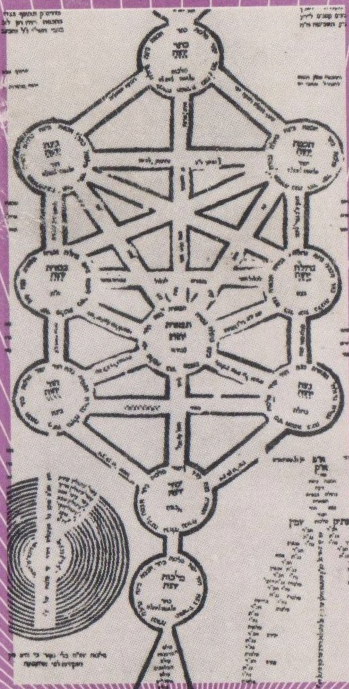




ГЕРШОМ ШОЛЕМ • ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В
ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ

II

115



ГЕРШОМ ШОЛЕМ ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ

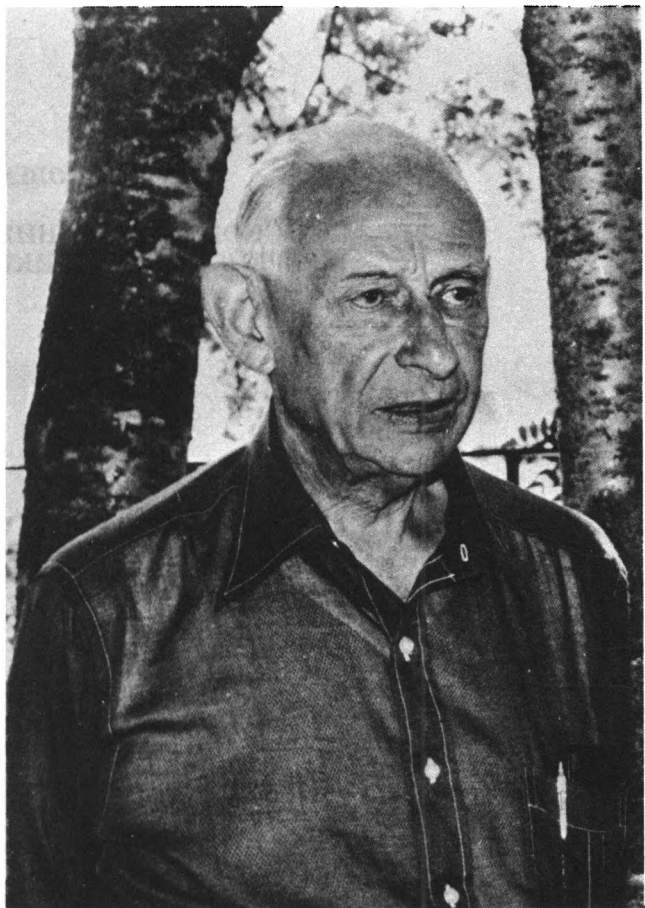


На обложке

Схема соотношений десяти *сфирот*. Из каббалистич. труда "Паамон ве-риммон", Амстердам, 1708. Еврейская национальная и университетская библиотека. Иерусалим.

ГЕРШОМ ШОЛЕМ

**ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ
В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ**



ГЕРШОМ ШОЛЕМ

ГЕРШОМ ШОЛЕМ
ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ
В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ

II

Под общей редакцией проф. *Ш.Пинеса.*



БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ
1984
Printed in Israel

Gershom G. Scholem

**Major Trends in
Jewish Mysticism**

גרשם שלום

זרמים עיקריים

במיסטיקה יהודית

Перевел *Н. Бартман*

Редактор д-р *Н.Прат*

עיריית חיפה
מנהלת תרבות העיר
שרת תרבות העיר
בית אהרן - חיפה
מס. מלאי.....

738

©

All rights reserved

כל הזכויות שמורות

לספרית-עליה

ת.ד. 7422, ירושלים

היוצאת לאור בסיוע:

האגודה לחקר תפוצות ישראל, ירושלים

וקרן זכרון למען תרבות יהודית, ניו-יורק

OCR Давид Титиевский, август 2021 г., Хайфа

СОДЕРЖАНИЕ. Книга II.

Шестая глава. Зохар, II.

 Теософская доктрина Зохара 7

Седьмая глава. Ицхак Лурия и его школа 57

Восьмая глава. Саббатрианство

 и мистическая ересь 112

Девятая глава. Хасидизм.

 Позднейшая фаза 160

Примечания 195

Краткий словарь каббалистических и некоторых
 каббалистически переосмысленных терминов. 213

ШЕСТАЯ ГЛАВА

ЗОХАР

II. ТЕОСОФСКАЯ ДОКТРИНА ЗОХАРА

1

Зохар, рассматриваемый как целое, представляет собой абсолютную антитезу системе Абулафии. В основе эзотерической доктрины Абулафии лежит прагматическая философия экстаза для избранных, придающая исключительное значение медитации как способу познания Бога. Напротив, автора Зохара занимает главным образом объект медитации — тайны *mundus intelligibilis* (умопостигаемого мира). Доктрина профетической каббалы является наиболее аристократической формой мистики, тогда как, судя по языку Зохара, автор его был связан теснейшим образом с остальным человечеством и был подвержен тем же страхам, которые терзали любого другого человека. Хотя бы по одной этой причине он затронул струну, отозвавшуюся в глубинах человеческих сердец. Это принесло книге успех, какой не выпадал на долю других произведений ранней каббалы. Наконец, что не менее существенно, Абулафия предлагает читателю нечто вроде законченной системы, и он формулирует свои мысли, как правило, не опираясь на Священное Писание (правда, он тоже писал мистические комментарии к Торе¹, но его оригинальный вклад в мистику вырос не из этих комментариев). В этом автор Зохара опять-таки расходится с Абулафией: он подходит ко всему

с точки зрения гомилетики и не теряет тесной связи с библейским текстом. Иная идея не столько экстраполируется и переносится в библейское речение, сколько сама возникает в процессе мистического размышления о последнем. Осуществляя такой подход, Зохар остается верным традиции еврейской спекулятивной мысли, которая, повторяю, чужда духу систематизации.

Если бы я должен был охарактеризовать одним словом основные черты этого мира каббалистической мысли, то, что отличает его от других форм еврейской мистики, я бы сказал, что Зохар олицетворяет собой еврейскую теософию, то есть еврейскую форму теософии. Каббала 13 века с ее теософской концепцией Бога знаменует собой в основном попытку сохранить сущность наивной народной веры, которой в этот период бросила вызов рационалистическая теология философов. Новый Бог каббалы, в понимании каббалистов, — просто старый Бог Творения и Откровения, и человек в отношении к Нему — таковы два полюса каббалистического учения, вокруг которых разворачивается система зохарической мысли.

Прежде чем продолжить свое изложение, я хотел бы уточнить смысл, который я вкладываю в термин "теософия", которым столь часто злоупотребляли. Под теософией я понимаю то, что этот термин обычно означал до того, как он стал ярлыком для обозначения современной псевдорелигии²: теософия — это мистическое учение или духовное течение, целью которого является восприятие и описание тайной жизни творящего Божества и которое даже считает возможным погружение в созерцание Бога. Теософия постулирует род Божественной эманации, посредством которой Бог, выйдя из Своей замкнутости, пробуждается к мистической жизни; он утверждает также, что тайны творения отражают эту пульсацию Божественной жизни. Теософами в этом смысле были прославленные христианские мистики Якоб Бёме и Вильям Блейк.

Я попытаюсь теперь более точно определить смысл этого теософского понятия Бога, которое, без сомнения, оказало решающее влияние на большую часть каббалистических авторов. Основное понятие этой теософии я пытался уже в первой главе вывести из проблемы атрибутов Бога. Я также упомянул в ней каббалистический термин *сфирот*, термин, в приблизительном переводе означающий "сферы" или "области" (хотя ивритское слово *сфира*, вопреки всевозможным гипотезам, не имеет ничего общего с греческим словом *сфайра*. В "Сефер-иецира", послужившей первоисточником этого термина, *сфирот* означали просто числа³, но с постепенным развитием мистической терминологии, на рассмотрении которого я не могу здесь останавливаться, он переосмысливался, пока не стал употребляться для обозначения Божественных сил и эманаций.

Здесь уместно остановиться на различии между старой мистикой Меркавы и каббалой. Мир Меркавы с его Небесным престолом, Небесным двором и чертогами, через которые проходит странник, более не является главным объектом созерцания каббалиста, хотя сущность этого мира, часто облеченная в новую форму, никогда не перестает занимать его мысли. Всякое знание этого мира, с точки зрения каббалиста, преходяще. Некоторые каббалисты даже видят в Меркаве Иехезкеля "вторую Меркаву"⁴. Другими словами, новый каббалистический гносис, или познание Бога, не упоминавшийся ни разу в трактатах "Хехалот", направлен на более глубокий пласт мистической реальности, "внутреннюю Меркаву"⁵, которую если можно явить в своем воображении, то только посредством символов. Одним словом, этот гносис обращен на самого Бога. Если ранее видение ограничивалось восприятием Славы Его явления на Престоле, то в каббале речь идет уже, если позволительно так выразиться, о внутренней стороне этой Славы. В ранний период развития каббалистической мысли, представленной "Сефер-ха-бахир" и всевозможными менее зна-

чительными произведениями, вплоть до середины 13 века⁶, эти две области, мир Престола и мир Божества, — первоначально *плерома* гностиков, — все еще не были совершенно обособлены. Тем не менее, стремление к их разделению и проникновению в новую область созерцания, лежащую по ту сторону от Престола, служит первоначальным побудительным мотивом каббалы.

В процессе своего исторического развития еврейская мистика стремилась продолжить эту тенденцию с тем, чтобы открывать все более глубокие пласты в тайне Божества. Эти миры *сфирот* послужили, в свою очередь, для каббалистов отправным пунктом в их попытках проникнуть в еще более далекие сокрытые миры, где лучи Божественного света загадочным образом преломляются в себе самих⁷. Чем больше изначальное знание определенного слова Божественной реальности, возникающее в результате глубокой медитации, объективировалось и трансформировалось в простое книжное знание, в котором символы теряли свое огромное значение и превращались в пустые оболочки, заполняемые не встречающей препятствий аллегорией, тем ревностнее стремились самобытные каббалистические умы проникнуть в новые и еще более далекие пласты мистического сознания. Это вело к появлению новых символов. С точки зрения Зохара, однако, *сфирот* еще обладали нерушимой реальностью мистического опыта. Теперь мы перейдем к анализу этого опыта или, по крайней мере, некоторых его существенных сторон.

2

Неведомый Бог, так сказать, сокровеннейшая сущность Божества, не обладает ни качествами, ни атрибутами. Эту сокровеннейшую сущность Зохар и каббалисты обозначают как *Эйн-соф*, то есть "Бесконеч-

ность”⁸. Поскольку, однако, эта скрытая сущность действует во всей вселенной, она тоже имеет определенные атрибуты, представляющие, в свою очередь, определенные аспекты Божественной природы. Они составляют стадии Божественной сущности и Божественного проявления Его сокрытой жизни. Иначе говоря, эти атрибуты не мыслятся как просто метафоры. В понимании средневекового философа, библейское выражение ”длань Господня” было простой аналогией с человеческой рукой — единственной, которая существует, — т. е. ”длань Господня” была лишь риторическим оборотом. В представлении же мистика, напротив, ”длань Господня” означает более высокую реальность, чем человеческая рука⁹. Последняя существует лишь в силу существования первой. Ицхак ибн Латиф, мистик 13 века, формулирует эту мысль с предельной лаконичностью: ”Все имена и атрибуты суть метафоры для нас, но не для Него”, — что, по его утверждению, служит истинным ключом к мистическому пониманию Торы. Другими словами, мистик верит в существование сферы Божественной реальности, к которой приложимо выражение ”длань Господня”. Каждая сфера этого рода составляет одну из *сфирот*. Зохар проводит отчетливое различие между двумя мирами, которые оба представляют Бога. Один — первичный самый сокровенный мир, остающийся недоступным для чувственного или умственного восприятия кем бы то ни было, кроме Бога, мир *Эйн-соф*; и второй, примыкающий к первому, дающий возможность познать Бога, мир, о котором в Библии сказано: ”Отворите ворота, чтобы Я вошел”, — мир атрибутов. Два эти мира в действительности образуют один мир, как, пользуясь сравнением из Зохара¹⁰, образуют единство уголь и пламя. Уголь, правда, существует и без пламени, но его скрытая сила проявляется только в его свете. Мистические атрибуты Бога — такие же миры света, в которых проявляется темная природа *Эйн-соф*.

С точки зрения каббалистов, имеется десять таких

основных атрибутов Бога, являющихся вместе с тем десятью ступенями, в которых пульсирует в выдохе и вдохе Божественная жизнь. Следует помнить, что *сфирот* — не вторичные или промежуточные сферы, лежащие между Богом и вселенной. Автор Зохара не видит в них чего-то наподобие "промежуточных ступеней", которые система неоплатоников помещает между абсолютным единым и чувственным миром. В системе неоплатонизма эти эманации существуют "вне Единого", если можно прибегнуть к такому выражению. Предпринимались попытки подобным же образом истолковать теологию Зохара и трактовать *сфирот* как вторичные стадии или сферы, лежащие вне Божественной "личности" или обособленно от нее. Эти интерпретации, предложенные прежде всего Д.Иозлем¹¹, имеют то очевидное преимущество, что обходят вопрос о единстве Бога в *сфирот*, однако можно утверждать не без основания, что они игнорируют главную проблему и искажают замысел автора Зохара. Правда, в Зохаре *сфирот* часто рассматриваются как стадии, но это, несомненно, не ступени лестницы между Богом и миром, а различные фазы в проявлении Божества, переходящие одна в другую и следующие одна за другой.

Трудность заключается именно в том, что эманация *сфирот* мыслится как процесс, совершающийся в Боге и вместе с тем позволяющий человеку воспринять Бога. В результате их эманации нечто, принадлежащее к Божественному, приходит в движение и прорывается через замкнутую оболочку Его сокрытого Я. Это нечто — творческая сила Бога, пребывающая не только в земном творении, хотя, разумеется, она пребывает и в нем, имманентна ему и познаваема из него. Каббалисты мыслят эту творческую силу в качестве самодовлеющего теософского мира, предшествующего миру природы и представляющего собой высшую стадию действительности. Сокрытый Бог, *Эйн-соф*, является себя каббалисту в десяти различных аспектах, заключающих в себе, в свою очередь, бесчисленное мно-

жество оттенков и градаций. Каждая ступень имеет свое собственное символическое имя, в строгом соответствии с особенностями ее проявлений. В своей совокупности они образуют в высшей степени сложную символическую структуру, в которой почти каждое библейское слово соответствует одной из *сфирот*. Их соответствие, мотивы которого, в свою очередь, могли быть подвергнуты наиболее тщательному исследованию, дает каббалистам основание утверждать, что каждый стих не только описывает какое-либо явление в природе и истории, но, кроме того, является символом определенной стадии процесса, происходящего в Самом Боге, импульсом Божественной жизни.

Мистическая концепция Торы, которая упоминалась в первой главе, служит основой для понимания специфической символики Зохара. Тора мыслится как необозримый *congrus symbolicum* (собрание символов), олицетворяющий собой ту скрытую жизнь в Боге, которую пытается описать учение о *сфирот*. Для мистика, исходящего из этой посылки, каждое слово способно стать символом и подчас именно в самых неприметных выражениях и стихах заключается величайший смысл¹². Спекулятивному гению, обнаруживающему в Торе все новые и новые пласты скрытого смысла, в принципе вообще не поставлено предела. В сущности, Тора в целом, как часто подчеркивает автор Зохара, — не что иное, как одно великое и святое имя Бога. При таком подходе к ней, ее нельзя "постигнуть", а можно лишь приблизительно "истолковать". Тора имеет "семьдесят ликов", сияние которых зримо посвященному. Поздняя каббала стремилась придать этой идее более индивидуалистический характер. Ицхак Лурия учил, что имеется шестьсот тысяч "ликов" Торы, — столько же, сколько было душ во Израиле во время Откровения. Это означало, что в принципе каждый во Израиле обладал своим собственным способом чтения и интерпретации Торы, в зависимости от "корня его души" или

присущего ему света. Избитая фраза обретает здесь очень точный смысл: Божественное слово шлет каждому его собственный луч, предназначенный только ему.

Зохар — первая еврейская книга, автор которой перенял теорию четырех методов толкования Священного Писания, разработанную христианами экзегетами. Но из четырех смысловых слоев — буквально-го, аггадического, или гомилетического, аллегорического и мистического — только четвертый метод, названный в Зохаре *раза*, то есть "тайна", имеет значение в глазах автора. Правда, он также приводит многочисленные примеры толкования Священного Писания, основанного на трех других методах, но эти примеры либо заимствованы из других сочинений, либо, в лучшем случае, основываются на идеях, не характерных для каббалы. Лишь когда встает вопрос о раскрытии тайны стиха — или, вернее, одной из многих тайн — автор проявляет подлинный энтузиазм. И, как мы видели, "тайна" в каждом случае заключается в истолковании слова Библии в качестве символа, указывающего на сокрытый мир Бога и на внутренние процессы, протекающие в этом мире.

Автор часто полемизирует со своими современниками, отвергающими ту точку зрения, что Тора имеет несколько смыслов. Правда, он совершенно не сомневается в буквальном смысле Торы и не отрицает его, но он видит в нем лишь оболочку, таящую и заключающую в себе внутренний мистический свет. Ему принадлежит даже столь смелая мысль, что если бы Тора действительно заключала в себе только эти истории, генеалогии и политические предписания, которые допускают буквальное понимание, то мы были бы способны даже в наши дни написать гораздо лучшую Тору.

Еще более радикальный характер носят идеи, разработанные автором "Райя мехемна". Это уже острая инвектива в адрес приверженцев только буквальной экзегезы и догматических поборников исключитель-

но галахического изучения Талмуда. Последние, по его мнению, не проявляют понимания религиозных проблем, над разрешением которых бьются мистики¹³. Эта острая критика немистического иудаизма достигла своей кульминации во второй половине 14 века, когда анонимный каббалистический теософ в Испании суммировал взгляды школы, к которой он принадлежал, в двух трудах: в книге "Пелия" и книге "Кана". Первая представляет собой комментарий к первым шести главам книги Бытие, вторая — объяснение смысла религиозных заповедей. Этот автор заходит столь далеко в своих выводах, что провозглашает мистическое толкование даже раввинистических источников и, прежде всего, Талмуда совершенно совпадающим с их буквальным смыслом. Пользуясь методом имманентной критики, он пытается доказать, что в другом толковании рассуждения Талмуда о законе теряют всякий смысл. Здесь традиционный иудаизм доводится до абсурда и предпринимается попытка заменить его иудаизмом, понимаемым исключительно в мистическом духе, хотя и не выходящим за рамки традиции. В этом мистическом иудаизме не существует ничего, кроме символов, и знаки лишены значения вне связи с символами, которые проявляются в них. Неудивительно, что в этих сочинениях содержится скрытое отрицание Талмуда. Вполне естественно и то, что единственными каббалистическими трудами, которые изучал в молодости каббалистический мессия Саббатай Цви, были Зохар и "Кана", скрытый антиномизм которых проявился в основанном им движении.

3

Природа этой мистической символики представляет собой одно из главных препятствий для правильного понимания такого труда мистической экзегезы, как Зохар; и все же эта тщательно разработанная и под-

час причудливая символика служит ключом к его особому религиозному миру. Даже такой выдающийся ученый, как Р. Херфорд, доказавший свое понимание сущности иудаизма, пишет о "символике, которая часто кажется совершенно нелепой, а иногда грубой и отталкивающей"¹⁴. При первом соприкосновении с миром каббалистической символики нельзя избежать чувства замешательства.

Разумеется, символика Зохара не свалилась с неба: она продукт творчества четырех поколений, начиная с поколения автора "Сефер-ха-бахир", и в особенности поколения геронской школы. Уже в более ранних сочинениях мы обнаруживаем тот же самый принцип и часто даже те же самые детали. Правда, их авторы свободно обходились с деталями, и каждый выдающийся каббалист группировал символы по своему усмотрению. Как бы велико ни было значение этих различий для истории развития многих каббалистических идей, в наши цели не входит останавливаться на этом.

В краткой главе можно привести лишь несколько примеров того, каким образом автор Зохара пытается описать в символических терминах теософскую вселенную скрытой жизни Божества. "Шаарей ора" Иосефа Гикатилы остается лучшим произведением на эту тему¹⁵. В нем дается великолепное описание каббалистической символики, а также анализируются мотивы, определяющие взаимозависимость между *сфирот* и их символами из Священного Писания. Гикатила написал свою книгу всего лишь через несколько лет после появления Зохара, и, хотя он во многом основывается на нем, в его труде содержится немало самобытных мыслей. В английской научной литературе, посвященной этому вопросу, "Тайное учение во Израиле" А. Уэйта представляет собой серьезную попытку подвергнуть анализу символику Зохара. Этот труд, как я уже имел случай отметить в начале этой книги, характеризуется глубоким проникновением в сущность каббалы. Тем более до-

стойно сожаления, что на качестве этого исследования отрицательно сказался некритический подход автора к фактам истории и филологии, а также то, что его часто вводил в заблуждение ошибочный и неполноценный французский перевод Зохара, выполненный Жаном де Поли, которым он вынужден был пользоваться из-за незнания им иврита и арамейского языков¹⁶.

Для обозначения десяти *сфирот*, расположенных в определенной последовательности, каббалисты пользуются более или менее устойчивыми терминами. Эти термины также очень часто встречаются в Зохаре, хотя еще чаще его автор оперирует бесчисленными символами, употребляемыми для обозначения каждой из *сфирот* и ее различных аспектов. Имеются следующие устойчивые или общие названия *сфирот*.

1. *Кетер элион* — "Верховный венец" Бога.

2. *Хохма* — "мудрость" или "предвечная идея" Бога.

3. *Бина* — "разум" Бога.

4. *Хесед* — "любовь" или "милосердие" Бога.

5. *Гвүра* или *Дин* — "могущество" Бога, главным образом проявляющееся как власть строгого суда и наказания.

6. *Рахамим* — "сострадание" Бога, на которое возлагается функция посредничества между двумя предыдущими *сфирот*; название *Тиферет* — "красота" — употребляется в Зохаре лишь редко.

7. *Нецах* — "вечность" Бога.

8. *Ход* — "величие" Бога.

9. *Иесод* — "основа" или "опора" всех творческих сил в Боге.

10. *Малхут* — "царство" Божье, обычно обозначаемое в Зохаре как *кнесет Исраэль*, мистический прототип общины Израиля, или как Шхина.

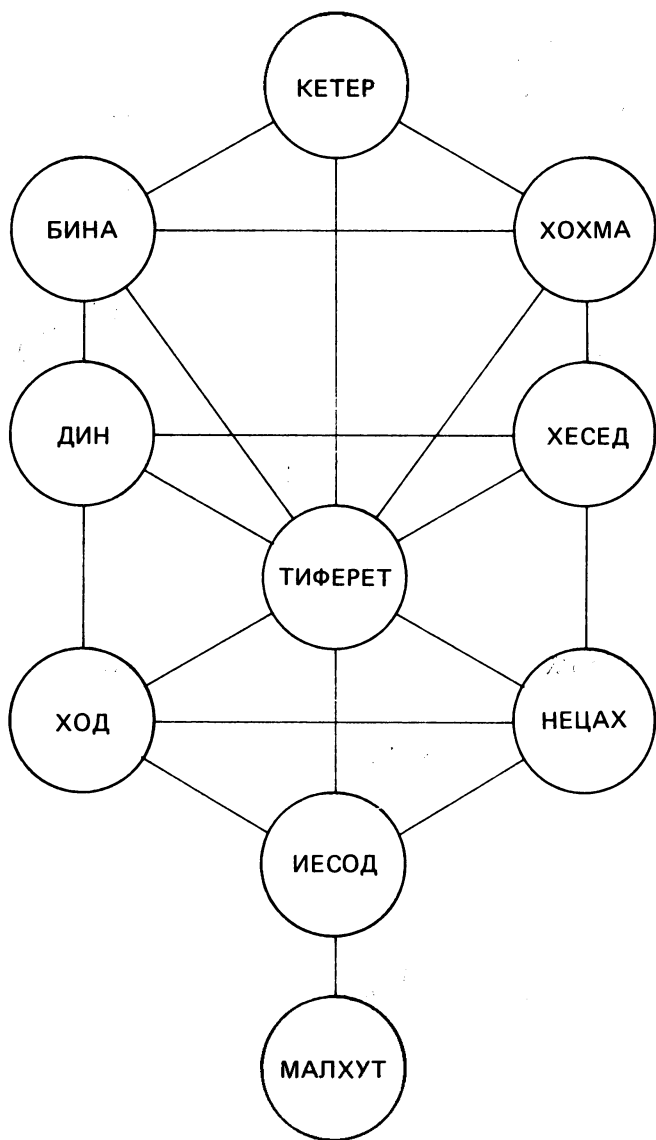
Таковы десять сфер Божественного проявления, в которых Бог выходит из Своей тайной обители. Все вместе они образуют "сведенную в единство вселенную" Божественной жизни, "мир единства", *алма де-ихуда*, который Зохар пытается истолковать как в его

целостности, так и в частностях с помощью бесконечного разнообразия спекуляций. Из этого множества символов я могу привести и попытаться истолковать только немногие.

Способ, с помощью которого *сфирот* описываются автором Зохара, избегающим, как следует подчеркнуть, употреблять этот ставший классическим термин, и предпочитающим ему другие, проливает свет на то, как далеко отклонилась идея мистических качеств Бога от концепции Божественных атрибутов. *Сфирот* названы "мистическими коронами Святого Царя", несмотря на то, что "Он — это они, и они — это Он". Они — это десять наиболее употребительных имен Бога, и в своей совокупности они также образуют одно Его великое Имя. Они — это "лики Царя", другими словами, различные меняющиеся аспекты, под которыми Он предстает, и они также называются внутренним истинным или мистическим Ликом Бога. Они — это десять ступеней внутреннего мира, по которым Бог нисходит из сокровеннейших глубин к Своему откровению в Шхине. Они — одеяния Божества, но также лучи света, ниспосланные Им¹⁷.

Мир *сфирот* описывается, например, как мистический организм: символ, служащий в глазах каббалиста удобным оправданием антропоморфической манеры повествования в Священном Писании. Два наиболее значительных образа, используемые с этой целью, — это образ дерева и образ человека (см. рисунок на следующей странице).

"Все Божественные силы образуют последовательность слоев и подобны дереву" — утверждает уже в "Сефер-ха-бахир", через посредство которой, как мы видели, каббалисты 13 века заимствовали у гностиков их символику. Десять *сфирот* образуют мистическое дерево Бога или дерево Божественной силы. Каждая из десяти *сфирот* представляет собой одну ветвь, их же общий корень неведом и непознаваем. Но *Эйн-соф* — не только сокрытый Корень всех Корней, он и живительный сок дерева: каждая ветвь, олицетворяю-



шая собой какой-либо атрибут, существует не сама по себе, но благодаря *Эйн-соф*, неведомому Богу. И это древо Бога есть вместе с тем как бы остов вселенной. Оно прорастает через все творение и простирает свои ветви над всеми его отраслями. Все земные и сотворенные вещи существуют только потому, что частица силы *сфирот* живет и действует в них.

Сравнение *сфирот* с человеком встречается в Зохаре столь же часто, как и сравнение их с деревом. Библейское речение, что человек создан по образу и подобию Божьему, имеет в глазах каббалиста двоякий смысл. Во-первых, это означает, что сила *сфирот*, прообраз Божественной жизни, существует и действует также в человеке; во-вторых, что мир *сфирот*, то есть мир Бога-Творца, можно сделать видимым в образе человека сотворенного. Из этого следует, что члены человеческого тела, повторяя уже приводившийся мной пример, — не что иное как отражение внутреннего духовного бытия, проявляющегося в символической фигуре, именуемой Адам Кадмон, Предвечный человек¹⁸. Ибо, повторяю, сама Божественная Сущность невыразима. Единственно, что выразимо, это Ее символы. Отношение между *Эйн-соф* и его мистическими качествами, *сфирот*, можно сравнить с отношением между душой и телом, с той лишь разницей, что человеческое тело и душа различны по природе, ибо первое материально, а вторая духовна, тогда как в органическом единстве Бога все сферы в своей сущности одни и те же. Тем не менее, вопрос о существе и субстанции *сфирот*, который не ставился в самом Зохаре, впоследствии превратился в теософской каббале в особую проблему, которую мы не будем здесь рассматривать. Представление о Боге как об организме имеет то преимущество, что позволяет объяснить, почему имеются различные проявления Божественной силы, несмотря на то, что Божественная Сущность есть Абсолютное Целое. Ибо органическая жизнь души одна и та же, хотя функция рук отлична от функции глаз и т.д.

Представление о *сфирот* как о частях или членах тела мистического антропоса ведет к анатомической символике, не останавливающейся перед самыми дерзкими образами. Так, например, различные формы бороды "Ветхого днями" символизируют различные оттенки сострадания Бога. "Идра рабба" почти целиком посвящена фантастической символике этого рода.

Наряду с этой символикой организма, теософ, стремящийся описать сферу Божества, обнаруживает другие средства символического выражения. Мир *сфирот* — это сокровенный мир языка, мир Божественных имен. *Сфирот* — это созидательные имена, которые Бог призвал в мир, именами, которыми Он обозначал самого Себя. Действие и развертывание этой таинственной силы, являющейся семенем всего творения, Зохар в своей интерпретации Священного Писания усматривает в речи. "Бог рек, и эта речь есть сила, которая в начале замысла творения была обособлена от тайны *Эйн-соф*". Процесс жизни в Боге может истолковываться как развертывание элементов речи. Это поистине один из излюбленных символов Зохара. Мир Божественной эманации таков, что в Боге предвосхищается дар речи. Различные ступени мира *сфирот* представляют — согласно Зохару — беспредельную волю, мысль, внутреннее и неслышимое слово, воспринимаемый слухом голос и речь, то есть членораздельное и дифференцированное выражение.

Та же концепция нарастающей дифференциации присуща другим символикам, из которых я хотел бы упомянуть только одну, выраженную посредством понятий Я, Ты и Он. Бог в наиболее глубоко сокровенном Своем проявлении, когда Он как бы только что решил приступить к творению, зовется "Он". Бог, в полной мере развернувший Свою Сущность, Милосердие и Любовь, когда Он может восприниматься "разумом сердца" и поэтому быть изреченным, зовется "Ты". Но в Своем высшем проявлении, в котором полнота Его Существа находит Свое конечное выражение в последнем и всеобъемлющем из Его атрибу-

тов, Бог зовется "Я". Это ступень истинной индивидуализации, на которой Бог как личность говорит "Я" самому Себе. Такое Божественное "Я" в представлении каббалистов теософского толка — и это одно из их глубочайших и важнейших учений — есть Шхина, присутствие и имманентность Бога во всем творении. Это та точка, на которой человек, достигнув глубочайшего понимания своего собственного Я, осознает присутствие Бога. И только после этого, оказавшись как бы у врат Царства Божьего¹⁹, вступает он в более глубоко залегающие сферы Божественного, в Его "Я", "Ты" и "Он" и в глубины Ничто. Чтобы оценить всю парадоксальность этих замечательных и вызвавших широкий отклик мыслей, надо вспомнить, что обычно мистики, рассуждая об имманентности Бога в Его творениях, склоняются к деперсонализации Бога: имманентный Бог с необычайной легкостью превращается в безличное Божество. Эта тенденция всегда представляла из себя одну из ловушек, расставленных пантеизмом. Тем более замечательно то, что каббалистам, даже тем из них, кто тяготеет к пантеизму, удавалось избежать ее, ибо, как мы видели, Зохар отождествляет высочайшее развитие личности Бога с именно той ступенью Его развертывания, которая ближе всего к человеческому опыту, более того, имманентна нам и скрыто присутствует в каждом из нас.

