой сексуальности, гнева и т.д., в психоаналитической схеме считается источником депрессии, отрицательности и невротической симптоматологии для человека. Как мы видели в Главе VII, в психоанализе существует понятие отчуждения с последующей изоляцией психической энергии (которую Фрейд именуется либидо) от основной ткани индивидуальности человека, чему в Лурианской Каббале соответствует отлучение (и герметизация) искр энергии от бесконечного Бога. В психоаналитической схеме это происходит, когда человек, например, сталкивается с идеей или эмоцией, недопустимой для его сознательного Я. Идея, со всем связанным с ней аффектом, подавляется, и впоследствии оседает в нижнем мире, известном как «бессознательное», а оно,

³³ *Zohar* II, 203b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 189.

³⁴ *Zohar* II, 69a-69b; *ibid.* Vol. 3, p. 216.

³⁵ *Zohar* I, 4a; *ibid.*, Vol. 1, p. 16.

³⁶ Zalman, *Likutei-Amarim-Tanya*, Ch. 7, p. 29.

как можно убедиться, весьма сродни *Sitra Achra* или «Другой Стороне» Лурии. Немного продолжим данную аналогию: восстановительная работа психоанализа состоит в том, чтобы перевести бессознательное в сознание, а кроме того, освободить энергию либидо и сделать его доступным для жизнедеятельности человека почти таким же способом как (в каббалистическом представлении) божественная энергия или искры, пойманные в ловушку *Kelippot*, должны быть освобождены и стать доступными для служения Богу.

Зло этого мира (по крайней мере, человеческое зло), как представлено символом *Kelippot*, является подавленной, отделенной, заключенной, а в конечном счете - искаженной формой добра. К примеру, ребенок, чьи поиски любви и независимости, чьи здоровые выражения сексуальности и агрессии воспитатели подавляют и душат, в конечном счете могут подавить собственное, «истинное я» ребенка, и извратить необходимые для его жизни энергии, превратив их в инструменты негативизма и разрушения. Однако *Kelippot*, несмотря на их статус носителей зла, имеют предназначение в окончательной судьбе мира. Данную цель также может быть понята через психологическое сравнение. Фрейд провозгласил, что вся слава культуры и цивилизации представляет собой продукт подавляемого, сбившегося с пути и сублимированного либидо, и что сама цивилизация является источником подавления, которое оборачивается неврозом.³⁷ Однако по Фрейду невроз и сопутствующие ему дурные поступки - цена, уплаченная за цивилизацию и культуру, а для каббалистов *Kelippot* и зло - цена творения.

Придерживаясь современной точки зрения, можно сказать о *Kelippot* намного больше. Художник Ян Менсес (Jan Menses), например, посвятил десять лет созданию серии из сотен картин, исследуя те темные силы, что содержат в себе потенциал собственного уничтожения.³⁸ Образ этих сосудов, образованных из обломков высочайших ценностей мира, захватывает и очаровывает в наши дни, так как мы чувствуем, что современные ценности и идеалы оказались разрушены и настоятельно требуют восстановления и исправления.

Частично власть образа *Kelippot* происходит из того, что *Kelippot* образованы из осколков небесного свода разрушенных ценностей. Каббалисты считали, что вселенная состоит из десяти архетипических смыслов, известных как *Sefirot*. Как мы предположили в Главе IV, в первоначальном плане Бога для этого мира каждая сущность, включая самого человека, должна была

³⁷ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*. *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey (London: Hogarth Press, 1955-1967), Vol. 21.

³⁸ См. Sanford Drob, "The Kabbalistic Art of Jan Menses," *Jewish Review*, Vol. 2.

состоять из конкретного сочетания *Sefirot*, то есть, определенной пропорцией *Chochmah* (Мудрость), *Binah* (Понимание), *Chesed* (Милосердие), *Din* (Суд), *Tiferet* (Красота) и т.д. Однако после Разбиения Сосудов большая часть этих элементарных частиц также подверглась разрушению - их разорвало на куски, отсеко от источника жизненной энергии в Боге, они трансформировались из жизни в смерть и из добра в зло, но сумели обрести новую жизнь лишь захватив искры божественного света и и присоединившись к ним. Результатом этих событий явилось то, что хотя вещи в нашем собственном мире материальны и злы, они все же состоят из разбитых черепков того, что когда-то было неиспорченными ценностями

Kelippot составляют *Sitra Achra*, также осмысляемую как мир «нечистоты», полностью параллельный десяти *Sefirot* святости. В *Zohar* мы читаем: «Как существуют десять венцов веры вверху, так и десять венцов колдовства и нечистоты внизу; и что бы ни существовало на земле, оно частично принадлежит этой стороне [святости], а частично - 'Другой Стороне'». ³⁹ Эта смесь святости и нечистоты представлена в *Kelippot*, которые в мире после *Shevirah* предстают элементами самой реальности. Из каббалистической доктрины Скорлуп следует, что зло не имеет какой-либо собственной жизни, оно абсолютным образом паразитирует на Дobre, так как состоит из разрушенного вещества Добра и зависит от энергии Бога для поддержания его существования и жизненных сил. *Kelippot* сами по себе - отбросы, ненужная материя, абсолютно бесплодная и лишенная независимого существования: «'Другой Бог' (принцип зла) выхолощен и не имеет желания породить, он не преумножается и не приносит плоды». ⁴⁰

По словам Шнеура Залмана, «покои *Sitra Achra* получают свою жизненную силу от *Sefirot* из *nogah*», прозрачной оболочки, ближайшей к искре божественного света, которая захвачена и удержана *Kelippot*. ⁴¹ Сущность такого божественного света, согласно каббалистической традиции, происходит из «288 искр от огня *Din* или суда», наиболее твердые и тяжелые части которого провалились в метафизическую пустоту и смешался с фрагментами разрушенных сосудов. После этого зло начало паразитировать на божественных чертах суда или *din*. В порядке *Sefirot* *Din* стоит второй из самых низких семи, после *Chesed* (милосердие) и перед *Tiferet* (красота). Эта *Sefirah* называется *Din* (строгий Суд) или *Gevurah* (сила или власть) и отождествляется с тем аспектом бесконечного Бога, что является могучим,

³⁹ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 499.

⁴⁰ Zohar II, 103a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 3, p. 314.

⁴¹ Zalman, *Likutei-Amarim-Tanya, Igeret Hateshuvah*, Chapter 6, p. 365.

суровым, осуждающим, и потенциально разрушительным. Кроме того, как мы далее увидим, она отождествляется со «знанием».

Символ *Kelippot* открывает нам, что зло паразитирует на божественных чертах суда и власти. Следовательно, поиски власти и настойчивость на строгом суде - «корни всяческого зла». Но даже эти черты «чрезвычайно хороши» по мнению каббалистов. Тем не менее, их совершенство может быть установлено, только когда они смягчены *Sefirah Chesed* (Милосердие) и диалектически смешаны с этой *Sefirah* в третьей *Sefirah*, известной как *Tiferet* (красота) или *Rachamim* (сострадание). Мы увидим, что смешивание Суда с Милосердием является главным аспектом *Tikkun*, исправления мира.⁴²

По словам каббалиста Исаака Слепого, происхождение добра и зла в мире прослеживается назад до атрибутов *Chesed* и *Din/Gevurah* в Божественности.⁴³ То, что миром управляют две противостоящие, но все же потенциально гармоничные силы, каждая из которых берет начало в бесконечном Боге, напрашивается на сравнение с фрейдистским понятием, что человека ведут два противоположных (но все же потенциально гармоничных) побуждения, возникающие в человеческой натуре. *Chesed* (любовь) и *Din/Gevurah* (строгий суд) формируют нечто большее, чем поверхностное подобие фрейдистской оппозиции Эроса и Танатоса («Любви/Жизни» и «Смерти»)⁴⁴ Кроме того, каббалисты приняли талмудическую позицию относительно человека, ведомого импульсами как добра (*Tetzer ha Tov*), так и зла (*Tetzer ha Ra*); они считали, что каждый человек обладает и Божественной, и животной душой: первая происходит от *electrum* (или *Kelippot nogah*), а вторая - от темных сил, которые, как мы видели, возникают при извращении *Din*. Проводя различия между Эросом и Танатосом, Фрейд воспроизводит старый миф о битве между силами света и тьмы. Каббала также переключается с воззрениями Авесты или Гностицизма, однако настаивает, что происхождение и исход всей битвы находятся в единственном благотворном источнике.

⁴² В Главе IX.

⁴³ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 449.

⁴⁴ Однако между каббалистическим злом (*Din*, суровость, разрушение, знание) и фрейдистским понятием Танатоса существует сложное соотношение. Фрейд описывает свой смертельный инстинкт как поиск уничтожения отдельного существования (возвращение к состоянию максимальной энтропии без напряженности), тогда как для каббалистов зло имеет тенденцию увеличивать индивидуальность (см. ниже), тем самым смещая душу от ее изначального единства с Богом. Интересно, что в Кабале - "жизнь", в то время как у Фрейда - "смерть" продвигает человека к достижению единства со всем бытием. Такова одна из причин, по которой мы можем говорить о психоанализе как об "отрицательной мистике". Все же согласно обоим представлениям, зло или Танатос могут быть умерены лишь единством и подчинением жизненному принципу: *Chesed* или Эросу.

Kelippot, которые состоят из архетипов разрушенных смыслов, символизируют опыт мира, оказавшегося в сломанном, испорченном и неполном состоянии. Как мы видели в предыдущей главе, один из результатов *Shevirah* состоит в том, что мир переполняется антиномиями, неразрешимыми загадками и противоречиями, касающимися нашего наиболее фундаментального опыта, понятий и идей. Такие антиномии обнаруживаются не только в глубочайших вопросах философии, науки и религии (например, в кажущемся противоречии между этикой, требующей свободы человека, и наукой, требующей от человека определенных моделей поведения), но в повседневном опыте человеческого сердца и души.⁴⁵ Адин Штейнзальц писал: «Мир содержит достаточно противоречий, достаточно разрушительных элементов, чтобы исключить любую возможность решения».⁴⁶ Каждое из этих противоречий, по словам Штейнзальца, является «порочной *Kelippah*», и хотя для человечества невозможно разрешить их все, именно нашу задачу или *Tikkun* составляет из всех сил пытаться развязать узлы *Kelippot*, держащие в плену наши собственные души. Человек, по мнению Шнеура Залмана, создан для конфликта: «ни один человек не должен чувствовать себя подавленным, и его сердце не должно беспокоиться, даже при том, что он занят заботами во все его дни, возможно, он был сотворен именно для этого, и его служение в том, чтобы постоянно покорять *Sitra Achra*».⁴⁷

«Зло», с этой точки зрения, представляет собой конфликт, антиномию и противоречие, что лежит в основе нашего мира и наших душ, составляющих изломанную, испорченную и неполную реальность. Все вещи оказываются не на своем месте; так или иначе, они не таковы, какими должны быть. Но лишь проявляя страсть, интеллект и интуицию в противоречивом мире, человек способен реализовать те ценности, которые потенциально могут исправить мир.

ЗЛО КАК ИЗГНАНИЕ (РАССЕЯНИЕ)

Символ *Kelippot* связан как концептуально, так и исторически с давней иудейской идеей «изгнания и искупления». Изгнание и искупление составляют ключевую диалектику еврейской истории, в значительной мере появляясь и в еврейской концепции зла. Первоначально метафизическое изгнание аспекта божества рассматривалось как отражение исторического изгнания еврейского народа. Например, в Талмуде мы находим: «Когда они [израильтяне] были

⁴⁵ См. Sanford Drob, "Antinomies of the Soul," *Jewish Review*, Vol. 3, p. 2.

⁴⁶ Steinsaltz, "The Mystic as Philosopher," p. 14.

⁴⁷ Zalman, *Likutei-Amarim-Tanya*, Chapter 27, p. 117.

изгнаны из Рая, *Shekhinah* [женский аспект Бога и Его присутствие на земле] отправилась с ними.»⁴⁸ Позднее изгнание было истолковано как базовый метафизический процесс, породивший современное нам зло, состояние противоречия. Например, Zohar говорит о зле, следующем из «изгнания царицы»; здесь речь идет об изгнании *Shekhinah* как о теософическом событии, при котором мужской и женский принципы Бога оказались разделенными в результате человеческого грехопадения.⁴⁹

Понятие зла как изгнания отражено в каббалистической интерпретации книги Бытия. Вследствие греха Адама *Shekhinah* подверглась изгнанию, что вызвало раскол между мужским и женским, между древами жизни и знания, и таким образом, между жизнью и смертью. Изгнание *Shekhinah* - столь важный символ зла, что во многих *siddurim* (иудейских молитвенниках) по сей день разнообразные благословения предваряются медитацией, с указанием, что подобные молитвы читаются «ради воссоединения Бога и Его *Shekhinah*».

Зло, с позиции Каббалы, представляет собой разделение тех вещей, которые должны оставаться едиными; в психологических терминах речь идет о «расщеплении» двух аспектов эмоции, ценности или идеи. Как мы видели, зло приводит к разлучению женского и мужского, отделению доброты (*chesed*) от суда (*din*), отчуждению жизни от знания, изгнанию смерти из жизни. Каждое из этих разделений имеет как метафизический, так и психологический аспект, каждое воплощается в понятии зла как изгнания. Zohar понимает «разделение», следующее из изгнания *Shekhinah*, как блокировка космической чувственной энергии. Соответственно, искупление представляется как мужское и женское, «возвращенное в их изначальное единство, в их неразрывном союзе, в порождающих силах, что вновь будут беспрепятственно проходить через все миры».⁵⁰ Согласно Zohar, зло есть то, что оторвалось от естественного единства или напротив, то, что присоединилось к несвойственному единству. По утверждению каббалиста Иосифа Гикатилла: «каждое деяние Бога, находящееся в надлежащем месте, данном ему при творении, есть благо; но если оно извращается и покидает свое место, оно есть зло».⁵¹ Например, согласно Zohar, атрибут *din*, находящегося в свойственном ему месте, служит божественной цели отмерять поток воздаяний (даров и кар) согласно велению справедливости.⁵² Однако, когда *din* разлучен с *chesed*

⁴⁸ Talmud, Tractate *Megillah*, 29a.

⁴⁹ См. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 108.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Scholem, *Kabbalah*, p. 126.

⁵² См. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 459.

(любовь), и естественное «равновесие противоположностей» исчезает, *din* становится несущим разрушение основанием зла.

Позднее каббалисты подробно разработали тему зла как изгнания через понятия *Tzimtzum* и Разбиения Сосудов. *Tzimtzum* само по себе означает примордиальное изгнание или самоизгнание, поскольку в *Tzimtzum* божественные силы *Din* или строгого суда сосредотачиваются в исконной точке, от которой Бог удаляется. Далее в процессе *Tzimtzum* Бог по необходимости должен скрыть или «изгнать» из мира свое полное проявление, чтобы мир смог поддерживать собственное отдельное существование. Изгнание Бога или его «затмение», по терминологии Мартина Бубера,⁵³ является важным элементом ряда современных теодицеей. Бирнбаум, например, утверждал, что *hester panim*, «сокрытие лика Бога», хотя и создает потенциал зла, но также является метафизической предпосылкой для человеческого духовного и морального успеха.⁵⁴

В своей концепции *Shevirah* Исаак Лурия и его последователи ввели более высокое и более динамическое понимание зла как изгнания и отчуждения. Вслед за *Shevirah* собственный свет Бога «изгоняется» из материи (*Kelippot*), а сломанные *Sefirot* рассеиваются всюду по космосу. Ничто не находится на своем надлежащем месте. Все бытие оказывается в состоянии изгнания.⁵⁵ В метафизических условиях пророческое обещание сбора изгнанного еврейского народа получает иное толкование. По выражению ученика Лурии Хаима Витала: «воссоединение изгнанников означает сбор всех искр (*netzotzim*), пребывавших в изгнании».⁵⁶ При этом Бог возвращается к себе, и *Tikkun ha-Olam* (исправление мира) завершается.

Понятие зла как изгнания, несомненно, хорошо согласуется с опытом современного человека. Идея, что человек так или иначе отчуждается или изгоняется из своей истинной самости, красной нитью проходит через современную психологию. Будучи далекой от того, чтобы быть простым отражением опыта изгнания евреев со своей родины,⁵⁷ каббалистическая концепция зла как изгнания проникает к самой сути человеческого духовного недуга.

⁵³ Martin Buber, *The Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy* (New York: Harper & Brothers), 1952.

⁵⁴ David Birnbaum, *God and Evil*.

⁵⁵ Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 112

⁵⁶ Scholem, *Kabbalah*, p. 167, цитируется Vital, *Etz Chayyim* 42:4.

⁵⁷ Оспаривается Шоломом. См. Обсуждение в Главе I.

ЗЛО КАК ПРЕДПОСЫЛКА СВОБОДЫ

Доктрины *Shevirah*, *Kelippot* и *Tikkun* предполагают, что каждый отдельный мужчина или женщина играет важную роль в реализации Добра, которое является целью творения. Эта роль, выраженная в таких символах как «подъем искр», размещается в контексте свободы человека делать выбор между добром и злом. Зло таким образом становится условием свободы выбора, и, как таковое, предпосылкой реализации Добра на земле.

Свобода человека происходит из того, что его наивысшая душа берет начало в *Kelippah Nogah*, глубинном внутреннем слое между искрами и скорлупами, в котором добро и зло смешаны; вот почему ему дается способность осуществить свободу выбора между ними.⁵⁸ Поскольку *Sefirot*, через которые Бог себя являет, обнаруживаются в душе человека, и даже в его физическом теле, то человек, осуществляя свободу выбора, в состоянии оказать влияние на высшие миры и в конечном счете - на Самого Бога.⁵⁹ Иными словами, весь свод смыслов отражается или, точнее, концентрируется в душе человека, и таким образом, судьба добра и зла находится в его руках.

В *Zohar* рассказывается притча о царе, сына которого соблазняла блудница, но тайне царь желал, чтобы царевич устоял перед искушением и доказал свое достоинство.⁶⁰ Зло, в действительности, является искушением, которое позволяет человеку осуществлять и подтверждать свою собственную значимость. Всякое зло берет начало в совершенстве и воле Бога. Космическое сражение между добром и злом, по выражению Тишби, «всего лишь театральное представление для испытания человека».⁶¹ Человек совершенствуется и очищается словно в суровом испытании, спускаясь на «Другую Сторону» и соблазняясь.⁶²

Зло, согласно Каббале, исконно равно (*equiprimordial*) свободе. Бог не мог создать зло, не сотворив свободы (в человеке), и при этом он не мог сотворить свободу без возможности выбора зла. Выбор человека, по сути, приносит в мир зло. С другой стороны, сам выбор человека не имеет смысла, если выбирать не из чего (включая и зло). Свобода и зло, таким образом, действительно представляют собой два аспекта одного понятия.

Человеческий выбор, впустивший зло в мир, символизируется историей Адама у древа познания добра и зла. По мнению каббалистов, лишь только

⁵⁸ Scholem, "Sitra Achra," p. 78.

⁵⁹ Scholem, *Kabbalah*, pp. 153-154.

⁶⁰ *Zohar* II 163a, b; Sperl and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, pp. 62-63. Cf. Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 806.

⁶¹ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 457.

⁶² *Ibid.*

когда Адам был оболыщен не повиноваться Богу и вкусить от древа познания, произошло Разбиение Сосудов. Вплоть до этого момента космической истории Адам был архитипическим нематериальным существом. Отведав яблоко, Адам заставил сосуды разрушаться, что вызвало создание вещественного конечного мира. Свобода разламывает мир на тысячу фрагментов, принося конфликт, противоречия и зло.

Акцент на свободе человека находится в хасидской интерпретации Каббалы. «Свободная воля» прописывается на всех страницах *Tanya*, автор которой, Шнеур Залман, что достаточно интересно, был современником Иммануила Канта:

«Выбор, способность и свобода даны каждому человеку; он может действовать, говорить и думать даже то, что противоречит желанию его сердца и полностью противоречит ему. Даже когда сердце жаждет и желает материального удовольствия, дозволенного или, Бог упаси, запретного, он способен сам отворотиться от него, заявляя: «Я не стану грешным даже на мгновение»». ⁶³

Для Шнеура Залмана, как и для Канта, свобода обнаруживается в способности человека превзойти свои естественные побуждения и действовать в соответствии с моральным принципом или законом. Акт свободной воли не тот, который происходит «свободно» и «естественно» из личности (как утверждал Юм), а скорее, тот, который идет вопреки человеческим импульсам. Возможно, Бог мог бы создать человека, который бы всегда «выбирал» правильную вещь (и, по словам Шнеура Залмана, такие святые или *tzaddikim* действительно существуют), но в порядке вещей присутствует более высокая ценность, данная человеку, который отворачивается от злых побуждений или раскаивается в грехах, поскольку только таким образом преодолевается зло. Когда человек отворачивается от зла: «Тогда все *Kelippot* лишаются силы, и они исчезают, как будто бы никогда не были перед Господом». ⁶⁴ Поэтому говорят, что кающиеся стоят на земле выше совершенного *tzaddik* или святого. Если зло создается свободой, то также оно может быть преодолено только через свободу.

ЗЛО И ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

В данном контексте интересно отметить, что, в то время как *Sefirot* со стороны их святости упоминаются как абстрактные идеи, духовные силы или

⁶³ Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, Chapter 14, p. 59.

⁶⁴ Ibid., Chapter 19, p. 81.