4

Из символических описаний раскрытия Бога в Его Откровении, особое внимание следует обратить на то, которое основывается на понятии мистического Ничто. С точки зрения каббалиста, первоначальный акт творения происходит в Боге. Каббалист не признает никакого другого акта творения, который заслуживал бы это название, мог бы мыслиться как в основе своей отличный от первого самого сокрытого акта и протекал бы вне мира *сфирот*. Сотворение мира, то есть сотворение

чего-то из ничего, само по себе является лишь внешним отражением чего-то, что происходит в самом Боге. Оно также знаменует собой кризис в сокрытом *Эйнсоф*, переходящем от покоя к творению; и этот кризис, творение и самооткровение в своем единстве, составляет великую тайну теософии и имеет решающее значение для понимания цели теософской спекуляции. Этот кризис можно изобразить как прорыв предвечной воли, но теософская каббала часто прибегает к более смелой метафоре, говоря о "Ничто". Первичный сдвиг или толчок, в результате которого обращенный в самого Себя Бог объективируется, и свет, сияющий в Нем, становится зримым, это совершенное изменение перспективы преобразует *Эйнсоф*, неизреченную полноту, в небытие. Именно из этого мистического небытия эманациируют все остальные стадии постепенного развертывания Бога в *сфирот*, и каббалисты называют его высочайшей из *сфирот*, или "высшим венцом" Божества. Используя другую метафору, это бездна, проглядывающая в размерах бытия. Каббалисты, развивавшие эту идею, например, рабби Иосеф бен Шалом из Барселоны (начало 14 века), утверждают, что во всяком преобразовании действительности, во всяком изменении формы или во всякое время, когда меняется состояние вещей, бездна небытия преодолевается, и в некий скоротечный мистический миг становится зримой. Ничто не может измениться, не войдя в соприкосновение с этой областью чистого абсолютного бытия, называемой мистиками "Ничто". Трудная задача описания процесса возникновения других *сфирот* из лона первой — Ничто — кое-как решается с помощью многочисленных метафор.

В этом отношении небезынтересно проанализировать мистическую *jeu de mots*, весьма приближающуюся к идеям Зохара и уже приводившуюся в сочинениях Иосефа Гикатилы. На иврите слово "ничто" — *эйн* состоит из тех же букв, что и "я" — *ани*, и, как мы видели, "Я" Бога мыслится как конечная

ступень в эманации *сфирот*, ступень, на которой личность Бога, одновременно вобрав в Себя все предыдущие ступени, раскрывается Своему творению. Другими словами, переход от *эйн* к *ани* символизирует превращение, посредством которого Ничто переходит в *сфирот* через прогрессирующее раскрытие своей сущности в "Я": диалектический процесс, тезис и антитезис которого начинаются и завершаются в Боге. Это, несомненно, замечательный пример диалектического мышления. Здесь, как и во всех остальных случаях, мистика, занятая формулированием парадоксов религиозного опыта, пользуется орудием диалектики, чтобы выразить смысл этого опыта. Каббалисты отнюдь не составляют исключения среди тех, кто свидетельствовал о родстве мистического и диалектического мышления.

В Зохаре, как и в сочинениях Моше де Леона на иврите, преобразование Ничто в Бытие часто объясняется посредством особого символа предвечной точки. Уже каббалисты геронской школы пользовались сравнением с математической точкой, перемещение которой создает линию и поверхность, чтобы иллюстрировать процесс эманации из "сокрытой причины"²⁰. Это сравнение Моше де Леон расширяет за счет включения в него символики точки как центра круга. Предвечная точка из Ничто есть мистический центр, вокруг которого кристаллизуется теогонический процесс. Безразмерная и как бы помещенная между Ничто и Бытием, эта точка служит для иллюстрации того, что каббалисты 13 века называли "происхождением Бытия", "началом", вознесенным первым словом Библии. Уже первые строки, в которых Зохар толкует историю сотворения мира, изображающие в несколько выпренной манере возникновение этой предвечной точки, — правда, не из Ничто, как утверждалось в другом месте, а из эфирной ауры Бога, — могут служить примером той мистической образности, которая проникает всю книгу.

"В начале, когда Царь начал вершить Свою волю,

Он вырезал знаки в Божественной ауре. Сумрачный пламень из сокрытейшей глубины тайны Бесконечности, *Эйн-соф*, подобно пару, образуемому из безвидности, заключенной в кольцо этой ауры, не белой, не черной, не красной, не зеленой и вообще не имеющей какого-либо цвета. Но когда пламень стал обретать размерность и протяженность, он окрасился разными цветами. Ибо в самой середине этого пламени забил источник, из коего пламена излились на каждую вещь внизу, сокрытую в неведомых тайнах *Эйн-соф*. Источник прорвал, хотя еще и поныне не совсем, эфирную ауру, окружающую его. Он был совершенно неопознаваем, пока под действием прорыва не засветилась сокрытая надмировая точка. Вне этой точки ничто не доступно познанию и пониманию, и поэтому она зовется *Решит*, то есть "Начало", первое слово творения"²¹.

Автор Зохара, как и большинство других каббалистов, отождествляет эту предвечную точку с мудростью Бога, *Хохма*. Мудрость Бога — это идеальный замысел Творения, возникающий как идеальная точка из импульса бесконечной воли. Автор расширяет сравнение, уподобляя эту точку мистическому семени, брошенному в Творение, причем общность их проявляется не только в неуловимости их сути, но и в том, что в каждом из них таятся возможности дальнейшего бытия, хотя еще и незримые.

Поскольку Бог открывается через Свою Мудрость, Он воспринимается как мудрый, и в Его Мудрости как бы заключается и освящается идеальное бытие всех вещей. Пребывая еще в неразвитом и недифференцированном состоянии, все сущее, однако, проистекает из *Хохма* Бога²². Между этим прообразом всего сущего в помышлениях Божьих и конкретной действительностью не возникает второго перехода или кризиса, второго сотворения из несотворенного в теологическом смысле.

В следующей сфере точка развивается в "дворец", или "строение" — намек на то, что из этой сферы,

если она материализуется, возникает мироздание. То, что таилось в точке в свернутом состоянии, теперь разворачивается. Название этой сферы, *Бина*, можно принять для обозначения не только "Разума", но и того, что "разделяет вещи", то есть дифференциации. В лоне *Бина*, небесной праматери всего сущего, заключается то, что прежде содержалось в Божественной мудрости в недифференцированном состоянии в качестве чистой всеобщности всех индивидуализаций. В ней все формы уже предсуществуют, но еще сохраняются в единстве Божественного разума, который созерцает их в себе самом.

В приведенном выше отрывке из Зохара образ точки уже сочетается с более динамичным образом родника, бьющего из центра мистического Ничто. Во многих отрывках предвечная точка отождествляется непосредственно с этим источником, из которого струится всякое блаженство и все благословения. Это мистический Эдем — Эдем означает буквально блаженство или радость, — и отсюда поток Божественной жизни берет свое начало и стремится свой бег через все *сфирот* и через всю сокрытую действительность, пока, наконец, не впадает в "великий океан" Шхины, в котором Бог разворачивает Свою всеобщность. Семь *сфирот*, вытекающих из материнского лона *Бина*, суть семь прадней творения. То, что во времени является в качестве эпохи действительного и направленного вовне творения, есть не что иное, как проекция прообразов семи низших *сфирот*, которые во вневременном бытии содержались во внутренней жизни Бога. Размышляя об этой тайной жизни *сфирот*, невольно вспоминаешь слова Шелли²³:

Жизнь, подобно своду из цветного стекла,

Раскрашивает белый луч вечности.

Правда, это высшее единство, проистекающее из Ничто, это бытие в Боге, эта субстанция Божественной мудрости превосходит пределы человеческого опыта. Невозможно обратить к нему вопрос или даже явить его в своем воображении; оно предшествует разделе-

нию между субъектом и объектом сознания, без которого не существует интеллектуального познания, то есть нет знания. Этот процесс разделения Божественного сознания истолковывается в одном из глубочайших символов Зохара как процесс прогрессирующего развертывания Бога. Среди проявлений Бога имеется одно — по некоторым причинам каббалисты отождествляют его с *Бина*, Божественным разумом, — в котором Он раскрывается как вечный субъект, используя выражение в его грамматическом смысле, как великий "Кто", *Ми*, таящийся в конечном счете во всяком вопросе и всяком ответе. Эта мысль выглядит апофеозом еврейской склонности к задаванию вопросов. Имеются сферы Божества, о которых можно задавать вопросы и получать ответы, сферы "этого и того", сферы всех тех атрибутов Бога, которые Зохар символически обозначает *эле*, то есть "мир, поддающийся определению". В конце, однако, медитация достигает ступени, когда еще возможен вопрос "кто?", но уже нельзя получить ответа; скорее сам вопрос и служит ответом; и если в сфере *Ми*, великого "Кто", в которой Бог являет Себя в качестве субъекта мирового процесса, может быть, по крайней мере, задан вопрос, то высшая сфера Божественной мудрости представляет собой нечто, положительно пребывающее вне досягаемости вопроса, не поддающееся выражению с помощью отвлеченной мысли.

Эта идея находит свое выражение в некоем символе, исполненном глубокого смысла. Автор Зохара и большинство его предшественников-каббалистов пытались определить смысл первого стиха Торы: *Брешит бара Элохим*, "В начале сотворил Бог". Ответ оказывается довольно неожиданным. Согласно ему²⁴, *Брешит* означает — через посредство "начала", то есть предвечного бытия, определяемого как Мудрость Божья; *бара*, "сотворил", то есть скрытое Ничто, образующее грамматический субъект слова *бара*, эманировало или развернулось; *Элохим*, то есть, его эманация есть *Элохим*. Это дополнение, а не

подлежащее предложения. Что же такое *Элохим*? Элохим — имя Бога, обеспечивающее непрерывность существования творения, поскольку оно представляет единство скрытого субъекта *Ми* и скрытого объекта *эле* (ивритские слова *Ми* и *эле* состоят из тех же согласных, что и все слово *Элохим*). — Другими словами, *Элохим* — это имя, данное Богу после того, как произошло разъединение субъекта и объекта, имя, в котором, однако, этот разрыв постоянно преодолевается или смыкается. Мистическое Ничто, предшествовавшее разделению праидеи на "познающее" и "познаваемое", не является для каббалиста истинным субъектом. Низшие сферы самораскрытия Бога образуют объект постоянного человеческого созерцания, но высочайшая ступень, которой вообще может достигнуть медитация, знание Бога как мистического *Ми*, как субъекта мирового процесса, это знание может быть лишь мгновенной и интуитивной вспышкой, освещающей человеческое сердце, подобно солнечным лучам, играющим на поверхности воды, — если воспользоваться метафорой Моше де Леоны.

5

Это лишь несколько примеров того, каким образом автор Зохара пытается описать в символических понятиях теософскую вселенную скрытой жизни Бога. В этот момент мы сталкиваемся с проблемой мира вне *сфирот*, или, выражаясь иначе, с проблемой творения в более узком смысле и ее связей с Богом, то есть с проблемой пантеизма. В истории каббалы часто боролись за господство тенденции теизма и пантеизма. Это обстоятельство часто затемнялось, потому что представители пантеизма обычно стремились говорить на языке теизма. Случаи, когда авторы открыто выражали пантеистические взгляды, были редки²⁵. Большая часть текстов, и в особенности классические произведения теософской шко-

лы, содержат элементы обеих тенденций. Автор Зо-хара — и это проявляется еще больше в сочинениях Моше де Леона на иврите — склоняется к пантеизму, но тщетно искали бы мы у него исповедания веры, помимо некоторых туманных формул и намеков на фундаментальное единство всех вещей, стадий и миров. В целом его язык — это язык текста, и необходимы некоторые усилия, чтобы распознать сокрытую и переливающуюся разными красками пантеистическую сущность за этой теистической формой. Один отрывок гласит: "Процесс творения тоже вершился в двух плоскостях — верхней и нижней, и по этой причине Тора начинается с буквы *бет*, означающей цифру "два". Процесс внизу соответствует процессу наверху: один породил горний мир (*сфирот*), другой — дольний мир (зримого творения)". Другими словами, сотворение мира, как оно изображается в первой главе книги Бытие, носит двоякий характер. Поскольку оно представляет собой, в мистическом смысле, историю самораскрытия Бога и Его развертывание в жизни *сфирот*, описание носит теогонический характер — трудно найти более подходящий термин, несмотря на все связанные с ним мифологические ассоциации; и только в той степени, в какой оно понимается как создание дольного мира, то есть творение в строгом смысле, *processio Dei ad extra*, пользуясь схоластической дефиницией, его можно определить как космогонический. Между двумя мирами, как утверждается в дальнейшем изложении, существует только то различие, что более высокий порядок представляет собой динамическое единство Бога, тогда как низший оставляет место для дифференциации и разделения. Этот дольний мир чаще всего именуется в Зохаре *алма де-перуда*, миром разделения. Здесь существуют вещи, обособленные друг от друга и от Бога. Но — и в этом ясно проглядывает пантеистическая тенденция — для того, кто проникает в суть вещей, эта обособленность лишь кажущаяся. "Если созерцать вещи в мистической медитации, то все они

представляются единством". Уже Гикатила выдвигает формулу: "Он заполняет все, и Он есть все сущее".

Теогония и космогония представляют собой не два различных акта творения, а два аспекта одного и того же акта. В любой плоскости — в мире Меркавы и ангелов, лежащем ниже мира *сфирот*, на различных небесах и в мире четырех стихий — творение отражает внутреннее движение Божественной жизни. Остатки глубочайшей реальности обнаруживаются даже в самых внешних явлениях²⁶. Все проникает один и тот же ритм, одно и то же волнообразное движение. Акт, посредством которого сокрытый Бог вне времени и над временем раскрывает Себя, совершается также во временной действительности всякого другого мира. Творение — это развитие вовне тех сил, которые действуют и живут в Самом Боге. Нигде нет здесь разрыва, прерывности. Хотя "дворцы" (*хехалот*) мира Меркавы возникают из света Шхины, это не *creatio ex nihilo*, которое на этой стадии не было бы больше мистической метафорой.

Чаще всего встречающейся иллюстрацией этого учения в сочинениях Моше де Леона на иврите служит образ цепи и составляющих ее звеньев. В этой цепи, образованной совокупностью различных миров, имеются звенья различной степени: одни глубоко сокрытые, другие зримые извне, но в ней нет обособленного существования: "Все связано со всем остальным вплоть до самого нижнего кольца цепи, и истинная сущность Бога вверху и внизу, на небесах и на земле, и ничего нет кроме Него. И это имеют в виду мудрецы, утверждая, что когда Бог даровал Тору Израилю, Он открыл ему семь небес, и увидел Израиль, что ничего там нет, кроме Его Славы; Он разверз семь бездн перед его очами, и увидел Израиль, что ничего там нет, кроме Его Славы. Помысли об этих вещах, и ты поймешь, что сущность Бога связана и соединена со всеми мирами и что все виды бытия связаны и соединены друг с другом, но что они происходят из Его существования и сущности"²⁷.

Пантеизм этой концепции имеет свои пределы, и в случае необходимости от него можно вообще отказаться. Вся сотворенная жизнь обладает определенно-го рода реальностью для себя самой, реальностью, в которой она кажется обособленной от этих мистических миров единства. Но в глазах мистика вещи теряют свои четкие очертания и единственным их содержанием становится Слава Божья и Его сокрытая жизнь, пульсирующая во всем сущем.

Правда, этим дело не исчерпывается. Как мы увидим в дальнейшем, это ограниченное и обособленное бытие отдельных вещей не входит в качестве действительно первичного и существенного элемента в Божественный замысел творения. Первоначально все мыслилось как одно великое целое и жизнь Творца трепетала нестесненно и открыто в жизни Его творений. Все поддерживало прямую мистическую связь со всем остальным, и это единство могло познаваться непосредственно и без помощи символов. Только грехопадение Адама побудило Бога удалиться в "потусторонность". Космическим последствием грехопадения была утрата вещами начального гармонического единства и их обособленное бытие. Все творение первоначально имело духовную природу, и если бы не вторжение зла, оно не приняло бы материальной формы. Поэтому неудивительно, что, когда каббалисты этого толка описывают положение, которое установится в эпоху пришествия Мессии, и блаженное знание праведных в мире, очищенном от греха, снова выступает на передний план мысль о восстановлении этого первоначального единства и сопряженности вещей²⁸. То, что в настоящее время составляет преимущество мистика, чей взор проникает внешнюю оболочку и достигает сердцевины вещей, станет во времена Избавления общим достоянием человечества.

Правда, вопреки этому многообразию стадий и проявлений, теософ пытается сохранить единство Бога и не допустить постулирования в Нем множе-

ства. Теоретически он достигает последнего с помощью философской формулы, утверждающей, что подобие различия между состраданием, гневом и другими проявлениями Бога существует только в восприятии, а не в объективной реальности самого Его бытия. Другими словами, видимость множественности проявлений предполагает существование медиума, конечного существа, по-своему воспринимающего Божественный свет²⁹. Тем не менее, бесспорно, что такие формулы, как бы хитроумны они ни были, не вполне соответствуют сущности того особого религиозного чувства, которое нашло свое выражение в учении о *сфирот*.

Как уже отмечалось ранее, эти мыслимые как символы сферы Бога являются чем-то большим, чем атрибуты теологов или промежуточные ступени и ипостаси, которые Плотин в своем учении об эманации поместил между Абсолютом и феноменальным миром. *Сфирот* еврейских теософов живут своей собственной жизнью: они образуют комбинации, они освещают друг друга, они восходят и нисходят. Они далеко не статичны. Хотя каждая из них имеет свое идеальное место в иерархии, в определенном аспекте низшая может принять вид высшей³⁰. Другими словами, это некое подобие действительного жизненного процесса в Боге, приливы и отливы которого теософ воспринимает, если его опыт можно назвать восприятием, посредством внутреннего зрения — сердца. Примирить этот процесс с монотеистической доктриной, столь же дорогой каббалисту, как и всякому еврею, стало задачей теоретиков каббалистической теософии. Но хотя они смело принялись за дело, полного успеха они не достигли. Ибо даже самые грандиозные усилия, предпринятые с целью осуществления полного синтеза этого процесса с монотеизмом, наподобие попытки Моше Кордоверо из Цфата³¹, не привели к удалению некоего неистребимого остатка, существование которого служило вызовом рационализму. Невозможно уклониться от вывода, что проблема с самого начала была

неразрешимой, что мистика первоначально восприняла аспект Бога, не поддающийся рациональному познанию и принимающий парадоксальный характер при первой же попытке сформулировать его словесно. Автор Зохара редко рассматривает эту проблему прямо: теософский мир *сфирот* представляется ему столь реальным, что он воспринимает его в каждом слове Библии. Символы и образы, служащие для описания этого мира, по своему истинному смыслу кажутся ему чем-то более значительным, чем просто метафорами. Он не только мистик, ищущий повсюду выражения для описания своего иррационального опыта. Разумеется, он ищет его, и мистический символ, описанный Э.Ресежаком в его "Эссе об основах мистического познания" (1899), впервые встречается во многих поразительных отрывках Зохара. Но вместе с тем Зохар, даже теософская каббала в целом, отражает очень древнее наследие души, и было бы слишком самонадеянно утверждать, что это наследие мифа всегда успешно ассимилировалось учением монотеизма.

6

Некоторые из этих мифических символов могут служить разительным примером того, каким образом подлинная еврейская мысль неразрывно переплетается с первобытными мифическими элементами. Это относится прежде всего к области сексуальной символики. Общеизвестно, что глубочайшие области человеческого бытия, связанные с половой жизнью, играют важную роль в истории мистики. За несколькими исключениями произведения мистической литературы изобилуют эротическими образами. Даже мистическая связь с Богом часто рисуется как любовь между душой и Богом, и христианская мистика особенно известна тем, что метафора этой любви принимает самые крайние формы. Прежде всего следует подчеркнуть, что такое понимание отношения человека к Богу почти не игра-

ет роли в документах более ранней, в частности испанской, каббалы. Попутно заметим, что каббалисты раннего периода никогда не толковали Песнь Песней как диалог между Богом и душой, то есть как аллегорию пути к мистическому единству, *unio mystica*. Такая интерпретация характерна для всех христианских мистиков, начиная с Бернарда Клервоского. В еврейской мистике она впервые привлекла внимание представителей цфатской школы в 16 веке.

Разумеется, для каббалистов, как и для хасидов в Германии, любовь к Богу имеет величайшее значение. Зохар неоднократно возвращается к проблеме двойного отношения к Богу: любви и страха. Подобно Элазару из Вормса, чьи сочинения, как и назидательные мистические трактаты других авторов, были несомненно ему знакомы, Моше де Леон постулирует тождество глубочайшего страха Божьего и чистейшей любви к Богу. Но даже в самых чрезмерных описаниях эта любовь остается для них любовью ребенка к своему отцу, никогда не превращаясь в страсть любовника к своей возлюбленной. В этом отношении испанские каббалисты совершенно отличны от немецких хасидов, не побоявшихся, как мы видели, сделать и этот последний шаг. Изображая судьбу души после смерти, Зохар повествует о ее восхождении во все более высокие сферы, пока, наконец, она не попадает в "чертог любви". Здесь спадает последняя пелена, и душа предстает чистой и нагой перед своим Творцом. Но это не брачный чертог тогдашней христианской мистики. "Словно дочь", употребляя выражение Зохара, душа удостоивается здесь поцелуя своего Отца, как знака и печати высочайшего блаженства³².

Имеется только один случай, когда в Зохаре упоминается отношение смертного к Божеству, точнее, к Шхине, с привлечением сексуальной символики. Речь идет о Моисее, Божьем человеке. О нем, и только о нем, утверждается в поразительной фразе, что он состоял в связи с Шхиной³³. Здесь в виде исключения непрерывная связь с Божеством описывается как

мистический брак между Моисеем и Шхиной. На основании некоторых отрывков из мидраша, в которых сообщается о прекращении половой жизни Моисея с его женой после того, как он удостоился личного общения с Богом "лицом к лицу", Моше де Леон сделал вывод, что брак с Шхиной заменил ему земной брак.

Но если во всех остальных случаях каббалисты воздерживаются от использования образов половой любви при описании отношений между человеком и Богом, они без колебания используют их, изображая внутреннее отношение Бога к Самому Себе в мире *сфирот*. Тайна пола, как она рисуется каббалисту, имеет невероятное глубокое значение³⁴. Эта тайна человеческого существования в его глазах есть лишь символ любви между Божественным "Я" и Божественным "Ты", Святым, да будет Он благословен, и Его Шхиной. *Иерос гамос*, священный брак Царя и Царицы, Небесного Жениха и Небесной Невесты, если ограничиться лишь несколькими символами, служит центральным событием в единой цепи Божественных проявлений в сокрытом мире. В Боге воссоединяются активное и пассивное, порождающее и воспринимающее, и из этого союза восстает вся земная жизнь и блаженство.

Символы половой любви используются вновь и вновь в самых различных вариациях. Один из образов, введенных для описания развертывания *сфирот*, изображает их, как отмечалось ранее, как плод мистического зачатия, в котором первый луч Божественного света есть также семя творения. Ибо луч, возникающий из Ничто, как бы посеян в "Небесную Матерь", то есть в Божественный разум, из чрева которого восстают *сфирот*: Царь и Царица, Сын и Дочь. За этими мистическими образами смутно просвечивают мужские и женские боги древности, что, разумеется, было мерзостью с точки зрения ортодоксального каббалиста³⁵.

Десятая сфера, *Иесод*, из которой все высшие *сфирот* — слитые воедино в образе Царя — текут в

Шхину, истолковывается как жизнетворящая сила, динамически действующая во вселенной. Из сокрытой глубины этой сферы Божественная сила выплещивается в акте мистического зачатия. Священный знак обрезания служит для каббалиста доказательством того, что в рамках Священного Закона эти силы зачатия занимают свое законное место. Несомненно, что вся эта сфера обладает большой притягательностью для ума автора Зохара. Мифический характер его мысли в этих отрывках более выражен, чем в других, и это свидетельствует о многом. Следует отметить, что в Зохаре широко применяется фаллическая символика в связи со спекуляциями о сфере *Иесод*: немаловажная психологическая проблема, принимая во внимание ревностнейшую приверженность автора Зохара к самым ортодоксальным концепциям еврейской жизни и веры. Разумеется, здесь остается открытым широкое поле для психоаналитического толкования: легкость, с которой этот метод может быть применен к предмету, совершенно очевидна, но, на мой взгляд, надежда на то, что этот вопрос действительно может быть выяснен таким путем, слаба. Была предпринята попытка истолковать "эротiku каббалы" в психоаналитическом смысле³⁶, но автор исследования не поднялся над уровнем избитых модных фраз, которые многим исследователям этой школы, к сожалению, кажутся удовлетворительным ответом на проблемы этого рода.

Несомненно, что в Зохаре символика этого рода принимает гораздо более радикальную форму, чем в каком-либо другом документе испанской каббалы, хотя в какой-то мере она свойственна последней как целому. Мы явно сталкиваемся здесь с индивидуальной особенностью нашего автора, и неудивительно, что она навлекла на него критику противников каббалы. Примером его радикализма может служить один из самых возвышенных отрывков из его книги, в котором изображается кончина героя, Шимона бар

Йохая: смерть приходит к нему в тот момент, когда свой длинный монолог о глубочайших тайнах он заключает символическим описанием "святого союза" в Боге, описанием, непревзойденным по резкости и парадоксальности³⁷. Здесь, как и в других местах, беспристрастный анализ этого феномена более способствовал бы пониманию Зохара, чем красноречивое обличение мнимых непристойностей, которое позволили себе Грец и другие хулители этой "книги небылиц". Обвинения подобного рода просто дают неправильный образ морали и общей тенденции Зохара, они едва ли имеют смысл даже в отношении его литературной формы; но, прежде всего, они полностью игнорируют проблему, созданную воскресением мифологии в сердце мистического иудаизма, классическим представителем которого является автор книги. Бесспорно, что автор Зохара зашел в нем, прикрываясь арамейским обликом и псевдозлиграфией, дальше, чем в своих сочинениях на иврите, в которых эта тенденция нашла гораздо более умеренное выражение. Но именно его сравнительно нестесненная речь позволяет нам глубже проникнуть в его внутренний мир, чем это оказалось возможным в отношении других авторов этого направления.

7

В этой связи надо обратить внимание прежде всего на переосмысливание идеи Шхины. Это восстановление древней идеи является одним из важнейших составных элементов каббалы. Во всех многочисленных упоминаниях Шхины в Талмуде и мидрашах — я уже указывал во второй главе на труд Абельсона, посвященный этой теме — нет даже намека на то, что она олицетворяет собой женское начало в Боге. При описании Шхины нигде не встречаются такие метафоры, как "Принцесса", "Матрона", "Царица" или "Невеста". Правда, такие выражения часто употребляются

там, где речь идет об общине Израиля в ее связи с Богом; но для этих авторов община еще не превратилась в мистическую ипостась некой Божественной силы, она просто олицетворение исторического Израиля. Никогда здесь не проявляется дуализм, и Шхина как женское начало не противопоставляется "Святому, да будет Он благословен" как мужскому началу в самом Боге. Эта идея была одним из наиболее существенных и непреходящих новшеств, внесенных каббалой. Тот факт, что она получила признание вопреки очевидной трудности примирения ее с концепцией абсолютного единства Бога и что никакой другой элемент каббалы не получил такого широкого признания, служит доказательством того, что она отвечала глубокой религиозной потребности. Я уже высказал в первой главе предположение, что мистики, при всех их аристократических тенденциях, были истинными представителями живой, народной религии масс и что в этом кроется секрет их успеха. Не только для философов, но и для правоверных талмудистов, поскольку они сами не были мистиками, концепция Шхины как женского начала в Боге служила одним из главных камней преткновения в сближении их с каббалой. О живучести этой идеи можно судить по тому, что, вопреки сопротивлению этих могущественных сил, она стала неотъемлемым элементом верований, широко распространенных в еврейских общинах Европы и Востока.

Зачатки этой концепции можно обнаружить уже в "Сефер-ха-бахир", старейшем документе каббалистической мысли, на связь которого с более ранними гностическими источниками я уже несколько раз указывал. Это, в свою очередь, служит еще одним доказательством, если вообще есть необходимость в доказательстве, того, что эта идея — отнюдь не христианская и что первоначально она принадлежала к сфере языческой мифологии. В гностических спекуляциях о мужском и женском зонах, то есть Божественных потенциях, образующих мир "плеромы",

Божественной "полноты", эта мысль обрела новую форму, в которой она дошла до первых каббалистов через посредство разрозненных фрагментов. Сравнения, используемые в "Сефер-ха-бахир" при описании Шхины, чрезвычайно показательны в этом отношении. С точки зрения некоторых гностиков, "низшая София", последний зон на грани "плеромы", представляет собой "дочь света", низвергающуюся в бездну материи. Эта идея находится в тесной связи с идеей Шхины. Та становится в качестве последней из *сфирот* "дочерью", которая, хотя ее обиталище есть "форма света", должна брести в дальние страны. Различные другие мотивы помогли дорисовать образ Шхины, каким он набросан в Зохаре. Прежде всего она отождествлялась с "общиной Израиля", родом невидимой церкви, олицетворявшей мистическую идею Израиля в его союзе с Богом и в его блаженстве, но также и в его страдании и его изгнании. Шхина — не только Царица, Дочь и Невеста Бога, но и праматерь каждого индивидуума во Израиле. Она истинная Рахиль, которая "плачет о детях своих", и в великолепном искажении смысла отрывка из Зохара Шхина, рыдающая в своем изгнании, превращается у каббалистов позднейшего периода в "красавицу, лишившуюся глаз"³⁸. Она является им в видениях в образе женщины. Например, Аврахам бен Элизер ха-Леви, ученик Лурии, увидел ее в 1571 году у Стены Плача в Иерусалиме в образе вдовы, облаченной в черную одежду и оплакивающей супруга своей молодости. В символическом мире Зохара эта новая концепция Шхины как символа "вечной женственности"³⁹ играет огромную роль и проявляется в бесконечном многообразии имен и образов. Она воплощает собой сферу, которая первой должна раскрыться медитации мистика, служа воротами во внутренний мир Бога, очень часто обозначаемый в Зохаре перифразой термина *раза де-мехеманута*, "тайны веры", то есть области, раскрывающей свою тайну только тем, кем движет дух совершенного благочестия.

Союз Бога и Шхины образует истинное единство Бога, *Ихуд*, как называют его каббалисты, единство, которое лежит вне разнообразия Его различных аспектов. Первоначально, как утверждает Зохар, это единство было постоянным и непрерывным. Ничто не нарушало блаженной гармонии ритмов Божественного бытия в единой великой мелодии Бога. Равным образом, ничто не нарушало вначале постоянной связи Бога с мирами творения, в которых пульсирует Его жизнь, и, в частности, с человеческим миром.

В своем первобытном райском состоянии человек имел прямую связь с Богом. Человек, как часто выражает эту мысль Моше де Леон, прибегая к более старой формуле, есть синтез всех тех духовных сил, действием которых был сотворен мир⁴⁰. Его организм, как мы видели, служит отражением скрытого организма бытия самого Бога. Тем не менее, следует отметить немаловажное отличие: первоначально Человек был чисто духовным существом⁴¹. Эфирная оболочка, облекавшая его и впоследствии превратившаяся в органы тела, находилась в совершенно другом отношении к его истинной природе, чем его тело в настоящее время. Греху человек обязан своим плотским существованием, возникшим в результате осквернения всей материи ядом греха. Грехопадение, послужившее для еврейских мистиков предметом бесконечных спекуляций, разорвало прямую связь человека с Богом и тем самым в определенном смысле повлияло на жизнь Бога в Его творении. Только тогда различие между Творцом и творением принимает характер проблемы.

Прочитируем Иосефа Гикатилу: "В начале творения сердцевина Шхины находилась в низших сферах. И так как Шхина была внизу, небо и земля составляли единство и пребывали в совершенной гармонии. Родники и каналы через которые все из верхних сфер стекает в нижние, еще действовали полностью и беспрепятствен-

но, и таким образом Бог заполнял все сверху донизу. Но когда явился Адам и совершил грех, порядок вещей превратился в беспорядок, и небесные каналы разрушились”⁴².