эмоциональные атрибуты, *Sefirot* «Другой Стороны», как указал Тишби, «отмечены печатью индивидуальности». ⁶⁵ Например, в *Zohar* злые фигуры Самаэля (непотребного мужчины) и Лилит (злой женщина) видятся происходящими из пламенного суда *Din*. Самаэль рассматривается как «тень», а Лилит как «смерть», и когда они соединяются, их называют «тенью смерти». Их соитие приносит зло в мир. В результате грехов человека Самаэль и Лилит вступают в плотскую связь с божественными *Sefirot*, о которых даже в контексте полового акта вновь говорят лишь как об абстракциях (*Tiferet*, божественный мужчина и *Malchut* или *Shekhinah*, божественная женщина). ⁶⁶

Добро может быть абстрактной идеей, но зло представляется персонализированным, словно отдельный человек. Наши дьявольские образы намного более индивидуализированы, нежели божественные, и мы воспринимаем Сатану, Люцифера или Вельзевула не только как обладающих именами, но и в крайних проявлениях обладающих чертами алчности, ненасытности и разрушительности, которыми мы столь часто характеризуем отдельных личностей. Кажется, что добро может существовать само по себе, но зло требует свободы выбора и ответственности, которые могут быть приписаны лишь человеку.

Обсуждая проблему свободы и зла, Шнеур Залман говорит нам: «ангелов называют *chayyot* (звери) и *behemoth* (скот)... поскольку у них нет свободы выбора, и их страх и любовь суть их естественные инстинкты...» ⁶⁷ Ангелы превосходят нас в силу своего понимания создателя, но мы превосходим их благодаря нашей воле и индивидуальности. Ангелы, будучи ближе к Богу, по сути являются архетипами, выражающими Божью волю. С другой стороны, человек, более отдаленный от Бога, но владеющий свободной волей, и следовательно, частично погруженный в зло, является индивидуальностью. Действительно, человеческая индивидуальность есть другое выражение потенциала как для свободы, так и для зла в душе. Как мы видели, *Tzimtzum*, сокрытие и удаление Бога, является процессом, благодаря которому возникают и зло, и индивидуальность. По мнению каббалиста Азриэля, грехопадение Адама, от которого пошло отчуждение человека от божественного, несет ответственность за его индивидуализированное состояние. Рай же должен быть полностью лишен индивидуального. ⁶⁸

⁶⁵ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 464.

⁶⁶ *Zohar* 1,148a-148b, *Sitrei Torah*. Считается, что Самаэль и Лилит появились из пламени Исаака, которое приравнивается к суду или *din*.

⁶⁷ Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, Chapter 31, p. 187.

⁶⁸ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 454.

Изгнанный из Эдема, человек живет своей жизнью в отстранении, пользуясь знаниями и свободой, но все же обремененный виной, ответственностью и изоляцией. Индивидуация, свобода и зло - станции в пути к смерти. Они представляют собой частичные смерти, частичные отчуждения от Всего, что является источником жизни. Мы свободны попросту потому что умираем, или более точно - потому что мы уже познали смерть посреди наших жизней.

ЗЛО И ЗНАНИЕ

Идентификация зла со знанием имеет библейское происхождение. Грехопадение Адама, его изгнание из рая и последующая смертность - результат его причастия *древу познания* и таким образом познания различий между добром и злом. Каббалисты приравнивали знание к *Sefirah Gevurah/Din* (Власть/Суд), поскольку знание предоставляет власть на основании способности судить или делать различия среди ценностей и альтернатив. Поэтому знание - еще одна способность, разная злу по изначальности, наряду со свободой и индивидуальностью.

В контексте данных идей каббалисты проводили различие между исконной, духовной Торой, которую они приравнивали к «Древу Жизни»; и исторической Торой, приравненной к «Древу Познания». Вторая представляет строгие, ограничивающие аспекты нашего сущего мира добра и зла; а первая - освобождение мира, в котором подобное знание, ограничения и различия просто неприемлемы.⁶⁹ По мнению каббалистов, лишь после падения Адама и его достижения «знания» должна была быть создана земная Тора, происходящая из божественной способности суждения (*din*), в целях сдерживания и подчинения зла.

Однако знание, которое приводит к злу, не является *онтологическим* знанием Абсолюта, но скорее частичным, ограниченным, *онтическим* (*ontic*) знанием различий среди конечных, «отделенных» вещей. Каббалисты считали, что только знание частных не дает поместить вещи в более широкий контекст жизни и ее смыслов, что приравнивается к злу. Каббалисты использовали множество метафор разделения («обрубание деревьев», «причинение разрушения»), символизируя размышления, которые отделяют знание от окончательных значений Бога и жизни. Действительно, они считали, что корень всякого зла происходит от разделения естественного союза между

⁶⁹ Scholem, "The Meaning of the Torah," p. 69.

древами жизни и познания. Как мы читаем в ранней работе испанской Каббалы, *Etz ha Da'at* (Древо Познания):

«Пока Древо Жизни, которое прибывает со стороны Востока и является Хорошим Побуждением и качеством мира [гармонии], соединено с Древом Познания, которое прибывает со стороны Севера, со стороны Сатаны и зла, Сатана не может ничего сделать... Но в тот момент, когда оно [Древо Познания] отделяется [от Древа Жизни], его сила освобождается, и Сатана в состоянии действовать».⁷⁰

Когда знание отделено от жизни, оно становится чисто техническим, концом самого себя. Неизбежный результат таких технических знаний - зло. Подобное знание для каббалистов - акт размышления, который не охватывает *Sefirot* во всей их полноте, но изолирует отдельную *Sefirah*, в особенности последнюю, *Malchut* или Царство. Знание ради «царства», ради власти, увеличивает свободу и индивидуальность, но в конечном счете приводит к злу. Когда знание отлучается от жизни, как при грехопадении Адама, древо познания становится деревом смерти.⁷¹

Знание может быть отделено от «жизни» многими способами. Например, когда человек подавляет эмоциональные корреляты своих идей, и его интеллектуальная жизнь продолжается, не принимая во внимание его полное, живое «я». Подобное весьма часто происходит в семьях (и культурах), когда по той или иной причине эмоциональная жизнь становится нестерпимой. В таких случаях интеллект человека берется за управление его поведением без реальной связи со смыслами (которые требуют чувств), либо его подавляемая эмоциональность возвращается и направляет интеллект и волю в сторону демонического.

Возникает вопрос: если зло неразрывно связано со свободой, индивидуальностью и знанием частных вещей, причем последние суть «станции на пути к смерти», как же человечество в целом и иудаизм в особенности смогли оценить человека, его знания и свободу? Ответ заключается в полном понимании ценности самого зла, о чем мы говорили ранее. Зло, свобода, индивидуальность и знание необходимы, чтобы предусмотреть возможность добра. Именно индивид несет ответственность за получение знания, которое позволит ему выбрать добро и действовать ради «подъема искр», чтобы преодолеть зло и завершить творение. Выбор добра человеком в конечном счете возвышает его статус до индивидуальности и подчиняет его свободу воле Бога. Свобода, индивидуальности и знания человека имеют ценность

⁷⁰ Scholem, "Sitra Achra," p. 76.

⁷¹ Ibid.

исключительно при возможности их преодоления. Они, пользуясь метафорой Витгенштейна (которую тот употребил в другом контексте), представляют собой «лестницы», которые следует убрать, как только работа закончена. Человек, который не отказывается от «лестницы», но который обращает свободу, знания и индивидуальность к себе, неизменно уходит от источника жизни в сторону греха и духовной смерти. В Талмуде грешник считается мертвецом еще при жизни.⁷² Эгоизм низводит душу в царство *Sitra Achra*, где конечное и «мертвое» фактически получается независимое от Бога существование.

Отождествление зла с индивидуальностью, свободой и знанием предоставляет злу великую власть обольщения. По словам Шнеура Залмана, когда человек заглядывает внутрь себя, он обнаруживает две души: божественная и естественная. Со второй душой человек отождествляется как личность, она отличает его индивидуальность от всех прочих людей. Естественная душа, как мы видели, является точкой опоры самого творения, но все же эта душа приносит зло в наш мир. Именно по этой причине можно сказать, что абсолютно необходимой человеческой индивидуальности присуще зло.

Идентификация зла со знанием, несомненно встревожит тех, кто знаком с традициями западной и восточной мысли, в которых придерживаются прямо противоположного взгляда: источник зла - невежество, а знание - способ его устранения. Доктрина *coincidentia oppositorum* позволяет каббалистам принять оба взгляда. Зло есть *знание* конкретных конечных вещей и *незнание* их связи с Богом. Доктрина *Tzimtzum* основана на идее, что мир, а особенно «Другая Сторона», следуют из сокрытия или незнания божественной полноты. Каббалисты толкуют «знание» двояко: как то, что объединяет, и то, что разделяет; лишь последнее, *онтическое* знание отождествляется со злом; а первое, *онтологическое* - с сутью Добра.

ЗЛО КАК ИНЕРЦИЯ

Интересное представление о зле находится в письмах Натана из Газы, пророка лже-мессии Шаббатая Цви, переполошившего Польшу и Святую Землю в XVI веке.⁷³ Взгляды Натана официально признаны еретическими, но тем не менее поучительными, поскольку они предоставляют нам диалектический контрапункт к понятию зла как творения.

⁷² Talmud, Tractate *Berakhot*, 18a-b.

⁷³ См. Scholem, *Sabbatai Zevi: The Mystical Messiah*.

Натан осмысляет зло как инерционную силу Божественности, которая остается *равнодушной или устойчивой к творению*. Натан говорил об этой силе как о «безмысленном свете», как об энергии или силе, безразличной к идее создания. Противопоставляя себя творческому или «мысленному свету», безмысленный свет стремится вернуть все в бесформенность и недифференцированность, служа своего рода метафизическим принципом дезорганизации или энтропии. Для Натана описание «Другой Стороны» в *Zohar* относится к «Другой Стороне» самого *Ein-Sof*, той «половине» Бога, что сопротивляется дифференцированию, организации и творению.⁷⁴

Есть искушение отождествить инерционный принцип Натана с материей (или *hyla*), противопоставляемой «форме» греческой философии. Существуют каббалистические тексты, которые соединяют материю со злом,⁷⁵ и с луринской точки зрения ясно, что чистая, безжизненная материя есть терминальная стадия процесса *Tzimtzum*, в котором свет Бога сокращается и скрывается. Однако доктрина инерционного, «безмысленного света» действительно вполне противоположна по намерению. В *Zohar* материя зла, так как является терминальной стадией создания, когда процесс индивидуализации/дифференцирования образует сущность (или ее иллюзию), абсолютно отчужденную от Бога. Однако для Натана «безмысленный свет» есть зло, так как он стремится удержать все в недифференцированном состоянии в Боге и выступает против самого понятия творения/индивидуализации в целом. Зло для Натана не является отчуждением от божественного; скорее оно - аспект Бога, удерживающего все в Себе и отказывающегося создавать мир или позволять длительное существование мира. Точка зрения Натана фактически близка к фрейдистскому понятию Танатоса, где зло и агрессивность человека понимается как исходящее из желания отменить процесс создания/индивидуализации и возвратиться в (биологически) несформированное энтропическое состояние.

С философской точки зрения позиция Натана служит диалектическим дополнением к идентификации творения как зла и дает метафизическое основание для библейского взгляда (и здравого смысла тоже) на творение, которое само по себе представляет добро. Доктриной «безмысленного света» Натан делает явным то, что было неявно в каббалистическом представлении о зле: есть *два* полюса зла, а не один, и есть *два* полюса добра, а не один.

⁷⁴ Ibid., pp. 301-302.

⁷⁵ Scholem, *Origins of the Kabbalah*, p. 67.

С одной стороны, существует представление, что творение, с его дифференцированием, индивидуализацией, материализацией и отчуждением от Бога, является источником зла. Добро, согласно этому представлению, отождествляется с недифференцированностью, всезнанием, состоянием духовного единения со светом бесконечного Бога. Согласно второму представлению, неявно выраженном в признании творения как завершения Бога, но раскрытому Натаном из Газы, зло отождествляется с бесформенным, инерционным союзом с Божественностью: «безмысленным светом», который равнодушен или враждебен созданию и индивидуализации. Согласно этому представлению, индивидуальность, материальность и свобода составляют суть добра.

Мы могли бы спросить: «Какое представление верно?» и при этом увязнуть в дебатах о природе «добра», неявно выражаемой как в западной, так и в восточной мысли с самого начала религиозной философии. Мы могли бы спросить: оставляет ли хорошая жизнь, в которой человек реализует свой наиболее полный потенциал и проявляет свободу воли, уникальный след в историческом мире? Или же хорошей жизнью называется та, в которой человек превосходит свое «я» и конкретные исторические обстоятельства, растворяя эго в служении более высокому или в единении с более высоким существом? Мы могли бы идентифицировать эти взгляды соответственно как западные/практичные и восточные/мистические, но они представляют собой неявные «полюса» в наших самых обычных концепциях добра и зла. Конфликт между человеком и обществом, между преданностью себе и другим является всего лишь одним из выражений этого контраста. В современном психоанализе существует спор относительно «добра», отражающего эту существенную диалектику: теми, кто видит работу анализа в укреплении эго и создании индивидуализированной «самости»; с теми (например, Лаканом), кто считает все подобные усилия химерой, понимая работу анализа как растворение эго и асимптотическое перемещение к проблеску бессознательного или неизвестного.

Каббалистические концепции добра и зла находятся в постоянном движении, вместе с понятиями «бытия и небытия», подвижность которых мы рассматривали в Главе II. С одной стороны, каббалисты идентифицируют «бытие» и, следовательно, «добро» с бесконечным единством Бога, а «небытие» и «зло» - с конечным, индивидуализированным состоянием творения. С другой стороны, бытие (и добро) осмысливается как создание, свобода и индивидуализация, в противопоставлении небытию совершенно недифференцированного Бога. В зависимости от перспективы, бытие и небытие принимают участие как в добре, так и в зле. Действительно можно сказать, что они участвуют даже друг в друге, с готовностью меняясь местами

при изменении точки зрения. Как мы видели, для каббалистов концепции только тогда обретают завершенность, когда они раскрывают свои противоположности как часть своего значения.

УМИРОТВОРЕНИЕ «ДРУГОЙ СТОРОНЫ»

В *Zohar* мы обнаруживаем доктрину: как нужно иметь веру и приносить жертвы стороне святости, так же следует поступать и в отношении зла, дабы «умиротворить» *Sitra Achra*, «Другую Сторону». Несколько *mitzvot* (заповедей Торы) описаны в *Zohar* как успокоение или подкуп; включая предназначенного «Азazelю» козла (ритуал, который священники-коэны справляли в Йом-Киппур, когда Храм все еще стоял в Иерусалиме), и шерсть животных в ткани *tephillin* (филактериев) еврейских мужчин для утренней молитвы. «Другая Сторона», представленная здесь как животные инстинкты или побуждения человека, не может просто быть побеждена или преодолена; ее следует отвлечь и успокоить, фактически «отдав должное ее части». ⁷⁶

Здесь мы встречаем сильную метафору психологической истины, что агрессивные побуждения нельзя отместить усилием воли. Каббала проявляет здоровое уважение к основе человека, разрушительным инстинктам, и признает реальную мощь деструктивности в человеческом сердце. В *Zohar* содержится критика библейского Иова за то, что он мнил себя столь праведным и чистым, что он «не воздал часть» *Sitra Achra*.⁷⁷ Не принимая побуждение ко злу во внимание, Иов фактически увеличил силы нечистоты и разрушения. Шнеур Залман писал, что для обычного человека возненавидеть и отринуть зло в своем сердце представляется почти невыполнимой задачей. Это можно сделать лишь через «великую и сильную любовь к Богу, своего рода восторженную любовь и божье благословение, что сродни грядущему миру». ⁷⁸ Во всех практических целях зло неизбежно составляет часть человеческого духа; то, что нельзя ни превзойти, ни проигнорировать полностью.

Zohar интерпретировал всю систему жертвоприношений до-раввинистического иудаизма, по крайней мере частично, как метод для успокоения «Другой Стороны». Принесение в жертву животного было призвано направлять побуждения агрессивного/ танатического человека, предоставив необходимое умиротворение зла. Сила танатических импульсов

⁷⁶ Tishby and Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Vol. 2, p. 452.

⁷⁷ *Ibid.*, Vol. 2, p. 453.

⁷⁸ *Ibid.*, Vol. 2, p. 457.

человека и необходимость их возвышения и успокоения, ясно прослеживается в библейской истории *Akedah*, когда Авраам, великий патриарх еврейского народа, почти что пожертвовал своим сыном Исааком во имя веры и святости. Этот акт, который включает готовность Авраама убить своего сына во имя Бога, служит неутешительной парадигмой для веры еврейского народа и иллюстрирует аксиому Zohar, что зло (здесь под маской импульса сыноубийства) должно быть включено в поклонение Богу.

Равно как должно быть *нисхождение с целью восхождения* на космическом уровне, равно как возможность зла является необходимым условием добра, каждый мужчина или женщина должен быть готов спуститься в царство Скорлуп, если он или она должен произвести личный *Tikkun*. Zohar интерпретирует Авраама, а позже и уход Израиля в Египет, как земное отображение теософического принципа «спуска ради подъема». По данным Zohar, и Адаму, и Ною пришлось нисходить и участвовать в делах «царства Скорлуп», однако патриархи вошли туда и вернулись с миром. Четыре сотни лет, проведенные евреями в *Mitzrayim* (Египте) и их *aliyah* или возвращение с Моисеем в Землю Обетованную представляют парадигму исторического принципа «нисхождения ради возвышения». Несмотря на опасность данного путешествия, из которого человек может и не возвратиться, человек получает возможность достичь своего совершенства, войдя в область зла и очищая себя там в суровом испытании.

Из обсуждения *Kelippot* мы узнали, что само зло является паразитическим в отношении к святости, но связанным с ней неразрывно. По этой причине говорится в Zohar, мы должны учиться принимать зло или танатические побуждения в нашей собственной натуре:

«Здесь мы учим, что даже при том, что эта сторона (*Sitra Achra*) является лишь стороной нечистоты, вокруг нее сияет свет, и человек не должен отгонять его. Почему? Потому что есть свет вокруг нее; сторона святости веры существует там; и нет никакой нужды смотреть на нее с презрением. Поэтому нужно воздать ей часть на стороне святости веры».⁷⁹

Что это воздать «должное» злу? Как указал психоаналитик Майкл Эйген (Michael Eigen), «вера» проистекает из наших глубочайших уровней опыта.⁸⁰ Если вера вообще существует, она проводится «со всей силой и всей душой». Поэтому нельзя иметь «веру», если «не отдавать часть» более темной стороне, злым аспектам «мощи и души». Вера, которая пытается казаться

⁷⁹ Ibid., Vol. 2, p. 463.

⁸⁰ Michael Eigen, "The Area of Faith in Winnicott, Lacan and Bion."

«белее лилий», является верой лишь номинально и неизбежно будет преследуемой подавляемым.

В соответствии с каббалистическим представлением, что зло играет жизненно важную роль в творении, Zohar предлагает включить «Другую Сторону» в наше вероисповедание, чтобы гарантировать его длительное существование! Относительно ритуала жертвоприношения козла «Азazelю» (Левит 16:8), которого сбрасывают со скалы в Судный День, Zohar дает комментарий:

«Сказано: «швырни псу кость, и он слизет пыль с твоих ног...» Миру нужно и то, и другое, вот почему сказано: «И увидел Он, что это хорошо» [Бытие 1:31]. Это относится к ангелу смерти. Его нельзя изгонять из мира. Он нужен Миру... Все необходимо, добро и зло».⁸¹

Как же человек воздаст должное или умиротворяет «Другую Сторону» в современной жизни? Прежде всего, признавая и эмоционально переживая всю тотальность побуждений, особенно ненавистных и разрушительных, а далее признавая великую власть смерти над самой сущностью жизни. Отрицать существование смерти и разрушение означает позволять этим демонам-близнецам размножаться и расти на их собственных условиях. Будучи не в состоянии отдать им их часть, мы приглашаем их пожирать целое.

⁸¹ Zohar III, 63a-63b; Tishby and Lachower, *The Wisdom of of the Zohar*, Vol. 2, pp. 510-523.

ГЛАВА IX

TIKKUN HA-OLAM:

ИСПРАВЛЕНИЕ МИРА

В последние годы каббалистическая концепция *Tikkunha-Olam*, исправления или восстановления мира, получила второе дыхание в иудейской мысли. Еврейские философы адаптировали это понятие для использования в своих целях¹, причем появилось крупное еврейское периодическое издание, «*Tikkun*», где *Tikkun ha-Olam* отождествляется с либеральной, но в то же время семейно- и религиозно-ориентированной политической позицией, названной редактором «нео-компассионизмом».² В наши дни в свете повышения интереса к *Tikkun ha-Olam* мы толкуем это понятие в его изначальном каббалистическом контексте. При этом становится возможным понять предполагаемую связь между недавними версиями *Tikkun* и толкованием в еврейской мистической традиции, а также получить сведения о данном мистическом символе и о том, что он способен предложить в наши дни.