Я уже упоминал, что мистиков глубоко занимала проблема греха, и в особенности характер и смысл грехопадения Адама, и что эта проблема всесторонне рассматривалась в каббалистической литературе. Это справедливо за одним исключением, и таким исключением был Зохар. Тогда как каббалисты Героны основательно занимались этим вопросом, а некоторые авторы, принадлежавшие к кругу Моше де Леона, казалось, проявляли пристрастие к нему, в Зохаре, в особенности в его основных частях, упоминания о первородном грехе редки. Эти отрывки отличаются сдержанностью, не проявляемой автором при рассмотрении других фундаментальных доктрин каббалы. То, что Зохар не уделяет большого внимания этой теме, находится в резком противоречии с той пространностью, с которой она излагается в датируемом тем же периодом каббалистическом произведении ”Маарехет ха-Элохут” (”Система Божества”). Эта сдержанность не случайна. Автор Зохара явно считал эту тему чрезвычайно опасной, ибо она затрагивала великий вопрос: где и каким образом было нарушено единство жизни Бога, с чего начинается разрыв, проявляющийся ныне во всей вселенной? В ”Мидраш ха-неелам” автор раскрывает причину своего молчания или сдержанности, вкладывая в уста Адама горькие жалобы на тех каббалистов, которые слишком много болтают о тайне его падения. Зачем раскрывать тайну, оставленную нераскрытой Торой, почему не довольствоваться намеками, в особенности обращаясь к толпе? Тайна должна храниться узким кругом посвященных. Напротив, в ”Мидраш ха-неелам”, как и в других частях Зохара, Шимон бар Йохай указывает на различные объяснения этой тайны и не оставляет сомнения в том, что он в основном разделяет взгляд других каббалистов. И как бы желая утаить свои эзотерические взгля-

ды, автор дает им совершенно рационалистическое объяснение, крайне удивительное в Зохаре и не имеющее ничего общего с преобладающей в нем гностической интерпретацией. Последняя предполагает, что *сфирот* были открыты Адаму в образе древа жизни и древа познания, то есть средней и последней сферы. Вместо того, чтобы сохранить их изначальное единство и таким образом объединить сферы "жизни" и "познания" и принести искупление миру, Адам отделил одну от другой и предался поклонению одной Шхине, не признавая ее единства с другими *сфирот*. Тем самым он прервал поток жизни, переливающийся из сферы в сферу, и принес разделение и обособление в мир.

С того времени возник некий загадочный разрыв, не в самой субстанции Божества, но в его жизнедеятельности. Это учение было ограждено множеством оговорок, но его главный смысл все же довольно ясен. Оно ведет к новой концепции, называемой каббалистами "Изгнанием Шхины". Лишь после восставления первичной гармонии в акте Избавления, когда все вещи вновь вернутся на место, занимаемое ими первоначально в Божественном замысле, как сказано в Библии, "будет Господь един, и Имя Его едино" в истине и навеки.

В нынешнем неискупленном и расстроеном состоянии мира этот разрыв, мешающий непрерывной связи Бога с Шхиной, кое-как заделывается и исправляется посредством религиозного акта Израиля: Торы, *мицвот* и молитвы. Устранение пятна, восставление гармонии — таково значение ивритского слова *тиккун*, употреблявшегося каббалистами после-зохаровского периода для обозначения задания человека в этом мире. В состоянии Избавления, однако, "осуществится совершенство вверху и внизу и все миры сплотятся в единый союз".

В общине Израиля, чья земная жизнь служит отражением скрытого ритма универсального Закона, раскрывающегося в Торе, Шхина присутствует непосред-

ственно, ибо земная община Израиля образована по прототипу мистической Общины Израиля, которая есть Шхина. Все, что совершает индивидуум или община в земной сфере, магически отражается в горнем мире, то есть в высшей реальности, просвечивающей в деяниях человека. Воспользуемся излюбленным выражением Зохара: "Импульс снизу (*итхарута дилтата*) вызывает ответный импульс сверху"⁴³. Земная реальность загадочным образом влияет на небесную, ибо все, в частности и человеческая деятельность, имеет свои "верхние корни" в мире *сфирот*. Импульс, исходящий от доброго деяния, направляет поток блага, возникающий из переизбытка жизни в *сфирот*, по тайным каналам, ведущим в нижний и внешний мир. Утверждают даже, что благочестивый своими деяниями связывает зримую и практикуемую Тору с Торой незримой и тайной.

Высшая религиозная ценность, которую вся испанская каббала, и в частности Зохар, кладет в основу своей этики, — это *двекут*, непрерывная приобщенность или прилепление к Богу, та прямая связь с Ним, которая, как я уже упомянул в предыдущей главе, почти полностью подменяет прежнее экстатическое переживание. Хотя *двекут* — определенно умозрительная ценность, она не основывается на каких-либо особых или ненормальных формах сознания. Моше бен Нахман, которого отделяет от времени появления Зохара одно поколение, полагал, что истинный *двекут* может преобразовываться в социальную ценность, чем объясняется немалое воздействие, оказанное впоследствии каббалой на народную этику. Все другие ценности каббалистической этики — страх Божий, любовь к Богу, чистота помысла, целомудрие, благотворительность, изучение Торы, покаяние и молитва — сопрягаются с этим высочайшим идеалом и черпают в нем свое конечное значение. Именно этим ценностям, представляющим похвальные деяния, Зохар приписывает особое значение. В своей совокупности они образуют идеал, объединяющий посредством мисти-

ческой переоценки добродетели бедняка и праведного таким образом, что это представляет интерес также с точки зрения социальной этики.

В согласии с этой тенденцией Зохар, впервые в истории раввинистического иудаизма, делает особый акцент на прославлении бедности в качестве религиозной ценности. По предположению Ф. Бэра, это умонастроение формировалось под влиянием радикального крыла францисканцев, так называемых "духовных", которые вызвали к жизни в Южной Европе в 13 веке народное движение. Крупнейшим представителем этого движения был Петр Оливи, живший в Испании в годы написания Зохара. Бесспорно, что, какие бы доводы в пользу противного ни приводились, прославление бедности, которое содержится в псалмах, утратило в немалой мере свое значение в процессе позднейшего развития раввинистического иудаизма⁴⁴ и возродилось в "Сефер хасидим", с одной стороны, и Зохаре — с другой. Мистику бедняки рисовались "скудельными сосудами Божьими", если прибегнуть к часто встречающейся в Зохаре метафоре, которую мы тщетно пытались бы найти в старом Мидраше. Это спиритуалистическое отождествление бедняка с благочестивым находит свое дальнейшее выражение в том, что Моше де Леон в своих сочинениях на иврите употребляет для обозначения бедняка тот же самый термин, которым в Зохаре он очень часто обозначает мистиков, истинных благочестивцев: они *"бней хехла де-малка"*, истинный "Двор" Бога.

В сочинении "Райя мехемна", которое увидело свет вскоре после Зохара, эти тенденции систематизированы и им придана форма радикальной спиритуалистической критики современного еврейского общества. Сам Зохар еще не делает таких выводов, но в нем уже содержится толкование теософских идей, при котором такое качество, как бедность, приписывается Шхине, другими словами, Самому Богу в последнем из Его проявлений: Шхина бедна, потому что "она ничем не обладает сама по себе", но только тем, что

обретает из потока *сфирот*⁴⁵. Подаяние, на которое бедняк живет, символически отражает мистическое состояние Шхины. Поэтому именно "справедливый" или праведный человек, *цаддик* Зохара, достигает состояния *двекут*, прилепленности к Богу. Не случайно, что среди этических ценностей, прославляемых каббалистами, почти совершенно отсутствуют те, что носят чисто интеллектуальный характер, кроме изучения Торы. В этом понимании этики, придающем гораздо большее значение волевому, чем интеллектуальному элементу, каббалисты вновь оказываются близки к религиозной вере простонародья.

Повторяю сказанное ранее: символика чувственной любви в Зохаре отражает влияние двух различных тенденций. Поскольку она обнаруживает положительное отношение к назначению половой жизни в границах, предписанных Божественным законом, ее можно определить как истинно еврейское мировоззрение. Целомудрие — поистине одна из возвышеннейших моральных ценностей иудаизма: Иосиф, который своим целомудрием "поддерживал завет", был, с точки зрения Мидраша и каббалы, прототипом праведного человека, истинным *цаддиком*. Но никогда половому воздержанию не приписывалось достоинство религиозной ценности, и мистики не были исключением. Слишком глубокий отпечаток наложило на их умы первое предписание Торы: плодитесь и умножайтесь. Это одно из главных различий между еврейской и нееврейской мистикой. Нееврейская мистика, восхвалявшая и пропагандировавшая аскетизм, завершалась иногда переносом эротики на отношение человека к Богу. Напротив, каббалисты испытывали соблазн обнаружить тайну половой любви в самом Боге. В остальном же они отвергали аскетизм и продолжали рассматривать брак не как уступку брэнной плоти, а как одну из святейших тайн. Всякий истинный брак есть символическое осуществление союза Бога с Шхиной. В трактате о "союзе мужа с женой", позднее приписывавшемся Нахманиду, Иосеф Гикатила дал подоб-

ное же толкование мистического значения брака. Из слов книги Бытие (4:1) "Адам познал Еву, жену свою" каббалисты делали тот вывод, что познание всегда означает осуществление единства, будь то единство Мудрости (или Разума) и Разумения, будь то единство Царя и Шхины. Таким образом, познание само получило высшее эротическое достоинство в этом новом гносисе, и этот момент часто подчеркивается в каббалистических сочинениях.

9

Ту же самую любопытную смесь элементов мистики и мифа можно найти и в истолковании Зохаром природы зла. Как древний христианский, так и средневековый еврейский гностик задавали вопрос: *unde malum?* Что служит источником зла? Для теософской школы каббалы, которую связывала с гностицизмом не только некоторая общность мировосприятия, но и определенные исторические каналы, это был поистине кардинальный вопрос. При рассмотрении его больше, чем когда-либо, проявляется различие, существующее между религиозными и интеллектуальными мотивами мысли. Для интеллекта эта проблема вообще не имеет смысла. Необходимо только понять, что зло относительно и что оно не существует реально. После такого заключения оно действительно прекращает существовать — по крайней мере, в воображении интеллекта — тогда как религиозное сознание требует реального преодоления зла. Это требование основывается на глубоко убеждении в том, что сила зла реальна и что разум, сознающий это, не может с помощью софистских уловок, какими бы блестящими они ни были, отрицать то, в существовании чего он уверен.

Такого же взгляда на природу зла придерживается и ранняя каббала в лице таких мистиков, как Ицхак бен Яков Хакохен из Сории, Моше бен Шимон из Бургоса, Иосеф Гикатила и Моше де Леон. Автор само-

го Зохара предпринимает несколько попыток решить эту проблему, попыток, объединяемых только тем, что они исходят из признания реальности зла. Автор Зохара часто рассматривает различные формы зла — метафизическое зло в качестве несовершенства всего сущего, физическое зло в качестве существования страдания в мире и нравственное зло в качестве лежащего в человеческой природе — как нечто единое. Особенный интерес представляет для него подчас нравственное зло. Сведение понятия зла в теософской школе каббалы к лаконичной формуле затрудняется тем, что приверженцы этого направления выдвигают не одну, а несколько теорий происхождения зла. Иногда зло отождествляется с метафизической сферой тьмы и искушения, существующей независимо от греховности человека; в других случаях утверждается, что греховность человека актуализирует потенциальное зло, то есть побуждает зло оторваться от Божественного начала. В самом деле, моральное зло, с точки зрения Зохара, неизбежно превращается в нечто отделенное и обособленное, или есть то, что вступает в такого рода отношение, к которому оно не предназначалось. Грех неизбежно расстраивает единство, и такое деструктивное отторжение было имманентно заложено в первоначальном грехе, посредством которого плод отделился от дерева познания⁴⁶. Если человек оказывается в таком обособлении, если он пытается утвердить свое собственное Я вместо того, чтобы пребывать в первоначальной сопряженности со всеми сотворенными вещами, в сопряженности, в которой и он имеет свое законное место, плодом этого акта отступничества является демиургическая самонадеянность магии, когда человек стремится занять место Бога и соединить то, что Бог разъединил⁴⁷. Зло таким образом создает моральный мир ложных связей⁴⁸ после того, как оно расстроило мир истинных связей или покинуло его.

Однако первопричины зла лежат еще глубже: в действительности они связаны — как утверждает одна из важных доктрин Зохара — с одним из проявлений

Бога или одной из его *сфирот*. Эта мысль нуждается в пояснении. Совокупность Божественных потенций образует гармоничное целое, и до тех пор, пока каждая из них поддерживает связь со всеми остальными, она священна и хороша. Это верно и в отношении качества строгой справедливости, суровости и суда, творимого в Боге и Богом, которое служит первопричиной зла. Гнев Бога, символизируемый Его левой рукой, находится во внутренней связи с качеством милосердия и любви, обозначаемым Его правой рукой. Одно качество не может появиться, не затрагивая другого. Таким образом, качество строгого Суда представляет собой великое пламя гнева, горящее в Боге, но оно всегда умеряется Его милосердием. Когда прекращается это умеряющее действие, когда в безмерно чудовищном по силе взрыве это качество отъединяется от качества милосердия, тогда оно отделяется от Бога вообще и преобразуется в совершенное зло, в геенну и мрачный мир Сатаны.

Невозможно обойти вниманием тот факт, что это учение, чарующая глубина которого неоспорима, воспроизводится в высшей степени замечательным образом в идеях великого теософа Якоба Бёме (1575 – 1624), сапожника из Герлица, чьи мысли оказали огромное влияние на многих христианских мистиков 17 – 18 веков, в особенности в Германии, Голландии и Англии. Его учение о происхождении зла, вызвавшее настоящую бурю, включает в себе все элементы каббалистической мысли. Он тоже определяет зло как темный и негативный принцип гнева в Боге, хотя и извечно претворяемый в свет в теософском организме Божественной жизни. В общем, если отвлечься от христианских образов, в которые он пытался, во всяком случае отчасти, облечь свои интуиции, Бёме больше какого-либо другого христианского мистика, обнаруживает глубочайшее внутреннее сродство с каббалой именно в том, в чем он наиболее самобытен. Он как бы совершенно самостоятельно заново открыл мир *сфирот*. Разумеется, возможно, что

он сознательно усвоил элементы каббалистической мысли, познакомившись с ними в период, когда его посетило озарение, с помощью своих друзей, которые, в отличие от него самого, были учеными. Во всяком случае, связь между его идеями и идеями теософской каббалы была совершенно очевидна для всех его последователей от Авраама фон Франкенберга (умершего в 1652 году) до Франца фон Баадера (умершего в 1841 году)⁴⁹, и только в современной специальной литературе она ставится под сомнение. Ф.Этингер, один из позднейших последователей Бёме, рассказывает в своей автобиографии о том, как в юности он спросил каббалиста Коппеля Гехта из гетто во Франкфурте-на-Майне (умершего в 1729 году), с чего лучше всего начать изучение каббалы, на что Гехт ответил ему, что у христиан имеется книга гораздо яснее излагающая каббалу, чем Зохар. "Я спросил его, что он имеет в виду, и он ответил: "Книгу Якоба Бёме" — и также поведал мне о соответствии, существующем между его метафорами и метафорами каббалы". Нет причины сомневаться в достоверности этой истории. В конце 17 столетия это удивительное внутреннее сходство идей Бёме с каббалой произвело столь сильное впечатление на последователя Бёме Иоганна Якоба Шпета, что он даже принял иудаизм.

Но вернемся к нашей теме. Метафизическая причина зла проявляется в акте, преобразующем категорию строгого суда в нечто самодовлеющее. Как уже отмечалось, Зохар не дает однозначного ответа на вопрос о причине этого преобразования: коренится ли оно в сущности теософского процесса или проистекает из человеческого греха. Два эти мотива переплетаются, но в общем автор, видимо, склоняется к первому. Зло обрушилось на мир не потому, что падение Адама выявило его потенциальное наличие, но потому, что так было предуказано, потому что зло обладает своей собственной реальностью. То же утверждают и последователи гностицизма: зло по самой своей природе не зависит от человека, оно вплетено в ткань мира или,

вернее, в бытие Божье. Эта мысль побуждает автора Зохара трактовать зло как своего рода остатки или отходы органического процесса скрытой жизни. Эта оригинальная идея, являющаяся смелым выводом из теории, рассматривающей Бога в качестве живого организма, часто выражается во множестве сравнений. Как дерево не может существовать без коры или человеческое тело, не спуская "дурной крови", так все бесовское уходит своими корнями в тайну Бога⁵⁰. Несовместимость этих различных объяснений, по-видимому, не беспокоила автора Зохара, не замечавшего противоречия в смешении образов из области метафизики с образами из мира физики или биологии. Один из этих образов вытеснил остальные в период поздней каббалы. Я имею в виду сравнение зла с *клиппа*, "корой" дерева или скорлупой ореха (орех как символ Меркавы был заимствован автором Зохара из писаний Элазара из Вормса). Правда, некоторые каббалисты этой школы выдвинули другую теорию, согласно которой зло представляет собой незаконное вторжение в Божественную сферу света и становится злом только потому, что нечто, хорошее на своем месте, пытается завладеть местом, к которому оно не пригодно. Это утверждал Иосеф Гикатила, придававший большое значение этому вопросу⁵¹. Автор Зохара придерживается, однако, совершенно иного мнения. Полагая, что зло имеет предопределенное ему место, он утверждал, что само по себе оно мертво и что его оживляет только луч света, струящийся из святости Божьей, каким бы слабым он ни был, или же, будучи отходом жизненного процесса, оно обретает подобие жизни из человеческого греха⁵². Искра Божьей жизни горит даже в Саммаэле, олицетворении зла, "другой" или "левой стороны". Этот зловещий сатанинский мир зла, образующий темную сторону всего живущего⁵³ и угрожающий ему изнутри, притягивает к себе с особой силой автора Зохара. Сравнение "Мидраш ха-неелам", в котором этим идеям уделяется чрезвычайно слабое внимание, в

позднейших частях Зохара, в которых они представлены в избытке, свидетельствует о их прогрессирующем влиянии на мировоззрение автора. Правда, эти философские и гностические спекуляции, в частности, концепции зла как остатков предвечного мира до разрушения его Богом, переплетаются с более простыми представлениями. Так, например, в Зохаре утверждается, что зло отнюдь не коренится в теогоническом или космогоническом процессе, а существует лишь как средство расширения человеческих возможностей. Желая, чтобы человек был свободен, Бог предопределил существование зла в мире, дабы человек мог проявить свою моральную силу, преодолевая его.

10

Каббалистический взгляд на природу человека и сущность греха, разумеется, тесно связан с учением о душе, изложенном в Зохаре. Внутренняя связь между космогонией и психологией во всех гностических системах столь общеизвестна, что упоминание ее в Зохаре не является неожиданностью. В мистическом гимне Моше бен Нахман описал рождение души в глубине Божественных сфер, из которых струится ее жизнь. Ибо душа тоже суть искра Божественной жизни, и она несет в себе жизнь Божественных степеней, через которые она прошла. Приводим этот гимн Нахманида:

От начала времени, чрез вечности
Я был среди Его сокрытых сокровищ.
Из Ничто вызвал Он меня, но в конце времени
Востребует меня Царь назад.

Жизнь моя струится из глубины сфер,
Дающих душе порядок и образ,
Божественные силы изваивают и питают ее,
Затем она хранится в чертогах Царя.

Он излучал свет, дабы явить ее,
Из потайных родников одесную и ошуюю,
Душа нисходила по небесной лестнице,
Из предвечного водоема Шилоамского к саду
Царя.

В психологическом плане в Зохаре отражается причудливое переплетение элементов двух учений, выдвинутых некоторыми школами средневековой философии. Первая различала между растительной, животной и разумной душой: тремя стадиями, которые аристотелики считали различными способностями единой души, тогда как средневековые платоники склонялись к тому, чтобы видеть в них три различных души. Второе учение, которого обычно придерживались арабские философы и которое в еврейской среде популяризировал Маймонид, основывается на концепции "приобретенного разума". Согласно этому взгляду, способность разума, пребывающая в латентном состоянии в душе, актуализируется в процессе познания, и эта реализация разума служит единственным путем к бессмертию. Этому учению автор Зохара придает каббалистическую направленность. При этом сохраняется различие между тремя духовными силами: *нефеш* (жизнью), *руах* (духом) и *нешама* (собственно душой). Но Маймонид отвергает идею, что они являют собой три способности души. Все три уже латентно представлены в первой, *нефеш*, и более высокие степени соответствуют новым и глубже залегающим силам, обретаемым душой благочестивого через изучение Торы и добрые дела.

В частности, *нешама*, "святая душа", может реализоваться только совершенным благочестивцем, которого автор Зохара отождествляет с каббалистом, и он обретает ее только посредством погружения в тайны Торы, то есть посредством мистической реализации своих познавательных способностей. *Нешама* — глубочайшая интуитивная сила, ведущая к тайнам Бога и вселенной. Поэтому естественно, что *нешама* также мыслится как искра, *Бина*, самого Божественного разума. Обретая ее, каббалист реализует нечто

Божественное в своей собственной природе. Различные детализованные представления о функциях, происхождении и судьбах трех душ человека, неясны и отчасти противоречивы, равно как сумбурны, и я не намерен анализировать их здесь. Следует, однако, отметить, что в целом наш автор придерживается того взгляда, что только *нефеш*, естественная душа, общенная каждому человеку, способна грешить, тогда как *нешама*, Божественная сокровеннейшая искра души, пребывает вне греха. В своих сочинениях на иврите Моше де Леон ставит вопрос: возможно ли, чтобы душа страдала в преисподней, тогда как *нешама* в сущности есть то же самое, что Бог, и поэтому Бог как бы налагает наказание на Себя самого? Его решение проблемы — которое обнаруживает со всей полнотой пантеизм, лежащий в основе его системы, — заключается в том, что грех побуждает *нешама*, Божественный элемент, покинуть человека, и ее место занимает нечестивый дух "левой стороны", который обосновывается в душе и лишь один испытывает муки возмездия. Саму *нешама* наказание не затрагивает, и если она нисходит в ад, то только затем, чтобы вывести некоторые страждущие души к свету. В Зохаре наказание души после смерти тоже ограничивается *нефеш* и в некоторых отрывках распространяется на *руах*, но никогда не на *нешама*⁵⁴.

История судьбы души после смерти человека, история награды и наказания, блаженства благочестивого и мук грешника, одним словом, эсхатология души, — последняя из крупных проблем, которую рассматривает автор. Ее связь с фундаментальными идеями теософии носит весьма свободный характер, но живое воображение автора неизменно создает новые вариации на тему, детальное иллюстрирование которой примерами заполняет значительную часть Зохара. В целом, доктрина, изложенная автором, довольно стройна. Подобно всем каббалистам, он верит в предсуществование всех душ с начала творения. Он даже доходит до утверждения, что полная индивидуаль-

ность существовавших прежде душ была предопределена еще тогда, когда они заключались во чреве вечности. "С того дня, как Господу было благоугодно сотворить мир, и даже перед тем, как он действительно был сотворен, все души праведных заключались в Божественном замысле, каждая в своей особой форме. Когда Он образовал мир, он сделал их сущими и они предстали пред Ним в своих различных образах на горних вершинах (все еще в мире *сфирот*), и только тогда поместил Он их в сокровищницу, что в верхнем Раю". Здесь души живут, облеченные в чистые небесные ризы, и наслаждаются благодатными видениями рая. Их переход из мира *сфирот* в райское царство, лежащее за пределами Божественного, трактуется как последствие мистического "брака Царя и Шхины". Но уже в этом предсуществовании имеются различия и градации в положении душ.

Автор Зохара неоднократно упоминает об "аудиенции", дарованной душе Богом до ее нисхождения в земную плоть, и об обете вершить свою миссию на земле посредством благих дел и мистического познания Бога. Из этих добрых дел, *мицвот*, вернее, из дней, когда она совершала добро, как гласит поэтическое описание, душа во время своего пребывания на земле тклет мистическое одеяние, которое ей суждено после смерти носить в нижнем раю. Это представление о небесных ризах души обладает особой привлекательностью в глазах автора. Только души грешников "наги" или, во всяком случае, одеяние вечности, которое они ткнут во времени и вне времени, имеет "прорехи". После смерти различные души, завершившие свою миссию, возвращаются к своему первоначальному местопребыванию, но души грешников предстают пред судом и очищаются в "огненном потоке" геенны или, если они принадлежат самым гнусным грешникам, сжигаются.

Здесь некоторую роль играет также учение о переселении душ, *гилгул*. Впервые оно сформулировано в "Сефер-ха-бахир". Если оно не восходит к лите-

ратурным источникам этого произведения, то можно предположить, что каббалисты Прованса, написавшие или издавшие "Сефер-ха-бахир", заимствовали его у катаров, являвшихся до 1220 года главной религиозной силой в Провансе. Катарская ересь, которая была выкорчевана только в результате кровавого крестового похода, представляла собой позднейшую и разбавленную другими элементами форму манихейства, и в качестве таковой она упорно придерживалась доктрины метемпсихоза, которую церковь осуждала как ересь. Однако представители ранней каббалы считали переселение не общей участью душ, а судя по Зохару, исключением, обусловленным прежде всего грехами против воспроизведения рода человеческого. Тот, кто не соблюдал первой заповеди Торы, обретает новое существование в новой телесной обители либо в качестве наказания, либо в качестве возможности нового испытания. Институт левирата объясняется теорией переселения. Если брат умершего женится на его вдове, он "тянет назад" душу ее умершего супруга. Он вновь устраивает его душу, и она становится новым духом в новом теле. Напротив, Моше де Леон, в отличие от других представителей ранней каббалы, отрицает идею переселения душ в нечеловеческие формы существования. Такое переселение расценивается как наказание за определенные грехи Менахемом из Реканти (1300 год), который приводит несколько подробностей о нем из "современных каббалистов". Тем не менее, метемпсихоз в качестве общей формы Божественного воздаяния за грехи известен и ранней каббалистической традиции⁵⁵. Основное противоречие между идеями наказания в аду и метемпсихозом — двумя формами воздаяния за грехи, которые в строгом смысле слова исключают одна другую, — в Зохаре теряет свою определенность вследствие сведения идея наказания лишь к идее адских мук.

В общих чертах духовный мир Зохара можно по праву определить как смесь элементов теософской теологии, мифической космогонии и мистической психоло-

гии и антропологии. Бог, вселенная и душа не существуют обособленно друг от друга, каждый из них в своей собственной плоскости. Начальному акту творения не присуще такое четкое разграничение, которое, как мы видели, было космическим плодом человеческого греха. Тесная взаимосвязь этих трех сфер, проявившаяся в Зохаре, характерна для всей позднейшей каббалы. Ссылка на одну из них часто незаметно переходит в упоминание другой. Каббалисты позднейшего периода иногда пытались рассматривать их обособленно, но поскольку речь идет о Зохаре, его волшебная притягательность для ума в немалой мере связана с неповторимым сочетанием в нем трех элементов в яркое, хотя и довольно проблематичное целое.

СЕДЬМАЯ ГЛАВА

ИЦХАК ЛУРИЯ И ЕГО ШКОЛА

1

После исхода евреев из Испании каббала претерпела полное превращение. Катастрофа такого масштаба, которая вырвала с корнем одну из главных отраслей еврейского народа, не могла пройти, не затронув всех сфер еврейской жизни и чувства. В великом материальном и духовном перевороте, вызванном этим кризисом, каббала утвердила свое притязание на духовное господство в иудаизме. Это незамедлительно нашло свое выражение в превращении ее из эзотерического учения в народное движение.

Изгнание евреев из Испании в 1492 году знаменует собой завершение определенного этапа в развитии каббалистической формы еврейской мистики. Основные течения каббалы 12 — 13 веков продолжали развиваться в конце 14 — начале 15 столетий. Этот период совпал с началом преследования евреев в Испании и с возникновением марранского иудаизма после 1391 года. Литература 15 века свидетельствует со всей бесспорностью о слабости и дряблости религиозной мысли и форм выражения.

Каббалисты того времени составляли немногочисленную группу посвященных, не имевших желания распространять свои идеи и менее всего стремившихся вызвать к жизни какое-либо движение с целью радикального изменения еврейского образа жизни или пре-

образования ее ритма. Только два одиноких мистика, авторы "Рая мехемна" и книги "Пелиа", мечтали о мистической революции в еврейской жизни, но их призыв не встретил отклика. Занятие каббалой оставалось в основном привилегией избранных, следовавших путем все более глубокого погружения в тайны Бога.

Это отчетливо проявилось в неполной, но все же довольно выраженной "нейтрализации" всех мессианских тенденций в старой каббале. Такое сравнительное безразличие к возможности сокращения исторического пути с помощью мистических средств было вызвано тем, что на первых порах мистики и апокалиптики обратили свои мысли в противоположные стороны: каббалисты сосредоточили все силы ума и души не на мессианском конце света, завершающей стадии развития мироздания, но на его начале. Или, другими словами, в целом они предпочитали спекуляции о сотворении мира спекуляциям о его Избавлении.

Избавления можно достигнуть не рывком вперед в попытке ускорить наступление исторических кризисов и катастроф, но возвращением на тропу, ведущую к первоисточкам творения и откровения, к точке, с которой мировой процесс (история вселенной и Бога) начали развиваться в рамках системы законов. Тот, кто знал путь, каким шел, мог надеяться, что сумеет при случае вернуться к отправному пункту.

Так медитации каббалистов о теогонии и космогонии вызвали к жизни немессианскую и индивидуалистическую форму Избавления или Спасения. По утверждению некоего каббалиста 14 века¹, Избавление заключается в гармонии единства. В этих рассуждениях история очищалась от присущего ей порока, ибо каббалисты пытались найти путь назад, к первоначальному единству, к мировому устройству, предшествовавшему Первому обману Сатаны, обману, который, по их мнению, предопределил дальнейший ход истории. При новом

эмоциональном подходе к этому вопросу каббала могла вобрать в себя интенсивность мессианства и превратиться в мощный апокалипсический фактор, Ибо прослеживание духовного процесса от самых первооснов бытия могло само по себе рассматриваться в качестве Избавления в том смысле, что мир таким образом возвращался к единству и чистоте своих начал. Это возвращение к космогоническому отправному пункту в качестве главной цели каббалы не всегда должно было осуществляться в безмолвной и одинокой медитации индивидуума и в отрешенности от всего, что происходит во внешнем мире.

После катастрофы 1492 года, радикально преобразовавшей внешнюю форму каббалы и не коснувшейся ее сокровенной сущности, оказалось возможным расценивать возвращение к исходной точке творения как средство ускорить наступление мировой катастрофы. Она должна была разразиться по достижении этого возвращения многими индивидуумами, объединенными желанием приблизить "конец мира". С осуществлением великого эмоционального переворота процесс медитации отдельного мистика мог преобразоваться посредством своего рода мистической диалектики в религиозное устремление целой общины. В этом случае то, что скрывалось под умеренной внешностью (*тиккун*) стремления усовершенствовать мир, обнаружилось бы как могучее оружие, оружие, способное уничтожить все силы зла; их уничтожение само по себе было равнозначно Избавлению.

Хотя исчисления, идеи и видения мессианского века не были существенным элементом ранней каббалы, они были ей достаточно известны, и не следует делать вывода, что каббала совершенно игнорировала проблему Избавления "в наше время". Но если она и занималась этим вопросом, то в качестве чего-то необязательного, превышающего ее основные задачи. Типичным для катастрофических аспектов Избавления, вполне осознанных каббалистами, может служить тот зловещий факт, что именно 1492 год задолго до

его наступления некоторые каббалисты провозгласили годом начала Избавления. Однако этот год принес не освобождение свыше, а жесточайшее изгнание на земле. Сознание того, что Избавление совмещает в себе понятия освобождения и катастрофы, настолько проникает новое религиозное движение, что его можно определить только как обратную сторону апокалипсического умонастроения, господствующего в еврейской жизни.

Конкретные результаты и последствия катастрофы 1492 года ощутили не только современники этого события. Действительно, исторический процесс, развязанный изгнанием из Испании, потребовал нескольких поколений — почти целое столетие, — чтобы окончательно определиться. Лишь постепенно его огромные по значению последствия стали сказываться на все более глубоких сферах бытия. Этот процесс способствовал слиянию апокалипсических и мессианских элементов иудаизма с традиционными элементами каббалы. Последний век обретал такое же значение, как первый. В новых учениях акцент переместился с проблем зари истории или, скорее, ее метафизических предпосылок, на конечные стадии космологического процесса. Новая каббала в ее классических литературных формах была проникнута пафосом мессианства, чего никогда не случалось с Зохаром. "Начало" сомкнулось с "концом".

Современники изгнания осознавали главным образом созданные им конкретные проблемы, но не его глубокое значение для религиозной мысли и ее теологического выражения. Испанским изгнанникам вновь стало ясно, что "конец" сопряжен с катастрофой. Вызвать и развязать все силы, способные ускорить наступление "конца" вновь стало главной целью мистиков. Мессианское учение, ранее привлекавшее внимание лишь представителей апологетики, на какое-то время превратилось в дело воинствующей пропаганды. За классическими компендиумами, в которых Ицхак Абраванель кодифицировал мессианские доктрины иудаизма через несколько лет после изгнания, вскоре

последовали многочисленные послания, трактаты, проповеди, апокалипсисы, в которых волны, вызванные катастрофой 1492 года, достигли наибольшей высоты. В этих сочинениях, авторы которых из всех сил старались увязать изгнание с древними пророчествами о конце света, особенно подчеркивался искупительный характер катастрофы 1492 года. Предполагалось, что родовые схватки мессианской эры, которыми должна "завершиться" история (авторы апокалипсисов называли это "крушением" истории), начались с Изгнания.

Словно выгравированная, величественная фигура Аврахама бен Элизера ха-Леви из Иерусалима, неутомимого агитатора и толкователя событий, "чреватых" Избавлением, типична для поколения каббалистов, перед которым разверзлась апокалипсическая пропасть, не поглотившая, однако и не преобразовавшая — как это случилось позднее — традиционных категорий мистической теологии. Эмоциональная сила и красноречие проповедника покаяния сочетались в нем со страстью к истолкованию исторического процесса и исторической теологии в апокалипсическом духе. Но сама вера в близость Избавления помешала потрясениям изгнания, как бы живо их еще ни хранила память, превратиться в оформленные религиозные концепции. Лишь постепенно, по мере того как изгнание утрачивало свой искупительный характер и все более угрожающе проступал его катастрофический аспект, пламена, вырвавшиеся из апокалипсической бездны, проникали во все более глубокие сферы иудаизма, чтобы, наконец, перекинуться на мистическую теологию каббалы и переплавить ее. Новая каббала, возникшая в результате этого процесса трансформации и переплавки в Цфате, в "Общине благочестивых", носила непреходящие меты события, которому она обязана своим появлением на свет. Ибо коль скоро идея катастрофы была заронена, словно плодородное семя, в сердце новой каббалы, ее учения должны были привести к той новой катастрофе, которая со

всей остротой разразилась во время саббатинского движения.

Умонастроение, господствовавшее в кругах каббалистов, воспламененных апокалипсической пропагандой, и в группах, подпавших под их влияние, проявляется с наибольшей определенностью в двух анонимных произведениях: "Сефер ха-мешив" ("Книга откровения") и "Каф ха-кторет" ("Кадильница"), написанных приблизительно в 1500 году и дошедших до нас в рукописи. Первая книга представляет собой комментарий к Торе, а вторая — комментарий к Псалмам. Оба автора пытались втиснуть апокалипсический смысл в каждое слово Священного Писания. Они утверждали, что Священное Писание имеет семьдесят "ликов" и что каждому поколению раскрывается новый лик, который по-новому вызывает к нему. Их поколению каждое слово Библии предвещало Изгнание и Избавление. Все Писание они толковали как ряд символов событий, бедствий и невзгод, предшествующих Избавлению, которое они провидели в самых живых красках как катастрофу.

Автор "Каф ха-кторет" отличался крайним радикализмом. Сполна используя все приемы той мистической точности, с какой каббалисты читали Библию, он вдохнул в слова псалмов дух необузданной апокалиптики и обратил Псалтырь в своего рода руководство к тысячелетнему Царству Божьему и мессианской катастрофе. Он также разработал необычайно смелую теорию псалмов как апокалипсических гимнов и как утешения, даруемого этими гимнами молящимся². Тайное назначение истинных гимнов заключалось в том, чтобы служить магическим оружием в последней борьбе, оружием, наделенным неограниченной способностью очищать и истреблять, дабы поразить все силы зла. Понимаемые таким образом, слова псалмов представляли как "острые мечи в руке Израиля и смертоносное оружие"³, и сама Псалтырь обретала двойное назначение сборника воинственных гимнов и арсенала оружия для "последней войны". Но пока не развер-

нулась последняя апокалипсическая борьба, непомерная апокалипсическая сила, дремлющая в словах псалмов, может проявиться в форме утешения. Это утешение есть жар и потрескивание пламен, сокрытых в глубинах слов. Утешение — классический символ отсрочки. Даже отсрочка конечного свершения, как она ни нежелательна, обладает врачующей силой. Утешение — это предвосхищение апокалипсической борьбы. Но в грядущем, когда абсолютная сила божественных слов прорвет утешительную пелену медитации, и обетования, "все силы преобразуются", как писал автор, пользуясь языком апокалипсической диалектики.

Такое глубокое чувство религиозного значения катастроф должно было после спада апокалипсической фазы переместиться в более устойчивые и существенные сферы и бороться в них за самовыражение. Это самовыражение реализовалось в переменах мировосприятия, чреватых далеко идущими последствиями, и в новых религиозных концепциях, с помощью которых каббала Цфата притязала на господство в еврейском мире и, действительно, установила это господство на длительный период.

Изгнание, по-видимому, воспринималось испанскими евреями с необычайной остротой как сатанинская реальность, этому убеждению было предназначено развеять ту иллюзию, что в изгнании можно мирно жить под сенью Священного закона. Это сознание выражалось в энергическом подчеркивании момента разорванности еврейского существования и в мистических догмах и взглядах, долженствующих объяснить эту разорванность во всей ее парадоксальности и напряженности. Эти взгляды, получившие широкое признание в качестве социальных и духовных последствий развития движения, уходящего своими корнями либо в саму катастрофу 1492 года, либо в каббалистически-апокалипсическую пропаганду, связанную с этим событием, все более давали себя чувствовать. Жизнь воспринималась как Существование в изгнании со

всей его внутренней противоречивостью, и страдания изгнания увязывались с ведущими каббалистическими учениями о Боге и человеке. Чувства, вызываемые этими страданиями, не смягчались и не умерялись, а возбуждались и растрavлялись. Двусмысленность и противоречивость существования в "неискупленном" состоянии, отражавшиеся в медитациях о Торе и о природе молитвы, внушили этому поколению конечные ценности, отличные во многом от ценностей рационалистической теологии средних веков. Это различие заключается хотя бы в том, что новые религиозные идеалы не имели ничего общего с шкалой ценностей, основывавшейся на интеллектуальной точке зрения. Аристотель в еврейском понимании был воплощением сущности рационализма, однако его голос, продолжавший вызывать отзвук даже в средневековой каббале, несмотря на то, что он проходил через множество промежуточных пластов, теперь обрел глухой и призрачный отзвук в ушах, настроенных на новую каббалу. Книги еврейских философов стали "сатанинскими книгами"⁴.

Смерть, покаяние и воскресение были тремя великими событиями в человеческой жизни, посредством которых новая каббала пыталась привести человека к блаженному единению с Богом. Человечеству угрожала не только его собственная порча, но и порча всего мира, восходящая к первому разрыву в творении, когда впервые субъект отъединился от объекта. Выделяя идеи смерти и воскресения (воскресения либо в смысле перевоплощения либо посредством духовного процесса покаяния), каббалистическая пропаганда, с помощью которой новое мессианство пыталось проложить себе путь, обрела большую непосредственность воздействия и популярность. Эта пропаганда формировала новые общественные отношения и обычаи, начало которым было положено в Цфате, а также новые системы и теологические положения, на которых эти отношения и обычаи основывались. Существовало страстное желание устранить

изгнание, усилив его мучения, осушив до дна чашу его горечи вплоть до ночи изгнания самой Шхины и пробудив непреодолимую силу покаяния всей общины, Зохар обещал наступление Избавления, если хотя бы одна еврейская община покается от всего сердца⁵. Сила веры в это обетование была доказана в Цфате, хотя сама попытка и оказалась безуспешной⁶. Попытка сократить срок изгнания или завершить его посредством организованной мистической акции нередко принимала социальный или даже квазиполитический характер. Все эти тенденции, проявившиеся на самой сцене Избавления — в Эрец-Исраэль — четко отражают обстоятельства, при которых каббала стала подлинным гласом народа в период кризиса, вызванного изгнанием из Испании.

Ужасы изгнания нашли отражение в каббалистической доктрине метемпсихоза, снискавшей в этот период огромную популярность вследствие того, что в ней подчеркивались различные стадии изгнания души. Самая ужасная судьба, какая могла выпасть любой душе, гораздо более страшная, чем муки ада, — это быть "отверженной" или "обнаженной": состояние, исключающее возможность воскресения или даже допущения в ад. Такое абсолютное изгнание было самым страшным кошмаром души, представлявшей себе свою личную драму в понятиях трагической судьбы всего народа. Абсолютная неприкаянность была зловещим символом абсолютного безбожия, крайней моральной и духовной деградации. Единение с Богом или абсолютное изгнание были двумя полюсами, между которыми следовало создать порядок, предполагающий для евреев возможность жизни под сенью закона, пытающегося победить силы зла.

Эта новая каббала находится в полной гармонии с программой внедрения ее идей в жизнь общины и подготовки той к пришествию Мессии⁷. На величественных вершинах спекулятивной мысли, питаемой глубинными источниками мистического созерцания, она никогда не провозглашала философии бегства от

безумной толпы, не довольствовалась аристократическим отшельничеством нескольких избранников, но стремилась просвещать народ. И в этом она продолжительное время на диво преуспевала. Сравнение типичных нравоучительных и назидательных трактатов и сочинений, написанных до и после 1550 года, свидетельствует о том, что до и в течение первой половины 16 столетия этот жанр народной литературы был свободен от всякого влияния каббалы. После 1550 года авторы таких трактатов в своем большинстве распространяли каббалистические учения. В последующие века почти все значительные трактаты нравственно-назидательного характера были написаны мистиками, и, за исключением Моше Хаима Луццатто в его "Месилат иешарим" ("Тропе честных"), их авторы не пытались скрывать этого. "Томер Дебора" Моше Кордоверо, "Решит хохма" Элияху де Видаса, "Сефер харедим" Элиэзера Азикри, "Шаарей кдуша" Хаима Витала, "Шней лухот ха-брит" Иешаяху Горовица, "Кав ха-яшар" Цви Кайдановера, если ограничиться лишь несколькими примерами из длинного ряда сочинений, написанных между 1550 и 1750 годами, — все они несли религиозные ценности, пропагандируемые каббалой, в каждый еврейский дом.

2

Наиболее важный период в истории ранней каббалы связан с небольшим городом Героной в Каталонии, где в первой половине 13 века действовала целая группа мистиков. Ей также впервые удалось познакомиться с влиятельными кругами испанского еврейства с каббалистической мыслью. Главным образом их духовное наследие и нашло свое отражение в Зохаре. Точно так же небольшой город Цфат в Верхней Галилее стал спустя сорок лет после изгнания из Испании центром нового каббалистического движения. Здесь были впервые сформулированы оригинальные уче-

ния нового движения, и отсюда они начали свое победоносное шествие по еврейскому миру.

Как странно это ни покажется, религиозные идеи мистиков Цфата, имевшие такое огромное значение для развития иудаизма, по сей день не были надлежащим образом изучены. Все ученые, последователи Грецца и Гейгера, склонялись к тому, чтобы выделить лурианскую школу каббалы в качестве объекта для нападок и осмеяния. С их легкой руки в нашей исторической литературе сложилось мнение, что Ицхак Лурия нанес огромный вред иудаизму, хотя из нее довольно трудно вынести впечатление о его истинных взглядах. К его мистической системе, оказавшей не менее значительное влияние на еврейскую историю, чем "Наставник колеблющихся" Маймонида, рационалисты 19 столетия относились с подозрением как к явлениям сомнительного достоинства. Теперь эта оценка изменилась. В своей великолепной статье "Цфат в 17 веке" Шехтер дает общую оценку лурианского движения и в особенности некоторых его ведущих деятелей⁸. Однако Шехтер, который писал: "Я не претендую на то, чтобы быть посвященным в науку невидимого"⁹, — тщательно избегает более глубокого анализа мистических идей великих каббалистов и того нового, что заключалось в этих идеях. С последнего, собственно, и начинается наша задача.

Каббалисты Цфата оставили после себя многочисленные и подчас пространные сочинения, часть которых содержала описание законченных систем мистического познания. Наибольшей известностью пользовались системы Моше бен Яакова Кордоверо и Ицхака Лурии. Было бы большим соблазном сравнить и противопоставить биографии и взгляды этих двух столь же разных, сколь и родственных по духу личностей, взяв за образец знаменитые жизнеописания Плутарха. Я должен отложить такой анализ до более подходящего случая. Но уже теперь можно отметить следующее: Кордоверо — систематизатор по преимуществу; его цель заключается в том, чтобы дать новое

толкование и систематизированное описание мистического наследия ранней каббалы, в особенности Зохара. Поэтому его мысль, а не новая стадия мистического видения приводит его к новым идеям и формулам. Если характеризовать его, пользуясь классификацией Эвелин Андерхилл, он скорее мистический философ, чем мистик, хотя он отнюдь не страдал полным отсутствием мистического опыта.

Из теоретиков еврейской мистики Кордоверо, несомненно, крупнейший. Он первым предпринял попытку описать диалектический процесс развития *сфирот*, и, прежде всего, то, как он протекает в каждой из них. Помимо того, он пытался истолковать различные стадии эманации в качестве стадий развертывания Божественного разума. Проблема отношения субстанции *Эйн-соф* к "организму", к "инструментам" (*келим*, то есть к сосудам или резервуарам), посредством которых протекает ее жизнедеятельность, стоит в центре его внимания, и он возвращается к ней снова и снова. Внутренний конфликт между теистической и пантеистической тенденциями в мистической теологии каббалы нигде не выявляется четче, чем в его мысли, и его попытки разрешить это противоречие, примирив в синтезе обе тенденции, определяют его спекулятивные усилия, подчас столь же глубокие и смелые, сколь и проблематичные. Эти умозрения нашли свое обобщенное выражение — за сто лет до Спинозы и Мальбранша — в формуле: "Бог есть все сущее, но не все сущее есть Бог"¹⁰. С его точки зрения *Эйн-соф* можно также определить как мысль (то есть мысль мира), "поскольку все сущее содержится в его субстанции. Он обнимает все сущее, но не в форме его обособленного существования внизу, а в единой субстанции, ибо Он и существующие вещи при таком способе существования составляют единство, и не отдельное, не разнообразное, не зримое извне, но его субстанция содержится в Его *сфирот*, и Он сам все, и ничто не существует вне Его"¹¹.

Писательскую плодовитость Кордоверо можно срав-

нить только с писательской плодовитостью Бонавентуры или Фомы Аквинского; подобно последнему, он умер сравнительно молодым. Когда смерть унесла его в 1570 году, ему было только 48 лет. Основная масса его сочинений сохранилась, в их числе — обширнейший комментарий к Зохару, дошедший до нас в виде полной копии с оригинала. Он обладал способностью превращать в литературу все, чего бы он ни касался; и в этом, как и во многих других отношениях, он был полной противоположностью Ицхаку Лурии, в лице которого мы имеем выдающегося представителя поздней каббалы. Лурия был не только истинным "цаддиком", или праведником — судя по всему, что мы знаем о Кордоверо, тот тоже вел праведную жизнь, — но и обладал творческой силой, что побуждало каждое последующее поколение видеть в нем вождя цфатского движения. Он был также первым каббалистом, личность которого произвела столь сильное впечатление на его учеников, что через тридцать с лишним лет после его смерти появилось своего рода "житие святого", содержащее наряду с множеством легенд достоверное описание многих черт его характера. Это жизнеописание содержится в трех письмах некоего Шломо, более известного под именем Шломеля Дрезница, который, переселившись в 1602 году из Страссница в Моравии в Цфат, распространял славу о Лурии среди своих друзей-каббалистов в Европе.

Лурия обладал не меньшей ученостью, чем многие другие каббалисты. В годы учения в Египте он основательно познакомился с раввинистической литературой. Но хотя его язык — это символический язык старых каббалистов, в особенности тех из них, кто проявлял склонность к антропоморфизмам, он ищет средства для выражения новых и оригинальных мыслей. Он умер в 1572 году в возрасте 38 лет, не оставив, в отличие от Кордоверо, литературного наследия. Повидимому, у него совершенно отсутствовал литературный дар. Когда однажды один из его учеников, покло-

нявшийся ему, как высшему существу, спросил его, почему он не изложил своих идей и учения в книге, он, как утверждают, ответил: "Это невозможно, потому что все вещи взаимосвязаны. Стоит мне только открыть рот, чтобы говорить, как у меня появляется чувство, что море прорывает плотины и затопляет все. Как же мне выразить все то, что восприняла моя душа, и как я могу изложить это в книге?"¹². Критический анализ многочисленных трактатов, циркулирующих под его именем, на которые каббалисты всегда почтительно ссылаются как на "Китвей ха-Ари", "Писания Святого Льва", обнаруживает, что до или во время его пребывания в Цфате, продолжавшегося лишь три года, Лурия предпринял попытку изложить свои мысли в дошедшей до нас книге, чья подлинность не вызывает сомнения. Это его комментарий к "Сифра ди-цениута" ("Книге сокрытия"), одной из труднейших частей Зохара. Но в этом комментарии мало что есть от самого Лурии. Помимо этого, до нас дошел ряд комментариев к некоторым разделам Зохара. Наконец, мы располагаем тремя его мистическими гимнами к субботней трапезе, принадлежащими к наиболее замечательным творениям каббалистической поэзии и включенными почти во все молитвенники восточного еврейства.

Напротив, все, что нам удалось узнать о его системе, основывается на его беседах с учениками, беседах, носящих крайне разбросанный и беспорядочный характер. К счастью для нас, его ученики оставили нам различные компиляции его идей и изречений, в том числе и написанные независимо друг от друга, вследствие чего мы не связаны, как иногда утверждалось, единственным источником. Самый видный последователь Лурии Хаим Витал (1543—1620) — автор нескольких описаний системы Лурии, обширнейшее из которых насчитывает пять томов ин-фолио и вышло под названием "Шмона шеарим" ("Восемь врат"). Труд его жизни "Эц хаим" ("Древо жизни") тоже состоит из восьми разделов. Помимо этого, мы

располагаем несколькими анонимными сочинениями, написанными его последователями, равно как и более сжатым изложением теософской стороны его системы, выполненным рабби Иосефом ибн Табулом, самым авторитетным его учеником после Витала. Манускрипт книги Табула продолжительное время был погребен в различных библиотеках. Он не привлекал ничего внимания, даже после того, как был совершенно случайно опубликован в 1927 году. Авторство приписали пользовавшемуся большой известностью Виталу. Это была ирония судьбы, так как Витал не питал большой симпатии к своему сопернику. То, что является общим для обеих версий, можно смело считать подлинной лурианской доктриной.

Что же касается личности Лурии, то, к счастью, Витал тщательно набросал сотни мелких черт, носящих безошибочную мету подлинности. Мы представляем себе личность Лурии в общем гораздо яснее, чем личность Кордоверо. Несмотря на то, что вскоре после смерти он превратился в легендарную фигуру, сохранилось достаточно свидетельств, чтобы составить суждение о нем как о человеке. Прежде всего и важнее всего — он был визионером. По сути дела, мы в немалой мере обязаны ему знанием силы и границ мистического видения. Лабиринт скрытого мира мистики — ибо таким этот мир предстает в сочинениях его учеников — был столь же знаком ему, как улицы Цфата. Сам он неизменно пребывал в этом таинственном мире, и его визионерский взор улавливал проблески духовной жизни во всем, что окружало его. Он не различал между органической и неорганической жизнью, утверждая, что души вездесущи и что с ними возможно общение. У него было много сверхъестественных видений. Например, гуляя со своими учениками в окрестностях Цфата, он часто указывал им на могилы праведников, с душами которых он вступал в общение. Так как мир Зохара обладал в его глазах абсолютной реальностью, он довольно часто "открывал" гробницы людей, являвшихся лишь

литературными призраками, вышедшими из мира романтических декораций, возведенных в этой замечательной книге.

Интересны также приводимые Виталом критические высказывания его учителя о ранней каббалистической литературе: Лурия предостерегает против всех каббалистов, живших в промежуток времени между Нахманидом и им самим, потому что пророк Элияху не являлся им и их сочинения основывались только на человеческих восприятиях и разуме, а не на истинной каббале. Но все без изъятия книги, рекомендуемые им, как-то: Зохар, комментарий так называемого псевдо-Аврахама бен Давида к "Книге творения", "Брит менуха" и "Кана" относятся именно к этому отвергаемому им периоду. Более того, Лурия, отвергающий лирическую поэзию средневековья, очень высоко ценит гимны Элазара Калира и полагает, что они написаны в истинно мистическом духе. Такая оценка объяснялась тем, что, руководствуясь древней традицией, он считал этого поэта одним из великих законоучителей периода Мишны, периода, к которому он в своей бесхитростной вере относил героев великих каббалистических псевдо-эпиграфов.

По склонности и складу ума Лурия был решительно консерватором. Это проявляется как в упорном стремлении подкрепить свои мысли древними авторитетами, в особенности авторитетом Зохара, так и в его отношении к мелочам. Он всегда был настроен в пользу сохранения того, что носило выраженный самобытный характер, и признавал за противоречивыми суждениями одинаковую мистическую ценность. Даже каждый тип еврейского письма, по его мнению, обладает своим собственным мистическим значением. Точно так же он считал равноценными чины молитвы, принятые различными еврейскими общинами, ибо каждое из двенадцати колен Израилевых попадает на небо через свои собственные ворота, что соответствует определенной редакции молитвы. И

так как никто не знает, к какому колену он принадлежит, пусть каждый придерживается традиций и обычаев своей географической группы: испанские евреи — своих обычаев, польские — своих и т. д.

История постепенного распространения лурианской каббалы удивительна и, подобно истории создания Зохара, не лишена драматизма. Истинные ученики Лурии сделали сравнительно мало для популяризации его учения. Хотя Хаим Витал начал приводить это учение в систему сразу же после смерти своего учителя, он ревниво следил за тем, чтобы никто, кроме него самого, не завладел ключом к тайне. В продолжение некоторого времени он читал другим ученикам Лурии лекции о новых доктринах, теософские принципы которых он дополнял множеством схоластических деталей. До нас дошел текст документа 1575 года, в котором почти все виднейшие ученики Лурии, поскольку они продолжали жить в Цфате, письменно признавали Витала высшим авторитетом: "Мы будем изучать каббалу с ним и верно хранить все, что он поведает нам, и не раскрывать никому тайн, кои мы узнаем от него или коим он учил нас в прошлом, даже того, чему он учил нас при жизни нашего учителя великого рабби Ицхака Лурии Ашкенази, разве только с его позволения"¹³. Впоследствии Витал совершенно отошел от этой деятельности и очень неохотно знакомил других со своими каббалистическими сочинениями. До того, как он умер в 1620 году в Дамаске, ни одно из его сочинений не переписывалось и не распространялось с его согласия. Многие из них, однако, были тайно переписаны в Цфате в 1587 году, когда он тяжело заболел, — его брат получил за их передачу взятку в пятьдесят золотых — и затем циркулировали среди адептов в Эрец-Исраэль. Второй выдающийся ученик Лурии, Иосеф ибн Табул, также не был ревностным пропагандистом, хотя он и проявлял большую, чем Витал, активность в распространении взглядов своего учителя в самом Цфате. Он не подписал упомянутого заявления, и извест-

но, что он давал уроки людям, не изучавшим каббалу под руководством Лурии.

В целом распространение лурианской каббалы было связано почти исключительно с деятельностью другого каббалиста, Исраэля Саруга, который в период между 1592 и 1598 годами активно пропагандировал новое учение среди каббалистов в Италии. Он выдавал себя за одного из ведущих учеников Лурии, хотя несомненно, что у него не было права на этот титул и что все свое знание лурианской каббалы он почерпнул из похищенных копий сочинений Витала, попавших ему в руки в Цфате. Человек довольно самобытного ума, он считал, что постиг тайны нового учения глубже, чем истинные ученики Лурии. Этим, вероятно, объясняется то, почему его миссионерское рвение побудило его притязать на авторитет, которым он в строгом смысле слова не обладал. Обман прошел незамеченным, и до наших дней он слывет и среди поклонников и среди противников каббалы истинным толкователем идей Лурии. В некоторых основных вопросах он придал совершенно новое направление мысли Лурии и обогатил ее своими собственными спекуляциями, которые я не могу рассматривать в этом контексте. Последние изложены главным образом в его книге "Лиммудей ацилут" ("Мысли об эманации"). Саруг пытался подвести под нефилософскую доктрину Лурии квазифилософскую основу, внося в нее элементы платонизма, и именно эти не подлинно лурианские элементы и обусловили исключительный успех его интерпретации учения Лурии.

Один из последователей самого Саруга довел эти тенденции до особенно радикального вывода и создал систему каббалы, представляющую собой причудливую эклектическую смесь из модного в Италии эпохи Ренессанса неоплатонизма и идей Лурии в их толковании Саругом. Это был Аврахам Кохен Эррера из Флоренции, умерший в Амстердаме в 1635 или 1639 году, отпрыск марранской семьи и единственный каббалист, писавший свои сочинения на испанском языке.

Его книги были переведены с испанского языка, на котором они сохранились только в рукописи, на иврит; и латинский компендиум, появившийся в 1677 году, сыграл весьма важную роль — в основном благодаря своей более или менее доступной манере изложения — в формировании господствовавшего до начала 19 века христианского взгляда на характер каббалы, которой приписывались пантеизм и спинозизм.

Если подлинные сочинения восточных последователей Лурии получили широкое распространение уже в 17 веке, хотя и почти исключительно в форме рукописей, та разновидность лурианской каббалы, которая была представлена последователями Саруга — в частности в Италии, Голландии, Германии и Польше, — преобладает в небольшом числе печатных изданий, посвященных распространению идей Лурии до вспышки саббатинского движения (1665). Особое значение в этой связи приобрел большой том ин-фолио Нафтали бен Якова Бахараха из Франкфурта-на-Майне, изданный в 1648 году под названием "Эмек ха-Мелех" (правильный перевод этого названия — "Мистические глубины Царя", а не "Долина Царя"). Книга основывается целиком на толковании Лурии Саругом. Некоторые разделы ее подверглись резкой критике, в частности со стороны каббалистов, но ведь даже изданию книг самого Витала каббалисты противились до самого конца 18, а иногда и до 19 века. Однако печатание не способствовало значительному росту их популярности, ибо уже в 18 веке переписывание рукописей Витала в некоторых местах, например, в Иерусалиме, Италии и Южной Германии, превратилось почти в отрасль промышленности.

3

То, что Лурия был наделен даром мистического вдохновения, получило после его смерти всеобщее признание в Цфате, и именно характерные для него идеи

вошли в качестве неотъемлемого элемента в позднейшую каббалу, — не сразу, но в результате процесса распространения и развития, начавшегося незадолго до 1600 года.

Я упомянул мистическое вдохновение Лурии. Но не следует предполагать, что его учение в готовом виде свалилось с неба. Правда, на первый взгляд его общее содержание и основные концепции кажутся совершенно отличными от доктрины цфатской школы раннего периода, в особенности от системы Кордоверо. Однако в результате тщательного сопоставления их выясняется, что немало положений в системе Лурии основывается на идеях Кордоверо, хотя те разработаны таким оригинальным образом, что ведут Лурию к совершенно иным и принципиально новым заключениям.

Между Кордоверо и Лурией не существует значительного различия в том, что касается практического применения каббалистической мысли, хотя некоторые современные авторы и пытались изо всех сил доказать, что на самом деле такое различие существовало. Совершенно ошибочно мнение, что Кордоверо — последователь теоретической, а Лурия — практической каббалы, или, другими словами, что Кордоверо — наследник испанской каббалы, а Лурия, ашкеназ, чьи родители, по-видимому, прибыли в Иерусалим незадолго до его рождения, олицетворяет собой завершение традиции еврейского аскетизма в средневековой Германии¹⁴. Каббала Лурии в такой же большой или в такой же малой степени "практическая", как каббала других цфатских мистиков. Все они так или иначе соприкасаются с "практической" каббалой и с теми идеями, которые ассоциируются у них с нею, но все они стремятся провести разграничение между своей практической мистикой и перерождением ее в магию. Что же касается аскетического образа жизни, пропагандируемого лурианской каббалой, то здесь Лурия не внес ничего своего. В целом аскетизм был внешним проявлением религиозной жизни в Цфате,

какой она была до Лурии и какой осталась после него. Можно надеяться, что неудачный термин "практическая каббала", который уже проник в наши учебники истории для обозначения системы Лурии, будет изъят из них. Период гегемонии лурианской каббалы, порожденной цфатской школой, характеризуется преобладающей ролью практической мистики, но тщетно искали бы мы в этом резкого различия между лурианской каббалой и непосредственно предшествующими ей системами.

Повторяю, Лурия развивает свои идеи, основываясь на идеях своих предшественников, в частности, не только Кордоверо, но и гораздо более ранних авторов. Некоторые существенные детали, заимствованные им у каббалистов более раннего периода, играли в сочинениях последних второстепенную роль, тогда как он превратил их в основу своего учения. Эти связи между Лурией и несколькими полузабытыми испанскими каббалистами еще ждут адекватного исторического анализа¹⁵.

4

Как мы увидим в дальнейшем, форма, в которую облекал Лурия свои идеи, живо напоминает о гностических мифах древности. Разумеется, он поступал так неумышленно. Просто он весьма близок по строю своих мыслей к гностикам. Мировой процесс протекает, по его представлению, в интенсивно драматической форме, я склонен полагать, что эта особенность, отсутствовавшая в системе Кордоверо, отчасти была причиной его успеха. Его космогония при сравнении с космогонией Зохара, на исчерпывающее истолкование которого, исходя из откровений Элияху, она претендует, и более самобытна, и более разработана. Каббалисты раннего периода имели гораздо более простую концепцию мирового процесса. С их точки зрения, он начинается актом, которым Бог проецирует свою творческую энергию из Себя в космос.

Каждый новый акт — это дальнейший этап в процессе объективации, развертывающемся в соответствии с теорией эманации неоплатоников по прямой линии сверху вниз. Весь процесс — строго односторонний и, соответственно, простой.

Теория Лурии совершенно лишена этой безобидной простоты. Она зиждется на учении о *цимцум*, одной из самых изумительных и дерзновенных концепций, когда-либо выдвигавшихся за всю историю каббалы. Исходное значение слова *цимцум* — "сосредоточение" или "сжатие", но на каббалистическом языке этот термин означает скорее "удаление" или "отход". Понятие *цимцум* впервые встречается в кратком, ныне совершенно забытом трактате, написанном в середине 13 века, и основывается на некоем изречении из Талмуда.