Концепция *Tikkun ha-Olam* имеет параллели в различных религиозных и философских понятиях, начиная с древности и вплоть до наших дней. Например, в древнеиранской (зороастрийской) мысли мы находим понятие *kwhar* или «таланты», которыми каждый индивид наделялся с рождения. Считается, что эти таланты следует полностью реализовать в ходе «непрерывной эволюции с целью совершенствования», дабы помочь реализовать совершенство гуманности и мира по замыслу Бога. Ключом к пониманию *kwhar* и одним из ключей к полному пониманию *Tikkun ha-Olam*, служит то, что данные идеи относятся к внутренней, психологической реализации, ставящей целью совершенствование (внешнего) мира. Именно диалектика «внутреннего» и «внешнего» крайне важна для понимания *Tikkun* с позиции последователей Лурии приверженцев хасидизма.

¹ См., например, Arthur Waskow, *These Holy Sparks. The Rebirth of the Jewish People* (San Francisco: Harper & Row, 1983).

² Michael Lerner, "Tikkun: To Mend, Repair and Transform the World," *Tikkun*, (1986) Vol. 1, No. 1: 7-13; Michael Lerner, "Neo-Compassionism," *Tikkun*, Vol. 2, (1987) No. 5: 9-13.

Понятие *Tikkun ha-Olam* неявно пронизывает всю историю еврейской мистики. Его происхождение частично отыскивается в библейском убеждении, что потерянный для человечества рай вследствие греха Адама будет восстановлен в грядущем веке, а частично - и в более поздней библейской вере, что изгнанный еврейский народ будет возвращен на землю Израиля. Поскольку исправление или восстановление мира становится рекуррентной темой еврейской истории, понятие *Tikkun ha-Olam* достигает наиболее полного развития в среде каббалистов лурианского толка в Цфате (XVI век). Исаак Лурия (1534-1572) и его ученики, прежде всего Хаим Виталь (1542-1620), подробно разработали *Tikkun*, придав старым каббалистическим идеям иное толкование и создав грандиозную символическую схему, в рамках которой «исправление вселенной» играет самую значительную роль. Каббалисты Цфата понимали каждое событие в сотворенной вселенной, подлинный акт самого создания как всего лишь подготовку или вводную часть к *Tikkun ha-Olam*.³

РАЗДЕЛЕНИЕ И ОБЪЕДИНЕНИЕ

В лурианской концепции *Tikkun ha-Olam*: доминируют две метафоры: *разделение* и извлечение божественного света из обременяющих его злых сил «Другой Стороны» и *объединение* мужских и женских аспектов или ликов Бога. Подобно алхимическому *solve et coagula* (которое само по себе происходит из Каббалы⁴), каббалистическое представление об искуплении включает динамику разделения и объединения. Данная динамика включает разделение и высвобождение божественной энергии, что ведет к эротическому единению в Божественности. Все прочие символы и теории *Tikkun*, включая идеи преодоления изгнания *Shekhinah*, воссоединения деревьев жизни и знания, смягчения суда милосердием и подъема искр, участвуют в динамике разделения/объединении. Каждая из них, как мы увидим, может быть понята как моменты в драме, где мир подвергается космическому отчуждению и

³ Лурианская теория *Tikkun* является главным предметом *locus classicus* Лурианской Каббалы, *Sefer Etz Chayyim* Витала. Больше чем половина этой работы посвящена запутанному процессу, через который “цари”, что умерли, и “божественные конфигурации” (*Partzufim*), что были разделены в результате космической катастрофы, Разбиения Сосудов, вновь интегрируются и реорганизовываются в новые конфигурации, которые выполняют божественный план относительно создания и совершенствования самой природы Бога. В этой главе я в подробностях исследую мнение Витала, что Шолом размышлял над сложным “вызовом мистическому осмыслению” (Scholem, *Kabbalah*, p. 140). Мы увидим, что Виталь придает большое значение тем метафорам, которые уподобляют процесс *Tikkun* циклу человеческой жизни, особенно сексуальному союзу, рождению и процессу развития индивида.

⁴ См. Sanford Drob, *Kabbalistic Metaphors*, Chapter 8.

освобождается посредством испускания божественной энергии, что дает эротические единства мужских и женских божественных принципов. Эти единства символизируют диалектический союз таких «противоположностей» как мужское и женское, добро и зло, бытие и небытие, творение и разрушение, «я» и «другое», прошлое и настоящее, разум и мир, материальное и духовное и так далее. Объединяя подобные с виду противоположные принципы, лурианская концепция *Tikkun ha-Olam* выходит за рамки чисто интеллектуальной диалектики, перемещаясь в область диалектики разума, сердца и духа. Происходит преодоление противоречий, составляющих мистическую и практическую сущность *Tikkun ha-Olam*.

Мы увидим, что двойные метафоры разделения и объединения интегрируются в Лурианской Каббале в едином акте восстановления мира, где человечество, при высвобождении и подъеме искр божественного света (разделение), вдохновляет и действительно участвует в божественном *zivvug* (эротическом соединении). Данный процесс полностью изменяет отсутствие единства, разрушительный процесс, начавшийся (как мы видели в Главе VII) с космического события, известного как «Разбиение Сосудов».

СИМВОЛЫ *TIKKUN*

При толковании *Tikkun ha-Olam* каббалисты использовали огромное количество символов. Как в отношении других аспектов собственной теософии, они считали, что концепцию, столь широкую и значимую, как исправление и искупление всего мира, нельзя охватить единственным образом или идеей. Среди символов и понятий, относящихся к *Tikkun*, встречаются «единение Бога и Его *Shekhinah*», «подъем искр», переход от изгнания к искуплению, открытие «корней» души, развитие в утробе Небесной матери, модуляция эмоции мыслью, интеграция *Sefirot*, смягчением сурового суда милосердием, обуздание злого побуждения, дилемма Адама и Древа Познания, «внутренних» и «внешних» аспектов всех вещей, а также хасидские понятия «веры через плоть» и «нисхождения ради подъема».

Мы обсудим каждый из этих символов в свою очередь, связав их с другими идеями, включая *Tzimtzum* (сокрытие или сокращение), *Sefirot* (светила, измерения, сферы) и *Shevirat ha-Kelim* (Разбиение Сосудов), которые, как мы уже видели, играют основную роль в лурианской мысли.

ЕДИНЕНИЕ БОГА С ЕГО *SHEKHINAH*

Понятие эротического союза между мужскими и женскими аспектами Бога представляет собой важный каббалистический символ, предшествующий понятию *Tikkun ha-Olam* и в конечном счете включенный в него. В Zohar выражено мнение, что такой союз необходим вследствие «изгнания *Shekhinah*», изгнания женского аспекта Бога и присутствия на земле мужского аспекта Бога.⁵ Согласно Zohar, главная цель религиозной жизни состоит в восстановлении единства божественного мужского принципа с *Shekhinah*, того единства, что было нарушено грехами человечества, изгнанием еврейского народа с земли Израиля и властью злых сил «Другой Стороны». С позиции Zohar изгнание *Shekhinah* может быть преодолено лишь через соблюдение *mitzvot* и вознесение молитв, направленных к небесам, и тогда она будет способна воссоединиться со «Святым, благословен Он».

Shekhinah, что буквально означает «присутствие», «отдых» или «пребывание», определялась мудрецами Талмуда просто как «присутствие Бога» или даже как сам Бог. Средневековые философы пошли далее в оценке *Shekhinah* как независимой сотворенной сущности, служащей посредником между Богом и человеком и предстающей пророками как «Слава Бога». По отношению к этому представлению каббалисты были настроены критически, приняв положение, идентифицирующее *Shekhinah* как заключительную *Sefirah*, аспект Бога, что концептуально отличим от Него, но в конечном счете содержится в божественной сути. Каббалисты довели понимание *Shekhinah* до идеи наиболее близкой к миру божественной силы, божественному принципу в народе Израиля, а также, из-за ее близости к миру и человеку, как «полю битвы» между добром и злом. Тем не менее, каббалисты придерживались мнения, что *Shekhinah* находится в изгнании, и что она может сообщаться с мужской *Sefirah*, *Tiferet*, тем самым приближаясь к философскому представлению, что *Shekhinah* действительно отличается от Божественности.

Идентифицируя *Shekhinah* как десятую *Sefirah*, *Malchut*, каббалисты, начиная с *Sefer ha-Bahir*, развивали представление, что *Shekhinah* есть женский сосуд, который пассивно получает божественный поток от каждой из более высоких *Sefirot*, но который абсолютно пуст и неспособен быть в себе и собой. Принимая божественный поток от девятой *Sefirah*, *Yesod*, которая отождествляется с фаллосом Первоначального Человека, *Shekhinah* виделась как космическая царица, дочь и мать, действующая как средство передачи божественной креативности и откровения на землю. Поток божественной

⁵ Zohar II, 189b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 139; Zohar II, 216b; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. 4, p. 235.

энергии не может получить поддержки, если *Shekhinah* супружески не соединится с девятой *Sefirah*, *Yesod*, а что более важно - с шестой *Sefirah*, *Tiferet*.⁶

Zohar проводит различие между «низшей *Shekhinah*», отождествленной с *Sefirah Malchut*, и «высшей *Shekhinah*», отождествленной с третьей *Sefirah*, *Binah* (Понимание). Последняя также должна объединяться с мужским принципом, *Sefirah Chochmah* (Мудрость), таким образом обеспечивая основание для представления, что эротическое единение в Божественности является символом когнитивного соединения мудрости и понимания.

Каждая из этих идей была принята и получила дальнейшую чрезвычайно сложную проработку в Лурианской теории *Tikkun*. По мнению Лурии и Виталья, Разбиение Сосудов приводит к многочисленным эротическим разделением (между *Sefirot*, *Partzufim*, божественными именами и т.д.), что подлежит исправлению в процессе *Tikkun ha-Olam*. Данные разделения или «отвращения» (*acher b'acher*) развивались непосредственно из доктрины изгнания *Shekhinah*, изложенной в Zohar. Однако в учении Лурии и Виталья целостному божественному порядку придается иное толкование в сексуальных/эротических терминах, и *Tikkun* или исправление дисгармонии мира понимается в зависимости от различных *coniunctio*s в высших мирах.

Единение Бога с его *Shekhinah* возможно истолковать как воссоединение разделенных аспектов космоса или (в психологических терминах) как воссоединение разделенной самости. Карл Юнг понял каббалистическую символику божественного брака как метафору объединения мужских и женских аспектов человеческой души или эго (персоны) и подавленного (тени). По словам Юнга, каббалисты, как и следовавшие за ними алхимики, проецировали работу соединения разделенной самости на идею объединения материи (алхимики) или Бога (каббалисты).

ДРЕВО ЖИЗНИ И ДРЕВО ПОНАНИЯ

«Изгнание *Shekhinah*» получило моральную интерпретацию в *Midrash HaNeelam* в Zohar, где оно объясняется следующим образом. *Sefirot* (десять измерений или аспектов Божественного) были явлены Адаму в форме деревьев-близнецов: Древа Жизни и Древа Познания. Будучи не в состоянии сохранить их изначальное единство, Адам провел границу между жизнью и

⁶ *Tiferet* является мужским принципом, который объединяет все шесть низших *Sefirot* от *Chesed* до *Yesod*. Как мужской аспект Бога, это - «Святой, благословен Он» и *Partzuf Zeir Anpin*, или «Нетерпеливым» «с коротким ликом».

знанием, что имело далеко идущие последствия.⁷ Согласно Zohar, это разделение привело к расколу и в Боге, и в мире, побудив Адама поклоняться десятой *Sefirah* (*Shekhinah*, проявление Бога на земле), не признавая ее единство с более высокими, более духовными формами. Грех Адама явился истоком грубого материализма и прочего близорукого и несовершенного вероисповедания в человеке.

Толкование падения Адама, данное в Zohar становится понятно, если мы вспомним, что заключительная *Sefirah*, называем ли мы ее *Malchut* (Царство) или *Shekhinah* (пребывание), обращается к присутствию Бога в пространстве и времени и является той *Sefirah*, что наиболее тесно отождествляется с материальным миром. Поклоняясь *Shekhinah* и будучи не в состоянии понять ее единство с другими *Sefirot*, Адам стал принадлежать временному материальному миру, противоположному тем ценностям, которые мир инстанцирует или представляет. Таким образом, Адам поклонился Древу Познания (добра и зла) и проигнорировал «Древо Жизни» (сефиротические ценности, воплощенные в Торе).

Каббалисты считают, что раскол между жизнью и знанием, как между Богом и Его *Shekhinah*, может быть исцелен лишь через соблюдение Торы, *mitzvot* (заповедей) и *avodah* (вероисповедания). Мы вновь встречаем идею из Zohar, что послужила основанием более поздней каббалистической концепции *Tikkun ha-Olam*. Изучая Тору, выполняя *mitzvot* и поклоняясь Богу (*avodah*), еврей получает способность восстановить свою связь с *Sefirot* (Божественными смыслами) и, следовательно, произвести воссоединение Бога с Его *Shekhinah*. При этом человечество обязуется восстановить связь между источником всех смыслов с материальным миром. В этой интерпретации эротический союз между Богом и Его *Shekhinah* позволяет свободное движение ценностей и смыслов от Бога к человеку. Именно по этой причине Zohar часто отождествляет *Shekhinah* с *Knesset Yisrael*, собранием Израиля. Будучи частью этического сообщества, нравственный человек действует как проводник божественных ценностей или благодати на земле. Таким образом *Tikkun ha-Olam* становится реализацией духовных, интеллектуальных, этических, эстетических и естественных ценностей, что воплощены в небесных *Sefirot*.⁸

Таким образом, в Zohar имеется понятие искупления мира, в котором эротическая метафора служит движущей силой духовной цели. Согласно

⁷ Scholem, *Major Trends*, p. 232.

⁸ По данным каббалистов, это прежде всего достигается посредством участия в еврейском образе жизни. (См. Sanford Drob, "Judaism as a Form of Life.") Способствуют ли другие формы этических, духовных и интеллектуальных усилий для исправления мира - проблема, насколько я могу судить, окончательно каббалистами не решенная.

Midrash HaNeelam, человек должен отринуть чисто материальные представления о жизни (что символизируется Древом Познания), дабы установить священный эротический союз между Богом и миром. Перед нами еще один пример каббалистического *coincidentia oppositorum*, где телесный сексуальный союз используется в качестве символа своей противоположности, т.е., отворачивания от материального и устремления к духовному.

ПОДЪЕМ ИСКР (*NETZOTZIM*)

«Подъем искр» - важнейшая и сильнейшая метафора «разделения» *Tikkun ha-Olam*. Божественная искра, плененная в земной материи и заключенная в человеке, также является древним гностическим символом, что появился в работах каббалистов Цфата в XVII веке. В Zohar не присутствует чего-либо сопоставимого с данным символом, и его употребление Лурией (наряду с *Tzimtzum* и *Shevirah*) отличает Лурианскую Каббалу, выделяя ее среди всех предшествующих проявлений еврейского мистицизма.

Сравнение концепции «искр» в ее представлении в Лурианской Каббале с более ранним выражением этого символа в гностических системах Валентина и Василида (II век) весьма поучительно. У гностиков божественная искра увлекается в мир, который осмысливается как абсолютно чуждый и злой. Гностики считали, что этот мир был создан невежественным демиургом, не знающим об истинном «Отце», бесконечной плероме. Тем не менее, при сотворении божественная искра оказывается заключенной в темницу человеческой души. Божественным предназначением человека гностики определяли получение знания (Gnosis) об искре в себе и освобождение посредством этого знания икры из мира. Как только гностический адепт достигает данной цели, он становится бесполезен для этого мира, оставляет материальное «я» и возвращается к бесконечной плероме, сливаясь с ней.

Лурия разделял мнение гностиков, считал, что божественные искры увлекаются как в материю, так и в человеке. И как гностики, Лурия убеждал человека высвободить заключенные в душе искры. Однако в отличие от гностиков Лурия считал, что после освобождения искры божественного света мир вновь воссоединяется и восстанавливается, а бегства и отказа от мира не происходит.

Последователи Лурии считали, что божественные искры были пленены злыми силами нашего мира. Они погрузились на «Другую Сторону», когда сосуды, предназначенные для содержания света Бога, оказались сокрушены. В результате Разбиения Сосудов большая часть света, предназначенного для

семи *Sefirot*, возвратилась к своему источнику в *Ein-Sof* и перестроилась в ряд пяти «Ликов» (*Partzufim*), воплотивших сефиротические качества в «характерных типах», что отражают основные аспекты и Бога, и человечества. Перестройка порядка божественного света положила начало *Tikkun ha-Olam*, восстановлению мира. Однако не весь свет, содержащийся в *Sefirot*, был способен возвратиться к Бесконечному Богу. Осколки разбитых сосудов провалились в метафизическую пустоту, также заманив в ловушку искры (*netzotzim*) божественного света, аналогично тому как масло остается на черепках разбитого кувшина, в котором оно хранилось. Эти плененные обломки или «Скорлупы» (*Kelippot*) останавливаются в чуждом злом пространстве, известном как *Sitra Achra* или «Другая Сторона». *Kelippot*, чью жизнь и существование поддерживает заключенный в них божественный свет, дают начало материи и злу. Благодаря своему достойному и духовному поведению человечество может освободить святой свет из *Kelippot* и тем самым дать возможность свету возвратиться к источнику и поспособствовать в завершении *Tikkun ha-Olam*.

В школе Лурии придерживались мнения, это посредством исполнения предписаний Торы и имея надлежащие намерения (*Kavvanot*) во время молитвы (но не просто через гнозис), каббалист в состоянии освободить искры как мира, так и собственной души, возвращая некоторые из искр к источнику в *Ein-Sof*, а другие - в «миры», где они помогут в восстановлении космического порядка. Смело сочетая метафоры разделения и объединения, последователи Лурии считали, что освобождение искр человечеством происходит ради предоставления *mayim nukvim* (женских вод) для божественного соития и объединения мужских и женских *Partzufim*. Данное соединение - основная цель выполнения *Tikkun*, что восстанавливает и искупает материальный мир. Таким образом, в отличие от гностиков, Лурия и его последователи по сути разработали теорию подъема искр для «нашего мира» («this-worldly»).⁹

Доктрина «подъема искр» привнесла *непосредственность* в понятие *Tikkun ha-Olam*, до тех пор в Каббале не присутствовавшую. Каббалисты Цфата, в особенности хасиды, полагали, что искры божественного света

⁹ Однако нельзя сказать, что в Каббале и хасидизме отсутствуют квиетистские элементы. Шатц Аффенхеймер дает квиетистскую интерпретацию всего хасидского движения, в котором аскетические лурианские тенденции переведены на доктрину молитвы и поведения, в котором общепризнанная цель верующего состояла в том, чтобы подняться ко счастливому союзу с Богом, оставив мир и "я" в этом процессе. См. Rifka Schatz-Uffenheimer, *Hasidism As Mysticism*. Подобный гностический эскапизм, как я указал в Главе I, находится в кажущемся противоречии с действиями, традициями иудаизма для этого мира и создает основную проблему для Каббалы, и особенно хасидов, которая может быть решена только доктриной *coincidentia oppositorum*. Эта тема более полное обсуждается в Главе IV моих *Kabbalistic Metaphors*.

содержатся во всех вещах, и что у каждого человека есть возможность участвовать в *Tikkun ha-Olam* в любом из своих действий, от самого приземленного до наиболее духовного. Согласно точке зрения школы Лурии, во всех вещах присутствует нечто ценное, нечто божественное, а перед человечеством стоит задача обнаружить и выделить значимость, фактически принеся ее в материальный мир, таким образом преобразовывая наш мир в духовное царство. *Tikkun ha-Olam*, исправление мира, будет завершено, когда все искры поднимутся и весь мир узнает о спиритуальных значениях и ценностях.

В хасидской среде доктрина святых искр стала ключом к личному искуплению, а также и к искуплению всего мира. Как обсуждается далее в этой главе, для хасидов жизнь человека осмысливалась как провиденциальное путешествие, в котором люди, места и события, с которыми встречается странник, содержат именно те искры, которые лишь он способен искупить. По сути, каждый момент в жизни человека дает возможность для подъема искр божественного искупления, или же наоборот - для катастрофического падения мира в еще больший плен «Другой Стороны».

ПЕРЕХОД ОТ ИЗГНАНИЯ К ИСКУПЛЕНИЮ

Согласно Шолему,¹⁰ каббалисты преобразовали библейскую тему *galut* (изгнания) и *ge'ulah* (искупления) в мистическую метафору *Tikkun ha-Olam*. Изгнание Адама и Евы из эдемского сада и изгнание еврейского народа в Египте, Вавилонии, а позже рассеяние по всему миру понимались как проявления или символы космического процесса, отражающего «изгнание *Shekhinah*» и «Разбиение Сосудов». В различные моменты истории (среди которых наиболее выдающимся стало откровение на Синае), *Tikkun ha-Olam* был почти что завершен. Однако в тех случаях еврейский народ потерпел неудачу в выполнении своей миссии, приняв решение присоединиться к силам «Другой Стороны» (вспомним золотого тельца, к примеру), и мировая гармония не была восстановлена. Тем не менее, каждому еврею или еврейке под силу поднять искры собственной души и своего окружения, что в процессе приближает мир к мессианскому «исправленному» веку. Для евреев настоящей целью Диаспоры является собирание искр всего мира,¹¹ после чего изгнание

¹⁰ Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schocken, 1971), p. 45.

¹¹ См. Schochet, "Mystical Concepts," p. 892, Schochet refers to *Sefer Eitz Chayyim*, 3:6, 19:3, 26:1 and Schneur Zalman, *Tanya I*, Chapter 49.

будет преодолено на историческом, а также и на космических уровнях, еврейский народ возвратится в Израиль и получит там искупление, а свет, завлеченный силами «Другой Стороны», возвратится к источнику в бесконечном Боге.

Отметим, что всю лурианскую теософию можно интерпретировать в терминах изгнания. Даже начальный акт *Tzimtzum*, посредством которого *Ein-Sof* удаляется или скрывает себя, дабы высвободить место для создания, понимается как акт изгнания и предзнаменование всех грядущих событий.¹² Само творение обусловлено изгнанием или отчуждением, и в диалектике Лурии изгнание (*Tzimtzum*, *Shevirah*) чередуется с искуплением (*Sefirot*, *Tikkun*) в рамках эволюции Бога и мира.

ОБНАРУЖЕНИЕ КОРНЕЙ ДУШИ

Zohar (*Shir ha-Shirim*, Песнь Песней) устанавливает четыре пути к мудрости:

«Один путь состоит в том, чтобы рассмотреть тайну Его Господа. Другой - познать себя. Кто я? Как я был создан? Откуда я пришел, куда я иду? Как тело связано с действием? Как мне ответить Господом Всего? Третий путь состоит в том, чтобы знать тайны душ. Какова душа во мне? Откуда она пришла? Почему она вошла в это тело, сделанное из зловонной капли? Четвертый путь состоит в том, чтобы познать и осмыслить мир, в котором он находится. Какова его цель? И затем стремиться познать божественные тайны высших миров и познать Господа. Все эти пути заключены в тайнах Торы...»¹³

Каббалисты Цфата разработали идею, что эти пути, в особенности те, которые включают познание корней собственной души, необходимы для достижения личного *Tikkun*. По словам Лурии, Разбиение Сосудов привело к заключению искр не только *Shekhinah* («Присутствия» Бога), но также и искр человеческих душ. Он придерживался позиции, что души всех мужчин и женщин состоят из искр души Адама, большинство из которых было заточено в *Kelippot* в результате падения Адама. Перед каждым евреем стоит задача обнаружить в себе эти искры или корни и посредством процесса экстракции или избавления от бремени (*birur*) выполнить собственный личный *Tikkun* или исправление. Данную задачу Хаим Виталь описывает следующим образом: «Когда рождается человек, его душа должна освободить искры, выпавшие на

¹² См. Scholem, *Major Trends*, p. 261, and Jacobs, "The Uplifting of the Sparks in Later Hasidism."

¹³ Zohar, Song of Songs 18, quoted in R. Shalom Buzalga, *Mikdash Melech*, in Meltzer, *The Secret Garden*, p. 188.

его долю и попавшие в *Kelippot*... из-за греха Адама». ¹⁴ По словам каббалиста Моисея Закуто: «Каждому человеку надлежит неустанно вопрошать и знать корни его души, дабы смочь совершенствоваться и вернуться к истоку, который есть суть его бытия». ¹⁵ Так, процесс самосовершенствования по существу является исследованием и открытием себя.

Важно отличать самоизучение в каббалистическом смысле от его нынешнего понятия в контексте популярной психологии. Обнаружение корней души, совершение акта *birur* и достижение личного *Tikkun* не являются тем процессом, что *reg se* приводит к улучшению эго и исполнению личных желаний. Это, скорее, процесс, посредством которого человек находит свою уникальную духовную задачу в жизни. Подъем искр души приводит к реализации «Божественной части» («*Godly self*») ¹⁶ человека и к его превращению в проводника смыслов Бога и Божьей воли. Человек, который ищет руководства мастера-каббалиста или хасидского ребе, стремится получить не психотерапию, но направление, чтобы открыть свой способ служения Богу и ближним, подходящий исключительно для его индивидуальности и жизненных обстоятельств. Преуспев в этом, человек действительно приобретает великое чувство личностной самореализации, однако не в этом состоит его цель. Его задача - осуществить *Tikkun ha-Olam* посредством актуализации ценностей Бога на земле.

РАЗВИТИЕ В УТРОБЕ НЕБЕСНОЙ МАТЕРИ

Среди самых трудных и на вид туманных аспектов Лурианской Каббалы стоит ее отношение к *Partzufim* (Лицам). Как обсуждалось в Главе IV, подобно *Sefirot*, *Partzufim* суть умозрительные или духовные структуры, которые рассматриваются как аспекты божества и как посредники между Богом и созданием. ¹⁷ Зачастую последователи Лурии утверждали, что *Partzufim* появились спонтанно в результате Разбиения Сосудов. Считается, что эти *Partzufim* или «лики Бога» реорганизуют в себе божественный свет, первоначально предназначенный для каждой разрушенной *Sefirah*.

Сотворение *Partzufim* знаменует начальную фазу *Tikkun ha-Olam*. Каждый *Partzuf* представляет собой определенный этап в процессе

¹⁴ *Sefer Eitz Chayyim* 50:3.

¹⁵ M. Zacuto, commentary on Zohar I, 78a in Shalom b. Moses Buzalgo, *Mikdash Melech*, as quoted and translated by Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, pp. 41-42.

¹⁶ Понятие «Благочестивого Я» или «Благочестивой души» разработано в Zalman, *Likutei Amarim-Tanya*, Ch. 2ff.

¹⁷ Schochet, «Mystical Concepts», p. 884.

божественного исправления, он действует как медиум для приема и передачи божественного потока от верхних миров и служит архетипом союза мужского и женского аспектов Бога, что символизируется образом «обратившись лицом к лицу».¹⁸

Однако и *Partzufim*, и *Tikkun ha-Olam* должны быть завершены человеком. Один *Partzuf Zeir Anpin* (или «нетерпеливый», «с коротким лицом»), как сообщают каббалисты Цфата, целиком связан с фазой *Tikkun*, которая предполагает усилия человечества. Считается, что *Zeir Anpin* организует в себе качества шести из десяти *Sefirot*, имено те, которые были полностью разрушены в ходе *Shevirah*, включая «моральные» *Sefirot Chesed* (Доброта), *Din* (Справедливость) и *Rachamim* (Милосердие). Метафора Зоар «единение Святого, Благословен Он, с Его *Shekhinah*» в работах последователей Лурии сравнивается с метафорой союза между «*Zeir Anpin*» и «Рахилью». Каждая метафора, как символ *Tikkun*, обращается к союзу Божественных смыслов и их инстанциации на земле.

К нашему пониманию природы *Tikkun* более относится тот факт, что два из *Partzufim*, *Zeir Anpin* и *Nukva*, самостоятельно описываются как развивающиеся во чреве *Partzuf Imma*, Небесной Матери, которая согласно Шолему создает так называемый миф о «Боге, порождающем самого Себя». В ходе развития *Zeir Anpin* и *Nukva* проходят через пять различных этапов: *ibur* (зачатие), *lidah* (беременность), *yenikah* (рождение), *katanot* (детство) и *gadlot* (зрелость). Заключительный этап (*gadlot*) отражает стадию интеллектуальной и моральной зрелости человечества. По словам Витая, эти *Partzufim* требуют, чтобы финальные «три этапа развития стали полными - беременность, кормление грудью и умственное развитие».¹⁹

Значим тот факт, что *Partzuf Imma*, в котором происходит данное развитие, отождествляется с *Sefirah Binah*, Пониманием. Прежде чем шесть моральных или эмоциональных *Sefirot* (те шесть, что воплощены в *Zeir Anpin*) смогут в полной мере участвовать в *Tikkun ha-Olam*, они должны пройти процесс развития, посредством которого они обретают руководство со стороны интеллекта и понимания. Аналогичным образом, прежде чем человек сможет правильно выполнить собственный *Tikkun*, ему придется подвергнуться процессу становления зрелости, что приводит не только к самопониманию, но также и к интеграции эмоций и интеллекта.

¹⁸ Там же, p. 142. Scholem says that together the *Partzufim* “constitute the final figure of *Adam Kadmon* as it evolves in the first stages of *Tikkun*.”

¹⁹ Vital, *Sefer Etz Chayyim* 1:1, p. 33; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 112.

ИНТЕГРАЦИЯ МЫСЛИ И ЭМОЦИИ

Каббалисты считают, что объединения разума и страстей достигнуть нелегко. Эта интеграция включает изучение религиозных текстов и постоянное применение интеллекта к решению проблем личной, общественной и религиозной жизни, порождаемых такого рода исследованиями. Хасиды Хабад (любовические), считающие себя воплощением духа Лурианской Каббалы, акцентируют интеллектуальное управление эмоциями в качестве ключа к *Tikkun*. Автор классической хасидской работы *Tanya*, Шнеур Залман из Ляд (первый любовический ребе), считал, что причина, по которой животные имеют корни в *Tohu* (хрупком несовершенном мире, который существовал перед тем как творение было усовершенствовано), в то время как люди имеют корни в *Tikkun*, состоит в том, что лишь человеческие эмоции управляются *Chabad* (еврейский акроним: *Chochmah* [Мысль], *Binah* [Понимание] и *Da'at* ([Мудрость])).²⁰

Доктрина, гласящая, что в *Tikkun* «нижние» *middot* (черты, ценности, эмоции) смягчены влиянием «высших» или интеллектуальных *middot*, важна для проведения любого сравнения между хасидизмом и современной психологией. Известное изречение Фрейда «где был *id*, там должно быть эго»²¹ относится к процессу, посредством которого эмоции и инстинкты начинают служить целям рационального я и близко подходит к формулировке хасидов Хабад, как и психоаналитическое представление, что возвышение инстинктов в интеллектуальных, эстетических и духовных исканиях составляет основу всей цивилизации и культуры.²²

ИНТЕГРАЦИЯ КОНФЛИКТУЮЩИХ ЦЕННОСТЕЙ И ИДЕЙ

Как мы уже убедились, каббалистическая мысль диалектична по своей природе, поскольку ее основные концептуальные категории представляют собой противоположности и даже очевидным образом противоречащие положения, которые дают начало друг другу или смешиваются в новых

²⁰ Schochet, "Mystical Concepts," p. 885, note 3, referring to Schneur Zalman's *Likutei Torah* II 37cff.

²¹ Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1965) (originally published in 1933), p. 80.

²² Прочие хасиды делали намного больший акцент на страсти и воле человека в процессе *Tikkun*. Эти два взгляда (один призыв к модуляции эмоций интеллектом, другой - празднование интенсивности страсти) отражают существенное противоречие и диалектику в рамках хасидского движения.

синтезах.²³ В Лурианской схеме начальный толчок *Tikkun ha-Olam*, исправлению мира, является актом *разрушения*, Разбиением Сосудов (*Shevirat ha-Kelim*). *Tikkun* не возвращает мир к его состоянию до *Shevirah*, но скорее мир до *Shevirah* сам по себе нуждался в исправлении; а Разбиение Сосудов, в истинно диалектической манере, выступало не только разрушительным, но и творческим актом. Как мы увидим далее, диалектическое смешение противоположностей в некоторых других отношениях составляет важную часть понятия *Tikkun ha-Olam* и формулирует несколько метафор процесса восстановления, включая интеграцию *Sefirot*, смягчение суда добротой и укрощение злого побуждения.

ИНТЕГРАЦИЯ SEFIROT

Согласно Лурии и его последователям, изначальный «изъян» творения, приведший к Разбиению Сосудов, был состоянием абсолютной отделенности и несвязанности *Sefirot*. В исконном мире *Tohu Sefirot* не взаимодействовали, и таким образом ценности, которые они представляли, не смогли попасть под рациональное руководство *Chochmah, Binah* и *Da'at*. В результате в предшествующем мире *Sefirot* выступили друг против друга и не смогли оказать взаимопомощь в содержании света Бесконечного Бога.²⁴ С наступлением *Tikkun Sefirot* становятся полностью объединенными, обретая силу подобно связанным в пучок тростникам, и обретают способность удерживать свет Бесконечного Бога, тем самым сохраняя гармонию в космосе.

На психологическом уровне каббалисты выделяли лишь интеграцию сефиротических черт (*middot*) в личности человека, которая вызывает его персональный *Tikkun*. Не только «эмоциональные» *middot* или ценности (доброта, суд, красота, стойкость, основание и блеск) должны быть модулированы интеллектуальными *middot* (*Chabad*), но ценности должны самостоятельно объединяться между собой.

Данные идеи нашли воплощение в доктрине взаимного проникновения *Sefirot*, в которой утверждается, что по мере развития мира в направлении *Tikkun ha-Olam* каждая из последних семи *Sefirot* содержит в себе элемент например, *Chesed* (Доброта) состоит из Доброты Доброты, Суда (*Din*) Доброты, Красоты (*Tiferet*) Доброты, Стойкости (*Netzach*) Доброты и т.д. С моральной и психологической точки зрения эта доктрина подразумевает, что развитие человеческого характера состоит из работы над всеми сорока девятью

²³ См. Scholem, *Kabbalah*, p. 143.

²⁴ Schochet, "Mystical Concepts," p. 884.

возможными сочетаниями семи моральных/эмоциональных *Sefirot*. Лишь когда человек развил каждую из сорока девяти черт характера до наиболее полного потенциала, можно утверждать, что его личный *Tikkun* завершен. Воздействие этой доктрины можно наблюдать в практике, выполняемой многими евреями в течение сорока девяти дней между *Pesach* и *Shavuot*, (так называемый период *Sefirah* или счета), причем каждый день предназначен для развития каждой из моральных черт, вплоть до пятидесятого дня, когда человек наконец считается готовым символически принять Тору, как произошло с его или ее предками в *Shavuot* на горе Синай.

СМЯГЧЕНИЕ СУДА ДОБРОТОЙ

Каббалисты особо выделяют моральную дихотомию, конфликт между *chesed* (добротой) и *din* (судом). Действительно, важность смягчения суда добротой красной нитью проходит сквозь еврейскую литературу, появляясь даже в тех источниках, что весьма далеки от Каббалы. Например, в комментарии относительно заповеди о порицании несправедливых действий ближнего Маймонид предупреждает: «Человек, упрекающий другого, то ли за обиды, нанесенные ему самому, то ли за прегрешения против Бога, должен порицать наедине, говорить с обидчиком мягко и нежно и указать, что говорит он лишь ради блага грешника.»²⁵ Таким образом, даже при нашем осуждении (*din*) другого человека мы обязаны проявить черту *chesed* (доброту). Эта умеренность осуждения посредством доброты (и наоборот) составляет основу черты характера, называемой *rachamim* (милосердие, сострадание), которую еврейская традиция приравнивает к третьей моральной *Sefirah*, *Tiferet* (Красота). Подобно красоте, милосердие или сострадание включает гармоничное смешение противоположных потоков и тенденций. Третья *Sefirah*, также известная как мужской аспект Бога, «Святой, благословен Он», в Лурианской теософии выступает в значительной роли *Partzuf Zeir Anpin*.

Мидраш учит, что созданные и затем разрушенные Богом миры были сотворены посредством принципа *din* или суровой божественной справедливости и поэтому не смогли удержаться.²⁶ Однако каббалисты чувствовали, что мир, созданный через абсолютную *chesed* или доброту, также самоликвидируется, поскольку если доброта распределяется безотносительно заслуг тех, на кого она направлена, то она способна сокрушить человечество и

²⁵ *Mishneh Torah* I, 6:7, translated by Moses Hyamson, *The Code of Maimonides* (Jerusalem: Boys Town, 1965).

²⁶ *Genesis Rabbah* 3:7, 9:2 See also 12:15, and *Pesikta Rabbati* 40.

привести к самой настоящей несправедливости. Наш нынешний мир держится на балансе между добротой и судом, в данном смысле находясь во власти *Sefirah Tiferet (Rachamim)*. Дело в стремлении к равновесию между добротой и осуждением (к равновесию, которое, по словам Кордоверо, должно быть слегка смещено в сторону доброты),²⁷ что приводит к личному *Tikkun* человека и осуществлению его участия в исправлении мира.

ДИАЛЕКТИКА ДОБРА И ЗЛА И УКРОЩЕНИЕ ЗЛОГО ПОБУЖДЕНИЯ

Как мы знаем из Главы VIII, один из пассажей в еврейской мистической литературе, вызывающий наибольшее беспокойство, находится во второй книге *Zohar*. «На самом деле, - говорится в *Zohar*, - не может быть истинного поклонения, кроме как из тьмы, и не может быть истинного добра, кроме как истекающего из зла».²⁸ Мы должны задать вопрос: как может зло, по определению диаметрально противоположное добру, в то же время быть источником и основанием последнего? Ответ на этот вопрос идет в самую сущность *Tikkun ha-Olam*.

Вспомним мнение каббалистов Цфата, что при достижении *Tikkun* искры божественного света (*netzotzim*), отделенные от своего источника, должны высвободиться из Скорлуп (*Kelippot*), где искры пленены в темном мире «Другой Стороны». Извлечение божественного света, упомянутого в Каббале как акт *birur*, метафизически говоря, является процессом *Tikkun ha-Olam*, а сущность «добра» может быть достигнута человечеством. Однако нам должно быть очевидно, что поскольку *Kelippot* (которых поддерживают заключенные в них искры божественного света) являются источником и сущностью и материи, и зла, то процесс освобождения (и таким образом сам процесс *Tikkun*) требует пребывания в царстве зла. *Tikkun*, «подъем искр», на самом деле происходит из «Другой Стороны», и поэтому не существует никакого совершенства, т.е., никакого освобожденного света, за исключением того, который испускается из обителя зла.

Следует подчеркнуть, что с позиции каббалистов эта диалектика добра и зла не просто игра слов или метафизическая софистика. То, что было верно для них на метафизическом уровне, оказывалось истинно также на психологическом и моральном уровнях. Каббалисты считали, что добро, на которое человек способен в своей отдельной жизни, исходит от злых

²⁷ Schochet, "Mystical Concepts," p. 842, citing Moses Cordovero, *Pardes Rimmonim* 8:2, 9:3.

²⁸ *Zohar* II, 184a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. IV, p. 125.

побуждений человека. Каббалисты Цфата и, в особенности, хасидские мастера, в дальнейшем приспособившие свою философию к проблемам психологии, считали, что *Kelippot* (Скорлупы) проявляются в человеке как движущие силы секса и власти. В неизменном виде эти движущие силы, воплощенные в «злом побуждении» (*yetzer hara*), приводят к возвеличиванию удовольствия и «я» над всеми прочими земными и божественными ценностями. Однако подобно фрейдистскому либидо (с которым прослеживается замечательное сходство), энергия *yetzer hara* может быть изменена и перенаправлена на служение добру. В процессе, на который намекает психоаналитический термин «сублимация», злой импульс в человеке ставится на службу божественным заповедям и в конечном счете направляется на служение целям *Tikkun ha-Olam*. Но в отличие от сублимации, которая изменяет направление либидо, но не изменяет его суть, перенаправление, подразумеваемое процессами *birur* и *Tikkun* действительно возвышает и преобразует злое побуждение в *yetzer hatov*, побуждение к добру. Каббалисты (в отличие от современных психоаналитиков) считают душу в ее основе, на самом глубоком уровне подсознания, «по сути доброй».²⁹ Когда злой импульс перенаправляется, божественные искры в душе освобождаются и возвращаются к своему источнику в Боге. Индивид, энергия которого ставится на служение Торе и *mitzvot*, действует не подобно животному, энергии которого нашлось хорошее применение, но как существо, созданное по подобию Бога, чья божественная душа теперь может действовать, без груза сил материального желания. «Совершенство всех вещей, - как продолжается тот отрывок из *Zohar*, - достигается, когда добро и зло сначала смешиваются, а затем превращаются во благо, ибо не существует добра столь совершенного, сколь то, которое происходит из зла».³⁰

ЗНАЧИМОСТЬ СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Одна из великих тайн Каббалы касается происхождения *Shevirah*, Разбиения Сосудов. Почему вообще случилось *Shevirah*? Был ли какой-то случайный изъян в изначальном замысле творения или Разбиение Сосудов входило в планы Бога как необходимая фаза достижения предельного совершенства в мире? Один источник доктрины *Shevirah*, старая мидрашистская традиция, гласит, что перед сотворением нашего собственного мира Бог создал множество миров, которые впоследствии разрушил просто

²⁹ Из личного общения с Метцгером.

³⁰ *Zohar* II, 184a; Sperling and Simon, *The Zohar*, Vol. IV, p. 125.

потому, что они Ему не понравились. Однако подавляющее мнение каббалистов состоит в том, что изначальный «изъян» творения был важен и даже логически необходим как часть божественного плана.

У Хаима Виталя в *Sefer Etz Chayyim* мы находим доктрину, что Бог создал оригинальный несовершенный мир десяти *Sefirot*, чтобы допустить возможность зла.³¹ Разбиение Сосудов, которое привело к изгнанию божественного света на «Другую Сторону», принесло в мир зло и сделало возможным процесс, в ходе которого человечество способно осуществить свободу выбора между злом и добром.

Зло существует лишь *in potentia* (в потенциале) в пределах *Ein-Sof* бесконечного Бога. Его архетип выражается созданием *Sefirah* Суда (*Din*), и его реальность подтверждается, когда происходит разрушение этой и других *Sefirot* и их свет завлекается в *Kelippot*, послуживших основой материального мира. Как нам известно, каббалисты, в истинно диалектической манере, считали, что лишь в результате существования зла может возникнуть какая-либо возможность значимого добра. Одной из причин этого, как самостоятельно вывели каббалисты, состоит в том, что свобода выбирать между добром и злом является необходимым постулатом для ответственности и морали.³² Точно так же свобода выбора является необходимым постулатом для *Tikkun ha-Olam*, в котором происходит реализацией ценностей на земле. Действительно, существует множество ценностей, которые не способны существовать без человеческого выбора и решения. Мы не можем считать человека нравственно ответственным за действия, независимо от их хороших или плохих последствий, если данный человек не имел намерения или не принимал решения выполнить эти действия. Не может существовать как таковой истинной доброты, справедливости, самопожертвования и т.д. отдельно от свободы выбора человека.