Лурия, для которого трактат¹⁶ послужил источником, придал этой идее совершенно иной смысл, чем в Талмуде, и полагая, что ставит ее на ноги, поставил на голову. В неоднократно приводимых в Мидраше поучениях законоучителей 3 века утверждается, что Бог сосредоточил Свою Шхину, Свое Божественное Присутствие, в святая святых, в обители херувимов, то есть как бы сосредоточил и сжал всю Свою силу в одной единственной точке. Таково происхождение термина *цимцум*. Но его начальный смысл совершенно противоположен смыслу, вкладываемому в него каббалистом лурианского толка, для которого *цимцум* означает не сосредоточение Бога в одном месте, но, напротив, Его удаление от некоей точки.

Что это означает? Кратко выражаясь, это означает, что существование вселенной оказалось возможным в результате процесса сжатия в Боге. Лурия исходит из натуралистической и, если угодно, довольно грубой посылки. Как может существовать мир, если Бог вездесущ? Если Бог — "все во всем", как могут существовать вещи, которые не суть Бог? Как Бог может сотворить мир из ничего, если не существует этого ничто? В этом весь вопрос. Ответ на него, не-

взирая на грубую форму, в какой он был поставлен, обрел величайшее значение в истории развития позднейшей каббалистической мысли. Лурия утверждает, что для того, чтобы создать мир, Бог должен был как бы освободить в Себе самом место, покинув некую область, род мистического предвечного пространства, дабы вернуться назад в акте творения и откровения¹⁷. Поэтому первый акт *Эйн-соф*, бесконечного Бытия, есть не движение вовне, но движение в себя, движение вспять, откатывание назад или удаление в самое Себя.

Вместо эманации мы имеем ее противоположность — сокращение. Бог, раскрывающий Себя в четких контурах, заменялся Богом, погружающимся в глубины Своего собственного Бытия, сосредоточивающимся в Себе самом¹⁸ с самого начала творения. Разумеется, даже люди, теоретически формулировавшие эту концепцию, часто осознавали, что она граничит со святотатством. Однако она неожиданно всплывала снова и снова, лишь по видимости смягчаемая слабыми оговорками, вроде "как если бы" и "так сказать".

Возникает соблазн истолковать это удаление Бога в Свое собственное Бытие с помощью таких выражений, как "изгнание", "ссылка Себя самого из Своей всеобщности в глубокое уединение". Идея *цимцум*, рассматриваемая в таком свете, служит глубочайшим символом изгнания, о котором только можно помыслить, даже более глубоким, чем "сокрушение сосудов". Согласно идее "сокрушения сосудов" — я намерен остановиться на этом впоследствии, нечто от Божественного Бытия изгоняется из Себя самого, тогда как *цимцум* мог рассматриваться как изгнание в самого Себя. Первый из этих актов — это не акт откровения, а акт самоограничения. Только во втором акте Бог испускает луч Своего света и начинает Свое откровение или Свое развертывание в качестве Бога-Творца в предвечном пространстве Своего собственного творения. Более того, каждому новому акту эманации

и манифестации предшествует акт сосредоточения и сокращения¹⁹. Другими словами, космический процесс становится двунаправленным. Каждая стадия процесса сотворения предполагает существование двойного напряжения, то есть света, возвращающегося к Богу и испускаемого Им. И без этого постоянного напряжения, без этого неизменно повторяющегося усилия, которым Бог сдерживает Себя, ничто в мире не существовало бы. В этой доктрине таится чарующая мощь и глубина. Этот парадокс *цимцум* — как утверждал Якоб Эмден — представляет собой единственную когда-либо предпринятую серьезную попытку облечь в плоть идею творения из ничего. То, что столь рациональная на первый взгляд мысль, как "творение из ничего", по ближайшему рассмотрению оказалась теософской тайной, свидетельствует о том, как обманчива мнимая простота основ религии.

Помимо того, что теория *цимцум* обладает сама по себе немалым значением, она вносит в мировосприятие Лурии элемент, с точки зрения некоторых ученых, уравнивающий пантеизм теории эманации. В каждом существе не только имеется остаток Божественного проявления, но в аспекте *цимцум* оно обретает свою собственную реальность, не дающую ему раствориться в неиндивидуальном бытии Божественного "все во всем". Сам Лурия был живым примером выраженного теистического мистика. Несмотря на пантеистическую тенденцию Зохара, Лурия трактовал его в строго теистическом духе. Поэтому вполне естественно, что пантеистические элементы, начавшие усиливаться в каббале, в особенности с эпохи европейского Ренессанса, вступили в противоречие с лурианской доктриной *цимцум* и что предпринимались попытки перетолковать эту доктрину таким образом, чтобы она лишилась своего значения. Вопрос о том, следует ли толковать ее в буквальном или переносном смысле, подчас служил отражением борьбы между теистической и пантеистической тенден-

циями в столь значительной степени, что в поздней каббале позиция, занимаемая тем или иным автором, отчасти определялась его отношением к учению о *цимцум*. Ибо если *цимцум* есть просто метафора, которой не соответствует никакой реальный акт или явление, какими бы загадочными и непонятными те ни были, то вопрос о том, как может существовать нечто, что не есть Бог, остается нерешенным. Если же *цимцум* — как пытались доказать некоторые представители позднейшей каббалы — есть лишь занавесь, отделяющая индивидуальное сознание от Бога таким образом, чтобы придать ему иллюзию самосознания, с помощью которой оно постигает свое отличие от Бога, тогда требуется лишь очень незаметный поворот, чтобы сердце восприняло единство Божественного содержания во всем сущем. Такое изменение непременно привело бы к подрыву концепции *цимцум* в качестве понятия, предназначенного объяснить существование чего-то иного, чем Бог.

Как я уже сказал, учение о *цимцум* играло необычайно важную роль в развитии лурианской мысли, и попытки сформулировать его делались постоянно. История развития этой идеи от эпохи Лурии до наших дней явила бы увлекательную картину развития самобытной еврейской мистической мысли. Здесь я ограничусь тем, что выделю еще один аспект, который сам Лурия считал очень существенным. В одном тексте, чья подлинность не вызывает сомнения, Лурия утверждает, что субстанция Божественного Существа до того как произошел *цимцум*, заключала в себе не только качества Любви и Милосердия, но и качество Божественной Строгости, *Дин*, или Суд, по определению каббалистов. Но *Дин* как таковой невозможно было распознать, ибо он как бы растворился в великой стихии сострадания Бога, словно щепотка соли в море, пользуясь сравнением Иосефа ибн Табула. В акте *цимцум*, однако, *Дин* кристаллизовался и обозначался со всей определенностью. Ибо в той же мере, в какой *цимцум* означает акт отрицания и ограниче-

ния, он есть также акт суда²⁰. Следует, однако, помнить, что, с точки зрения каббалиста, Суд – это проведение границ и правильное определение вещей. Ибо, пользуясь словами Кордоверо, качество Суда заложено во всякой вещи, поскольку все желает оставаться тем, что оно есть, то есть оставаться в своих границах²¹. Поэтому именно в существовании индивидуальных вещей мистическая категория Суда играет важную роль. Следовательно, если Мидраш утверждает, что в начале мир должен был основываться на качестве Строгого Суда, *Дин*, но видя, что этого недостаточно для существования вселенной, Бог добавил качество Милосердия, то последователь Лурии истолковывает это таким образом: первый акт, акт *цимцум*, посредством которого Бог определяет и тем самым ограничивает Себя, – это акт *Дин*, выявляющий корни этого качества во всем сущем, эти "корни Божественного Суда", беспорядочно смешанные с остатком Божественного света, сохраняющимся после первоначального возвращения в предвечное пространство, созданное актом *цимцум*. Затем второй луч света из сущности *Эйн-соф* вносит порядок в хаос и приводит в движение мировой процесс, отделяет скрытые элементы и придает им новую форму. При этом устанавливается взаимодействие между отливом и приливом, между принципом расширения и принципом сужения, называемыми каббалистами *хиташтут*, поступательным движением, и *хисталкут*, возвратным движением. Как человеческий организм поддерживает свою жизнь посредством двойного процесса вдыхания и выдыхания и как одно невозможно без другого, так и сотворение образует гигантский процесс Божественного вдоха и выдоха. Поэтому в сущности в более глубоком смысле, корень всего зла заключается уже латентно в акте *цимцум*.

В согласии с традицией Зохара, Лурия рассматривает космический процесс до определенного момента после *цимцум* в качестве процесса в самом Боге. Это учение всегда навлекало на своих последовате-

лей величайшие трудности. Такое предположение облегчалось для него его убеждением — уже мимо-летно упомянутым, — в том, что след или остаток Божественного света — *решиму* согласно его терминологии, — сохраняется в предвечном пространстве, созданном *цимцум*, даже после удаления субстанции *Эйн-соф*. Он сравнивает *решиму* с остатком масла или вина в бутылке, содержимое которой вылито. Эта концепция дает возможность попеременно акцентировать либо Божественную природу *решиму*, либо то, что субстанция *Эйн-соф* исчезла из него, другими словами, что то, что образуется в результате этого процесса, пребывает вне Бога. Остается только добавить, что некоторые, еще более теистически настроенные каббалисты решили эту проблему вообще путем полного устранения идеи *решиму* из своей системы.

Прежде чем продолжить наше изложение, следует подчеркнуть, что концепция *решиму* очень близка системе гностика Василида, который пользовался большой популярностью в 125 году новой эры. В ней также содержится идея предвечного "благословенного" пространства, о коем невозможно помыслить и которое невозможно выразить в речи, но которое совсем покинуто Сыновством. Последний термин введен Василидом для обозначения самой возвышенной реализации универсальных потенций. Об отношении этого Сыновства к Святому Духу, или Пневме, Василид пишет, что, даже когда Пневма оставалась пустой и отделенной от Сыновства, она сохраняла аромат последнего, который пропитывал все вверху и внизу, даже бесформенную материю и нашу собственную форму бытия. Василид также использует образ чаши, в которой сохраняется тонкий аромат "нежнейшей пахучей мази", несмотря на то, что чаша совершенно порожняя. Помимо этого, ранний прообраз *цимцум* приводится в "Книге великого Логоса", одном из поразительных памятников гностической литературы, сохранившемся в коптских переводах. Ее автор утверждает, что все предвечные простран-

ва и их "отцовства" возникли из "малой идеи" пространства, оставленного Богом как сияющий мир света при своем удалении в Себя самое. Эта идея удаления в Себя, предшествующего всякой эманации, подчеркивается неоднократно.

5

Наряду с этой концепцией космического процесса мы обнаруживаем в системе Лурии еще две важные теософские идеи. Лурия выразил их смелым языком мифа, подчас, быть может, слишком смелым. Эти две идеи — учение о *швират ха-келим*, или "сокрушении сосудов", и учение о *тиккун*, т.е. об исправлении или устранении изъяна. Влияние двух этих идей на развитие позднейшей каббалистической мысли было столь же велико, как и влияние учения о *цимцум*.

Рассмотрим сначала первую доктрину. Божественный свет, льющийся в предвечное пространство, трехмерность которого явилась результатом последующего развития, разворачивается на различных стадиях и проявляется во множестве аспектов. Нет смысла вдаваться здесь в детали того, как протекает этот процесс, Лурия и его последователи склонны изображать его то в визионерском, то в схоластическом духе. Он протекает в пределах сферы, которая, пользуясь гностическим термином, может быть названа сферой полноты (*плерома*) Божественного света. Решающее значение имеет то, что, согласно этому учению, первым существом, возникшим путем эманации из света, был Адам Кадмон, "Предвечный человек".

Адам Кадмон — не что иное, как первая конфигурация Божественного света, текущего из субстанции *Эйн-соф* в предвечное пространство *цимцум* — не со всех сторон, но подобно лучу, только в одном направлении. Поэтому он есть первая и высшая форма, в которой Божество начинает проявлять себя после

цимцум. Потоки света извергаются из его глаз, уст, ушей и ноздрей. Вначале эти потоки соединяются в целое без различия между разными *сфирот*. В этом состоянии *сфирот* не нуждаются в чашах или сосудах, чтобы содержать их. Потоки света, струящиеся из глаз, однако, эманруют в "распыленном" виде, при котором каждая сфера образует обособленную точку. Этот "мир точечного света", *олам ха-некеудот*, Лурия называет также *олам ха-тоху*, то есть миром хаоса и беспорядка. Отвечая на вопрос о различии между его доктриной и доктриной Кордоверо, Лурия высказался в том смысле, что его предшественник в целом рассматривал только события, происходящие в этой сфере, и соответствующее им состояние мира. Но так как Божественный план вещей предусматривал сотворение конечных существ или форм, каждой со своим собственным, отведенным ей местом в идеальной иерархии, то эти обособленные потоки света улавливались и держались в особых "чашах", созданных — или, вернее, эманированных для этой особой цели. Сосуды, предназначенные для трех высочайших *сфирот*, принимали их свет, но когда сразу хлынул единый поток света из нижних *сфирот*, он оказался слишком сильным, чтобы отдельные сосуды могли выдержать его, и они разбились вдребезги. То же самое, хотя и не совсем в той же степени, произошло и с сосудом последней сферы.

Учение о "сокрушении сосудов" Лурии является в высшей степени оригинальным развитием мысли, содержащейся в Зоаре. В Мидраше, на который я уже ссылался в первой главе, речь идет о разрушении миров до сотворения ныне существующего космоса. Зохар трактует эту аггаду в том смысле, что во время сотворения миров действовали исключительно силы *гзура* — сферы Строгого суда, и поэтому они были разрушены избытком строгости. Это событие, в свою очередь, ставится в связь с родословием царей Эдома в главе 36 книги Бытие, о которых сообщается только то, что они построили город и умерли. "Вот старей-

шины Идумейские” — под Эдомом (Идумеей) подразумевается сфера Строгого Суда, не смягченного состраданием. Но мир держится только благодаря гармонии между Милосердием и Строгим Судом, мужским и женским началами, гармонии, которую Зохар именует равновесием. Смерть ”працарей”, о которых более обстоятельно повествуется в ”Идра рабба” и ”Идра зутта” в Зохаре, Лурия переосмысливает в своей системе как ”сокрушение сосудов”.

Этот процесс не изображается, однако, первыми учениками Лурии как хаотический или анархический. Напротив, он следует некоторым строго определенным законам и правилам, описанным с большой скрупулезностью. Впоследствии, однако, народное воображение усвоило только живописную сторону этой идеи и восприняло, так сказать, в буквальном смысле такие метафоры, как ”сокрушение сосудов” или ”мир *тоху*”. При таком подходе акцент постепенно переместился с закономерности процесса на его катастрофический аспект.

Причина этого ”сокрушения сосудов”, которое развязывает всю сложность космологической драмы и определяет место человека в ней, рассматривается Лурией и Виталом в разных аспектах. Непосредственной причиной объявляются технические неполадки во внутренней структуре мира *сфирот*, которые необходимо должны были повести к аварии. В более глубоком смысле, однако, это явление связано с тем, что я вместе с Тишби²² предлагаю обозначить как катарсическую причину. С точки зрения Лурии, глубочайшие корни *клиппот* или ”скорлуп”, то есть сил зла, существовали еще до сокрушения сосудов и беспорядочно перемешивались с потоками света *сфирот* и упомянутым *решиму*, или остатком *Эйн-соф* в вечном пространстве. Разрушение сосудов было вызвано необходимостью очищения элементов *сфирот* посредством удаления *клиппот*, дабы зло обособилось, обрело свою индивидуальность и превратилось в реальность. Зохар, как уже указывалось, определяет зло

как побочный продукт жизнедеятельности *сфирот* и в особенности сфиры Строгого Суда. Лурия полагает, что эти отбросы первоначально были смешаны с чистой субстанцией *Дина* (Строгости), и только после разрушения сосудов и последующего процесса разграничения зло и демонические силы обрели реальность и обособились в своей собственной сфере. Не из осколков разбитых сосудов, а из "отбросов працарей" возникла *клиппа*. Более того, образ организма в Зохаре абсолютно отождествляется с человеческим телом. *Швира* сравнивается с "прорывом" рождения, жесточайшей судорогой организма, сопровождаемой выбросом отходов организма. Таким образом, мистическая "смерть працарей" трансформируется в гораздо более благовидный символ мистического "рождения" новых чистых сосудов.

Эта катарсическая интерпретация значения термина *швира* была принята всеми каббалистами лурианского толка. Для некоторых из них, однако, идея о том, что корни зла лежат в "мире точек", оставалась камнем преткновения, так как она дуалистична, то есть представляет собой одну из самых опасных ересей. Поэтому они придерживались мнения, что силы зла возникли из рассеянных осколков сосудов, попавших в нижние слои предвечного пространства и образовавших здесь "глубину великой бездны" — местопребывание духа зла. Как все попытки ответить на вопрос "unde malum?", эта попытка найти рациональное объяснение существованию зла или, скорее, мифу о нем, не является вполне удовлетворительной. Гностический характер и этого учения совершенно очевиден. Мифология гностических систем также различает в *плерома* драматические процессы, вследствие которых частицы света зонов изгоняются и падают в пустоту. Таким же образом Лурия объясняет выпадение Божественных "искр жизни" из Божественной сферы в нижние слои бездны.

Представители поздней каббалы посвятили множество других спекуляций этому вопросу. В представ-

лении некоторых из них, "сокрушение сосудов" связано, подобно многим другим явлениям, с законом органической жизни в теософской вселенной. Как семя должно лопнуть, чтобы дать росток и цвет, так первые сосуды должны разбиться, дабы Божественный свет, так сказать, космический росток, мог выполнить свое назначение. Во всяком случае, "сокрушение сосудов", исчерпывающее описание которого мы находим в литературе лурианской каббалы, представляет собой решающий поворотный пункт в космологическом процессе. В целом это та причина внутренней ущербности, которая неотделима от всего сущего и сохраняется до тех пор, пока сосуды не будут восстановлены. Ибо когда чаши разбились, свет либо рассеялся, либо вернулся к своему источнику, либо устремился вниз. Сатанинские нижние миры зла, воздействие которых исподволь сказывалось на всех стадиях космологического процесса, возникли из осколков, заключавших в себе еще некоторое число искр Божественного света — по утверждению Лурии, таких искр было 288. Так элементы добра — Божественного света — смешались с элементами зла и порока²³. Наоборот, восстановление идеального порядка, составлявшее начальную цель творения, является также тайным назначением всего сущего. Спасение означает лишь восстановление изначального целого или, пользуясь ивритским термином, — *тиккун*. Вполне естественно, что тайны *тиккун* занимали центральное положение в теософской системе Лурии, как в ее теоретическом, так и в практическом аспекте. Ее детали, в особенности в теоретическом плане, носят весьма сложный технический характер, и я не намерен подробно описывать их. Предмет нашего рассмотрения — несколько основных идей, нашедших свое выражение в теории *тиккун*.

6

Эти разделы лурианской каббалы свидетельствуют

о величайшей победе, которую антропоморфическая мысль когда-либо одерживала за всю историю еврейской мистики. Бесспорно, что многие из этих символов являются отражением весьма сложных мистических медитаций, непостижимых для рациональной мысли, хотя в целом эта символика не отличается тонкостью. Стремление истолковать человеческую жизнь и поведение как символы более глубокой внутренней жизни, концепция человека как микрокосмоса и живого Бога как макрoантропoса, никогда не обнаруживалось с большей ясностью и не доходило до столь далеко идущих выводов.

На стадии, соответствующей явлению Бога в аспекте Адама Кадмона, до сокрушения сосудов, действующие силы не определились еще как части некоего органического целого и не вступили в определенную характерную и личностную конфигурацию. После же разрушения сосудов новый поток света хлынул из начального источника *Эйн-соф* и, устремившись от чела Адама Кадмона, придал новое направление беспорядочным элементам. Потоки света *сфирот*, исходящие от Адама Кадмона, организуются в новые конфигурации, в каждой из которых Адам Кадмон отражается в новых формах. Каждая сфера преобразуется из общего качества Бога в то, что каббалисты называют *парцуф*, "лицом" Бога. Это означает, что все потенции, таящиеся в каждой сфере, оказываются подвластными закону формообразования и что в каждой из них проявляется вся личность Бога, хотя и всегда в аспекте какой-либо отличительной черты. Бог, раскрывающий Себя в конце процесса, является чем-то гораздо большим, чем сокрытый *Эйн-соф*. Он теперь живой Бог религии, которого и пыталась обрисовать каббала. Вся попытка лурианской каббалы описать теогонический процесс в Боге в символах человеческой жизни преследует цель выработки новой концепции личного Бога²⁴, но единственным и высшим результатом этих усилий было возникновение новой формы гностического мифа. Бесполезно пытаться уйти от этого факта. Лу-

рия пытается затем описать, как в ходе процесса *тик-кун*, возвращения рассеянных при разрушении сосудов искр Божественного света на предназначенные им места, возникают один из другого различные *парцуфим*, число которых является строго определенным. Эта концепция носит уже совершенно личный характер.

Читая эти описания, легко можно впасть в соблазн забыть то обстоятельство, что у Лурии речь идет о чисто духовных процессах. Во всяком случае, внешне они напоминают мифы, служащие Василиду, Валентину или Мани для изображения космической драмы, с той лишь разницей, что идеи Лурии гораздо сложнее этих гностических систем.

Имеются пять главных *парцуфим* или конфигураций²⁵. Их названия были заимствованы Лурией из символики Зохара, в частности из "Идрот", но они обрели у него во многих отношениях совершенно иной смысл и назначение.

Там, где струящиеся потенции чистого милосердия и Божественной любви, содержащиеся в высшей сфере, сгущаются в персональный образ, согласно Зохару, возникает конфигурация *Арих анпин*: название, иногда переводимое как "Долгий лик", но фактически означающее "Долготерпеливый", то есть, что Бог долготерпелив и милосерден. В Зохаре *Арих* также называется *Аттики каддиша*, то есть "Святой ветхий днями". В понимании Лурии первое название в некоторой степени служит модификацией второго. Потенции *сфирот* Божественной Мудрости и Разума, *Хохма* и *Бина*, стали *парцуфим* Отца и Матери, *Абба* и *Имма*²⁶. Потенции нижних шести *сфирот* (за исключением Шхины), в которых Милосердие, Справедливость и Сострадание пребывают в гармоническом равновесии, упорядочены в единую конфигурацию, которую Лурия вслед за автором Зохара называет *Зеир анпин*. Опять-таки, правильный перевод термина будет не "Круглый лик", а "Нетерпеливый", в противоположность "Долготер-

пеливому". В этой конфигурации качество Строгого суда, не содержащееся в образе "Святого ветхого днями", играет существенную роль.

Как в представлении автора Зохара шесть *сфирот*, соответствующие шести дням творения, играют главную роль в мировом процессе и через единство своего движения представляют Бога в качестве живого Владыки вселенной, так образ *Зеир анпин* становится центральным в лурианской теософии, поскольку в ней рассматривается процесс *тиккун*. *Зеир анпин* — это "Святой, да будет Он благословен". То значение, какое "Святой, да будет Он благословен" и Шхина имели в Зохаре, *Зеир анпин* и *Рахиль*, мистическая конфигурация, или *парцуф*, Шхины имеют для Лурии. Пока *тиккун* не завершился, они образуют два *парцуфим*, хотя у Лурии речь идет в основном об одной полностью развитой личности живого Бога, который изваян из субстанции *Эйн-соф* посредством невероятно сложного процесса *тиккун*. Происхождение *Зеир анпин* из лона "Небесной Праматери", его рождение и развитие, так же, как законы, по которым в нем организованы все "верхние" потенции, образуют предмет детального рассмотрения в системе, разработанной последователями Лурии. Есть нечто приводящее в замешательство в этом причудливом нагромождении деталей, характерном для этого изложения: его архитектуру можно определить как гротеск.

Лурия подводится к чему-то весьма напоминающему миф о Боге, порождающем Себя самого. Это поистине кажется мне фокусом всего этого сложного и часто весьма туманного и противоречивого описания. Развитие человека, проходящее стадии зачатия, утробной жизни, рождения и детства, до момента, когда развитая личность в полную меру пользуется своими умственными и нравственными способностями, весь этот процесс представляется смелым символом *тиккун*, в котором Бог разворачивает Свою собственную личность.

Конфликт здесь носит латентный характер, но он

неотвратим. Является ли *Эйн-соф* личным Богом, Богом Израиля, и служат ли все *парцуфим* только Его проявлениями в различных аспектах или *Эйн-соф* — безличная сущность, *deus absconditus*, становящийся личностью только в *парцуфим*? На это можно было легко дать ответ, пока вопрос ограничивался теологическим истолкованием доктрины Зохара, предполагающей непосредственное отношение между *Эйн-соф* и *сфирот*, но это становится трудной проблемой при рассмотрении очень сложного процесса *цимцум* и *швира* и длинной цепи событий, ведущих к развитию *Зеир анпин*. Чем более драматичным становится процесс в Боге, тем неотвратимее вопрос: какое место во всей этой драме занимает Бог?

С точки зрения Кордово, только *Эйн-соф* — это истинный Бог, о котором говорит религия, и мир Божества со всеми его *сфирот* — не что иное как организм, в котором Он образует Себя самого, дабы породить вселенную творения и действовать в ней. Читая подлинные произведения лурианской каббалы, часто испытываешь противоположное впечатление: *Эйн-соф* не представлял большого религиозного интереса для Лурии. Его три гимна к субботним трапезам обращены к мистическим конфигурациям Бога: "Святому ветхому днями", *Зеир анпин* и Шхине, для обозначения которой он пользуется зохарическим символом "святого яблоневого сада". В этих гимнах чувствуется великолепный размах души, являющей себе мистический процесс, то описывая его, то вызывая и создавая его посредством этих самых слов. Их торжественность обладает огромной силой воздействия, в особенности третий гимн заслуживает той огромной популярности, которую он снискал, ибо он превосходно передает настроение, охватывающее душу, когда сгущающиеся сумерки возвещают конец субботы. В этих гимнах Лурия обращается к *парцуфим* как к отдельным личностям. Это — крайность. Всегда имелись каббалисты, которые отказывались заходить так далеко и, подобно Моше Хаиму Луццатто, наста-

ивали на личностном характере *Эйн-соф*. Эти правоверные теисты из теософов неустанно переосмысливали учение о *парцүфим* так, чтобы освободить его от явных мифологических элементов. Особенно интересно проследить за проявлением этой тенденции у Луццатто, чье учение о мире Божества было продуктом не чистой теории, но мистического видения. В остальных отношениях многочисленные противоречия и непоследовательности в сочинениях Витала обеспечивали этих каббалистов достаточным количеством аргументов в пользу их собственной теистической экзегезы.

Согласно Лурии, эта эволюция личности Бога повторяется и как бы отражается в каждой стадии и в каждой сфере небесного и земного существования. Из более ранних источников каббалисты из Цфата, в частности, Кордоверо, переняли учение о четырех мирах, помещаемых между *Эйн-соф* и нашим земным миром, учение, даже следа которого невозможно обнаружить в основной части Зохара. В Цфате эта теория впервые была разработана более тщательно, и Лурия также принял ее, хотя и переиначив на свой собственный лад. Вот эти четыре мира: 1) *Ацилүт*, мир эманации и Божества, который был предметом нашего изложения до этих пор; 2) *Брия*, мир творения, то есть мир Престола, *Меркава*, и высочайших ангелов; 3) *Иецира*, мир формообразования, главная сфера пребывания ангелов, и 4) *Асия*, мир становления (а не действия, как некоторые переводят это слово). Этот четвертый мир, подобно ипостаси природы Плотина, мыслится как духовный прообраз материального чувственного мира. В каждом из этих четырех миров мистическое видение, объясняющее их сокровеннейшее строение, воспринимает упомянутые конфигурации Божества, *парцүфим*, хотя они и облечены во все утолщающееся обличие, как это описано в последней части книги Витала "Древо жизни".

С точки зрения Лурии и его последователей, не существует разрыва в этом безостановочном процессе

развития. Это делает вдвойне острой проблему теизма Лурии, ибо пантеистические выводы, вытекающие из этой доктрины, слишком очевидны, чтобы их надо было подчеркивать. Решение этого вопроса Лурией сводится к тонкому различию между миром *Ацилут* и тремя другими сферами: первый, или, во всяком случае, существенная часть его, отождествляется им в его субстанции с Божеством и *Эйн-соф*, однако затем Лурия стремится провести четкое разграничение между ними. Между миром *Ацилут* и миром *Брия* и, подобным же образом, между каждым из последующих миров он постулирует наличие занавеса или перегородки, имеющей двоякое назначение. Во-первых, это побуждает саму Божественную субстанцию течь вверх, свет *Эйн-соф* преломляется. Во-вторых, энергия, эмануруемая субстанцией, если не сама субстанция, проходит через фильтр "занавеси". Эта энергия затем трансформируется в субстанцию следующего мира, из которой снова только энергия проникает в третью сферу, и так во всех четырех сферах. "Не сам *Эйн-соф* рассеян в нижних мирах, а только излучение (отличное от его субстанции) *хаара*, которая эманурует из него"²⁷. Таким образом, тот элемент нижних миров, который как бы обволакивает и скрывает *парцуфим* в них, принимает характер творения в более строгом смысле. Эти "одеяния Божества" больше не составляют, в сущности, единства с Богом. Правда, нет недостатка в умозрительных рассуждениях в совершенно иной связи, рассчитанных на то, чтобы вызвать сомнение в правильности такого решения проблемы²⁸, и, действительно, способствовавших различным переосмысливаниям лурианской системы в духе пантеизма. Радикальные теисты, наподобие Моше Хаима Лущатто, пытались избежать этой опасности, отрицая вообще непрерывность процесса в четырех мирах и предполагая, что Божество, проявив Себя во всей Своей Славе в мире *Ацилут*, приступает к созданию трех других миров посредством акта "сотворения из ничего", более не понимаемого только как

метафора. Авторы других текстов шли еще дальше и предполагали, что даже луч *Эйн-соф*, чье проникновение в предвечное пространство развязало все процессы после *цимцум*, не состоит из той же субстанции, что *Эйн-соф*, но был создан *ex nihilo*. Все эти интерпретации должны, однако, расцениваться как отклонения от подлинного учения Лурии.

7

Это ведет нас к новому аспекту учения о *тиккун*, который имеет еще большее значение для системы практической теософии. Процесс, в котором Бог зачинает, порождает и разворачивает Себя самого, не доводится до своего завершения в самом Боге. Осуществление некоторых этапов процесса восстановления поручается человеку. Не все потоки света, удерживаемые в пленении силами тьмы, освобождаются сами по себе: человек дорисовывает Божественный облик, накладывая последний мазок; человек завершает воцарение Бога, Царя и мистического Творца всех вещей, в Его собственном Небесном царстве, человек сообщает образ Образователю всех вещей! В некоторых сферах бытия Божественное и человеческое существования переплетаются. Внутренний, вневременной процесс *тиккун*, символически изображаемый как рождение личности Бога, соответствует временному процессу мировой истории. Исторический процесс и его сокровеннейшая сущность — религиозное деяние еврея, — подготавливает путь для конечного восстановления всех рассеянных и изгнанных потоков света и искр. Во власти еврея, пребывающего в тесном общении с Божественной жизнью посредством Торы, исполнения заповедей и посредством молитвы, ускорить или замедлить этот процесс. Каждый акт человека соотносится с конечной задачей, которую Бог поставил перед Своими созданиями.

Из этого следует, что в представлении Лурии прише-

ствие Мессии есть завершение непрерывного процесса восстановления, или *тиккун*. Поэтому истинная природа Избавления мистична, а его исторический и национальный аспекты служат лишь вспомогательными симптомами этого процесса, образующими зримый символ его завершения. Избавлением Израиля завершается Избавление всего сущего, ибо разве оно не означает, что всякая вещь возвращена на надлежащее место, что устранен порок? Поэтому мир *тиккун* — это мир мессианского действия. Пришествие Мессии означает, что этот мир *тиккун* принял свою окончательную форму.

В этом пункте сливаются мистический и мессианский элементы учения Лурии. *Тиккун*, путь, ведущий к концу всех вещей, вместе с тем есть путь, ведущий к их началу. Теософская космология, учение о возникновении всех вещей из Бога, превращается в свою противоположность, в учение о Спасении души как возвращении всех вещей к их первоначальному единению с Богом. Всякое человеческое деяние сказывается где-нибудь и как-нибудь на сложном процессе *тиккун*. Каждое явление и каждая сфера бытия одновременно обращены вовнутрь и вовне. Поэтому Лурия утверждает, что все внешние формы миров определяются религиозным действием, исполнением заповедей и совершением благих дел. Но все внутреннее в этих мирах зависит в его глазах от духовных деяний, существеннейшим из которых является молитва. Поэтому в некотором смысле мы не только хозяева своей собственной судьбы и, в сущности, сами ответственны за продолжение галута, но и выполняем миссию, выходящую далеко за пределы этого.

В предыдущей главе затрагивался вопрос о магии внутренней жизни, связанной с некоторыми каббалистическими доктринами. В лурианской мысли эти элементы под названием *каввана*, или мистический умысел, занимают весьма важное место. Задача человека усматривается в том, чтобы устремить все свои помыслы на восстановление изначальной гармонии,

нарушенной первоизъяном-сокрушением сосудов — и силами зла и порока, возникшими на этой стадии. Сделать Имя Бога е д и н ы м, как видно из самого выражения, означает не только совершение акта исповедания и признания Царства Божьего. Это больше того. Это действование, а не действие. *Тиккун* восстанавливает единство Божьего Имени, нарушенное первичным изъяном — Лурия говорит, что слог *Ях* был оторван от слога *ве* в имени *Яхве*, и каждый истинный религиозный акт направлен к той же самой цели.

В эпоху, когда историческое изгнание народа было страшной и фундаментальной реальностью жизни, старая идея изгнания Шхины обрела гораздо большее значение, чем когда-либо прежде. Вопреки всем настоятельным утверждениям каббалистов, что изгнание Шхины — это лишь метафора, из их писаний следует, что в душе они видели в нем нечто другое. Изгнание Шхины — не метафора, а истинный символ расстроенного положения вещей в сфере Божественных потенций. Шхина пала как последняя сфира, когда сосуды разбились. С началом *тиккун* и преобразованием последней сферы в "Рахиль", — Небесную Невесту, Шхина исполнилась новой силы и достигла было почти полного соединения с *Зеир анипн*, но затем в результате акта, известного под названием "убывание месяца", она вторично лишилась части своей сущности.

После сотворения земного Адама *тиккун* вновь в основном завершился, миры почти достигли состояния, к которому они предназначались, и если бы на шестой день Адам не впал в грех, в субботу осуществилось бы конечное Избавление посредством его молитв и духовных свершений. Наступила бы вечная суббота и "все вернулось бы к своему начальному корню. Однако падение Адама вновь нарушило гармонию, низвергло все миры с их подножий и вторично удалило Шхину в изгнание. Вернуть Шхину ее Повелителю, воссоединить ее с Ним — таково в той или

иной форме назначение Торы. Эта мистическая функция человеческого действия придает Торе особое достоинство. Исполнение всякого предписания должно было сопровождаться формулой, провозглашающей, что это делается "во имя воссоединения Святого, да будет Он благословен, и Его Шхины, из страха и любви"²⁹.

Но учение о *каввана*, в особенности *каввана* молитвы, не исчерпывается этим. В понимании Лурии, наследника всей духовной традиции классической каббалы, молитва означает нечто большее, чем свободное излияние религиозного чувства. Она не является также только вознесением религиозной общины в установленной форме благодарения Богу и славословием Его как Творца и Царя, выраженными в нормативных молитвах еврейской литургии. Молитва индивидуума, как и коллективная молитва, но в особенности последняя, служит в определенных условиях также средством мистического восхождения души к Богу. Слова молитвы, в особенности традиционной литургической молитвы с ее закрепленным текстом, превращаются в нить Ариадны, с помощью которой мистический умысел души ощупью пробирается опасным путем через тьму к Богу. Цель, преследуемая мистической медитацией в акте молитвы и в размышлении об этом акте, заключается в раскрытии различных этапов этого восхождения, которое, разумеется, может быть также названо и нисхождением в глубочайшие тайники души. Молитва в представлении Лурии — это символический образ теогонического и космического процесса. Тот, кто истово молится в духе мистической медитации, проходит через все ступени этого процесса, от самой внешней до самой внутренней. Более того, молитва — это мистическое действие, оказывающее влияние на другие сферы, через которые мистик проходит в своей *каввана*. Она — элемент великого мистического процесса *тиккун*. Так как *каввана* носит духовный характер, она может в какой-то мере воздействовать на духовный мир. Она может

стать могущественнейшим фактором, если ею движим подходящий человек на подходящем месте. Как мы видели, процесс возвращения всех вещей на предуказанное им место, требует не только импульса, исходящего от Бога, но и импульса, исходящего от Его творения в его религиозном действовании. Истинная жизнь и подлинное устранение последствий первородного греха становятся возможны в результате взаимодействия и сочетания обоих импульсов, Божественного и человеческого.

Короче, истинно верующий обладает огромной властью над внутренними мирами и в силу этого несет большую ответственность за выполнение своей мессианской задачи. Жизнь каждого мира и каждой сферы протекает в непрерывном движении и развитии. Каждый момент есть новый этап в ее развитии. В каждое мгновение этот мир стремится принять естественную форму, дабы выделиться из хаоса. И поэтому в конечном счете для каждого нового момента имеется новая *каввана*. Ни одна мистическая молитва не повторяет полностью другой. Истинная молитва отливается по ритму часа, от имени которого и в продолжение которого она глаголет. Так как каждый вносит свою индивидуальную лепту в осуществление *тиккун*, в соответствии с особым местом, занимаемым его душой в иерархии, то всякая мистическая медитация носит индивидуальный характер. Лурия верил, что нашел общие принципы, определяющие направление такой медитации, принципы, которые каждый может применить по своему усмотрению к нормативным молитвам литургии, а его последователи подробно разработали эти принципы. Они представляют собой применение теории медитации Абулафии к новой каббале. Акцентирование строго индивидуального характера молитвы, играющее большую роль в теории *каввана* Хаима Витала, тем более существенно, что речь идет о той сфере мистики, где опасность вырождения ее в механическую магию и теургию наиболее велика.

Учение Лурии о мистической молитве отражает процесс соприкосновения и взаимопроникновения мистики и магии. Каждая молитва, представляющая собой нечто большее, чем простое признание Царства Божьего, фактически каждая молитва, которая в более или менее явном смысле связана с надеждой на то, что она будет услышана, заключает в себе вечный парадокс. Он состоит в надежде человека оказать действие на неисповедимые пути и вечные решения Провидения. Этот парадокс, в бездонных глубинах которого таится религиозное чувство, неотвратимо ведет к вопросу о магической природе молитвы. То поверхностное различие между магией и так называемой истинной мистикой, которое мы обнаруживаем в трудах некоторых современных ученых (и с которыми мы сталкиваемся также в описании Абулафией своей собственной системы), с их абстрактным определением термина "мистика", не играло сколько-нибудь значительной роли в исторической действительности и в жизни многих мистиков. То, что магия и мистика в основе своей представляют различные категории, не исключает того, что они могут сталкиваться, развиваться и взаимодействовать в одной и той же душе. Исторический опыт свидетельствует о том, что те мистические тенденции, которые не носят чисто пантеистического характера и не ведут к стиранию грани между Богом и Природой, являются смесью мистического и магического сознания. Это верно в отношении многих форм индийской, греческой, католической и также еврейской мистики.

То, что учение о *каввана* в молитве можно было истолковать как разновидность магии, кажется мне ясным; то, что оно связано с проблемой магических действий, не вызывает никакого сомнения. Однако число каббалистов, поддавшихся этому соблазну, удивительно невелико. Мне довелось встречать в Иерусалиме людей, которые по сей день предаются мистической медитации в молитве, руководствуясь учением Лурии. Ибо из 80 тысяч евреев Иерусалима все еще можно

было найти тридцать или сорок знатоков мистической молитвы, на духовную подготовку к которой они потратили много лет. Должен отметить, что в большинстве случаев достаточно одного взгляда, чтобы распознать мистический характер их набожности. Никто из них не стал бы отрицать того, что внутренняя *каввана* молитвы легко может материализоваться в магию, но они разработали или, вернее, унаследовали такую систему духовного воспитания, в основе которой лежит мистическая интроспекция, а не магия. *Каввана* служит для них также путем к *двекут*, мистическому общению с Богом, являющемуся, как мы видели в предыдущей главе, типичной формой *unio mystica* в каббале. Экстаз возможен при этом только в границах, которые устанавливает *каввана*. Это экстаз безмолвной медитации, нисхождения человеческой воли для встречи с Божьей волей, молитва, служащая своего рода перилами, на которые опирается мистик, чтобы не погрузиться внезапно и без подготовки в экстаз и чтобы святые воды не затопили его сознания.

8

Доктрина и практика мистической молитвы является эзотерической областью лурианской каббалы, областью, доступной лишь избранным. Но, наряду с этим учением, мы встречаем идеи другого рода. Учение о практическом осуществлении *тиккун*, сочетающееся не только с рассмотренным ранее представлением о задаче верующего, но и с учением о метемпсихозе, обеспечили всем этим трем элементам сильнейшее влияние на широкие круги еврейства. Задача человека была определена Лурией простым, но эффективным образом как восстановление его духовного прообраза или формы. Это задача каждого из нас, ибо в каждой душе заключены потенции этого прообраза, расстроенные и обесцененные грехопадением Адама,

чья душа содержала в себе все души³⁰. Из этой души всех душ искры рассеялись во всех направлениях и проникли в материю. Проблема заключается в собирании их, возвращении их на их истинное место и в восстановлении духовной природы человека в ее первоизданной чистоте, какой она была замыслена Господом. В представлении Лурии смысл действий, предписываемых или запрещаемых Торой, есть не что иное как осуществление индивидуумом и в индивидууме этого процесса восстановления духовной природы человека. Уже в Таргуме проводилась параллель между содержащимися в Торе 613 предписаниями и запрещениями и предполагаемыми 613 частями человеческого тела³¹.

Лурия же формулирует мысль о том, что душа, представлявшая прообраз человека до заключения ее в тело вследствие первородного греха, также состоит из 613 духовных частей. Выполняя заповеди Торы, человек восстанавливает свой собственный духовный прообраз. Он как бы созидает его из себя самого. И так как каждая часть соответствует какой-либо заповеди, то решение задачи требует выполнения целиком всех 613 заповедей.

Эта взаимосвязь всех людей, осуществляемая посредством души Адама, уже была объектом мистических спекуляций Кордоверо. По его словам: "В каждом имеется нечто от ближнего его. Поэтому всякий человек, который грешит, наносит вред не только самому себе, но и той части своего существа, которая принадлежит другому". И это, по мнению Кордоверо, есть истинная причина, по которой Тора (Левит 19:18) предписывает: "Люби ближнего твоего, как самого себя", — ибо этот ближний на самом деле ты сам³².

Здесь я хотел бы сделать одно замечание. Гностический характер этой психологии и антропологии очевиден. Строй антропологии Лурии соответствует в общих чертах строю его теологии и космологии, с

той лишь разницей, что рассуждения о мистическом свете Божественной эманации и его манифестациях переносятся на душу и ее "искры". Человек, каким он был до своего падения, мыслится как космическая сущность, заключающая в себе целый мир и занимающая более высокое положение, чем сам Метатрон, первый из ангелов. *Адам ха-ришон*, Адам Библии, соответствует в антропологической плоскости онтологическому предвечному человеку Адаму Кадмону. Очевидно, что земной и мистический человек находятся в тесной взаимосвязи, их строение одинаково, и, выражаясь словами самого Витала, один служит одеянием и покрывалом для другого. В этом заключается также объяснение связи, существующей между грехопадением человека и космическим процессом, между нравственностью и физикой. Так как Адам действительно, а не только в переносном смысле был всеобъемлющ, он в своем падении должен был увлечь за собой и затронуть все в совершенно реальном смысле. Драма, которую пережил Адам Кадмон в теософском плане, повторяется и воспроизводится в драме, которую переживает *Адам ха-ришон*. Вселенная переживает падение с падением Адама, происходит всеобщее расстройство, и все вступает, пользуясь выражением Лурии, в "стадию убывания". Первородный грех повторяет сокрушение сосудов на соответственно более низком уровне. В результате снова ничто не остается там, где ему надлежало быть, и таким, каким ему надлежало быть. Поэтому ничто с той поры не занимает своего истинного места. Все пребывает в изгнании. Духовный свет Шхины был ввержен во мглу бесовского мира зла. Следствием было смешение добра и зла, которые должны быть отделены друг от друга посредством восстановления элемента света в его прежнем положении. Адам был духовным существом, предназначенным пребывать в сфере *Асия*, которая, как мы видели, была также сферой духа. Когда он впал в грех, тогда и только тогда этот мир сорвался со своего прежнего места и смешался со

сферой *клиппот*, первоначально помещенной ниже его. Таким образом возник не только материальный мир, в котором мы живем, но и человек как существо, состоящее из материи и духа. Впадая в грех, мы всякий раз воспроизводим этот процесс смещения святого с нечистым, "падения" Шхины и ее изгнания. "Искры Шхины рассеяны по всем мирам, и "нет сферы существования, в частности одушевленной и неодушевленной природы, которая не изобиловала бы святыми искрами, смешанными с *клиппот* и долженствующими отделиться от них и вознестись ввысь".

Историку религии сразу же становится очевидным родство этих идей с религиозными представлениями манихеев. Мы имеем здесь некоторые гностические элементы — в частности, теорию рассеянных искр или частиц света — которые отсутствовали или не играли существенной роли в ранней каббалистической мысли. Вместе с тем не может быть сомнений в том, что этот факт объясняется не наличием исторических связей между манихеями и новой каббалой Цфата, но глубоким сходством в мировосприятии и умонастроении, которые в своем развитии привели к аналогичным результатам. Вопреки этому или, быть может, скорее благодаря этому, для исследователей гностицизма лурианская доктрина представляет некоторый интерес, ибо она, на мой взгляд, как в принципе, так и в частностях являет собой характерный пример гностического строя мыслей.

9

Но вернемся к нашему исходному пункту. Исполнение миссии, к которой человек предназначен в этом мире, Лурия, как и другие представители цфатской каббалы, связывает с доктриной метемпсихоза или переселения душ. В позднейшем развитии цфатской школы эта замечательная доктрина была разработана в мельчайших деталях, и "Сефер ха-гилгулим" ("Книга пе-

реселений”) Хаима Витала, в которой излагается в систематизированной форме учение Лурии о метемпсихозе, является конечным продуктом длительного и важного развития в каббалистической мысли³³. Я не намерен распространяться на эту тему, ограничусь лишь замечанием, что имеется существенное различие между старой и новой каббалой в подходе к этой идее, подходе, как уже отмечалось, нашедшем классическое выражение в учении Лурии и Витала. Мотивы, по которым как ранняя, так и поздняя каббала приняла учение о переселении душ, по-видимому, не отличались сначала от тех, что всегда побуждали верить в него: они вырастают из потребности объяснить чувствительным душам страдания невинных детей, торжество зла и другие подобные явления, требующие естественного объяснения, чтобы не подорвать веру в Божественную справедливость, которая царит в сфере природы. Ибо следует признать, что преодоление этих очевидных противоречий с помощью концепции Божественного воздаяния и вообще эсхатологических надежд во все времена вызывало неудовлетворение у многих верующих. Различие состоит в том, что большинство представителей ранней каббалы верило в то, что *гилгул*, как называется на иврите переселение душ, связан лишь с некоторыми видами прегрешений, главным образом сексуальных. Как уже отмечалось в предыдущей главе, им был совершенно неведом универсальный закон переселения душ в качестве системы моральной причинности, то есть системы моральных причин и физических последствий, известной в санскрите под названием *карма*. Это подтверждается также тем, что вся доктрина, на первых порах, по-видимому, вызвавшая сильное противодействие, рассматривалась как сокровеннейшая тайна и не стала достоянием широких кругов. Такой мистик 13 века, как Ицхак ибн Латиф, с презрением отвергал ее.

Совсем иначе относится к ней каббала 16 века. За

это время, как я уже отмечал в начале главы, учение о *гилгул* стало выражать новым и убедительным образом реальность изгнания. Его назначением было как бы поднять переживания еврея в галуте, изгнания и странствия тела, на более высокий уровень, превратив их в символ изгнания души³⁴. Это внутреннее изгнание тоже вызвано грехопадением. Если Адам заключал в себе душу всего человечества, которая теперь рассеяна среди всего рода человеческого в неисчислимых разветвлениях и индивидуальных образованиях, то все переселения душ были в сущности лишь перемещением одной души, чье изгнание служит искуплением за ее падение. Помимо этого, каждый индивидуум подает своим поведением бесчисленные поводы для постоянного возобновления изгнания.

В общем *гилгул* выступает здесь как всеобъемлющий закон вселенной, а идея воздаяния посредством наказания в аду отодвигается на самый задний план. Очевидно, что радикальная теория воздаяния в процессе переселения душ не оставляет совершенно места для идеи наказания в аду, и поэтому неудивительно, что предпринимались попытки представить идею ада как аллегорию, лишив ее буквального значения. В общем, однако, происходит взаимопроникновение обеих идей, и цфатская школа особо склонялась к тому, чтобы отвести определенное место в своей схеме стадий переселения "вышедшему из моды" аду. Две идеи переплетаются, но акцент ставится, несомненно, на идее переселения душ.

Затем устанавливается тесная связь между этой доктриной и идеей назначения человека во вселенной. Каждая индивидуальная душа сохраняет свое индивидуальное бытие лишь до тех пор, пока она не осуществит свое собственное духовное возрождение.

Души, которые выполняли заповеди, будь то заповеди всего человечества — "сынов Ноя", — будь то, как

у евреев, 613 предписаний Торы, изымаются из-под действия закона переселения и ожидают, каждая на своем благословенном месте, своего включения в душу Адама, когда состоится восстановление всех вещей. Но пока душа не выполнила этой задачи, она остается подвластной закону переселения. Таким образом, переселение — уже не только воздаяние, но и предоставление душе возможности выполнить заповеди, возможности, которой у нее до того не было, и тем самым продолжить труд самоосвобождения. Идея переселения душ в другие сферы природы — животных, растений и камней — носит характер чистого воздаяния. Это изгнание в темницу чуждых форм существования — в диких зверей, в растения и камни — считается особенно ужасным видом изгнания. Как можно освободить души из такого изгнания? Отвечая на этот вопрос, Лурия исходит из идеи сродства некоторых душ, сродства, определяемого местом, первоначально занимаемым ими в нераздельной душе Адама, отца рода человеческого. Лурия утверждает, что имеется сродство душ и даже семейства душ, которые взаимодействуют и в некотором смысле образуют динамическое целое. Эти души обладают способностью помогать одна другой и дополнять действия друг друга, а также посредством своего благочестия поднимать тех членов своей группы или семейства, которые низвергались в нижнюю сферу, и содействовать их возвращению к более высоким формам существования. Эта таинственная связь душ, в представлении Лурии, служит объяснением многих библейских рассказов. Истинная история мира представлялась как история переселений и взаимосвязей душ. Именно так Хаим Витал и пытался описать ее в последних частях своей "Сефер ха-гилгулим". Это и другие подобные сочинения обнаруживают своеобразное и причудливое переплетение чисто мистических элементов, характерологических интуиций (некоторые из них чрезвычайно глубоки) и чисто гомилетических мыслей и ассоциаций идей.

Суммирую сказанное: *гилгул* — это часть процесса восстановления, *тиккун*. Вследствие того, что над человечеством властвует зло, этот процесс длится непомерно долго, но — и это положение в доктрине Лурии обладает большой притягательной силой для индивидуального сознания — он может быть сокращен посредством определенных религиозных деяний, то есть обрядов, покаянных упражнений и медитаций. Каждый человек несет тайный след переселения своей души в линиях лба и рук и в ауре, излучаемой его телом. И тот, кому дано расшифровать эти письма души, может помочь ей в ее скитании. Правда, Кордоверо и Лурия наделяют этой способностью только великих мистиков.

Очень интересно и важно то, что эта каббалистическая доктрина переселения душ, влияние которой на первых порах ограничивалось очень узким кругом людей, после 1550 года распространяется с поразительной быстротой. Первая пространная книга, основывающаяся на наиболее разработанной системе *гилгул* "Галли разайя" ("Раскрытые тайны") была написана в 1552 году неизвестным автором. Вскоре эта доктрина стала интегральной частью еврейской народной веры и еврейского фольклора. Это тем более примечательно, что речь идет о доктрине, которая в отличие от многих других элементов еврейской народной веры не была общепризнанной в той социальной и культурной среде, в которой жили евреи. Я уже отмечал, что, с моей точки зрения, успех этой доктрины объясняется в такой же мере особой исторической ситуацией, в которой жили евреи этой эпохи, как и общей предрасположенностью народа к анимизму. Народная вера носит анимистический характер в том смысле, что она склонна рассматривать все вещи как одушевленные, действующие существа. И доктрина *гилгул* не только представляла привлекательность для этого слоя примитивной мысли, но также объясняла, преображала и прославляла глубочайшее и трагичнейшее переживание евреев в галуте таким образом, что

оно взывало с наибольшей силой и непосредственностью к воображению. Ибо понятие "галут" обретает здесь новый смысл. До этого галут воспринимался либо как наказание за грехи Израиля, либо как испытание веры Израиля. Оставаясь всем этим, он раскрывает теперь свою внутреннюю природу миссии: ее назначение в том, чтобы собирать отовсюду упавшие искры. "И в этом тайна, почему Израилю суждено быть в рабстве у всех народов мира: чтобы он мог собрать эти искры, которые попали также и к ним... И посему было необходимо рассеять Израиль на все четыре стороны, дабы все собрать"³⁵.

10

Влияние лурианской каббалы, которая приблизительно с 1630 года стала чем-то наподобие *theologia mystica* (мистическая теология) иудаизма, трудно переоценить. Она проповедовала доктрину иудаизма, даже в своих наиболее популярных аспектах не утратившую ничего из своего мессианского пафоса. Доктрина *тиккун* вознесла неслыханным дотоле образом каждого еврея до уровня протагониста в великом процессе восстановления. Представляется, что сам Лурия верил в приближение "конца" и "таил надежду, что 1575 год станет годом Избавления", надежду, которую разделяли с ним многие другие каббалисты его поколения³⁶. Для таких учений, по-видимому, характерно, что напряжение, находящее в них свое выражение, требует внезапной и драматической разрядки. С проникновением учения о *тиккун* в сознание широких кругов еврейского народа должно было нарастать эсхатологическое настроение; едва ли могло быть иначе. Но даже после того, как мессианский элемент новой мистики стал грозить разжечь пламя апокалипсического пожара в сердце иудаизма, ее основные умо-зрительные идеи и практические выводы сохраняли свою силу.

Не только идеи, но и многие обычаи и обряды, распространяемые из мистических соображений каббалистами Цфата, — отнюдь не одними последователями Лурии — прививались во всех общинах. В немалой степени появление этих обрядов и обычаев было связано с возрастающим влиянием аскетических принципов в жизни общины. Примерами этого могут служить пост первенца за день до Песах, ночное бдение перед Шавуот или Хошана рабба, превращение последнего дня (седьмого дня праздника Суккот) из веселого праздника в день покаяния, заключающий День Всепрощения, превращение последнего дня перед всяким новолунием в так называемый Малый день всепрощения и многие другие обычаи. Вместо покаянных обрядов, установленных немецкими хасидами, мы обнаруживаем теперь предписания Лурии для кающихся. Новый дух и стремление мистически переосмыслить старые принципы чрезмерно пропитывают некоторые сферы еврейской жизни. Я бы упомянул в этой связи три сферы: субботу и другие праздники, половую жизнь и умножение рода человеческого и, с другой стороны, все, что относится к смерти и загробной жизни. Многие из нововведений приобрели огромную популярность, например, обычай изучения Мишны в память об умершем (потому что слово *Мишна* состоит из тех же согласных, что и слово *нешама*, "душа"). Но в особенности литургия, во все времена являвшаяся самым верным отражением религиозного чувства, испытала глубокое влияние мистиков. Множество новых молитв, как для индивидуума, так и для общины, постепенно проникло сначала в молитвенники частных молитвенных собраний, а потом и в общепринятые формы молитвы. В частности, мистики способствовали тому, что знаменитый гимн *Леха доди ликрат кала* Шломо Алкабеца из Цфата был включен в литургию кануна субботы. Прекраснейшее и подробнейшее описание праведной жизни каббалиста на протяжении целого года, каббалиста, следующего принципам лурианской

каббалы, содержится в сочинении "Хемдат иемим" ("Украшение дней") неизвестного последователя умеренного саббатрианства, оставшегося верным раввинистической традиции (от устаревшего предположения, что ее автором был сам саббатрианский пророк Натан из Газы следует отказаться). Написанная в Иерусалиме в конце 17 столетия, эта объемистая книга остается, с моей точки зрения, несмотря на всю ее причудливость, одним из самых прекрасных и волнующих произведений еврейской литературы.

Лурианская каббала была последним религиозным движением в иудаизме, чье влияние преобладало во всех слоях еврейского народа и во всех, без исключения, странах диаспоры. Это было последнее движение в истории раввинистического иудаизма, которое дало выражение миру религиозной реальности, воспринимаемому всем народом. Исследователю, занимающемуся философией еврейской истории, может показаться удивительным, что учение, давшее такие результаты, было тесно связано с гностицизмом; но такова диалектика истории.

Резюмируя, каббалу Ицхака Лурии можно определить как мистическое истолкование Изгнания и Избавления или даже как великий миф Изгнания. Ее сущность отражает глубочайшие религиозные чувства евреев той эпохи. В их представлении Изгнание и Избавление были в строжайшем смысле слова великими мистическими символами, указывающими на нечто в Божественном Существо. Это новое учение о Боге и вселенной соответствует новой нравственной идее человечества, которую она распространяет: идеалу аскета, преследующего цель мессианского преображения, устранения порока в мире, восстановления всех вещей в Боге, — человека духовного действия, который посредством *тиккун* кладет конец Изгнанию, историческому изгнанию Общины Израиля и тому внутреннему изгнанию, в котором стонет все сущее.

ВОСЬМАЯ ГЛАВА

САББАТИАНСТВО И МИСТИЧЕСКАЯ ЕРЕСЬ

1

Еврейская мистика со времени исхода евреев из Испании развивалась как необычайно однородное движение, свободное от каких бы то ни было уклонов. Наблюдается только одна главная линия развития. Катастрофические события этого периода непосредственно повели к возникновению новой цфатской школы, чьи идеи, как мы в этом могли убедиться, были направлены на разрешение некоторых проблем, созданных этим великим катаклизмом или проявившихся благодаря ему. Мы также видели, что, сталкиваясь с этими проблемами, эта школа выработала совершенно новую доктрину. Мне кажется, что эта доктрина, в том виде, в каком ее сформулировал Лурия и в каком она впоследствии была перенята еврейской теологией, представляет собой особенно точное выражение мировосприятия, ставшего господствующим в еврействе после 1500 года. В этих новых идеях сочетаются мистическое истолкование факта изгнания с не менее мистической теорией о пути к Избавлению. Старый дух мистического созерцания обогащается новым элементом мессианского экстаза, апокалипсической мечтой о завершении периода страдания и упадка. Распространение лурианской каббалы с ее доктриной *тиккун*, то есть восстановления космической гармонии через земное посредничество мистически трактуемого иудаизма, могло привести толь-

ко к извержению всех тех подспудных сил, которым она обязана своим возникновением и своим успехом. Если каббала действительно явилась выражением умонастроения, преобладавшего в эту эпоху, то вполне естественно, что должно было установиться строжайшее соответствие между историческими условиями, в которых формировалась судьба еврейского народа в эту эпоху расцвета каббалы, и внутренним развитием еврейской религиозной мысли, в частности и во всех ее новых аспектах. Народу, страдавшему от всех невзгод, какие только могли навлечь изгнание и преследование, народу, выработавшему в себе в то же время чрезвычайно тонкое чутье жизни, протекавшей между полюсами Изгнания и Избавления, требовалось немного, чтобы сделать последний шаг в сторону мессианства. Появление Саббатая Цви и Натана из Газы ускорило наступление этого момента, высвободив латентную энергию и потенции, постепенно копившиеся несколькими предыдущими поколениями. Извержение вулкана, когда оно произошло, было ужасным.

Я не намерен изображать здесь стремительный взлет и неожиданный крах саббатического движения в 1665 и 1666 годах, начавшегося с провозглашения Саббатаем Цви своего мессианского избранничества и завершившегося его отречением от еврейства и принятием им ислама, когда его доставили к турецкому султану.

Биографии мессии и его пророка Натана из Газы и детали развития огромного религиозного массового движения, распространяющегося подобно лесному пожару по всей диаспоре, внутренне уже подготовленной к такому ходу событий влиянием новой каббалы, — все это не составляет главного предмета моего интереса. Достаточно отметить, что огромное число евреев, увлеченных потоком энтузиазма, наложило на себя самые экстравагантные формы покаяния, "подобных которым, — по словам современников, — никто не видел и никогда не увидит, пока не наступит истинное Избавление"¹. Но народ охватило не только покаян-

ное настроение, но и безграничное ликование и восторг, ибо, наконец, появилось, казалось, зримое доказательство того, что страдания шестнадцати веков не были напрасны. Еще до действительного наступления Избавления многие почувствовали, что оно стало реальностью. Эмоциональный переворот огромной силы произошел в народных массах, и в продолжение целого года люди жили новой жизнью, которая на много лет осталась для них первым проблеском глубокой духовной реальности.

Характер, который приняли события, описывается в любом учебнике еврейской истории, хотя многие детали этого процесса еще ждут критического пересмотра. В этой работе я стремлюсь осветить те аспекты саббатанского движения, которые целиком или частично игнорировались в исторической литературе и которые, то ли из-за непонимания их значения, то ли по каким-либо другим причинам, оставались в непролисанном мраке. Без правильной оценки этих аспектов вопроса невозможно понять истинную природу этой грандиозной, хотя и безуспешной попытки революционизировать иудаизм изнутри, ее значение для истории иудаизма, и еврейской мистики в частности.

2

Эту задачу, однако, невозможно выполнить, не уделив нескольких слов личностям двух основоположников движения и той роли, которую они сыграли в его возникновении и дальнейшем развитии. В этом имеется тем большая необходимость, что в этом вопросе, как и во многих других вопросах, рассматриваемых в этой работе, я вынужден придерживаться точки зрения, в немалой степени расходящейся с общепринятой. Какова же была главная черта Саббатая Цви как личности, и как можно расценивать индивидуальный вклад, внесенный им в развитие движения? В частности, как следует интерпретировать отношения между

ним и Натаном из Газы, ставшим со временем его про-роком? Основываясь исключительно на документах, издававшихся до последнего времени, на эти вопросы нельзя дать определенного ответа. Те из этих документов, которые проливают наиболее яркий свет на предмет, еще не опубликованы, и по этой причине часто невозможно составить правильное представление даже об изданных сочинениях. При таких обстоятельствах неоправданно большое значение придавалось свидетельству лиц, которые не были близко знакомы с вождями движения. Поэтому неудивительно, что то, в чем не преуспели ученые, пытались довести до конца поэты, драматурги и прочие художники, призвав на помощь свое воображение. Однако мы располагаем немалым числом в высшей степени ценных документов как личного, так и теологического характера, исходящих от ближайшего круга последователей Саббата Цви, документов, проливающих совершенно неожиданный свет на все эти проблемы. Анализ всех доступных мне источников приводит меня к следующим основным выводам:

Не Саббатаю Цви удалось в результате своего выступления и неустанной многолетней пропаганды, вопреки всем преследованиям, основать движение, носящее его имя. Разумеется, без него оно не существовало бы в такой форме, но его личная инициатива никогда не привела бы к возникновению движения. Лишь пробуждение Натана из Газы к своей пророческой миссии развязало целую цепь событий. Роль, которую играл этот блестящий и пылкий юноша, достигший в момент зарождения движения только двадцати лет, оценивалась совершенно неверно и предстает теперь в совершенно ином свете.