ДРЕВО ПОЗНАНИЯ ДОБРА И ЗЛА

Ранее мы рассмотрели изложенную в Зоһар точку зрения, что *Tikkun* включает воссоединение Древа Познания с Древом Жизни. Здесь я рассмотрю каббалистическое представление, что Древо Познания целиком связано с *Tikkun*, поскольку оно является символом свободы человека.

³¹ Vital, *Sefer Etz Chayyim* 2:4.

³² См. Nissan Mindel, *The Philosophy of Chabad*, Vol. 2, p. 72. См. также Martin Buber, *Hasidism*, p. 68. Бубер, как экзистенциалист, был привлечен Лурианской Каббалой и ее хасидским вариантом частично из-за абсолютной моральной свободы, подразумеваемой их доктринами.

Действительно, поскольку свобода выбора - ключ к реализации значений и ценностей, затруднительное положение Адама перед Древом Познания Добра и Зла является важной метафорой *Tikkun ha-Olam*. Разместив Древа Жизни и Познания посреди райского сада и запретив Адаму вкушать их плоды, Бог заставил Адама столкнуться с типичной человеческой дилеммой. Каббалисты считают, что выбор Адама представляет собой не только метафору первого *Shevirah* и, следовательно, кристаллизации зла на земле, но также и метафоры всех последующих человеческих решений. Подобно Адаму, все мы стоим между путями *Tikkun* и жизни с одной стороны и *Kelippah* и зла - с другой. Грех Адама оказался катастрофическим именно как акт свободы выбора, который увеличил власть «Другой Стороны». Точно так же каббалисты расценивали последующие грехи Израиля, поклонение Золотому Тельцу, «беспричинную ненависть» (что привела к разрушению второго храма) и т.д. как проявления Разрушения Сосудов, полностью изменившее предыдущие исправления и усилившие власть *Sitra Achra*. Такие действия суть зло, потому что они были свободно выбраны теми, кто их совершил.

TIKKUN, ЭРОС И ВОЗРОЖДЕНИЕ: ДОКТРИНА OF TIKKUN B SEFER ETZ CHAYIM

В Лурианской концепции *Tikkun ha-Olam* определенно присутствует сексуальный и эротический аспект. Виталь, например, дает описание исправления мира, которое вовлекает в себя божественное в виде неумеренности эротической и половой активности. Его исключительно вычурное описание включает эротическое совокупление не менее чем шести пар *Partzufim* (мужских и женских «Ликов» или персон Бога) и возможное возрождение семи царей (представляющих семь разбитых сосудов), умерших в утробе *Binah*, Небесной Матери. Согласно Виталю, свет или энергия каждого из разрушенных сосудов представляют собой «женские воды» (*mayim nukvim*), которые стимулируют совокупление Небесных Матери и Отца.

Виталь объясняет, что возобновленное совокупление и беременность Небесной Матери восстанавливают весь мир *Atzilut* и побуждают другой *Partzuf*, *Attik Tomim* («Ветхого Днями»), участвовать в совокуплении с его женским партнером. По словам Виталю, совокупления (*zivugim*) затем продолжают вниз по цепочке бытия в том же самом направлении (сверху вниз), как происходили разлучения после Разбиения Сосудов. В итоге заключается эротический союз между *Partzuf Zeir Anpin* и его женским партнером, *Nukvah*. Посредством заключительного совокупления,

литургически называемого союзом между «Святым, благословен Он» и Его невестой или *Shekhinah*, восстанавливаются все миры.

Проявляя энтузиазм по поводу эротики, Виталь распространяет сексуальную активность, включающую *Tikkun*, на «имена Бога», которые иногда рассматриваются в качестве эквивалентов *Partzufim*, но которые, по словам Виталья, выполняют собственную функцию в процессе *Tikkun*. Виталь толкует даже библейские события и темы с точки зрения супружеских отношений на небесах. По словам Виталья, святой город Иерусалим, центр и основание для всего мира, представлен *Partzuf* Рахиль, который, в свою очередь, выводится из заключительной *Sefirah Malchut* и поэтому отождествляется с женским божественным присутствием, святой *Shekhinah*. Разумеется, данная идентификация полностью согласовывается с талмудической традицией, где божественное (женское) присутствие сокращает себя и распространяет себя по храму и городу Иерусалиму. По словам Виталья, мистическая тайна библейского стиха «Три раза в году весь мужеский пол должен являться пред лицо Господа» (Втор. 16:16) состоит в том, что присутствие мужчин (а не женщин) в Иерусалиме на праздниках Пасхи, Шавуот и Суккот необходимо для создания божественного союза между мужскими и женскими аспектами Божественности.

ЗНАЧЕНИЕ СЕКСУАЛЬНЫХ МЕТАФОР

Психоаналитиков и, в особенности, последователей Юнга могут весьма заинтересовать с теоретической точки зрения сексуальные союзы между различными архетипическими образами. Главные *Partzufim* почти идентичны ключевым Юнговским архетипам. *Attik Tomim* («Ветхий Днями») соответствует *Senex* (старик), *Zeir Anpin* (Нетерпеливый) - *Puer* (импульсивный мальчик), *Abba* и *Imma* - архетипам Отца и Матери, а *Nukvah* (женщина) - *anima* (женский аспект души). Для Юнга эти соединения и последующие беременности символическими представляют «совпадение противоположностей», которое характеризует развитие человеческой души и «Самости». Юнг, несмотря на неподдельный интерес к Каббале, по большей части не имел представления о Лурианских материалах на тему «*coniunctio*». Если бы ему о них было известно, я уверен, в *Mysterium Coniunctionis* он назвал бы эти материалы значительной поддержкой своей теории, что

мистическое и мифологическое мышление включает разрешение антиномии через образы небесной сексуальности.³³

Несложно понять, почему сексуальность становится столь важным теологическим и теософическим принципом в Лурианской Каббале. Сексуальность, получающая метафорическую власть из множества источников, является чрезвычайно важным архетипом. Во-первых укажем, что сексуальность представляет собой парадигму страсти, желания и действия всего существа и души. Во-вторых, как источник человеческого воспроизводства, сексуальность буквально включает в себя объединение противоположностей и пристокающее из него развитие нового существа. Наконец, сексуальность является архетипом связанности и соотнесенности с другим индивидом. В эротическом единении человек имеет право выйти за пределы самовлюбленности и установить связь с «другим». Каждый из этих элементов - желание, создание, объединение противоположностей и связанность с «другим» - является фундаментальной каббалистической темой. То, что сексуальность не просто служит символом этих тем, но также понимается как их фактическое выполнение, не должно удивлять. Эротизация космоса, согласно данному представлению, на самом деле отражает основную природу мира.³⁴

³³ Jung, *Mysterium Coniunctionis*.

³⁴ Возможно, у нас есть право предложить немного другую интерпретацию, в которой Каббалу (и космическая иерархия, представленная в каббалистике) видится как выражение подлинно сексуальных тем, которые разработаны сознательно или подсознательно, чтобы преодолеть некоторые основные различия, особенно гендерные, в человеческой жизни. Мы уже видели (в Главе IV), что определенно кровосмесительные супружеские отношения среди *Sefirot* и *Partzufim* на самом деле отражают преодоление этих земных запретов в небесном порядке. Мы могли бы далее постулировать, что различия между молодым и старым, мужским и женским, даже рождением и смертью, преодолеваются аналогично в верхних мирах. Такие различия, тем не менее, являются «естественными» и часто переживаются как источник великой философской растерянности и экзистенциальных мук; и равно «естественно», что человечество должно участвовать в различных научных, мифологических, и даже «извращенных» действиях, нацеленных на преодоление табу. Мы могли бы сказать, что извращенец, который восхищается садомазохизмом, транссексуальностью, педофилией и т.д., а также все те, кто достигает эротического удовлетворения в опыте, который они описывают как схожим со смертью, являются участниками мифологических драм, в которых показана основная антиномия человеческого существования и в которых она преодолевается, по крайней мере временно. Аналогичным образом, по-видимому извращенное размещение семи мертвых царей в утробе женского *Partzuf, Imma*, или идентификации невесты Бога с мужским «царем» в Лурианской Каббале, включает трансцендентность этих различий в служении высшей мистической цели: опыт союза противоположностей в абсолютной Самости. То, что такой союз противоположностей является основным в широком спектре мифологических традиций, очевидно из работ Юнга в психологии и Леви-Стросса в антропологии. То, что такой союз является *предпосылкой* для опыта и понимания единства Я и космоса является одним из тайных значений текучести возраста, пола и рождения/смерти в Лурианской Каббале.

TIKKUN И ПСИХОАНАЛИЗ

Как объяснено в предыдущих главах, каббалистические метафоры *Shevirah* (Разбиения Сосудов) и *Tikkun* структурно изоморфны относительно фундаментальных понятий психоаналитической теории. В то время как подобный изоморфизм способен привести к предположению (согласно Юнгу), что понимание Бога Лурией и его последователями есть проецирование человеческой души, а также к заключению, что и психоанализ, и Каббала отражают структурный паттерн, характерный и для космоса, и для человека, и следовательно, в равной мере фундаментальный для теологии и психологии.

Действия *Tikkun ha-Olam*, направленные на исправление, находят параллель с психоаналитической терапией, поскольку и в *Tikkun*, и в психоанализе подавленная сексуальная энергия высвобождается и становится доступна и для эротического соединения, и для сублимации в творческую деятельность. Тем не менее, в Каббале этот «психоаналитический» процесс происходит мирским образом, а не в области души, и *Tikkun ha-Olam*, говоря словами Филипа Риеффа, не становится «триумфом терапии»,³⁵ а скорее приводит к активному столкновению не только с душой человека, но и с его миром. Каббалисты, в особенности хасиды, подтверждают, что всякая значимая, полная смыслов деятельность служит процессу *Tikkun*. В то время как *Tikkun ha-Olam* включает в себя повторное открытие и, в некотором смысле, «терапию» человеческого «я», то этот процесс, как и подразумевает его название, прежде всего представляет собой исправление и реинтеграция мира.

ЯЗЫК И ЗНАЧЕНИЕ КАК СРЕДСТВО TIKKUN

Согласно Лурии и его последователям, восстановленный в *Tikkun* мир будет заполнен значениями и смыслами. Виталь объясняет, что свет, составляющий восстановленные *Sefirot* после *Tikkun*, вместо того, чтобы сиять через множество отверстий *Adam Kadmon*, станет эманироваться через единственное отверстие, рот,³⁶ который также испускает фонемы и буквы. Этот свет выделяется через «единственный канал», дабы подчеркнуть, что он связан в значении.³⁷ Виталь использует интересную метафору для описания,

³⁵ Phillip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*.

³⁶ В других местах Виталь говорит, что эти огни выделяются из олаба *Adam Kadmon*.

³⁷ Лучи света и сосуды, выделяемые в *Tikkun*, полностью связаны друг с другом. Их называют *Akudim* (полосатые или связанные), ссылаясь на сон Иакова об овцах. В Торе слово *Akudim* означает и полосатый, и связанный.

как свет или письма, выходящие из уст *Adam Kadmon*, объединяются, образуя Сосуды (*Kelim*) в Мире *Tikkun*. Буквы, устремившиеся изо рта *Adam Kadmon*, сталкиваются и сплавляются друг с другом, что порождает существование восстановленных сосудов. По словам Виталья, каждая буква является: «мертвой или бессмысленной сущностью, однако их помещают всех вместе, и тогда есть свет и значение.»³⁸ В Мире Точек («бесформенный» мир до *Tikkun ha-Olam*) смысловые единицы (*Sefirot*, буквы) абсолютно отделены от друг друга и таким образом лишены значения. В Мире *Tikkun* они объединены в значимом дискурсе. В процессе *Tikkun* (который является ответственностью человека) мир становится значащим.

Виталь дает второй образ, иллюстрирующий взаимосвязанность, и следовательно, значение, *Sefirot* в Мире *Tikkun*. Согласно Виталю, в восстановленном мироустройстве *Sefirot* выделяются из лба *AdamKadmon* и, в процессе, *Partzufim*, Лики Бога, распространяются вниз, ниже пупка и к ногам *AdamKadmon*. В результате взаимного проникновения *Sefirot* эти *Partzufim* начинают облачать (*malbush*) друг друга так, что более высокие *Partzufim* становятся «душами» относительно более низких. В результате этого процесса, в отличие от Мира Точек, *Partzufim* в Мире *Tikkun* состоят из сосудов более крупных, более интегрированных (облаченных) и значащих. Как таковые эти *Partzufim* могут выдержать легкие эманации в них от *Ein-Sof* без разрушения.

TIKKUN БОЖЕСТВЕННЫХ «ИМЕН» И БУКВ

Дабы понять полностью лингвистические аспекты *Tikkun*, необходимо вспомнить сложную Лурианскую теорию божественных имен, которая обсуждалась в Главе V. Также мы должны вспомнить книгу *Etz Chayyim*, где Виталь разделяет *Partzufim* на подуровни согласно системе *ta'amim* (музыкальных нот), *nekudot* (огласовки), *tagim* (короны или украшения букв) и *otiyot* (сами буквы). Каждый метафизический уровень состоит из букв, но эти буквы, в свою очередь, составлены из «субатомных» нот, гласных звуков, корон и дальнейших букв.

По словам Виталья в результате соединения *Chochmah* *Binah*, божественных Отца и Матери, произошло новое «45-буквенное» имя Бога. Это имя, сокращенное как МаН, фактически «рождено заново» тем аспектом Божественности, которая играет важную роль в *Tikkun ha-Olam*. Виталь

³⁸ Chayyim Vital, *Sefer Etz Chayyim* 22, The Breaking of the Vessels.

сообщает нам, что посредством подъема *Mayim Nukvim*, падших лучей света, в *Sefirah Binah*, произошло соединение аспекта «*Havayah*» (Имя Бога). Этот аспект известен как 'аВ (Айин Бет) или как так называемое «72-буквенное» имя. 'аВ соединяется с «*ta'amim*» (музыкальными нотами) SaG (63-буквенного имени), которое благодаря равному с *Binah* уровню не были сломаны в момент *Shevirah*. Союз 'аВ и SaG производит «новый свет», 42-буквенное имя Бога, МаН, которое состоит из измерений *Taamim*, *Nekudot*, *Tagim Otiyot*, музыкальных знаков, огласовок, украшений и знаков, которые представляют собой элементарные лингвистические частицы, которые включают в себя и изменяют буквы еврейского алфавита. Это имя Бога, МаН, происходит из лба *Adam Kadmon* и вызывает *Tikkun ha-Olam*.

В этой связи, в результате божественных *coniunctios*, свет *Tikkun* излучается из лба *Adam Kadmon* в форме одного из имен Бога. Здесь мы видим другой конгломерат сексуальных, световых и лингвистических метафор, столь распространенных в Каббале.

Лингвистически-сексуальные метафоры Виталья достаточно сложны. МаН, как мы видели в Главе V, создается, когда имя Бога, YHVH, пишется с использованием еврейской буквы *алеф*. С рождением МаН эти буквы *алеф* следуют дальше и очищают те аспекты (*Nekudot* или точки огласовки) своей матери, SaG, которые аннулировались или испортились в результате *Shevirah*. Эти «точки» удаляются из SaG и присоединяются к МаН. По причинам, которые несколько неясны, МаН становится мужским, а SaG - женским. Очевидно, удаление аспекта SaG создает «отсутствие» женского в этом имени. Имя МаН, как считается, выполняет *birur* или извлечение нечистых аспектов SaG, обеспечивая его *Tikkun*. Это и то, что следует, составляют кровосмесительный союз между матерью и сыном. Виталь говорит нам, что поскольку SaG становится женской копией МаН, оно преобразуется и получает еще одно имя, ВоN, в котором *millui* или буквы божественного имени, YHVH, состоят из букв Хе (Hs), что в результате придает этому имени численное значение 52.

При обсуждении божественных имен Виталь играет с понятием мужского и женского таким образом, что делает их фактически неузнаваемыми. Например, он говорит, что связь между SaG и МаН такова, чтобы сделать точки огласовки (восстановленные МаН) женскими, и в этом причина, почему их называют *Malchut* (Цари)! По-видимому, Виталь предполагает, что эти точки огласовки или *Nekudot* становятся женскими по принципу: что бы ни передавалось с одного уровня на другой, является женским. Парадигма женского в Каббале представлена последней *Sefirah*, *Shekhinah*, женским присутствием Бога, и теперь *Nekudot* становятся

отождествленными с *Shekhinah*, которую, как мы видели, также называют *Malchut*, Царством. Поэтому согласно позиции Виталья, эти точки огласовок - цари (разумеется, маскулинные). Действительно, сам факт, что о десятой *Sefirah* говорят то как о *Shekhinah*, то как о царственности, предполагает гендерную флюидность, иллюстрируемую принципом, что при *Tikkun ha-Olam* мужские и женские аспекты Божественности, разлученные при Разбиении Сосудов, воссоединяются и даже сливаются.

TIKKUN ЧЕЛОВЕКА

Виталь не мог выразиться более недвусмысленно относительно роли человека в искуплении зла. Он говорит:

«Когда рождается человек, его душа должна очистить (*birur*) искры, которые достигают той его части, что вследствие греха первого человека (*Adam ha Rishon*) пала в *Kelippot Nogah*. Такова причина рождения человека в этом мире. Уясните, что это хорошо. Через *mitzvot* (божественные заповеди) каждый человек извлекает добро из тех частей, что были повреждены и пали».³⁹

Мы не должны терять из виду значение этой идеи для последующего развития иудаизма. Не только каббалисты, но и целые поколения хасидов проживали свои жизни согласно данной теории: божественно предназначенная миссия каждого человека состоит в том, чтобы освободить свет, и следовательно, поднять искры тех *Kelippot*, которые обитают в его собственной душе или которые встречаются ему на пути за целую жизнь. Именно так человек способен превратить тьму в свет, горькое в сладкое и выполнить свою часть *Tikkun ha-Olam*.

Согласно Лурии и его последователям, составляющие *Tikkun ha-Olam* эротические союзы включают взаимные мужские и женские оргазмы, о которых говорят как о мужских и женских «водах». Мужские воды стекают сверху, но женские воды исходят от человечества посредством подъема искр, который составляет освобождение чувственной энергии, исконно присущей этим *netzotzim*. Человечество фактически обеспечивает женский аспект *zivvug* или священного брака.

Первоначально задача *Tikkun ha-Olam* была возложена на плечи *Adam ha Rishon*, первого человека. Как мы видели, если бы Адам выполнил одну предназначенную ему заповедь (воздержаться отведать плод Древа Познания

³⁹ Vital, *Sefer Etz Chayyim*, 2: 3, *Tikkun*.

Добра и Зла), *Tikkun* был бы выполнен, и все миры были бы исправлены и восстановлены. Однако этого не должно было произойти. Отведав плод, Адам вызвал вторую космическую катастрофу, где Разбиение Сосудов повторилось и углубилось. С падением Адама его душа, изначально содержащая все души человечества, подверглась разрушению, расколовшись на множество «искр души», которые теперь придется поднимать отдельными мужчинами и женщинами, оживленными данными искрами. По словам Виталья, искры делятся на три типа: «космические искры» первоначальных разрушенных сосудов; искры *Shekhinah*, которая в ходе *Shevirah* подверглась изгнанию; и «искры души» - фрагменты души Адама. Человечество, по словам Виталья, должно участвовать в освобождении всех трех видов искр, хотя, как мы увидим, каждый человек несет особую ответственность за подъем тех искр, которые соответствуют его собственному «корню души».⁴⁰

Какой же процесс исправляет искры и возвращает их на надлежащее место? Как мы увидим, этим вопросом занимались более поздние поколения хасидов. Для Виталья процесс начинается с отвержения зла посредством соблюдения запретов Торы. Однако некоторые искры, уловленные в *Kelippah Nogah*, неоднозначном царстве, что лежит между светом и тьмой, добром и злом, восстанавливаются человеком, который направляет свои естественные физические инстинкты на служение Богу. В результате данного процесса потенциально святые искры *Kelippah Nogah* поглощаются царством священного, а в дальнейшем нечистые объекты, паразитирующие на этих искрах, лишаются жизненной силы и уничтожаются.⁴¹

Лурия и его последователи считали, что каждая заповедь Торы направлена на восстановление искр, а в особенности, на восстановление того или иного аспекта различных *Partzufim*. Каждое благодеяние не только исправляет искры, но и вызывает благотворные побуждения, создающие гармонию среди *Sefirot*. (С другой стороны, каждый грех заставляет *Kelippot Nogah*, «потенциально искупимое» поглощаться далее среди нечистых *Kelippot* «Другой Стороны».⁴²)

Каббалисты (но не хасиды) считают, что исполнение *mitzvot* лишь тогда в полной мере эффективно для *Tikkun ha-Olam*, если оно сопровождается надлежащими *Kavvanot*. Имеются в виду мистические размышления, которые распределяют различные предписания в царстве *Partzufim* и имеют намерение объединить различные мужские и женские аспекты божественного. Следовательно, для школы Лурии, знание каббалистической теософии

⁴⁰ Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks," p. 107.