Разумеется, даже до 1665 года, решающей даты в истории движения, Саббатай Цви (1625 – 1676) временами считал себя Мессией и подчас упоминал об этом. Но никто, буквально никто, включая его почитателей в Смирне, не обнаружил ни в малейшей мере в период между 1648 годом, когда с его именем, по-видимому,

впервые был связан небольшой скандал, и 1665 годом, что им что-либо известно о существовании личности истинного посланца Божьего. Объяснение этого факта очень простое, и оно служит ключом для понимания этого трагического мессии: Саббатай Цви был психически больным человеком. Некоторые подозрения на этот счет существовали и прежде. Говорили о паранойе или истерии². Но масса документальных данных, имеющих в настоящее время, свидетельствует о том, что его недуг был несколько иного рода: он страдал маниакально-депрессивным психозом, то есть был человеком, чья душевная неуравновешенность проявляется в чередовании приступов глубочайшей подавленности с необузданным возбуждением и взрывами веселья. Периоды глубокой депрессии и меланхолии отделялись от приступов маниакальной экзальтации, взрывов восторга и эйфории интервалами более нормального душевного состояния. То, что известно о его характере, не дает ни малейшего основания предположить заболевание паранойей, но у него едва ли отсутствует хотя бы один симптом маниакально-депрессивного психоза, как он описывается в стандартных учебниках психиатрии. Свидетельства его биографов позволяют заключить, что первые признаки этого душевного недуга проявились у него между шестнадцатым и двадцатым годами. Для понимания характера этого душевного заболевания особое значение имеет та черта, что в отличие от других видов психоза оно не ведет в распад и разрушению человеческой личности и, в частности, не влияет на рассудок. Фактически слово "болезнь" встречается только в одном, очень содержательном документе, написанном одним из его наиболее видных последователей, сохранившим до конца веру в него, — Шмуэлем Гандором, который летом 1665 года был послан из Египта в Газу, чтобы расследовать происшедшие там события. Этот восторженный последователь Саббатая Цви и спутник Натана оставил следующее описание своего учителя: "О Саббатае Цви ходит

слух, что в продолжение пятнадцати лет его угнетает такой недуг: его преследует чувство подавленности, он не знает ни минуты покоя и даже не может читать. Он, однако, неспособен сказать, какова природа этой тоски. Она терзает его, пока его дух не освобождается от нее, и тогда он возвращается с великой радостью к своим ученым занятиям. В течение многих лет он уже страдает этим недугом, и ни один лекарь не нашел средства против этого, ибо это одно из тех страданий, что ниспосылается Небом”³. Это письмо содержит также описание такого приступа глубокой тоски, неожиданно овладевшей Саббатаем Цви в канун праздника Шавуот в 1665 году⁴.

Имеется столь же ясное и неопровержимое доказательство того, что эти приступы депрессии сменялись состояниями маниакальной возбужденности. Саббатанцы в дальнейшем не ссылаются на эти меняющиеся настроения как на последствия заболевания. В их глазах они представляют собой определенные душевные состояния, вызванные небесной силой, для обозначения которых они употребляют теологические термины, — в частности и новые, своего собственного изобретения, — в точнейшем соответствии с терминологией, принятой для обозначения депрессии и экзальтации. В их сочинениях описываются переходы от ”озаренности” к ”падению” или ”покинутости”, от восторженного ”пребывания на высочайших ступенях” к крайней духовной ”бедности и нищете”⁵. Описания маниакальной фазы, из которых самое ценное исходит от самого Саббатая Цви, дают ключ к пониманию роли, какую душевный недуг играл в формировании его характера, ибо они раскрывают понятийное содержание его мании. Истина, обнаруживаемая ими, довольно странна, и ее значение для судеб саббатанского движения едва ли можно переоценить: Саббатай Цви, каббалистический аскет и фанатик, испытывает побуждение в состоянии маниакального энтузиазма совершать поступки, противоречащие религиозному Закону. Скрытый антиномизм обнаруживается в этих по-

ступках — довольно безобидных вначале⁶, — обозначаемых саббатианцами неприметным, но исполненным смысла термином *маасим зарим*, "странные или парадоксальные поступки".

О причинах этой неодолимой склонности совершать странные и нарушающие Галаху действия можно лишь смутно догадываться. Некоторый свет проливает на этот вопрос свидетельство, данное много лет спустя Моше Пинеиро, одним из соучеников Саббатая Цви в Смирне, относительно того, какие каббалистические книги Саббатай Цви изучал в то время. Пинеиро, которого трудно обвинить в полном искажении фактов, утверждает, что Саббатай Цви читал в молодости только Зохар и книгу "Кана". Как я уже указывал в предыдущей главе, в книге "Кана", написанной в 14 веке, наблюдается то же странное смешение фанатического благочестия и мистического благоговения перед Галахой с завуалированной, но иногда очень острой критикой ее предписаний, смешение, нашедшее впоследствии свое воплощение в личности Саббатая Цви. После отступничества мессии начался открытый конфликт между этими противоречивыми тенденциями в саббатианском движении. Возможно, что в период, когда недуг начал овладевать им, он находился под влиянием этой книги и она наложила отпечаток на понятийное содержание его мании. Доктриной лурианской школы он, по-видимому, занялся в более поздний период, хотя из всего, что нам известно, представляется, что в своем образе жизни он руководствовался аскетическими принципами каббалистов Цфата.

Шломо бен Аврахам Ланиадо из Алеппо, оставшийся восторженным почитателем мессии даже после его отступничества, приводит в письме в Курдистан слова, сказанные ему лично Саббатаем Цви, который остановился проездом в Алеппо в конце лета 1665 года:

"С 1648 года святой дух и великое "озарение" сошли на него; он имел обыкновение произносить звуки, составляющие Имя Божье, и совершать различные

странные действия, потому что ему казалось, что так поступать надлежало по многим причинам и ради актов *тиккун*, который он намеревался осуществить. Но видевшие его не понимали этих вещей, и он казался им глупцом⁷. И наши учителя в святой стране часто наказывали его за его нечестивые поступки, лишённые здравого смысла, вследствие чего он был вынужден оставить общество и уединиться в пустыне... И иногда им овладевала страшная тоска, но в другие времена ему являлась Слава Шхины. Часто Бог также испытывал его великими искушениями, и он все их преодолел”.

Ланиадо даже утверждает, что когда “озарение” покидало его, “он вел себя как нормальный человек и сожалел о странных поступках, совершенных им, ибо он переставал понимать их причину, как он понимал ее, совершая их”.

Итак, здесь дается ясное описание душевного состояния Саббатая Цви. Об искушениях, которым он подвергался во время припадков депрессии, сказано немало, в особенности в сочинениях Натана из Газы, и мы узнаем, что они носили демонический и эротический характер⁸. Одним словом, речь идет о человеке, чувствовавшем, что его преследуют демоны в периоды меланхолической депрессии, что подвергало его жестокому телесному и душевному напряжению и делало его прежде всего беззащитной жертвой этих сил. С другой стороны, подобно другим представителям того же самого психического типа, которые были, как и он, людьми высокого морального или интеллектуального уровня, он обладал даром внушения. Этот личный магнетизм, однако, исходил от него лишь в моменты экзальтации. Его интеллектуальные способности, хотя они и были развиты в полной мере, не выходили за пределы заурядного. Он не оставил после себя сочинений, и — что еще существеннее — ему не приписывается ни одного запоминающегося высказывания, меткого слова или речи. Как каббалист и ученый он не возвышался над уровнем посред-

ственности. Эмоциональная сторона его характера была развита более полно: он был необычайно музыкален, любил петь и слушать пение. Во время своего заключения в Галлиполийской крепости, летом 1666 года, он почти всегда был в обществе музыкантов, и пение псалмов, доставлявшее ему особое удовольствие, легко приводило его в глубокое волнение. Но его истинно самобытная сущность проявляется, несомненно, в специфичности его мании, заключавшейся в совершении поступков антиномического характера, которые в состоянии экзальтации он, очевидно, расценивал как сакраментальные действия. Это его особенность, и в этом состоял особый вклад, внесенный им в саббатинское движение, в котором он играл в целом довольно пассивную роль. Именно это своеобразие и придало особую форму движению с того момента, когда Саббатая Цви впервые признали религиозным авторитетом. Закон, царивший в этом движении, был законом его собственной личности, хотя открыл и четко сформулировал этот закон Натан из Га-зы. В состоянии озарения он был живым прообразом парадокса святого грешника, и вполне возможно, хотя он и не мог выразить этого, что в моменты экзальтации ему являлось видение акта *тиккун*, совершаемого через нарушение святого Закона. Только это и составляет истинное наследие Саббатая Цви: квазисакраментальный характер антиномических поступков, которые всегда принимали форму ритуала, остался тайным паролем движения в целом и в его наиболее радикальных проявлениях. В своем "нормальном" состоянии саббатинец чужд антиномизму. Совершение поступков антиномического характера — это о б р я д, торжественное действие индивидуума или целой группы, нечто необычное, нечто, вносящее полное замешательство и порожденное глубоким возбуждением эмоциональных сил.

Так Саббатай Цви многие годы странствовал по свету без друзей или истинных последователей, не предпринимая ничего для осуществления мессианских устремлений, во власти которых он пребывал в редкие мгновения высокой экзальтации. Если бы не Натан из Газы, он остался бы одним из многих неизвестных энтузиастов своего поколения, которые, пережив великую катастрофу преследования евреев Хмельницким в 1648 году, лелеяли смутные надежды на свое мессианское призвание, не привлекая, однако, к себе ничего внимания. Переломным моментом в его жизни явилось его поселение в Иерусалиме в 1662 году. В продолжение первых двух лет его пребывания здесь Натан из Газы (1644—1680), в то время еще совсем молодой талмудист, не мог не видеть довольно часто уже приближавшегося к сорокалетнему возрасту Саббатая Цви, который, бесспорно, подавал повод к нескончаемым пересудам в малочисленной еврейской общине города. Даже при отсутствии тесных личных отношений между ними, доказательств которых не имеется, личность Саббатая Цви должна была произвести глубокое впечатление на чуткого и восприимчивого юношу, которому было семнадцать или девятнадцать лет.

Без какого-либо влияния Саббатая Цви, пребывавшего в то время с поручением иерусалимской общины в Египте, произошло окончательное обращение Натана из Газы в пророка. Он сам пишет об этом в еще не опубликованном письме, датируемом 1667 годом, из которого я привожу отрывок²:

”Я изучал Тору в непорочности, пока не достиг двадцатилетнего возраста, и я выполнял большой *тиккун*, предписываемый Ицхаком Лурией всякому, кто повинен в тяжких преступлениях. Хотя я, слава Богу, не совершил умышленно каких-либо грехов, я предпринял *тиккун*, потому что моя душа оставалась запятнанной с ранних стадий своего странствия.

Когда мне исполнилось двадцать лет, я начал изучать книгу Зохар и некоторые из писаний Лурии. Но тот, кто приступает к самоочищению, получает помощь Небес, и Он послал ко мне Своих святых ангелов и благословенных духов и открыл мне многие тайны Торы. В том же самом году, когда мою силу возбудили видения ангелов и благословенных душ, я совершил большой пост, длившийся неделю, после праздника Пурим. Когда я заперся в отдельной комнате в святости и чистоте и, заливаясь слезами, совершал утреннюю молитву, на меня снизошел дух, волосы мои вздыбились, колени пронзила дрожь, я узрел Меркаву, мне являлись видения Бога весь день и всю ночь, и я удостоился дара истинного пророчества, как любой другой пророк. Раздался голос, произнесший слова: "Так глаголет Господь". И с необычайной ясностью сердце мое восприняло, к кому относилось мое пророчество (то есть к Саббатаю Цви). До того дня никогда не посещало меня столь великое видение, но оно оставалось сокрытым в моем сердце, пока в Газе не объявился Избавитель и не провозгласил себя Мессией. Только тогда ангел позволил мне раскрыть всем то, что я узрел"¹⁰.

Как же Саббатай Цви пришел к тому, чтобы провозгласить себя Мессией в Газе? Ответ столь же прост, сколь и поразителен. Когда Саббатай Цви, находившийся тогда в Египте, узнал из письма Шмуэля Гандора, что в Газе появился некий человек, претендующий на обладание особым даром свыше, который раскрывает каждому тайный корень его души и указывает, какой ей нужен *тиккун*, он "прервал свою миссию и также отправился в Газу, дабы обрести *тиккун* и мир для своей души". Я думаю, что это самая интересная фраза в истории Саббатая Цви. Таким образом, когда распространилась молва об озарении, нашедшем на Натана, он пришел к нему не как Мессия или по какой-либо тайной договоренности, но "дабы обрести ...мир для своей души". Выражаясь недвусмысленно, он пришел к нему как пациент к врачу-лечителю

души. Из письма Ланиадо нам известно, что именно в это время в Египте он переживал один из нормальных периодов, и его беспокоили прегрешения, совершенные им в болезненном состоянии. Он стремился излечиться от своего психоза, и только тогда Натан убедил его — посредством своего пророческого видения, в котором, как он сообщает в другом контексте, ему являлся также образ Саббатай Цви, — в истинности его мессианского посланничества. Натан рассеял его сомнения и уговорил его, после того, как они несколько недель странствовали по святым местам Эрец-Исраэль, провозгласить себя Мессией.

Характер Натана являет собой сочетание самых противоречивых черт. Эта, бесспорно, весьма замечательная личность, если позволительно так выразиться, совмещала в себе Иоанна Крестителя и Павла нового мессии. Он обладал всеми качествами, отсутствовавшими у Саббатай Цви: неутомимой энергией, самобытностью теологической мысли, избыточной литературной производительностью и писательским талантом. Он провозглашает приход Мессии и прокладывает ему путь, и наряду с этим, он, несомненно, самый влиятельный теолог движения. Он и его преемник, бывший марран Аврахам Мигель Кардозо, были великими теологами классического саббатизма, то есть разнородного еретического движения в рамках еврейской мистики. Натан не сам совершает поступки антиномического характера, он истолковывает их. Он возводит неопределенное состояние экзальтации с ее эйфорией, выражающееся в нелепых, прихотливых и святотатственных поступках, на уровень "священного действия", в котором проявляется очищенная реальность — состояние нового "мира *тиккун*". Саббатизм возникло в результате встречи этих двух личностей. Могучая историческая сила этого нового мессианства родилась в тот день, когда Натан открыл, что Саббатай Цви, этот странный грешник, аскет и святой, который иногда мечтал о своем мессианском посланничестве,

действительно является Мессией, и, придя к этому выводу, превратил его в символ нового движения, а сам стал его знаменосцем.

Так с самого начала, задолго до отступничества мессии, сущность теологии саббатизма была уже обусловлена необходимостью мистической интерпретации личных особенностей и странных и парадоксальных черт в характере и образе действий Саббатая Цви. Его мании и приступы депрессии интерпретируются в духе каббалы, в частности, образ Иова с самого начала трактуется Натаном как прототип личности его Мессии. Сохранилось несколько рукописей в высшей степени замечательной небольшой книги Натана под названием "Друш ха-танниним" ("Трактат о крокодилах"). Это комментарий к отрывку из Зохара о тайне большого крокодила, который лежит между рек Египта (Иехезкель 29:3). Этот трактат, написанный во время заключения Саббатая Цви в Галлиполи, когда никому не могло даже прийти на ум, что мессия станет отступником, еще почти не содержит мыслей явно еретического характера. Автор излагает свои идеи в форме, не допускающей никаких отклонений от основных положений традиционной религии или принципов лурианской каббалы. Но уже в этой книге он развивает новые мысли, формулируя свою доктрину о Мессии, мысли, не встречающиеся ни в агадической гомилетике, ни в учении Лурии и его последователей. Лурия полагает, что появление Мессии знаменует собой завершение *тиккун*, но в его теории не отводится особого места вопросу о корне души Мессии¹¹. Он не затрагивает вопроса о предыстории его души до того, как она появляется на свет и выполняет свое назначение. Новый момент, внесенный Натаном, заключается в согласовании этого пункта с традиционными идеями лурианской каббалы.

С точки зрения Натана, существует определенная связь между Мессией и протеканием всех тех внутренних процессов, о которых шла речь в предыдущей главе: *цимцум*, *швира* и *тиккун*. В начале космического

процесса *Эйн-соф* втянул Свой свет в Себя самого, и возникло то первичное пространство в центре *Эйн-соф*, в котором рождаются все миры. Это пространство заполнено бесформенными, плотскими силами, *клиппот*. Мировой процесс заключается в придании формы этим силам, в превращении их в нечто. До тех пор, пока этого не произошло, первичное пространство, и в особенности его нижняя область, служит оплотом тьмы и зла. Эти демонические силы пребывают в "глубине великой бездны". Когда же после сокрушения сосудов некоторые искры Божественного света, испускаемого *Эйн-соф*, чтобы творить формы и образы в первичном пространстве, низвергаются в бездну, в нее низвергается и душа Мессии, которая была вплетена в этот первоизданный Божественный свет. С начала творения эта душа таилась в глубине великой бездны, содержалась в темнице *клиппот*, царстве тьмы. Эта самая святая душа живет на дне бездны в обществе "змеев", которые преследуют и пытаются соблазнить ее. Этим змеям предан "святой змей", который есть Мессия: ивритское слово, обозначающее змея, *нахаш*, имеет то же численное значение, что и слово Мессия, *Машиах*. Только в той мере, в какой процесс *тиккун* всех миров ведет к обособлению добра от зла, в глубине первичного пространства, душа Мессии освобождается от своего рабства. Когда процесс совершенствования, над которым эта душа трудится в своей "темнице" и ради которого она борется со "змеями" или "крокодилами", подойдет к концу, — чего, однако, не случится до всеобщего завершения *тиккун*, — душа Мессии покинет свою темницу и явится миру в своем земном воплощении. Таков взгляд Натана из Газы. Величайший интерес представляет то обстоятельство, что в сочинениях юноши из иерусалимского гетто 17 столетия воспроизводится древний гностический миф об участии души Избавителя, миф, составленный из каббалистических идей, но, тем не менее, явно стремящийся найти оправдание патологическому состоянию души Саббатая Цви.

Если бы не тот факт, что мысли, послужившие материалом для построения этой каббалистической доктрины, встречаются в Зохаре и в сочинениях Лурии, то можно было бы допустить существование внутренней — хотя для нас и непонятной — связи между первым саббатинским мифом и мифом древнего гностического течения так называемых офитов, или наасеев, положивших мистическую символику змея в основу своего гносиса.

Натан совершенно откровенно говорит о практическом использовании этой новой теории и неоднократно возвращается к этой теме. Он пишет: "Все эти вещи мы описали только для того, чтобы провозгласить величие нашего учителя, Царя-Мессии, как он сокрушит силу змея, корни коего глубоки и сильны. Ибо эти змеи всегда стремились соблазнить его, и всякий раз, когда он трудился, дабы извлечь великую святость из *клиппот*, они могли завладеть им, когда озарение отлетало от него. Тогда они показывали ему, что и они обладают той же самой силой, что и сфера "Красоты", в которой, по его (Саббатая Цви) разумению, представлен истинный Бог, так что фараон, который есть великий крокодил, символ *клиппа*, вопрошал: кто Бог? Но когда на него нисходило озарение, он обычно сокрушал его (змея или крокодила, мучившего его в состоянии угнетенности). И об этом наши учителя уже говорили (Бава Батра 15:2): "Больше то, что написано об Иове, чем то, что написано об Аврааме. Ибо об Аврааме сказано только то, что он боялся Бога, а об Иове, что он боялся Бога и удалялся от зла. Ибо я уже объяснял ранее, что в Священном Писании Избавитель зовется Иовом, потому что он подпал под власть *клиппот*. И это относится к дням тьмы, то есть дням его подавленности. Но когда озарение нисходило на него, в дни покоя и ликования, тогда он был в состоянии, о котором сказано: "И удалялся от зла", — ибо тогда он восставал из сферы *клиппот*, в которую он погружался в дни тьмы"¹².

При таком толковании метафизическое и психоло-

гическое начало тесно переплетаются или, точнее, составляют единство. Метафизическая предыстория души мессии является также историей тех психических состояний, которые в глазах Натана служат доказательством его Божественной миссии. И легко понять, что гностическая идея заточения Мессии в сфере зла и нечестия, покамест свободная от еретического оттенка, могла без труда претерпеть такое изменение после отступничества мессии. Кажется почти сверхъестественным, что позднейшее еретическое учение Натана и других саббатянцев о посланничестве мессии и, в особенности, его отступничестве как о посланничестве, содержится *in puse* (в зародыше) в этом удивительном документе раннего саббатиянства.

4

Мне представляется, что факты, бегло очерченные мною в этой главе, позволяют в значительной мере по-новому взглянуть на проблему происхождения и развития саббатиянского движения. Теперь я намерен уделить особое внимание религиозному движению, возникшему в результате трагического отступничества нового мессии и прямо или косвенно приведшему к усугублению парадоксальной природы этого акта¹³. Я считаю также существенным проследить развитие этого движения, хотя бы потому, что роль, которую оно играло в духовной жизни еврейства позднейших поколений, обычно недооценивалась. Саббатиянство представляет собой первый после средних веков серьезный бунт в иудаизме. Это был первый случай, когда мистические идеи вели непосредственно к распаду ортодоксального иудаизма "верующих". Эта мистическая ересь вызвала взрыв более или менее завуалированных нигилистических тенденций среди некоторых ее приверженцев. Наконец, она усилила настроение религиозного анархизма на мистической основе, которое, когда этому способствовали внеш-

ние условия, играло очень важную роль в создании моральной и интеллектуальной атмосферы, благоприятствующей возникновению реформистского движения в 19 веке.

Но объективное, *sine ira et studio* (без гнева и пристрастия), рассмотрение истории саббатизма на его различных стадиях было невозможным, пока два совершенно различных, но равно значительных эмоциональных фактора совместно препятствовали написанию этой самой трагической главы поздней еврейской религиозной истории. Одним из них было вполне понятное отвращение, испытываемое ортодоксами к антиномическим тенденциям, нашедшим свое отражение в саббатизме, а другим — опасение, испытываемое рационалистами и реформаторами, в особенности в 19 столетии, что их духовная родословная будет вестись от этой презренной секты, всеми расцениваемой как воплощение всевозможных искажений и извращений. Разумеется, они некритически восприняли эти опасения от своих отцов. В 18 веке получить прозвище саббатизма по существу было равносильно, в представлении среднего сословия, причислению к анархистам или нигилистам во второй половине 19 века. Я мог бы дополнить сказанное, упомянув о тех трудностях, с которыми столкнулся я сам, пытаясь проникнуть в этот потерянный мир, трудностях, вызванных не столько туманностью и непонятностью саббатизмской доктрины, носящей в значительной мере характер мифа, сколько тем фактом, что если не все, то большинство теологических и исторических документов, способных внести некоторую ясность в вопрос, несомненно, были уничтожены. Это так же понятно с психологической точки зрения, как и прискорбно для историка. Сторонников Саббата Цви, упорствовавших в поклонении ему как Мессии, преследовали в 18 веке всеми средствами, какие в то время были в распоряжении еврейских общин. С точки зрения ортодоксии, эти преследования были вполне оправданы. От ее представителей невозможно было ожидать дру-

гого отношения к революционной секте, которая зажгла пламя истребительного пожара и иногда, хотя туманно и невнятно, провозглашала новую концепцию иудаизма. Повсюду, где это было возможно, мистическая литература саббатрианства уничтожалась, и, когда движение было искоренено, делалось все, чтобы преуменьшить его значение. Стало правилом изображать его как дело очень незначительного меньшинства и утверждать, что с момента его возникновения существовало резкое разделение между ортодоксами и еретиками.

Но на самом деле положение было иным. Например, имелись различные умеренные формы саббатрианства, в которых ортодоксальное благочестие уживалось с саббатрианской верой, и число более или менее видных раввинов, тайных приверженцев новой мистической секты, было гораздо большим, чем это когда-либо готовы были признать апологеты ортодоксии. То, что возникла такая путаница в отношении степени ее влияния, отчасти объясняется тем, что саббатрианство в целом длительное время отождествлялось со своими крайними, антиномическими и нигилистическими аспектами, вследствие чего стремились скрыть, что тот или иной ученый или известная семья имели какое-либо отношение к нему. После такого клейма стало нелегко признаться в том, что в роду у кого-нибудь были предки-саббатрианцы, и только очень немногие люди высокого положения и незапятнанной репутации осмеливались поступать так. На протяжении длительного периода, и в особенности в 19 столетии, происхождение от саббатрианских предков считалось в широких еврейских кругах позором, о котором ни при каких обстоятельствах не следовало упоминать публично. Еще в середине этого столетия Леопольд Лёв, основоположник еврейского реформистского движения в Моравии, писал, что в их кругах было много сделано для пропаганды и распространения нового рационалистического движения¹⁴. Однако во всей еврейской исторической литературе вы не

найдете ни одного упоминания об этой в высшей степени важной связи между мистиками-еретиками и представителями нового рационализма. Создается впечатление, что это духовное и зачастую даже кровное родство считалось чем-то постыдным. В некоторых славных еврейских общинах, в которых саббатянские группы играли важную роль вплоть до начала 19 столетия, позаботились уничтожить все документы, содержавшие имена сектантов, чьи дети или внуки достигли влиятельного положения — нередко благодаря своей ранней причастности новому миру эмансипации.

Большая роль, которую играли религиозные и мистические движения в развитии рационализма 18 века, является ныне общепризнанным фактом, поскольку речь идет о христианстве; и в особенности в Англии и Германии проделана большая работа с целью вскрыть эти подспудные связи. Например, общеизвестно, что радикальные пиетисты, анабаптисты и квакеры представляли такие мистические движения, которые, хотя и руководствовались чистейшими религиозными мотивами, создавали атмосферу, в которой рационалистическое движение, вопреки своим совершенно другим корням, могло расти и развиваться. В конце концов рационализм и эти движения стали действовать в одном и том же направлении. *Mutatis mutandis* (с необходимыми поправками) то же справедливо и в отношении иудаизма. Не то, чтобы саббатянцы представляли собой род квакеров: многие из них были кем угодно, только не ими. Однако здесь снова предпринимается попытка меньшинства сохранить перед лицом преследования и злобных нападок некоторые новые духовные ценности, отвечавшие новому религиозному опыту, попытка, облегчавшая переход к новому миру иудаизма в период эмансипации. Некоторые авторы полагали, что хасидское движение 18 века проложило путь современному эмансипированному еврейству 19 века. Ш. Гурвиц был первым, кто решительнейшим образом отверг это романтическое переосмысливание и подчеркнул,

что такая характеристика с гораздо большим основанием применима к саббатизму¹⁵.

Я уже указывал на то, что лурианская каббала стала в 17 веке ведущим религиозным движением во всей диаспоре. Поэтому неудивительно, что взрыв саббатизмских тенденций, находящийся в связи с преобладающим влиянием учения Лурии, затронул довольно широкие круги еврейства, хотя саббатизму никогда не удавалось стать массовым движением. Если число участников движения было сравнительно очень ограниченным, то его воздействие на многих его приверженцев было глубоким и устойчивым. Но даже его численную силу не надо недооценивать. Непосредственно после отступничества Саббата Цви возникли крупные группы, в особенности среди сефардов, которые проявили восприимчивость к пропаганде отступничества как мистерии. В Марокко эта тенденция была особенно выраженной, но она наблюдалась и во многих общинах Турции, в частности на Балканах, находившихся тогда под турецким владычеством.

Вначале пропаганда в пользу мессии-отступника проводилась совершенно открыто. Лишь по истечении нескольких лет, когда не сбылись надежды на триумфальное возвращение Саббата Цви из сфер нечистоты, саббатизм изменил свой характер. Из народного движения оно превратилось в движение сектантское, которое вело свою пропаганду тайно. Для этого превращения не потребовалось много лет. Сравнительно скоро саббатизм принял форму организованной не слишком строго секты, приверженцы которой встречались на тайных собраниях и во избежание преследования стремились хранить свои идеи и действия в совершенной тайне от внешнего мира. Это происходило вопреки появлению новых пророков, полагавших, что пришло время открыть тайну мессианского посланничества Саббата Цви ввиду близящегося перевоплощения его в Мессию. С годами новая каббала, притязавшая на соответствие новой мессианской эпохе и стремившаяся заменить лури-

анскую доктрину, начала занимать в саббатрианской мысли более видное место, чем доктрина возвращения Мессии. Во многих сочинениях, чья принадлежность к теологической литературе саббатрианства не вызывает сомнения, эта тема не затрагивается вообще: отчасти из предосторожности и отчасти потому, что другие проблемы выдвинулись на передний план. Несмотря на все это сознательное или бессознательное утаивание, сочинения саббатрианцев легко узнать по употреблению в них определенных терминов и вариаций этих терминов, как, например, *эмуна* "вера", *сод ха-Элохут*, "тайна Бога" и *Элохей Исразль*, "Бог Израиля".

Вернемся, однако, к вопросу о пределах распространения движения. Его первые могучие твердыни, помимо Балкан, возникли в Италии и Литве. Интересно, что в Литве саббатрианство никогда не пускало прочных корней и бесследно исчезло, в отличие от других стран, населенных ашкеназами. В Литве среди вождей движения преобладали лица, претендовавшие на то, что они удостоились "озарения", в их числе были убежденные сторонники религиозного "возрождения", как Хешел Цореф из Вильны и пророк Цадок бен Шмарияху из Гродно. Напротив, в Италии, люди, тайно поддерживавшие связь с движением, были образованными раввинами-каббалистами, прежде всего учениками Моше Закуто: Беньямин Козн из Реджо и Аврахам Ровиго из Модены. В общем же среди саббатрианцев Италии преобладало влияние умеренных, тогда как в еврейских общинах на Балканах вскоре начали усиливаться радикальные и даже нигилистические тенденции. Главным образом благодаря деятельности одного человека, Хаима бен Шломо, известного под именем Хаима Малаха, вначале находившегося под влиянием итальянских и впоследствии турецких "верующих", секта обрела новых приверженцев в южных провинциях Польши, большая часть которых была в это время под властью турок. Рассадником саббатрианства стали, однако, Восточная Гали-

ция и Подолье, и оно господствовало здесь сравнительно продолжительное время. Помимо того, секта в разные периоды в продолжение 18 века утвердилась во многих немецких общинах, в частности в Берлине, Гамбурге, Мангейме, Фюрте и Дрездене, но прежде всего — в Богемии и Моравии. По-видимому, в этих двух областях она имела особенно много сторонников и пользовалась поддержкой как в раввинских кругах, так и среди крупных и мелких торговцев и промышленников. Некоторые евреи Богемии и Моравии, пользовавшиеся в царствование Марии-Терезии и ее преемников наибольшим влиянием, были тайными адептами саббатрианства. Дважды саббатрианство принимало форму организованного отступничества крупных групп, члены которых полагали, что такое повторение марранского опыта является истинным путем к Избавлению. В первый раз — в Салониках, где в 1683 году возникла секта *дёнме*, что означает на турецком языке "отступники", члены которой формально исповедовали ислам, и во второй раз — в Восточной Галиции, где последователи зловещего пророка Якова Франка перешли в 1759 году в своей массе в католичество. Члены обеих групп продолжали называть себя *мааминим* ("верующими" в миссию Саббата Цви), как именовали сами себя все саббатрианцы. Члены обеих групп сохраняли тесную связь с экстремистским крылом саббатрианства даже после своего формального отступничества, которое они, разумеется, расценивали как чисто внешний акт. Это относится, прежде всего, к последователям Франка, большинство которых оставалось евреями: в Богемии и Моравии почти все, а в Венгрии и Румынии — большинство. Эти элементы, не порвавшие открыто с раввинистическим иудаизмом, после французской революции сыграли немаловажную роль в развитии движения, провозгласившего идеи реформы, либерализма и "просвещения", движения, пользовавшегося широкой поддержкой в еврейском обществе.