⁴¹ Schochet, "Mystical Concepts," p. 891.

⁴² Там же, p. 891.

является существенным компонентом восстановлению миров и совершенства Бога.

ПОСЛЕ *TIKKUN*

Окончательным эффектом *Tikkun* человека считается исправление нашего мира, *Assiyah*, до более высокого духовного плана и удаление его из царства *Kelippot*. Тогда, согласно Шолему, возникнет состояние блаженного союза между человеком и Богом, союза постоянного и неуязвимого для разрушения «Другой Стороной».⁴³

Однако неясно, «постоянный» ли этот союз и возможно ли его воспринять полностью в нашей терминологии. Для последователей Лурии в текущей исторической эпохе *Tikkun* идет полным ходом, но еще не завершен. Однако, как говорит Виталь, когда *Tikkun* свершится, ситуация полностью изменится, и мир вернется к состоянию *Tohu* и *Bohu* (Хаоса и Небытия). Виталь ссылается на талмудическое изречение, что за двумя тысячами лет хаоса и пустоты последуют две тысячи лет Торы и две тысячи лет *Tikkun*, и наконец - тысяча лет разрушения. Таким образом, Каббала дает намек на то, что позже Ницше назвал «мифом о вечном возвращении».

TZELEM

Роль человека в *Tikkun* облегчается природой его внутренней души. Каббалисты называют внутреннюю душу *Tzelem*, божественный образ, который сопровождает каждого человека с рождения и выступает фиксированной и определенной сущностью его бытия. *Tzelem* или «образ самого себя» приравнивался каббалистами к «форме» индивида, которая, тем не менее, отделима от него и при случае воспринимается человеком как духовный проводник, «астральное тело» или личный «ангел». В некоторых толкованиях *Tzelem* скрыт в глубинах индивидуальности человека. *Tzelem* также является «совершенной природой» человека, тем, кем он мог быть при условии полной реализации всех его или ее потенциальных возможностей. В Зоһар присутствуют две традиции относительно происхождения *Tzelem*. В одной традиции *Tzelem* - одяние души, которое существует до рождения

⁴³ Scholem, *Kabbalah*, p. 143.

человека; в другом - одеяние, сотканное из благих дел человека на земле, которое сопровождает его после смерти.⁴⁴

Каббалисты стремились вступить в контакт с *Tzelem* при помощи медитативных и экстатических практик. В *Sha'arei Kedushah* Виталь пишет: «Души людей, ставших совершенно чистыми, являются им и ведут их всеми путями.»⁴⁵

В *Sefer Etz Chayyim* Виталь связывает *Tzelem* с заслугами родителей ребенка, чьи праведные дела притягивают конкретную душу из верхних миров для потомка. Человек, по словам Виталья, не рождается в мир с «голой» душой, но скорее с образом, отражающим моральные качества его прародителей. Конкретная *mitzvot*, исполненная родителями, определяет природу *Tzelem* или духовного одеяния, которое окутывает дитя при рождении. Родители фактически извлекают из *Kelippot Nogah* определенные искры, сотканые в одеяние *Tzelem*.⁴⁶

РАЗВИТИЕ «Я»

Создание *Tzelem* ребенка - лишь начало развития взрослого «я». В то время как *Tzelem* может отражать потенциально усовершенствованный характер ребенка, ребенок в скором времени начинает развращаться внешними силами, которые, вследствие греха Адама, неизбежно прицепляются к человеческой душе. Хотя обрезание мальчика на восьмой день после рождения удаляет аспект *Kelippah* («покрытие», «крайняя плоть»), оно не полностью предотвращает рост и развитие отрицательных сил в ребенке.

Однако когда ребенку исполняется 13 лет, возраст бар-мицвы, являются долго сдерживаемые *Chasadim*, «ангелы» из *Kelippot Nogah* (Древа Познания). По выражению Виталья, эти «слуги царства *Kelippot* вырываются на свободу». В этот момент ребенок получает взрослое знание и принимает обязанности соблюдать заповеди Торы. Также с этого момента ребенок может совершать самостоятельные действия *birur*, становясь проводником *Tikkun ha-Olam*.

По словам Виталья, взрослая душа входит в человека не внезапно, но развивается постепенно согласно благодеяниям и достоинствам человека. Завершение развития души зависит от участия человека в *Tikkun ha-Olam*. Интересно, что Виталь считает развитие человека полным только тогда, когда

⁴⁴ Там же, р. 264.

⁴⁵ Там же, р. 317.

⁴⁶ Vital, *Sefer Etz Chayyim* 50: 3.

в него входят и добро, и зло: «Со входом злых побуждений из *Gevurah*, входит душа *Gevurah*, и со входом добрых побуждений, входит душа *Chesed*...»⁴⁷ Лишь при наличии обеих душ индивида считают полным и завершённым. По словам Витала: «Побуждение к добру и побуждение к злу - оба ангелы»,⁴⁸ и взрослая человеческая душа располагается между этих двух ангелов. Демоны (*Shadim*) злого побуждения становятся ангелами, когда они подслащены добрыми деяниями человека при выполнении *mitzvot*.

Виталь писал: «Также возможно, что человек за всю свою жизнь не сможет завершить свою душу, потому что не выполнил очищающие его одежды заповеди, и его душа не в состоянии в него войти». ⁴⁹ Именно по этой причине некоторые души должны родиться заново.

GILGUL: ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ДУШ

Gilgul или перевоплощение играет значительную роль в каббалистическом понимании *Tikkun*. Классический раввинский иудаизм ничего не знает о концепции перевоплощения. Однако, начиная с *Sefer ha-Bahir*, доктрина переселения душ стала принятой в Каббале. Первоначально переселение ограничивалось теми, например, кто умер бездетным или кто не выполнил при жизни какую-либо другую критическую *mitzvah*. В *Zohar* понятие *gilgul* («колесо», что обозначает движение души от одного воплощения к другому) распространилось на праведников, возвращающихся в новом теле на благо мира. В конечном счете понятие *gilgul* стало рассматриваться как универсальный закон, и каббалисты-провидцы принялись интуитивно постигать цепочки миграции душ, прослеживая людей до корней души исторических фигур и библейских персонажей.

XIII век ознаменовался разработкой каббалистической теории «искр души», согласно которой каждая душа сообщается со множеством следующих за ней душ, подобно тому, как одним огоньком можно зажечь множество свеч.⁵⁰ Кроме того, возникло представление, что отдельный человек способен приобрести искры от предшествующих ему душ, и отдельные части человека могут перевоплотиться и смешаться с частями других душ, формируя нового индивида. Считается, что искры старой души сохраняют в новом воплощении то, что они успели выучить ранее.

⁴⁷ Vital, *Sefer Etz Chayyim* 2:2.

⁴⁸ Vital, *Sefer Etz Chayyim* 50:3.

⁴⁹ Vital, *Sefer Etz Chayyim* 2:2

⁵⁰ См. Scholem, *Kabbalah*, p. 143.

Переселение душ часто связывалось с индивидуальным развитием человека и *Tzelem* или божественного образа, который должен реализовать каждый человек в своей душе. Каббалисты считали, что *Tzelem* был сломан и искажен грехом первого человека, что обязывает каждого из потомков Адама восстановить и усовершенствовать *Tzelem* в себе. Это восстановление достигается через 613 *mitzvot*, каждая из которых соответствует «конечности» или «сухожилию» в теле, а следовательно - аспекту божественного образа, который живет или отражается в теле человека. Как нам известно, если человек не достигает завершения своего «божественного образа» в течение одной жизни, ему не избежать колеса переселения душ.⁵¹

Процесс совершенствования души достигает успеха, если удастся низвести с небес *guach* или *neshamuh* (высшие души) и дополнить низшую душу или *nefesh*, с которой рождается каждый человек.⁵² Позднее каббалисты считали, что человек может «пропитаться» в дальнейшей жизни дополнительной душой, которая поможет ему в выполнении определенной *mitzvah* или в разрешении личного или духовного кризиса. Каббалисты вывели термин *gilgul* для переселений душ, которые происходят при зачатии и рождении и использовали термин *ibbur* (оплодотворение) для обозначения входа душ в человека позже в течение его жизни. В работах на тему перевоплощения Виталь ссылается на понятие злого или греховного оплодотворения. Эта концепция злого *ibbur* позже слилась с идишским понятием *dibbuk* (привязанность потусторонних сил), обозначающим еврейское народное представление об овладении злым духом.

Каббалисты из Цфата развили идею, что все души на земле первоначально были частью великой космической души *Adam Kadmon*. Подробно остановившись на замечании, сформулированном в *Tikkunei ha-Zohar*, они высказали мысль, что процесс переселения душ в человеке параллелен эманации и нисхождению *Sefirot* в Боге. Аналогично тому, как один свет *Or Ein-Sof* прошел через Адама и был выражен в великом множестве *Sefirot*, Миров, *Partzufim* и искр, единственный божественный образ прошел через Адама и был преобразован и разбит на бесчисленное количество человеческих душ и искр души. Процесс *Tikkun*, в ходе которого Бог и мир восстанавливаются после Разбиения Сосудов, согласно *Tikkunei ha-Zohar*, представляет собой *gilgul* или перевоплощения божественной мысли. Итак, текучесть и движение душ в человеке есть тот самый процесс,

⁵¹ Gershom Scholem, "Gilgul: Transmigration of Souls," in *On the Mystical Shape of the Godhead*, p. 218ff.

⁵² David M. Waxelman, *The Jewish Concept of Reincarnation and Creation: Based on the Writings of Rabbi Chaim Vital* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1999), pp. 13-15.

посредством которого восстанавливаются и вновь собираются божественные искры, чтобы завершить и довести до совершенства Бога.

Шолем указывает, что каббалисты из Цфата, дабы поддержать свою концепцию *gilgul* от души Предвечного Человека, полагались на древний Midrash,⁵³ который был по какой-то причине проигнорирован более ранними каббалистами:

«В то время, когда Адам лежал безжизненным (словно *голем*), Святой, благословен Он, показал ему всех праведников, сто произойдут от его семени. Были те, кто свисал с головы Адама, те, кто свисал с его волос, с его горла, с обоих его глаз, с его носа, из его рта и с его рук».⁵⁴

Каббалисты из Цфата использовали этот образ в качестве обоснования представления, что все евреи во всех поколениях, и не только праведники, вышли из космической души изначального Адама. Такое представление следует из каббалистической метафизики, где считается, что все уровни существования в каждом из этих пяти миров происходят от Предвечного Человека. Акрия и его последователи считали, что как каждый отдельный человек должен быть восстановлен член за членом, сухожилие за сухожилием, через 613 *mitzvot*, так и Космический Адам, разделенный на 613 основных корней души, должен быть метафорически восстановлен член за членом, сухожилие за сухожилием.⁵⁵

По учению школы Лурии, при своем падении Адам уменьшился с космического до земного размера. Считается, что многие его космические члены отпали от его тела вместе с искрами души, присущими этим членам, и оказались на «Другой Стороне». Таким образом «Адам святости» смешался с безбожным Адамом, *Adam Belia' al*. Согласно Виталю, искры души от Адама объединяются с космическими искрами (так называемыми искрами *Shekhinah*), которые попали в космическую пустоту при Разбиении Сосудов. Все эти искры изгнаны, они ожидают искупления через Тору и *mitzvot*.

Концепция, что в конечном счете все души происходят от *Adam Kadmon*, дала начало представлению о корнях души и семействах души. Шолем указывает, что р. Шломо Алкабец (прибл. 1550 г.) и его ученик, р. Моше Кордоверо, развили идею о том, что души определенных людей связаны семейными узами, не имеющими ничего общего с их биологическими семьями.⁵⁶ Родители и дети, например, редко принадлежат одному и тому же корню души. Эти каббалисты считали, что Космический Адам был изначально

⁵³ Exodus Rabbah 40: 3; Tanchuma, Ki Tissa, 12.

⁵⁴ Scholem, "Gilgul: Transmigration of Souls," p. 229.

⁵⁵ Там же, p. 230.

⁵⁶ Там же, p. 224.

фрагментирован на 613 основных корней души, что соответствует 613 *mitzvot* и 613 органам в теле человека. Эти корни душа далее разделяются на множество «младших корней», каждый из которых называется «Великой Душой». В свою очередь, Великая Душа разделяет на отдельные души и искры. По словам Шломо Алкабеца, все искры, произошедшие из Великой Души, подчиняются закону сочувствия (*sympathy*),⁵⁷ сострадая друг другу и благоденствуя добрыми делами друг друга. Праведник (*tzaddik*) способен восстановить искры в пределах (но только в пределах) собственного семейства души.

Многие из этих идей ясно представлены Хаимом Виталем в *Sefer ha-Gilgulim* и других работах. Традиционный каббалистический образ «космического древа», развил Виталь, чтобы разъяснить отношения между отдельными душами и их «корнями» в высшем царстве. Когда отдельные души «спускаются в этот мир, чтобы войти в тела из плоти, их корни откалываются от главного корня, из которого они были вырублены».⁵⁸ Корни деревьев располагаются в высших мирах и называются *mazalim* (звезды), а далее корни и ветви простираются вниз в души людей на земле. Главные корни связаны с душами праведников *Tzadikkim*, например, Авраама, Иакова, Моисея.⁵⁹ Первоначально все души находились как одна душа в *Adam ha-Rishon*, но вследствие прегрешения Адама они распались не менее чем на 613 «корней души», каждый из которых состоит из 613 «искр», что соответствует общему количеству разрешительных и запретительных заповедей Торы.⁶⁰

Кроме того, каждая человеческая душа «имеет бесчисленные корни в различных мирах»; все корни души человека в отдельном мире, например, *Assiyah*, «составляют целую душу *Assiyah*». Когда человек совершает особенно тяжкий грех, он может быть отрезан от корней его души, как ветку отрезают от дерева. С другой стороны, похвальные поступки вызывают эффект «подъема» и объединения всех корней души, что помогает завершить *Tikkun* души на земле. Полный *Tikkun* отдельной души требует исполнения всех 613 заповедей, что в течение одной жизни совершить невозможно. В этом и есть причина *gilgul*, перевоплощения человеческих душ.

Каждый из основных «корней души» или «Великие Души» имеют сходство с деревом, причем каждый из них состоит из множества отдельных душ, где великие души соответствуют плодам, а меньшие души, т.е., обычные люди, соответствуют ветвям и листьям.⁶¹ *Tikkun* и судьба каждой отдельной

⁵⁷ Там же, р. 233.

⁵⁸ Chayyim Vital, *Shaarey Kedusbah*, trans. by Zalman Schachter, in Meltzer *The Secret Garden*, p. 188.

⁵⁹ Там же, р. 188.

⁶⁰ Chayyim Vital, *Sefer ha-Gilgulim*, selections trans. by Yehuda Shamir, Meltzer, *The Secret Garden*, p. 196.

⁶¹ Vital, *Sefer ha-Gilgulim*, Shamir trans., p. 196.

души основного «корня души» связаны с каждой от других корней, так, что судьба корня души даже праведника *Tzaddik*, столь великого как Авраам, переплетена с душами злодеев и подлецов.⁶²

Человек, останавливая поток повседневных мыслей и желаний, имеет право обратиться в «направлении высших миров, в направлении одного из корней души» и таким образом притянуть божественный свет в наш мир.⁶³ Этот свет может принять форму ангела, который обращается к человеку, а также может принести некое пророчество.

Виталь использует эти понятия в проработке другой каббалистической темы, *coincidentia* (совпадения) добра и зла. По словам Виталя, многие *tzaddikim* или великие люди более поздних поколений происходят из корня души Каина, и следовательно, они были духовными участниками первого в мире (и архетипического) убийства.⁶⁴ Соперничая с Ницше в трансмутации ценностей, Виталь сообщает, что с приходом *Tikkun ha-Olam* Каин будет возвышен над Авелем, грешник превзойдет жертву. В этом представлении содержится конкретное выражение каббалистической идеи, что сотворение и превратности мира были задуманы не только для проявления добра, но также и для проявления зла, чтобы посредством *Tikkun* зло смягчилось и превратилось в добро. Действительно, трансформация зла в добро есть наивысшее проявление и наивысшая степень самого добра. Согласно Виталю, процесс перевоплощения душ становится главным средством этой трансформации.

ЗНАЧЕНИЕ *GILGUL*

Давайте рассмотрим философский смысл и значение доктрины *gilgul*, переселения душ, выраженную в Каббале. Во-первых, следует помнить, что каббалисты смотрят на мир с феноменологических и идеалистических позиций в противоположность натуралистических и материалистических. Как мы видели в объяснении доктрины *Sefirot*, в основе каббалистических мифов и теорий лежит предположение, что реальность составлена из явлений, идей, эмоций и значений, которые представляются человеческому сознанию. Согласно этому представлению, эмоции человека, ценности, которые им движут, идеи, развлекающие его ум, и «личности» тех, с кем он знаком, так же или еще более реальны, нежели материальные объекты, с которыми человек сталкивается в повседневной жизни. Развив эту мысль, мы видим, что

⁶² Там же, р. 197.

⁶³ Vital, *Shaarey Kedushah*, Shamir trans., р. 189.

⁶⁴ Scholem, "Gilgul: Transmigration of Souls," р. 236.

истинная природа личности человека должна обнаруживаться в идеях, эмоциях, ценностях, стиле и т.д., присущих поведению человека, но не в материальном теле, которое эту природу выражает. Например, индивидуальность человека может сохраняться в его картинах или письмах, произнесенных словах и его «памяти» еще долгое время после смерти и разложения его тела. По аналогии, ранее представленной для *Sefirot*, именно «программное обеспечение», сообщаемое с физическим воплощением, а не «аппаратные средства» (само тело) уникально и важно.

Как предполагается в Каббале, два абсолютно не связанные физически человека (из различных семей, стран и даже принадлежащие к разным религиям и расам) могут оказаться чрезвычайно близкими по своей личной «сущности». Два человека, встретившиеся впервые в жизни, пусть даже на склоне лет, могут немедленно обнаружить «родство душ», поскольку в глубинах их опыта, эмоций, ценностей, стиля и т.д. есть нечто, что создает между ними резонанс. Испытавшие подобный опыт едва ли могут сомневаться, что восприятие этих двух как принадлежащих к одному «корню души», феноменологически реально.

Именно такой «платонический» и все же «здравомыслящий» взгляд на человеческую душу и индивидуальность лежит в основе каббалистических предположений относительно переселения душ. Идея, что личность человека логически независима от тела, вошла в каббалистические представления о метемпсихозе и реинкарнации (*gilgul*). Кроме того, эта идея играет жизненно важную роль в понятии «корня души», возможности того, что в человека может войти более одной индивидуальности («оплодотворение» или *ibbur*), а также возможности, что благие дела человека способны свести с небес дополнительную душу и т.д. Я полагаю, что мы способны понять такие идеи в пространстве опыта и не должны устанавливать существование декартовской «субстанции души», что вступает в отношения с материальной субстанцией человеческого тела. «Душу» или индивидуальность мужчины или женщины можно, по крайней мере частично, понять как конкретное расположение ценностей, идей, эмоций, стилей и информации, которое должно быть выражено в «материальном сосуде», но которое по существу не связана ни с каким конкретным сосудом. Подобно программному обеспечению, которое описывает алгоритм или программу компьютера, личность человека или душа могут перемещаться из одной «машины» в другую, не будучи измененным в существенных аспектах; а программное обеспечение, описывающее несколько личностей или хотя бы аспекты этих личностей, можно запустить на единственной «машине» или физическом носителе.

Невозможно понять методы «передачи души» в каком-либо оккультном смысле. Все мы знакомы с актерами, которые хотя бы в ограниченном смысле способны «воплотить» историческое или современное лицо в собственном существе. Я говорю о том, что недопустимо постулировать феномен реинкарнации как происходящий исключительно в процессе рождения. Процессы культурной передачи, включая имитацию, устный и письменный язык, искусство, музыку, мифы и любые другие средство кодирования и передачи информации (включая процессы генетики и человеческой памяти), способны облегчить появление по крайней мере аспектов души ныне живой или исторической личности в другом человеке и тем самым способствовать «исправлению мира». Хасиды, как мы увидим, настоятельно продвигали идею, что все, с чем человек вступает в контакт или что испытывает за всю жизнь, предназначается стать частью его собственного *Tikkun* (процесса исправления), а также частью *Tikkun* целого мира. Тот факт, что человек встречает определенных людей, читает определенные книги и выполняет определенные задачи и замыслы, составляет часть процесса, посредством которого человек обретает возможность «поднять искры», присущие исключительно ему, и обнаружить некий аспект божественной полноты, который до настоящего времени был скрыт миром *Kelippot*. Если человек является ученым или *tzaddik* (праведником), то в нем может возродиться индивидуальность великого ученого или святого прошлого, дабы вести его в собственном личном *Tikkun*. Аналогично, современный ученый или *tzaddik*, вдохновившись словами и делами уже покойного человека и усвоив их, в полной мере перевоплощает аспект его индивидуальности и позволяет старой душе продолжить начатый ею процесс *Tikkun*. К примеру, для современного автора или ученого нет ничего необычного в том, чтобы верить, что умерший автор, которому он посвящает целую жизнь исследований, способен явиться вновь в его душе и направлять его в деле всей жизни. Мы можем утверждать, что современный ученый, открывая работы старого автора для нового поколения, в состоянии помочь старой душе в завершении миссии *Tikkun*. Идея, что люди всех поколений таким образом перевоплощали библейских героев Авраама, Авеля, Давида и Моисея составляет аксиому каббалистической и хасидской мысли. Я предполагаю, что подобные перевоплощения или *Gilgulim* не являются ни оккультными событиями, ни простыми фигурами речи, но по крайней мере в некоторых случаях весьма реальны с феноменологической и межличностной точки зрения.

Конечно, нет нужды, чтобы «реинкарнация» конкретного сочетания человеческих черт, ценностей, идей и эмоций происходила при осведомленности со стороны человека, «получившего» воплощение. Поскольку

могут быть десятки, сотни или даже тысячи в настоящее время живых индивидов, кого каждый из нас признал бы своей «родственной душой» при встрече знакомстве, то, вероятно, существуют и многие жившие в прошлом люди, сефиротическая или индивидуальная структура которых достаточно схожа с нашей собственной, чтобы подтвердить представление о перевоплощении (полном или частичном) их индивидуальности в нашем собственном существе. Такое представление не должно оскорблять наше чувство индивидуальности или уникальности. То, что «я» существую в другое время и при других обстоятельствах, нежели какое-то прежнее или параллельное «я», достаточно для дифференциации меня как человека. Зачем вообще делать такой акцент на различиях? В определенном крайне важном смысле рождение любого ребенка есть «воплощение» всего человечества: как однажды выразился психиатр Гарри Стек Салливан, каждый из нас, в конце-концов, «более человек, нежели наоборот». Для каббалистов все человеческие души в конечном счете происходят из первоначальной души Предвечного Человека (*Adam Kadmon*). Лишь в результате *Tzimtzum*, омрачения или сокрытия полноты знания, каждый из нас приходит к тому, чтобы считать себя отличным и отдельным существом. В феноменах «родственных душ» и «перевоплощения» мы испытываем моменты, когда способны мельком увидеть наше общее человечество и превзойти отчуждение и изгнание наших жизней.

В этом разделе я попытался вернуть каббалистическое и хасидское толкование перевоплощения с небес на землю, связав его с аспектами повседневного опыта, и показать этот опыт в новом, более «наполненном душой» свете. Другие, более метафизические интерпретации феноменов индивидуальности, души и метемпсихоза вполне возможны, я не сомневаюсь. Моя собственная точка зрения состоит в том, что, например, понятие изменчивой субстанции души, которая существует в квази-пространственно-временной структуре, называемой небесами, проистекает из желания максимально уподобить духовное материальному, т.е., перенести категории пространства, времени, физической энергии и вещества на духовный план - каббалисты недвусмысленно предостерегают нас от этой тенденции. Душа, как мне кажется, существует в области мысли, ценностей, чувств, манер и т.д., в области, которая обладает собственной структурой и правилами и которая хотя и переплетена с материальным миром, чрезвычайно от него отличается. Подобно миру чисел, пропорций и уравнений математики, существующему за пределами пространства, времени и энергии, мир духа, индивидуальности и души не стоит украшать эмблемами телесности, дабы он стал реальным. Думать иначе означает пасть жертвой натурализма и материализма, но такие

системы взглядов как Каббала предназначены превзойти натурализм и материализм.

Верно, что каббалисты полагали, что душа человека и души в целом существуют прежде появления человеческого тела и персоны. Не больше и не меньше это конкретное сочетание *Sefirot* (идей, ценностей, эмоций и т.д.) существует в пространстве «мысли» таким же образом, что и конкретное «доказательство», например, существует в царстве «идей» до того, как его обнаружат.

Разумеется, мы имеет право размышлять о том, какое место царство духа, ценностей и идей занимает в мире, понятом как физическая система. В Главе IV я вкратце рассмотрел понятие, что идеи и ценности сефиротического плана суть шесть измерений, которые, в терминах «теории суперструн», сократились в себя при «большом взрыве». В некотором отношении такое предположение может дать аргумент против иных оценок, таких, как *чудо* реинкарнации или другие будто бы «окультурные» процессы. Я придерживаюсь точки зрения, что такие процессы не большее (и не меньшее) чудо, нежели само существование мира (природа, идеи, сознание и значения).

ХАСИДСКОЕ ПОНЯТИЕ *TIKKUN*

В хасидской среде доктрину *gilgul* использовали ради ясной формулировки роли и цели отдельного человека, а также ради дальнейшей проработки понятия *Tikkun*. По словам хасидов, душа человека существует не только в согласии с другими людьми, которые пришли из той же самой Великой Души, но также душа имеет связь с теми аспектами своего окружения, которые содержат искры, принадлежащие корню души человека. Хасиды развили красивую доктрину, что жизнь дарит человеку ряд возможностей поднять искры, которые лишь ему под силу искупить, и что те люди и предметы, с которыми человек сталкивается в течение жизни, встречается ему именно для того, чтобы он мог освободить их духовную энергию и, таким образом, освободить искры собственной души. Таким образом, существуют духовно близкие, искупительные отношения между человеком и его имуществом и всеми вещами, с которыми он сталкивается, и человек обязан проявлять уважение к объектам и событиям как к божественно предназначенным случаям для его судьбы и *Tikkun*. Когда объект переходит к другому владельцу, это означает, что в нем больше нет искр, сочувствующих его прежнему хозяину. Когда человек испытывает необъяснимое побуждение отправиться в отдаленный уголок мира, более чем вероятно, что в том месте

находятся искры души, которое лишь он может искупить.⁶⁵ Льюис Джейкобс отметил, что такое представление отражает акцент, сделанный хасидами на уникальной важности индивида. Даже в наши дни хасиды считают, что их «ребе» обладает некоей способностью к равноправному информационному обмену с душой каждого из своих последователей, чтобы давать им советы относительно брака, работы или поездки, которые исключительно подходят для жизненной миссии отдельного хасида и которые обеспечат его контакт с теми аспектами мира, что сочувствуют его корню души.

ИСКУПЛЕНИЕ МАТЕРИИ: *AVODAH B'GASHMITUT*

В отличие от каббалистов, зачастую практикующих аскетическое отношение к миру, хасиды в общем и целом ценили участие человека в мире в качестве важного средства для искупления святых искр. Мир пищи, напитков и материальных удовольствий, которых последователи Лурии были склонны избегать, стал, по крайней мере для некоторых хасидов, настоящей ареной личного и мирового искупления. В то время как с точки зрения многих хасидов лишь ребе или *tzaddik* были способны искупить святые искры, встречающиеся в материальном мире, существовало мнение, что путь *avodah b'gashmiyut*, «поклонения через телесность», фактически был открыт для всех.

Барух из Меджибожа, внук Баал Шем Това (основателя хасидизма), зашел в своем мнении столь далеко, что *tzaddik* не только получал разрешение, но и фактическую обязанность быть причастным к обильной пище и напиткам, а также торговле, чтобы искупить святые искры, присущие этим вещам. Он даже ставил подобного рода действия выше изучения Торы и исполнения *mitzvot*.⁶⁶ Другой хасидский ребе, Абрам Иешуа Хешель (ум. в 1825 г.), поглощал огромные количества еды, будучи одержим идеей освободить святые искры, в этой еде заключенные.⁶⁷ Некоторые хасиды стремились посредством непрерывного курения искупить искры, присущие табаку, причем их практика воплощала обе метафоры *Tikkun*: «искры» и «извлечение». Согласно некоторым взглядам, табак считался даром Бога, так как содержал тончайшие искры, что будут спасены непосредственно перед окончательным исправлением мира.

⁶⁵ Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks," p. 117.

⁶⁶ Там же, p. 118.

⁶⁷ Там же, p. 118.

Очевидно, что доктрина «поклонения через телесность» привела к значительным злоупотреблениям, хотя в ее основе лежала полностью диалектически духовная идея, как считает Ривка Шац Аффенхеймер.⁶⁸ Для хасидов не человек находится в поиске искр, чтобы восстановить и исправить высшие миры, но скорее сами божественные искры, существующие в материальном мире, призывают человека и жаждут искупления. Именно по этой причине человек не должен игнорировать что-либо конкретное и материальное.

Кроме того, искупление материи диалектически означает ее отрицание, поскольку искупающую силу человека составляет его интеллект, который отрицает конкретное в пользу абстрактного, таким образом поднимая материю в область духовного. Человек ест, пьет, занимается любовью и т.д. «ради небес», при этом одухотворяя мир и поднимая в материи святые искры. По сути нет никакого удовольствия и счастья в материальном мире, скорее, погружение человека в конкретное и материальное всегда стремится к его отрицанию универсального и духовного. Такова доктрина *Teridah le-zorekh 'aliyah*, «спуск ради подъема». Конфронтация со злом в его собственной (материальной) области приводит к преобразованию зла в добро.⁶⁹ Точнее говоря, эта доктрина наряду с понятием «поклонения через телесность» заключает диалектический союз между добром и злом, а также между духовным и материалом.

Но как же этого достигнуть? Шац Аффенхеймер интерпретирует известное изречение Бешта: «Человек должен желать женщину столь сильно, чтобы он довел до совершенства свое материальное существование в силу своего желания» не как приказание для выполнения желаний физически, а скорее для истощения их без реализации.⁷⁰ Однако Бешт ничего не говорит об истощении желания, но подразумевает спиритуализацию, которая происходит в силу интенсивности самого желания. Актуализация, о которой здесь говорится, может иметь сходство с усилением страсти, восхищения и желания, которое поднимает человека до уровня восторга и желания Изначального Желания (*Primal Will*). Возможно, тот, кто знает пылающую страсть, знает и Бога. Как выразился Мартин Бубер: «Нельзя убивать 'злое побуждение', страсть в себе, но следует ощутить Бога *вместе с ним.*»⁷¹ Сам акт материального желания позволяет реализовать в себе духовное. Данные идеи предполагают нечто вроде «духа романтизма» в хасидизме. Действительно,

⁶⁸ Rifka Schatz-Uffenheimer, *Hasidism As Mysticism*, p. 58.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Там же, pp. 58-59.

⁷¹ Buber, *Hasidism*, p. 71.

хасиды имели столкновения с традиционными галахическими авторитетами, что имеет параллель с современным романтическим бунтом против классицизма в искусстве и философии.

УНИЧТОЖЕНИЕ «РЕАЛЬНО СУЩЕСТВУЮЩЕГО»

Рассмотренные нами взгляды опровергают суждение о том, что для хасидов *Tikkun* - идеал «от иного мира». Хасиды не считали достаточным для человека поднять свою собственную искру (искры) и возвратиться к единству с абсолютном. Скорее весь мир или, по крайней мере, те аспекты, которые составляют часть «корня души», должны получить искупление вместе с индивидом. Тем не менее, в рамках хасидизма существует тенденция квиетизма: действительное стремление к уничтожению материального мира, а также и эго человека. В хасидских кругах развилось понятие *bittul ha-Tesh*, обнуления «реально существующего» («somethingness»);⁷² доктрина, ставившая целью религиозной деятельности и молитвы - уничтожение мира и «я» ради полного единства с Богом. На самом деле уничтожение личного эго стало столь важным хасидским идеалом, что их лидерам было свойственно считать, что мольбы человека к Господу не должны пониматься как молитва о личном процветании или облегчения страданий, но скорее как просьба о благополучии *Shekhinah*, изгнанного и страдающего вместе с миром аспекта Бога.⁷³

«ЧУЖДЫЕ МЫСЛИ»

Можно задать вопросом: действительно ли хасидское уничтожение мира эквивалентно бегству гностиков от мира. Чтобы найти ответ, следует помнить, что для каббалистов и хасидов вся вселенная, от высот мира *Adam-Kadmon* до

⁷² Louis Jacobs, *Hasidic Prayer* (New York: Schocken Books, 1973), p. 21.

⁷³ Подводя к логическому заключению, это представление не обязывает хасида вести себя не так, как предписано традиционным иудаизмом. Это потому, что молиться о *Shekhinah* в действительности означает молиться о мире, поскольку этот изгнанный в материальный мир аспект Бога, абсолютно совпадает с материальной действительностью. Различие просто в том, что хасид, молясь о собственном благополучии, или, например, о приобретении средств к существованию, ощущает, что при этом он «поднимает искры», т.е., искупает аспект *Ein-Sof*. Именно по этой причине р. Яков Йосеф из Полонного мог показать свое беспокойство об этом мире, считая, что человек должен возносить свои молитвы вслух, потому что только речь способна служить сосудом для низведения божественной милости в материальный мир.

низа царства Скорлуп и «Другой Стороны», является выражением и настоящей частью Бога. Возможность превзойти мир в гностическом смысле «спасения» невозможна в Каббале, потому что сам мир считается святым и нуждается в спасении столь же сильно, что и верующий человек. Именно по этой причине в хасидской мысли развились такие доктрины как «поклонение через телесность», «нисхождение ради возвышения» и т.д. Мир нельзя игнорировать; он должен стать неотъемлемой частью духа. Ранние хасиды пошли дальше: следует одухотворять даже «чуждые мысли»⁷⁴, которые вторгаются в молитвы, например, желания внебрачного полового контакта или отказа от Торы. Существует способ возвысить такие идеи: мысленно приложить их к соответствующей сефиротической исходной точке (например, незаконная страсть, как вся любовь, происходит в *Sefirah Chesed*). Некоторые хасидские мастера зашли еще дальше: чтобы выявить такие «чуждые мысли», следует концентрироваться на различных *Sefirot*, и тогда мысли могут быть возвышены и подняты в область духовного. Подобно доктрине «поклонения через телесность», понятие «возвышения чуждых мыслей» оказалось либо оставлено, либо проигнорировано более поздними хасидами. Тем не менее, данное понятие иллюстрирует, насколько далеко зашли хасиды, даже при их так называемом превосходстве материального мира, в попытке включить и в конечном счете одухотворить те аспекты мира, которые обычно отклоняются квиетистами. Хасиды, мыслящие в рамках каббалистического панентеизма, считали, что мир - место священное, и что и все вещи имеют возможность встретиться с Богом.

KA WANOT И DEVEKUT

Важный аспект хасидской доктрины *Tikkun* составляет умонастроение, необходимое для выполнения заповедей и во время молитвы. В то время как каббалисты сформулировали сложную серию *kavvanot* (намерений), направленных на исправление и объединение небесных *Sefirot* и *Partzufim*, хасиды рекомендовали выполнить намного более простую процедуру *devekut*, «прилепиться» к Богу. Хасиды считали, что сложные намерения каббалистов на самом деле могли вмешиваться в связь всех людей с Богом, за исключением великих *tzaddik*, и они отказались от исследований изощренной каббалистической теософии в пользу простой веры. Именно по этой причине каббалистическая теософия в писаниях хасидов представлена в весьма

⁷⁴ Jacobs, *Hasidic Prayer*, p. 104ff.

упрощенном и даже поверхностном образе. Точнее говоря, доктрина хасидов, в отличие от Каббалы, предназначена для масс, а массы ожидаемо не способны понять сложную работу, такую как *Etz Chayyim*. Для обычного человека доктрину святых искр лучше всего представить как синоним признания присутствия божественного во всех сотворенных вещах.⁷⁵ Все же хасидизм - не просто популяризация Каббалы. Хасиды ценили простоту саму по себе и считали погружение в сложную теософию умалением активной жизни человека в мире. Несмотря на определенные квиетические тенденции, «подъем искр» в хасидизме стал метафорой вовлеченности в мир в противоположность бегству от мира. Хасиды очистили понятие *Tikkun* от остаточных следов гностицизма и аскетизма, перефокусировав таким образом его сторонников на непосредственные отношения человека, мира и Бога.

БУБЕР О ВОПРОСЕ *TIKKUN*

Еврейский философ двадцатого века Мартин Бубер дал интерпретацию хасидизма, хоть и подвергшуюся критике, которая может помочь нам в современном прочтении *Tikkun*. Например, Бубер первым признал связь между хасидской концепцией *Tikkun* и психоаналитическим понятием сублимации: «Современный психоанализ вновь принял хасидское представление в форме теории 'сублимации либидо', согласно которой стимулы могут быть отклонены и перенесены в область духа, при этом форма их энергии изменяется».⁷⁶ Однако, как указывает Бубер, психоаналитическое понятие является чисто интрапсихическим, в то время как хасидское понятие искупления подразумевает весь мир: ««Сублимация» происходит в самом человеке, а «подъем искр» - между человеком и миром.»⁷⁷ Бубер дает своего рода экзистенциалистскую интерпретацию хасидской доктрины «искр»: «все в большей степени существование в реальности признается как неразрывная цепь встреч, каждая из которых требует всего человека для того, что может быть выполнено только им и только в этот час».⁷⁸ Для Бубера хасидская заповедь обращена к человеку: «делать все, что он делает, всем своим существом».⁷⁹

⁷⁵ Там же, р. 124.

⁷⁶ Buber, *Hasidism*, р. 34.

⁷⁷ Там же, р. 55.

⁷⁸ Там же, р. 58.

⁷⁹ Там же, р. 59.

Бубер подчеркивал те аспекты теории *Tikkun*, в которых человечество рассматривается в качестве сосуда для судьбы Бога в мире. Поэтому человек несет большую ответственность, понять которую можно лишь посредством упражнений в доброй воле. По словам Бубера, «ради того, кто выбирает», ради существования доброй воли человека, был создан мир, ибо только через свободную практику выбора ценности и смыслы Бога способны стать реальными.

«ВНУТРЕННИЕ» И «ВНЕШНИЕ» АСПЕКТЫ ВСЕХ ВЕЩЕЙ

Доктрина *Tikkun ha-Olam* оказывается удивительно психологичной. Удивительно, потому что в отличие от восточных религий иудаизм часто называют исторической религией, которая делает большой акцент на конкретных исторических действиях, на исторической судьбе народа и на отношениях людей на определенной земле. В частности, в современную эпоху евреи стали политически сознательными людьми, и вместе с возвышением современного государства Израиль этот политический фокус стал еще сильнее, нежели когда-либо в прошлом. Поэтому удивительно и возможно даже немного неприятно, что еврейская доктрина *Tikkun ha-Olam*, исправления мира, не является планом для материальных и политических действий. Почему, можем мы спросить, в Каббале делается акцент на психологию в ущерб политике?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны на мгновение вспомнить основную дихотомию каббалистической теософии, которая выражена в противоречии, является ли *Chochmah* (Мысль, Мудрость) или *Keter/Ratzon* (Воля, Желание) наивысшей из *Sefirot*. Лурия и его последователи соглашались, что есть прогрессия в Абсолюте, *Ein-Sof*, поскольку он отстраняет себя в мире материи и времени и затем возвращается к себе через одухотворение мира посредством *Tikkun*. Тем не менее, согласно одной интерпретации этой прогрессии,⁸⁰ внимание концентрируется на интеллектуальных аспектах этой динамики, где божественное отчуждение (и следовательно, создание) понимается как инстанциация универсальных идей и ценностей, в особенности действий и событий; а возвращение *Ein-Sof* к себе понимается, прежде всего, как акт гнозиса или знания. Согласно этому представлению, само рассмотрение различных теософических событий и

⁸⁰ Что согласуется с понятием, что наивысшей *Sefirah* является *Chochmah* (Мудрость).

унификаций в высших мирах, т.е., тщательное знание каббалистической системы, является основным фактором начала исправления космоса.⁸¹

Также мы рассматривали и другую точку зрения каббалистической теософии,⁸² согласно которой отчуждение *Ein-Sof* является энергетическим или эмоциональным, но не интеллектуальным; и соответствующее возвращение через *Tikkun* - процесс, в котором божественная энергия, отчуждаемая в царстве Скорлуп, извлекается, поднимается и преобразуется, чтобы закончить восстановление и исправление мира. Это представление, что находит самое полное выражение в хасидском понятии *Tikkun*, призывает к направлению основы человека, «злых» импульсов, на службу Богу. Это также хорошо согласуется с лурианским понятием, что *Tikkun* следует из эротического объединения женских и мужских аспектов Бога. Такой взгляд на каббалистическую теософию, в современной терминологии, психоаналитичен в противоположность философскому, так как относится к либидо в противоположность познанию.

Как нам понять эту дихотомию между интеллектуальными и эмоциональными перспективами *Tikkun*? Во-первых, следует отметить, что это не исключительная дихотомия в Каббале. Скорее она отражает основную дуальность в человеческой жизни, между мыслью и аффектом, причиной и эмоцией, «классицизмом» и «романтизмом» и даже между философией и психологией. Каббалистическая теософия широка и достаточно гибка, чтобы отразить, что каждая из этих двойных традиций в равной мере есть дань своей собственной полноте.

Ключ к пониманию этой дихотомии между *Chochmah* и *Keter*, Разумом и Эросом, интеллектом и эмоцией и т.д., может быть найден в убеждении каббалиста, что *Tikkun* должен опираться на *действие и работу*, а также на мысль и чувство. И философия, и психология находятся на одной стороне границы другой большой дихотомии: между *внутренними* и *внешними* аспектами вещей; внутренние соответствуют мыслями и эмоциями человека, а внешние - поведению человека, его фактическому участию в мире. Каббала, по своей природе тайная мистическая доктрина, сосредотачивается на «внутреннем» в отношении всяких дихотомий, однако считает, что два великих аспекта мира диалектически взаимозависимы. С одной стороны, мерой *Tikkun*,

⁸¹ Такое представление воплощено в лурианском понятии *Kavanot*, представление, что человек должен участвовать в теософическом осмыслении, дабы вызвать *Tikkun*. Эта перспектива является довольно-таки гегельянской, поскольку Гегель считал, что возвращение Абсолюта к себе происходит точно (и наиболее полно) в мысли.

⁸² Эта перспектива соответствует понятию, что *Keter* (как Воля (*Ratzon*) и Наслаждение (*Tinug*)) является наивысшей *Sefirah*, и следовательно, наивысшим проявлением божественного.

независимо от философии и независимо от того, достиг ли человек гнозиса в собственной душе, является действие и поведение. Однако каббалисты считал, что внешние аспекты вещей (такие как человеческая деятельность и *mitzvot*) сами зависят от внутреннего и духовного, поскольку без устремленности к внутреннему внешние действия лишены смысла. Значение - функция внутренней жизни человека, которая для каббалистов зависит от устремления человека к Богу через благие намерения и молитвы. Короче говоря, в то время как каббалисты признавали огромное значение похвальных дел, одним из аспектов которых составляют политические выступления, они видели эффективность этих дел в значительной мере зависимой от внутреннего состояния тех, кто эти дела делает. Действительно, в работах последователей Лурии есть отрывки, которые подразумевают, что человек может быть обеспокоен только внутренними (считающимися низшими) аспектами *Tikkun*, а *Tikkun*, направленный наружу, будет закончен лучами света, скрытыми в самых высоких *Partzuf/Attika Kaddisha*, которые явятся лишь в мессианские времена.⁸³ Например, *Tikkun* человека по сути не может зависеть от возвращения еврейского народа в *Eretz Israel* (Израиль), но только от изменения в балансе (внутреннего) «добра» и «зла», где это возвращение - просто (очень важный) знак или последствие.

Более строго говоря, то, что действительно ценно и хорошо в этом или любом мыслимом мире, не может быть чем-то столь же «геополитическим» как местоположение определенных физических тел, коллективно называемых еврейским народом. Скорее то, что значимо, является декларацией создания Божественных ценностей доброты, справедливости, милосердия, справедливости и т.д., которые доверены этому народу. Истинная свобода человека состоит не в его способности или отсутствии способности победить в конкретной войне или достичь политической цели (хотя это и может быть важно), но скорее в его способности выбрать праведность и действовать с благими намерениями, вне зависимости от того, сильный или бессильный эффект они могут оказать. Евреи, которые кричали *Ani Maamin* («Я верю») на пути в газовые камеры Освенцима, были столь же значимы для *Tikkun ha-Olam*, что и солдаты, одержавшие победу в Шестидневной войне. Наконец, только слияние правильного ума и похвального действия вызывает *Tikkun ha-Olam*. Результатом этого слияния является заслуга человечеством божественной милости, важной для его окончательного искупления.

⁸³ Scholem, *Kabbalah*, p. 143.

ЗНАЧЕНИЕ OF *TIKKUN HA-OLAM* СЕГОДНЯ

Символ *Tikkun ha-Olam* дает нам призыв к плюрализму и празднованию великого разнообразия, что существует в человеческих и естественных мирах. Согласно Виталю:

«Все было создано в целях Высочайшего, но все не взращивалось одинаково, и не все исправления (*tikkunim*) были одинаковы. Гальбанум (компонент ладана со скверным ароматом), например, улучшает ладан так, как не способно благовоние. Вот почему он необходим, ибо есть добро, зло и среднее между ними во всех мирах и бесконечные изменения во всех мирах».⁸⁴

По словам р. Арона Ха-Леви, для божественной цели существенно, чтобы мир дифференцировался во всем его многообразии, тем не менее объединяясь в бесконечном источнике.⁸⁵ По словам р. Арона:

«... сущность Его намерения - проявление его *coincidentia* в конкретной действительности, то есть, что все реалии и их уровни открываются в действительности, каждая деталь в себе, и что они, тем не менее, объединяются и соединяют их значения, то есть, что они показываются как отделенные сущности, и что они, тем не менее, объединяются и соединяются в значении».⁸⁶

Метафоры и понятия, которые в совокупности включают в себя понятие *Tikkun ha-Olam*, также дают основу того, что называется «духовной» или «этической» психологией. Человеку *Tikkun ha-Olam* несет важное послание: цель в жизни состоит в самореализации посредством личного служения духовным и, в особенности, этическим целям. Это послание особенно значительное в контексте того, что можно описать как современное разделение души. В наше время человеческая душа разделилась на ряд отдельных сфер психологии, религии, этики, политики и т.д. Теория *Tikkun* охватывает все эти «дисциплины» и интегрирует их в тотальной перспективе человека. Как «психология» она предоставляет теорию развития человека, подчеркивает разрешение интрапсихического конфликта и интеграцию противоречивых тенденций индивидуальности, а также пытается увеличить человеческую свободу; как «религия» - предлагает опыт духовного союза с Богом; как «этика» - реализацию и внедрение «ценностей»; а как «политика» доктрина *Tikkun ha-Olam*, как подразумевает само название, касается улучшения мира. Для Каббалы каждая из этих целей в некотором смысле зависит от других целей и идентична с ними. «Подъем искр» - *одновременно* психологическое,

⁸⁴ *Sefer Eitz Chayyim* 1:1, p. 32; Menzi and Padeh, *The Tree of Life*, p. 102.

⁸⁵ См. Главу II. См. Elior, "Chabad," p. 165.

⁸⁶ Там же, p. 167.

духовное, этическое и политическое событие. Нельзя быть «религиозным» с точки зрения Каббалы, в то же время не уделяя энергии психологическому, этическому, и политическому «я». Человек, который приходит к мыслям, чувствам и действиям через свою Божественную душу, достигает личного *Tikkun*, в психологическом отношении он интегрируется, в духовном - реализуется, становится нравственным в поведении и посвящает себя служению более лучшему миру. Иначе говоря, достижение в совокупности этих на первый взгляд разных целей, которые с позиции уникальности человека в жизни составляют его или ее личный *Tikkun*, и есть вклад в «исправление мира» и участие в совершенстве Бога.



КЛУБ КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ

ТАРО



Предсказания на таро - это серьезная духовная практика, позволяющая развить интуицию и получить представление о всех вероятных путях развития вашего будущего.



Обучение искусству дивинации, все виды раскладов и психологический анализ личности с помощью Таро - это и многое другое вам предлагает опытный таролог
АННА ТХЭН.

По всем интересующим вопросам пишите по адресу
ann.muw@gmail.ru



АСТРОЛОГИЯ

АСТРОЛОГИЯ - древнейшая духовная традиция, позволяющая найти свое место в мире и познать свою Истинную Волю. Анализ натальной карты - одна из важнейших духовных и психологических практик. Известно, что Карл Густав Юнг составлял натальную карту для каждого из своих пациентов, что помогало ему лучше понять клиента, а клиенту - более кратким путем прийти к своей Самости.



Стать вашим проводником на пути самопостижения и истолковать символические послания вашей космограммы готова **Мария КОРОЛЁВА**, почетный астролог и астропсихолог нашего клуба, ученица Олега Телемского, выпускница астрологической академии.



По всем интересующим вопросам пишите по адресу
maria.a.koroleva@gmail.com



ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ

ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ - это возможность осознать свои глубинные желания, разобраться в себе и обогатить свою духовную жизнь посредством исследования бессознательных проявлений психики.

Это мощнейший инструмент, который позволит вам выйти на новый уровень на пути самопознания.

Высокие технологии позволяют проводить анализ не выходя из дома - по скайпу.



Осветить темные стороны души и разобраться с их содержанием вам поможет **Дарья КОРЕНЬКОВА** - лидер и координатор Белорусского отделения Касталии, юнгианский аналитик, психотерапевт по специализации «Юнгианский анализ и Гештальт-психология».



По всем интересующим вопросам пишите по адресу **loft11korenkova@gmail.com** и **aton93@yandex.ru**
(необходимо написать на оба емейла)



АНАЛИЗ СНОВИДЕНИЙ

Издревле мир снов привлекал человека своей тайной. Наши сны, где за одну ночь порой мы проживаем целые жизни, представляют собой удивительную реальность, существующую по своим законам. Ученые, маги, пророки на протяжении всей истории прислушивались к снам и пытались постичь их тайну. Счастливые и ужасающие, простые и причудливые, близкие к повседневному миру и сказочные. Такие разные и такие удивительные. Юнгианская психология создала свою уникальную систему понимания снов. Эта система, далекая от популярных сонников, позволит нам понять мир наших снов и услышать то послание, которое дает нам наша душа через сновидение. Если вам снятся значимые сны, и вам нужна помощь мастера, имеющего опыт и образование в этой области — вы можете обратиться к юнгианскому аналитику Касталии **Анне Симбалайн** которая проводит анализ снов. В отличие от психотерапии, в данном случае все может ограничиваться одним сеансом, на котором вы представляете свое сновидение (по скайпу или по переписке), и в течение часа вам помогают понять его послание.



ДОРОГО. КАЧЕСТВЕННО. СЕРЬЕЗНО.

По всем вопросам, о реальности мира снов пишите
Анне СИМБАЛАЙН по адресу anncymbaline@gmail.com.

КУРС ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ «ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ»

СОВМЕСТНЫЙ ПРОЕКТ МААП и САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
ИНСТИТУТА ЮНГА



ДЛЯ КОГО: Слушателем может стать каждый, кто интересуется психологией. Психологи любой модальности, социальные работники, а так же лица с любым высшим, а также с неполным высшим или средним профессиональным педагогическим, психологическим или медицинским образованием.

ЗАДАЧА КУРСА: Знакомство с современной аналитической психологией и получение практических навыков психологического консультирования.

Полученные знания могут использоваться в психотерапии и для индивидуального, семейного консультирования, психолого-педагогической работы, также в области управления человеческими ресурсами, PR и рекламы.
ПО ОКОНЧАНИИ ОБУЧЕНИЯ ВЫДАЁТСЯ ДИПЛОМ О ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПЕРЕПОДГОТОВКЕ УСТАНОВЛЕННОГО ОБРАЗЦА.

ПРЕПОДАВАТЕЛИ: Занятия проводят сертифицированные юнгианские аналитики – члены IAAP (Международной ассоциации аналитической психологии), практикующие психотерапевты. Преподаватели курса имеют большой опыт проведения выездных семинаров и учебных программ в городах России и ближнего зарубежья.

ФОРМАТ:

Форма обучения: Очная. Программа рассчитана на 2,5 года (500 академических часов). Занятия проходят по субботам и воскресениям, один раз в месяц в соответствии с расписанием, с 10.00 до 18.00



АДРЕСНЫЙ БЛОК:

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ЮНГА
Санкт-Петербург, Петроградская наб., 42
Тел: (812) 972-16-77, e-mail: jungterra@mail.ru
Наш сайт: <http://jungterra.ru/>

НАШИ ПАРТНЕРЫ:

МОСКОВСКАЯ АССОЦИАЦИЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

(www.maap.ru)

ВНИМАНИЕ ПСИХОЛОГОВ И ПСИХОТЕРАПЕВТОВ! ПРОГРАММА ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ ПО ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

Аналитическая психология — направление, разработанное выдающимся швейцарским психиатром К. Г. Юнгом в первой половине XX века путем дополнения и прогрессивной переориентации психоанализа Фрейда от анализирования причин неврозов к содействию развитию личности в целом. Ученики Юнга соединили его идеи с более поздними достижениями в современном психоанализе и других течениях практической психологии. В настоящее время юнгианская школа, являясь одной из самых крупных и широко известных мировых школ психотерапии, может быть смело названа вершиной в ее эволюции, как самый глубокий и универсальный подход.

Юнгианский анализ изначально предназначался для самопознания и помощи пациентам. Однако, владение юнговской теорией личности, теорией архетипов коллективного бессознательного, типологией, методами работы с образами, символической игрой, толкованием сновидений, диалого-диалектическим подходом в межличностном взаимодействии может найти применение в самых разных сферах помимо аналитической психотерапии.

Эти находки могут быть использованы в краткосрочной терапии, коучинге и консультировании разного профиля – детском, семейном, организационном, профориентационном. Журналисты, социологи, политологи, философы, религиоведы, литературные критики и искусствоведы

также активно обращаются к идеям Юнга и его последователей.

ОБУЧЕНИЕ аналитической психологии — это возможность не только разобраться в себе и освоить самое лучшее, что есть в психоанализе и практической психологии, но и стать гуманитарием широкого профиля.

Занятия проводят **международно признанные** аналитики, являющиеся членами IAAP (Международной Ассоциации аналитической психологии), практикующими психотерапевтами и преподавателями факультета психологии МГУ и других московских психологических и психоаналитических институтов.

Занятия проводятся в течение двух лет в удобной сессионной форме семинаров и тренингов 2–3 дня в месяц по выходным. По окончании программы студентам выдаются сертификаты о повышении квалификации **государственного образца**, и они получают возможность дальнейшего профессионального развития в юнгианской школе.

МАОП участвует в организации российских и международных конференций, реализует различные гуманитарные и издательские проекты, сотрудничает с другими мировыми юнгианскими институтами. Преподаватели МАОП имеют большой опыт выездных семинаров и учебных программ в других городах России и ближнего зарубежья.

Колледж Телема 93



приглашает на лекции

 Магия в теории и на практике

 Магическая Каббала

 Демонология

 Таро Тота

 Талисманная магия

 Сексуальная магия

Колледж "ТЕЛЕМА-93" СТАВИТ СВОЕЙ ЦЕЛЬЮ
ПОМОГАТЬ ВСЕМ ЖЕЛАЮЩИМ
В ИЗУЧЕНИИ МАГИИ И МИСТИКИ, А ТАКЖЕ
В ПОСТИЖЕНИИ ИНЫХ СЕРЬЕЗНЫХ
ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ
ВОСТОКА И ЗАПАДА.

Наши странички в интернете:

Портал: <http://www.thelema.ru/>

Сообщество в ЖЖ:

http://community.livejournal.com/ru_thelema93/

ВЫ МОЖЕТЕ ЗАПИСАТЬСЯ В КОЛЛЕДЖ
ПО АДРЕСУ INFO-THELEMA@MAIL.RU
ИЛИ ТЕЛЕФОНУ: +7 (926) 214 24 68

Перечень изданной литературы

Клубом «Касталия» за время существования изданы следующие книги. Полный список литературы вы можете посмотреть по ссылке <https://www.castalia.ru/magazin.html>

Оккультизм

- Frater U.D., *«Практическая магия сигил»*
Роберт Йонг *«Тайный храм»*
- А.Э. Коэтинг *«Дела тьмы»*
«Книга Азазеля»
«Призывая вечность»
- Александра Сергеева *«Дорога в тридешатое царство»*
- Алистер Кроули *«Евангелие от святого Бернарда Шоу»*
«Благоуханный сад»
«Безводные облака»
- Владимир Иванов *«Хаос и магия»*
«Хроники российской саньясы»
- Григорий Зайцев *«Лики мистерий»*
- Дебора Харкнесс *«Джон Ди. Диалоги с ангелами»*
- Джеймс Эшельман *«Церемониальная магия»*
- Джон Картер *«Ракеты Бабалон»*
- Израэль Регарди *«Философский камень»*
«Срединный столп»
- Инна Семенцки *«Ресимволизация Самости»*
- Кристофер МакИнтош *«Элиафас Леви: французская
окультная традиция»*
- Ллойд Келтон Кин *«Пути целостности»*
- Лон Майло Дюккет *«Ключ к Ключу Соломона»*
- Люси Энн Сайкс *«Четыре вечные женщины»*
- Мария Нагловская *«Сакральный эрос третьего завета»*
- Мигель де Молинос *«Духовный путеводитель»*
- Найджел Элдкрофт *«Столпы Тубал Каина»*
- Джексон, Майкл Говард

- Роберт Антон Уилсон «Секс, магия, психоделия»
 Сборник «Магия Хаоса»
 Сборник «Восстание Люцифера»
 Сенфорд Дроб «Каббалистические видения»
 Сестра Иштар «Телема - эликсир чистой радости»
 Станислав Клоссовски «Золотая игра»
 Стефан Хёллер «Юнг и утраченные евангелия»,
 «Гностицизм»
 Энциклопедия «Мистики. Маги. Прогрессоры.»
 Айтварас Наррентурм «Звезда бесконечности»
 Григорий Зайцев «Таинство пути»
 Майк Митчелл «VIVO: жизнь Густава Майринка»
 Тобиас Чёртон «Гностические мистерии плотской
 любви»
 Асенат Мейсон «Гримуар Тиамат»
 Линн Торондайк «История магии
 и трансцендентальной науки»
 Екатерина Дайс «Малая традиция»
 А. Э. Коэттинг, «Царства пламени.
 Templum Falcis Stuentis Гримуар Эвокации и Магии»
 Питер Кэрролл «Апофеион»
 Фил Хайн «Первичный Хаос»
 Том Кавали «Воплотить Озириса»

Юнгианская психология

- Александра Сергеева «Дорога в тридцатое царство»
 Анна Шанаева «Исцеление женственности»
 Барбара Ханна «Встречи с душой», «Символизм
 Животных», «Анимус»
 Владислав Лебедько «Живые души», «Великая ересь»,
 «Василиск»
 Джеймс Хиллман «Пересмотр Психологии»
 Джеффри Миллер «Трансцендентная функция»

- Джеффри Рафф «Мистерии воображения»
«Исцеление раненного Бога»
- Джун Сингер «Несвятая Библия»
- Джун Сингер «Андрогины»
- Дэвид Линдорф «Юнг и Паули»
- Зигмунд Гурвиц, «Книга Лилит»
- Барбара Блэк Колтув и др.
- Имелда Голдиссар «Жизнь Эммы Юнг»
- Иоланда Якоби, «Образы и символы глубин»
- Джозеф Хендерсон,
Эдвард Эдингер
- Карл Густав Юнг «Семинары по детским сновидениям»,
«Красная книга», «Анализ
сновидений»
- Карл Густав Юнг, «Восток и Запад»
Гэри Симан
- Карл Густав Юнг, «Аналитическая психология
Эрих Нойманн в изгнании»
- Люси Энн Сайкс «Четыре вечные женщины»
- Мария-Луиза фон Франц «Психотерапия»,
«Проекции и возвращение проекций
в юнгианской психологии», «Путь
сновидения», «Алхимическое
активное воображение», «Психэ
и материя», «Миф Юнга
для современного человека»,
«Космогонистические мифы», «О
снах и о смерти», «Золотой осёл
Апулея»
- Татьяна Матвеевко «Тренинг развития чувственности»
- Теодор Абт «Территория символа»
- Томас Мур «Душа секса»
«Тёмные ночи души»
«Жизнь на работе»

- Эдвард Эдингер «Осмысляя Юнга», «Навстречу Зону», «Анатомия души», «Бог и бессознательное», «Эго и архетип», «Наука о душе», «Библия и психика», «Архетип Апокалипсиса», «Душа в античности»
- Эдвард Эдингер, «Психологический анализ раннего христианства и гностицизма»
- Мария-Луиза фон Франц
- Эмма Юнг «Легенда о Граале»
- Эрих Нойманн «Ребёнок», «Человек и миф»
- Эстер Хардинг «Родительский образ», «Я и не Я», «Женские мистерии»
- Герберт Зильберер «Проблематика алхимии и мистицизма»
- Карл Густав Юнг «Письма»
- Марвин Шпигельман «Юнгианская психология и страсти души»
- Мария-Луиза фон Франц «Архетипическое измерение психики»
- Сандра Ли Дэннис «Принятие даймона»
- Карл Густав Юнг «Зофингия и другие редкие работы»
- Мария-Луиза фон Франц «Сны и видения Святого Никлауса из Флюэ»
- Рифка Шерф Клюгер «Сатана в Ветхом завете»
- Сборник «Великая мать»
- Джеффри Рафф «Бракосочетание Софии»
- Эдвард Эдингер «Лекции по *Mysterium*»
- Стефан Хеллер «Юнг и Гностицизм»

Восточная мудрость

- Алиен Данилу «Шива и Дионис»
- Андрей Игнатъев «Калика-пурана», «Девибхагавата-пурана»,
(перевод с санскрита) «Калика-пурана», «Йогини-тантра», «Кама-самуха», «Девимахатмья»

Таро

- Александр Ходоровский «Путь Таро»
Лон Майло Дюккет «Таро Тома Алистера Кроули»
Майкл Дуглас «Таро»
Роберт Ванг «Каббалистическое Таро»
Роза Гвейн «Обретение себя через Таро»,
«Медитации на Таро»
Максим Бекарюков «Другое Таро»
Чарльз Декстер, «История оккультного таро»
Майкл Даммит
Салли Никольс «Юнг и Таро»

Черная магия

- Майкл Аквино и др. «Храм Сета»
Майкл Аквино «Чёрная магия»

Поэзия, проза, культурология

- Алистер кроули «Благоуханный сад»,
«Безводные облака»,
«Дух и его песни»
Альманах «ОрионЪ»
Вальтер Отто «Дионис. Миф и культ»
Владислав Лебедько «Живые души»,
«Великая ересь»,
«Василиск»
Екатерина Дайс «Гимны Орфея»
(поэтический перевод
с греческого)
Луис Руис «Мистическая поэзия»
Екатерина Дайс «Сады Изиды»

Speculum Cabala mystica
In quo omnia, quae tetraz de nomine
ys ad nomen magis Iesu respexisse de-
monstratur Omnes quoque mandationes
nomen dei non sine mysterio
4 literis enunciare doctur