В 1850 году еще сохранилось живое воспоминание

о существовании связи между саббатрианством и реформой. Из кругов, близких к умеренному реформистскому движению, исходила замечательная и несомненно достоверная традиция, согласно которой Арон Хорин, основоположник реформированного иудаизма в Венгрии, был в молодости членом саббатрианской группы в Праге. Просниц и Гамбург — в 18 столетии центры саббатрианской пропаганды и арена жестокой борьбы между ортодоксами и еретиками или их почитателями — стали главными оплотами реформистского движения в начале 19 столетия. Сыновья франкистов в Праге, которые еще в 1800 году совершали паломничества а Оффенбах, около Франкфурта-на-Майне, резиденцию преемников Франка, и воспитывали своих детей в духе этой мистической секты, возглавили в 1832 году первую "реформистскую" организацию в Праге. Сочинения самого Ионы Вейля, духовного руководителя этих пражских мистиков в начале 19 века, уже обнаруживают удивительную смесь мистики и рационализма. Из его многочисленных сочинений сохранился в рукописи необычайно интересный комментарий к талмудическим *аггадот*, свидетельствующий о том, что в глазах автора Моше Мендельсон и Иммануил Кант пользовались таким же авторитетом, как Саббатай Цви и Ицхак Лурия. И уже в 1864 году его племянник в своем завещании, написанном в Нью-Йорке, восхваляет своих саббатрианских и франкистских предков как знаменосцев "истинной еврейской веры", то есть более глубокого духовного понимания иудаизма.

Но как и почему случилось, что каббалисты, примкнувшие к саббатрианскому движению, стали носителями идей, приведших их к более или менее открытому конфликту с раввинистическим иудаизмом? Повторяю здесь то, что я писал в предыдущей главе относительно доктрины Избавления посредством *тиккун*. Мистическая концепция и интерпретация идеи Изгнания и Избавления, разумеется, на первых порах основывались на действительном опыте изгнания и на

народных представлениях о путях осуществления Избавления. Сама концепция Избавления несет дополнительный практический и исторический смысл: освобождение от ига, обретение новой свободы — таковы были невероятно могучие движущие силы идеи мессианства, нашедшие свое отражение в доктрине каббалистов из Цфата. В их интерпретации народное представление о пришествии Мессии и национальном воскресении превратилось в драму космического значения.

Избавление — это уже не освобождение прежде всего от ига рабства в изгнании, а преобразование сущности всего творения. Оно мыслится как процесс, протекающий во всех зримых и скрытых мирах, оно не что иное, как *тиккун*, восстановление великой гармонии, расстроенной в результате сокрушения сосудов и грехопадения Адама. Избавление предусматривает радикальное изменение в структуре вселенной. Его значение, как полагают, заключается не столько в прекращении изгнания, начавшегося с разрушения Храма, сколько в прекращении внутреннего изгнания всех созданий, начавшегося с изгнания прародителя рода человеческого из рая. Каббалист уделял гораздо большее внимание духовному характеру Избавления, чем его историческим и политическим аспектам. Он не отрицал и не игнорировал эти аспекты, однако они во все большей степени обнаруживали тенденцию к превращению в символы мистического и духовного процесса, о котором шла речь выше. "Когда, наконец, разделятся добро и зло, явится Мессия", — так сформулировал эту мысль Витал. Историческое избавление служит как бы естественным побочным продуктом космического Избавления, и каббалисты никогда не приходили к мысли о возможности возникновения противоречия между символом и реальностью, которую, как предполагали, этот символ выражал. Никто не мог предвидеть опасности, вызванной таким смещением акцента на сферу внутренней реальности, пока мессианская идея не подверглась ис-

пытанию в решающий момент истории. Во всяком случае, главной целью лурианской каббалы в ее первоначальной форме является подготовка человеческих сердец к тому возрождению, ареной которого служит человеческая душа. Она придавала обновлению внутренней жизни гораздо большее значение, чем восстановлению нации в качестве политической реальности. Вместе с тем представители этого направления были убеждены в том, что осуществление первого является существенной предпосылкой второго. Нравственное усовершенствование должно было привести к избавлению народа от изгнания.

Выступление Саббатая Цви и восторженный прием, оказанный ему народными массами, обратили это переживание внутренней свободы, чистого мира, которое до того времени ведали только каббалисты в редкие мгновения экзальтации, в достояние многих. Естественно, что они также ожидали полного осуществления мессианского обетования и в его внешнем, историческом аспекте. Они вскоре обманулись в своих ожиданиях, но то, что произошло в коротком, но исчерпывающем опыте мессианского подъема, нельзя было перечеркнуть. Для многих этот опыт, называемый каббалистами "вознесением Шхины из праха", превратился в непреходящий и неизгладимый элемент сознания.

Саббатианство как мистическая ересь восходит к моменту, когда в результате отступничества Саббатая Цви — события совершенно непредвиденного — разверзлась пропасть между двумя сферами в драме Избавления: внутренней сферой души и сферой истории. Внутренний и внешний опыт, внутренняя и внешняя сторона Избавления и Спасения, *Геула*, неожиданно и драматически разъяслись. Этот конфликт, к которому никто не был подготовлен, о возможности возникновения которого никто никогда не помышлял, затронул сокровеннейшие глубины бытия. Необходимо было сделать выбор. Каждый должен был спросить себя, в чем обретается истина Избавления: в мучи-

тельном процессе истории или во внутренней реальности, раскрывающей себя в глубинах души. Саббатианство как ересь возникло, когда широкие круги еврейского населения, сначала сефардского, а затем и ашкеназского, отказались подчинить веление своей души суду истории. Утверждали, что Бог, не поставивший камня преткновения даже на пути "твари праведного"¹⁶, не мог ввести в заблуждение Свой народ и обмануть его призраком Избавления. Появились доктрины, которые объединяло лишь одно: они пытались сомкнуть края бездны, разделяющей внутренний опыт и внешнюю реальность, переставшую быть символом этого опыта. Неожиданное проявление противоречия между внешним и внутренним аспектами жизни навязало новой доктрине задачу рационализации этого конфликта, чтобы сделать жизнь в новых условиях сносной. Никогда прежде каббале не навязывали этой задачи, ибо она всегда усматривала, как мы знаем, свое назначение в том, чтобы представить внешний мир в качестве символа внутренней жизни. Саббатианство появилось из сознания внутреннего противоречия, из парадокса, и закон его рождения предопределил его последующее развитие. Оно основывается на трагическом парадоксе Спасителя-отступника, и развивается через парадоксы, из которых один влечет за собой другой.

Закономерно, что имеется далеко идущее и в высшей степени поучительное сходство между религиозными представлениями и развитием саббатианства, с одной стороны, и христианства — с другой. В обоих случаях старый еврейский парадокс страданий слуги Божьего доводится до крайности. В обоих случаях определенное мистическое направление кристаллизуется вокруг некоего исторического события, которое обретает свое значение из самого факта своей парадоксальности. Оба движения характеризуются первоначальным напряженным ожиданием *Парусии*, пришествия или возвращения Спасителя — либо с неба, либо из царства нечистоты. В обоих случаях разрушение

старых ценностей в катаклизме Избавления ведет к взрыву антиномических тенденций, отчасти умеренных и завуалированных, отчасти радикальных и насильственных. В обоих случаях возникает новая концепция "веры" как реализации нового мира Спасения и эта "вера" подразумевает скрытую полярность еще более поразительных парадоксов. Наконец, в обоих случаях в результате развития движений возникает теология некоего рода Троиинства и воплощения Бога в личности Спасителя.

Разумеется, не следует недооценивать прямого или косвенного влияния христианских идей на саббатрианство. Это влияние осуществляется через различные каналы, и об одном из них, имеющем величайшее значение для понимания саббатрианства, — марранах — мне еще представится случай высказаться. Однако совершенно ошибочна мысль, что сродство, о котором шла речь, возникло исключительно вследствие внешнего влияния или подражания христианским образцам. Кризис в иудаизме возник изнутри, и он едва ли привел бы к другим результатам, если бы отсутствовало христианское влияние. Более того, не следует упускать из виду наличия существенных исторических, моральных и религиозных различий между саббатрианством и христианством.

Саббатрианское движение представляет собой бунт против гетто, но бунт, который никогда не приводит к полному освобождению от господства того, против чего он поднят. К этому надо добавить, что как личность Саббатай Цви слабее Иисуса. Правда, эта слабость в каком-то смысле гармонирует с определенной тенденцией в позднем еврейском мессианстве. Еврейская концепция личности Мессии поразительно бесцветна, можно даже сказать — анонимна, в особенности если сравнить ее влияние с силой воздействия личности Иисуса на христианскую душу. Портрет Мессии, нарисованный двумя великими кодификаторами раввинистического мессианства, Ицхаком Авраханелем, представляющим сефардов, и Иехудой Ливой

бен Бецалелем из Праги, по прозвищу "Возвышенный рабби Лива"¹⁷, совершенно лишен каких-либо личных черт. О классическом лурианстве можно сказать, что его вообще не интересовала личность Мессии. Поэтому вполне естественно, что когда появился мессия, которому удалось завоевать всеобщее признание, отсутствие у него сколько-нибудь ощутимого личного магнетизма, не говоря уже о его психических особенностях, не воспринималось как недостаток. Как уже упоминалось, Саббатай Цви не оставил после себя незабываемых "слов учительских", "логий", и никто не ожидал их от него. Лишь на исходе саббатанского движения, в лице Якова Франка, можно обнаружить сильную личность, сами слова которой источают сильное, хотя и зловещее очарование. Но этот единственный мессия, который был ярко выраженной личностью, был также самой отвратительной и жуткой фигурой во всей истории еврейского мессианства.

Вернемся к нашему сравнению. Судьбы мессий совершенно различны, и совершенно различны религиозные парадоксы этих судеб. Парадокс распятия и парадокс отступничества, помимо всего прочего, находятся на двух совершенно различных уровнях. Второй ведет прямо в бездонную пропасть: сама его идея допускает почти все. Потрясение, которое надо было преодолеть в обоих случаях, в саббатанстве было большим. Верующий вынужден тратить здесь больше эмоциональной энергии, чтобы преодолеть ужасный парадокс Спасителя-отступника. Смерть и отступничество не могут вызвать тех же или сходных чувств, хотя бы потому, что идея предательства включает в себе еще меньше позитивного, чем идея смерти. В отличие от смерти Иисуса, решающее деяние или, скорее, страдание Саббатай Цви не ведет к возникновению нового революционного кодекса ценностей. Поэтому становится понятным, почему источающая сильное очарование концепция беспомощного Мессии, отдающего себя во власть демонов, будучи доведена

до совершенной крайности, ведет прямо к нигилизму.

Как мы видели, саббатизм исходит из попытки оправдать миссию Саббата. Цви. Едва ли можно представить себе что-либо парадоксальнее прославления самого гнусного акта, какой когда-либо был известен еврею, — предательства и отступничества. Этот факт служит свидетельством вулканической природы духовного переворота, который позволяет людям придерживаться такой позиции.

Трудно поверить в то, что движение, которое зиждется на таких основах, могло увлечь такое большое число людей. Однако надо принять во внимание наличие внешнего фактора решающего значения: роли, какую играли в движении сефардские общины. Поколения марранов, жившие на Пиренейском полуострове, потомки тех евреев, которые, спасаясь от преследований в период с 1391 года по 1498 год, были вынуждены вести как бы двойную жизнь. Религия, исповедуемая ими формально, была не той, какую они исповедовали в самом деле. Этот дуализм мог только поставить под угрозу единство еврейского чувства и мысли, если не внести полный разлад, и даже те, кто возвращался в лоно иудаизма, после того как они или их дети, главным образом в 17 столетии, бежали из Испании, сохранили нечто от своего специфического духовного склада. Идея мессии-апостата могла быть представлена им как религиозное прославление того самого акта, совершение которого продолжало мучить их совесть. Были марраны, пытавшиеся найти оправдание своему отступничеству, и знаменательно, что все аргументы, которыми они имели обыкновение оперировать, доказывая, что они втайне исповедовали иудаизм, повторяются впоследствии в идеологии саббатизма. Это нашло свое выражение прежде всего в частом обращении к имени царицы Эсфирь, которой приписывали своего рода марранский образ жизни при дворе царя Артаксеркса, ибо "не сказывала Эсфирь ни о народе своем, ни о родстве своем", оставаясь, однако, верной религии своих отцов.

То, что Мессия по самой природе своего посланничества неизбежно должен был пережить трагедию отступничества, было доктриной, идеально отвечавшей потребности марранов смягчить муки совести. Я сомневаюсь в том, что без наличия этой духовной тенденции в некоторых сефардских общинах новая доктрина смогла бы вызвать такой широкий резонанс, чтобы сыграть существенную роль в распаде старого иудаизма гетто. Сходство судьбы марранов и судьбы мессии-отступника заметили только по истечении некоторого времени после отступничества Саббатая Цви, и не случайно, что ведущий пропагандист этой школы, Аврахам Мигель Кардозо (умерший в 1706 году), по происхождению был марраном и изучал в молодости христианскую теологию. Кардозо и новый пророк Натан из Газы возглавляют список великих каббалистов-еретиков, чьи доктрины объединяются парадоксальным и оскорбительным для неискушенного ума характером их основных принципов. Оба они были людьми кипучей литературной и пропагандистской энергии и оба предприняли большие усилия, чтобы разработать свои новые идеи во всех деталях. *Magnum opus* (великий труд) Натана "Сефер ха-брия" ("Книга о творении") был написан в 1670 году, тогда как Кардозо создал в последующие десятилетия целую литературу о новой саббатрианской доктрине Бога.

6

Принимая за отправной пункт вопрос о судьбе Мессии и об Избавлении в целом, эти доктрины постепенно распространялись и на другие сферы религиозной мысли, пока, наконец, не начали проникать всю теологию и этику. Так, например, Кардозо учил, что вследствие грехов, совершенных Израилем, всем нам сначала было суждено стать марранами¹⁸, но от ужасной участи жить как бы в постоянном отрицании своего собственного внутреннего знания и веры Божья ми-

лость избавила нас, возложив эту высшую жертву на Мессию. Ибо только душа Мессии обладает достаточной силой, чтобы вынести такую участь и не потерпеть никакого ущерба. Само собой разумеется, что эта концепция Мессии представляла большую привлекательность для марранской души, мучившейся своей раздвоенностью. Она в некоторых отношениях также близка идее совершенно иного исторического происхождения, а именно, лурианскому учению о восстановлении всех вещей посредством "собирания упавших искр", о чем шла речь в предыдущей главе. В природе этой лурианской доктрины таилась возможность развития ее в направлении, о котором никто не помышлял до отступничества Саббатая Цви; но вскоре после этого события новое толкование получило чрезвычайное распространение. В своей общепризнанной, ортодоксальной интерпретации эта доктрина предполагает, что Израиль был рассеян среди народов мира, чтобы собирать отовсюду искры душ и Божественного света, которые сами были рассеяны и распылены по всему свету, и посредством благих дел и молитв "вознести их" из их темниц. После более или менее полного завершения этого процесса должен прийти Мессия и собрать последние искры, тем самым лишив зло способности действовать. Сферы добра и зла, чистого и нечистого с того момента разделяются навеки. Еретический вариант этой доктрины, с немалым успехом изложенный Натаном из Газы, отличается от ортодоксального главным образом своими выводами: праведность не всегда достаточно привлекательна, чтобы высвободить искры из темниц или оболочек (*клиппот*). Имеются стадии великого процесса *тиккун*: точнее, последние и наиболее трудные стадии его, когда для освобождения из плена сокрытых искр или, прибегая к другому выражению, для того, чтобы распахнуть ворота темницы изнутри, сам Мессия должен спуститься в царство зла. Как Шхина должна сойти в Египет — символ всего темного и сатанинского, — дабы собрать упавшие искры, так и Мессия в

конце времен отправляется в свой страстной путь в царство тьмы, чтобы завершить свою миссию. Пока он не достигнет конца своего странствия, зло не исчезнет и внешний, зримый мир не будет искуплен.

Можно легко представить себе, как удовлетворяла эта доктрина того, кто считал, что пережил свое собственное спасение и спасение мира в своем внутреннем сознании, и поэтому требовал снятия противоречия между своим опытом и продолжением Изгнания. Отступничество Мессии — это исполнение самой трудной части его посланничества, ибо Избавление подразумевает парадокс, становящийся зримым лишь в конце, в своем реальном проявлении. Это не безостановочный, беспрепятственный процесс, каким его рисует Лурия, но трагедия, делающая высший смысл жертвы Мессии непостижимым для других. Чтобы выполнить свое посланничество, Мессия должен навлечь на себя осуждение своими собственными действиями. Потребовалось необъятное религиозное чувство, чтобы развить этот опасный парадокс и дать верующим сполна испробовать его горечь¹⁹.

К этому надо добавить еще кое-что. То, что сабба-тианцы называют "странными действиями Мессии", имеет не только негативный аспект, с точки зрения старого порядка вещей, но и позитивную сторону, поскольку Мессия поступает в согласии с законом нового мира. Если структура мира внутренне меняется в результате завершения процесса *тиккун*, то и Тора, истинный, универсальный Закон всего сущего, должна с того момента обратиться другой стороной. В своем новом значении Тора отражает предвечное состояние мира, ныне восстановленное, тогда как пока длится Изгнание, лик, который она являет верующему, естественно, соответствует особому состоянию вещей, которое зовется галутом. Мессия стоит на перекрестке двух путей. Он реализует в своей мессианской свободе новый закон, закон, с точки зрения старого порядка вещей, чисто деструктивный. Этот закон подрывает старый порядок, и поэтому все

действия, соответствующие ему, находятся в явном противоречии с традиционными ценностями. Другими словами, Избавление подразумевает устранение тех аспектов Торы, которые служат лишь отражением галута. Сама Тора в своей сущности остается неизменной, другим становится лишь характер ее восприятия. Открываются новые горизонты, новый мессианский иудаизм сменяет иудаизм галута. Многочисленные примеры радикальной фразеологии и намеков на положение вещей в грядущем мире, когда возникнет новый закон, примеры, которыми особенно изобилует "Райя мекемна" в Зохаре, могли использоваться саббатянами для оправдания своей революционной доктрины. Идеи одинокого еврейского "спиритуала" начала 14 века нашли, наконец, свое место и начали воздействовать на более широкие круги.

Удивительно, с какой определенностью эти мысли были выражены уже через год или два после смерти Саббата Цви. В трактате, написанном в 1668 году, Аврахам Перец, один из салоникских учеников Натана, формулирует то, что нельзя определить иначе, как теорию антиномизма²⁰: того, кто сохранил в новом мире верность Устному Учению, то есть раввинистической традиции, или, выражаясь с предельной ясностью, реально существующему иудаизму галута, следует безусловно рассматривать как грешника. Провозглашается новое понимание в сущности своей неизменной Торы, то есть новый иудаизм вместо старого. И автор обнаруживает полное понимание выводов и последствий, вытекающих из этой идеи. Правда, он принял меры предосторожности против опасности впадения в чистый антиномизм: позитивный закон нового мира становится зримым, по его утверждению, только с полным и окончательным Избавлением, то есть после того, как Мессия завершит свой крестный путь по миру зла и уничтожит или преобразует его силу изнутри. Но пока не наступит эта новая эра, в предрассветном мраке которой мы живем,

древний закон сохраняет свое действие. Таким образом, сохраняется фасад ортодоксии, хотя не может быть сомнения в том, что эмоциональная связь верующих с ее устоями и ценностями претерпела полное изменение.

Такие теории, в которых тенденции антиномического характера содержатся лишь в скрытом виде, выдвигались в различных формах представителями умеренных течений в саббатрианстве. Немало саббатрианцев явили чудо парадоксального сочетания в жизни постоянного ревностного исполнения Закона с верой в неминуемое приближение новой эры, когда исполнение его лишится смысла. Мы знаем о таких восторженных саббатриантах, чья ревностная привязанность к традиционным устоям их веры в рамках раввинистического иудаизма отражается в документах интимнейшего характера, в которых они раскрывали без оглядки на что-либо свои сердца. Самый удивительный и трогательный из этих документов — это дневник двух саббатрианцев из Модены (Северная Италия), о чем я подробно пишу в другой своей работе²¹. Существование такого умеренного крыла саббатрианцев, в особенности до 1715 года, имеет большое значение для понимания движения, а игнорирование этого факта могло только затемнить общую картину. По этой причине предпринимались частые и безуспешные попытки оспорить то, что это крыло тоже было частью саббатрианского движения, ибо в саббатриантах видели лишь нечестивцев и мятежников, выступивших против раввинистического иудаизма с откровенным стремлением совершать проступки и грехи в теории и на практике. Эта картина отнюдь не отражает истины во всей ее полноте.

С другой стороны, следует признать, что умонастроению, нашедшему свое выражение в идеях, подобных тем, что были сформулированы Аврахамом Перецем, противостояли взрывы истинного антиномизма. Впервые за всю историю средневекового еврейства в его эмоциональной и интеллектуальной жизни, заклю-

ченной в жесткие рамки безраздельного и длительного господства Моисеева и раввинистического Закона, пробилось новое умонастроение. Позитивное влияние традиционного образа жизни на еврейскую душу было столь велико, что столетиями никакое движение, и, конечно, никакое организованное движение, не выступало против ценностей, лежащих в основе практического исполнения Закона. Это тем более замечательно, что ортодоксальный иудаизм по самой своей природе таил в себе гораздо большие возможности вызывать взрывы антиномизма, чем христианство или ислам, в рамках которых, однако, гораздо чаще имели место явления такого рода. Причину этого явного противоречия следует искать в таких внешних исторических факторах, как сильный инстинкт самосохранения в еврействе, распознававший подрывной характер антиномических тенденций. Историческое положение еврейства было таково, что делало эту угрозу чрезвычайно реальной. Надо принять во внимание и то обстоятельство, что для одиночек, поднимавших бунт против Закона, естественным было решение выйти из еврейской общины и вступить в лоно другой религии. Только интерпретация фундаментальных категорий Закона и Избавления в мистическом духе могла подготовить почву для антиномических тенденций, которые оставались бы в общих рамках иудаизма. Тем более неистов стал антиномический мятеж, который захватил значительную часть саббатянцев, радикальное крыло движения, если употребить современный термин.

Мотивы, обозначившиеся на поверхности в процессе развития крайнего антиномизма, были двух родов. Первый был связан с личностью мессии и ее парадоксом, второй заключался в сознании и индивидуальном переживании верующего. Водоразделом между умеренным и крайним саббатянством служил ответ на вопрос, следует ли верующему видеть в деяниях мессии пример для подражания или нет²². Умеренные считали, что не следует. Они полагали, что пара-

докс новой религиозной жизни должен ограничиваться только личностью мессии. Только мессия достиг рубежа нового мира, в котором старые обязанности утрачивают свою силу, и только он должен отправиться в утомительное странствие по миру зла, предусмотренное его посланничеством. Его действия не являются примером, которому надо следовать.

Напротив, по самой своей природе они предназначены вызывать возмущение. Уже в 1667 году Натан из Газы утверждал, что именно "странные действия" Саббатая Цви служат доказательством достоверности его мессианского посланничества: "Ибо если бы он не был Избавителем, он не знал бы этих отклонений. Когда Богу благоугодно засветить над ним Свой свет, он совершает многие странные и чудные в глазах света поступки, и это доказательство его истинности"²³.

Истинные акты Избавления суть вместе с тем поступки, вызывающие страшнейший скандал. В жизни верующих не может быть места для нигилизма, пока завершение *тиккун* не преобразовало внешнего мира и Израиль остается в изгнании. Парадокс Мессии — это вопрос одной веры: если он проявляется в жизни индивидуума, то это происходит лишь в сферах, лежащих вне пределов практики. В особенности Кардозо из всех сил старался защитить такой взгляд на мистическое отступничество.

7

Именно этот вопрос сделал раскол неизбежным. Радикалам казалось, невыносимой мысль о том, чтобы довольствоваться пассивной верой в парадокс посланничества Мессии, ибо они полагали, что с приближением конца света этот парадокс необходимо принимает универсальный характер. Действия Мес-

сии служат образцом, и следовать ему — долг. Выводы, вытекающие из этих религиозных идей, были чисто нигилистическими. Прежде всего, нигилистической была концепция добровольного марранства с его девизом: "В с е мы должны сойти в царство зла, дабы победить зло изнутри". Апостолы нигилизма проповедовали в различных теоретических вариациях учение о существовании сфер, в которых *тиккун* больше не может происходить с помощью благочестивых поступков: со злом надлежит бороться злом²⁴. Таким образом, мы подводимся постепенно к точке зрения, которая, как о том свидетельствует история религии, повторяется со своего рода трагической необходимостью при каждом большом кризисе религиозного сознания. Я имею в виду роковое, но вместе с тем чрезвычайно привлекательное учение о святости греха, учение, удивительным образом отражающее два совершенно различных элемента: мир нравственного упадка и другую, более примитивную сферу сознания, в которой издавна дремлющие силы обладают способностью внезапно пробуждаться. О том, что религиозный нигилизм саббатизма, представлявший в 18 столетии огромную опасность для драгоценнейшего достояния иудаизма, его моральной субстанции, сформировался под воздействием этих двух факторов, лучше всего свидетельствует трагическая история его последней фазы, франкистского движения. Постулируемая Торой связь между первородным грехом и возникновением чувства стыда столкнула каббалистов, размышляющих о *тиккун*, об изживании клейма греха, со щекотливым вопросом об исчезновении стыда в новом мессианском состоянии. Обратный путь к достижению Избавления посредством "попирания стыда", повторяя выражение, приписываемое некоторыми гностиками Иисусу²⁵, был открыто провозглашен среди радикальных саббатизмов Яковом Франком. Старая и очень глубокая мысль Мишны о том, что можно любить Бога и "злым побуждением"²⁶, ныне

обрела значение, о котором автор даже не помышлял.

Моше Хагиз различает две формы саббатианской ереси: "Одна секта следовала путем почитания всякого нечестивца, пятнающего себя легкими или тяжкими прегрешениями, за святого. Они утверждают, что пища, которую те вкушают у нас на глазах в дни поста, не физическая, а духовная пища, и что когда они оскверняют себя перед всеми, это не осквернение, но действие, посредством коего они приобщаются к духу святости. И о всяком дурном поступке, который, как мы видим, они совершают не только в мысли, но и в действительности, они говорят, что так и надлежит поступать и что в этом заключается тайна и *тик-кун* и извлечение святости из *клиппот*. И таким образом они согласны в том, что всякий, кто совершает грех и зло, хорош и честен пред Господом. Но другая их секта обращает ересь в другую сторону. Они обычно утверждают, что с пришествием Саббатая Цви грех Адама уже был исправлен и добро выделено из зла и из "отходов". С того времени, по их разумению, новая Тора стала законом, позволяющим всякого рода вещи, ранее запрещенные, не в последнюю очередь запрещенные до того виды совокупления. Ибо если все чисто, то нет греха или вреда в совершении таких поступков. И если в нашем присутствии они тем не менее хранят верность еврейскому Закону, то они поступают так только потому, что сказано: "Не отказывайся вовсе от Торы, матери твоей"²⁷.

Подобные утверждения такого гонителя ереси, как Хагиз, безусловная достоверность которых, казалось бы, должна была внушать сомнение, подтверждаются, однако, многочисленными документами о развитии саббатианства в период между 1700 и 1760 годами. Доктрина, описанная и подвергнутая критике Хагизом в 1714 году, практиковалась в различных формах и в самых различных местностях до конца столетия. В истории гностицизма этот еретический и нигилистический гносис нашел своих видных предста-

вителей среди карпократиан. Но все, что известно о них, не идет ни в какое сравнение с той решительностью, с какой Яков Франк проповедовал в двух тысячах с лишним тезисах своим ученикам свое евангелие антиномианизма. Идеи, приводимые им для обоснования своего учения, являются не столько теорией, сколько настоящим религиозным мифом нигилизма.

В общем, сама природа нигилистических доктрин такова, что они не провозглашаются публично и не проповедуются без всяких ограничений, даже в письменных сочинениях. Но поскольку речь идет о Франке, безграничный энтузиазм и преданность его последователей побудили их сохранить этот уникальный документ. С их точки зрения, Франк был воплощением Бога и его слово боговдохновенным словом. Ибо что бы мы ни думали о характере и личности Якова Франка, несомненно, что его последователи, в числе которых были авторы двух дошедших до нас самостоятельных сочинений²⁸, были, как правило, людьми чистого сердца. Глубокое и истинно религиозное чувство звучит в их словах, и ясно, что они должны были найти в темных речениях своего пророка о "бездне, в которую мы все должны сойти" и о "бремени молчания", которое мы должны нести, освобождение, в котором им отказывала раввинистическая Тора. Им мы обязаны тем, что располагаем двумя или тремя рукописями "Книги слов Господних" на польском языке. В этом сборнике речений, притч, пояснений и "слов Торы" — если последние можно так обозначать — на нас оказывает необычайно сильное действие характерное сочетание первобытной дикости и разлагающейся морали. Следует только добавить, что этому сочинению, быть может, самому удивительному "святому писанию", какое когда-либо было создано, нельзя отказать в мощи стиля и порыве мысли.

Некоторые более или менее парадоксальные выражения из Талмуда и других источников, так же как

некоторые мистические символы, переосмысливались, превратившись после 1700 года в девизы религиозного нигилизма, в которых идейное содержание порочной мистики вступает в открытый конфликт со всеми устоями традиционной религии. Такие речения из Талмуда или из источников, близких к Талмуду, как "велик грех, совершенный ради него самого"²⁹, или "ниспровержение Торы может стать ее истинным исполнением"³⁰ — выражения, чье значение первоначально отнюдь не было антиномическим или нигилистическим, но которые могли пониматься таким образом, совершенно переосмысливались. Тора, как любили утверждать радикальные саббатянцы, есть семенное зерно Спасения, подобно тому, как зерно должно гнить в земле, чтобы прорасти и дать плод, так Тора должна быть ниспровергнута, дабы восстать в своей истинной мессианской славе. Закон органического развития, царящий во всех сферах бытия, предполагает, что процесс Спасения связан с тем, что дела человеческие, по крайней мере, в некоторых отношениях и в некоторые времена, темны и как бы гнилы. В Талмуде сказано: "Сын Давидов придет только в такой век, который будет или совсем порочным или совсем невинным"³¹. Из этого речения многие саббатянцы делали вывод: так как мы все не можем быть святыми, то станем грешниками.

На самом деле, однако, в этом учении о святости греха перемешаны различные мысли. Наряду с убеждением, что некоторые действия, в действительности чистые и святые, должны выглядеть как грех, мы находим также мысль, что действительное, истинное зло, совершенное как бы с религиозным рвением, преобразуется изнутри. Эти концепции находились в полном противоречии со всем, что на протяжении веков составляло сущность моральных учений и умозрений в иудаизме. Словно в мире Закона произошло анархистское восстание. Реакция зашла так далеко, что в некоторых молитвенных собраниях крайних саббатянцев совершались действия и обряды, целью кото-

рых было вызвать моральную деградацию человеческой личности, ибо тот, кто опускался на самое дно, может скорее, чем кто-либо другой, увидеть свет. В перепевании этого тезиса на все лады апостолы радикалов, явившиеся из Салоник, и прежде всего Яков Франк, поистине не знали устали.

Однако простое осуждение этой доктрины ни к чему нас не ведет. Следует обратить внимание и на ее положительную сторону. Религиозный, и в некоторых случаях нравственный, нигилизм радикалов по своему характеру является только искаженным и ошибочным выражением их тяги к восстановлению еврейской жизни в ее основах, тяги, которая в исторических условиях тех времен не могла найти нормальной формы выражения. Чувство истинного освобождения, охватившее "верующих" в дни великого переворота 1666 года, пыталось выразить себя на моральном и религиозном уровне, когда ему было отказано в исторической и политической реализации. Вместо того, чтобы революционизировать внешние условия еврейской жизни, что оказалось невозможным после отступничества месии, это чувство обратилось в себя самое и способствовало возникновению умонастроения, которое скоро приспособилось к новому духу Просвещения и реформы, когда начал блекнуть миф о странствии месии к вратам нечестивости.

К этому следует добавить еще один мотив, также часто повторяющийся в истории религии, и в особенности в истории мистических сект, мотив, который почти неизменно сопутствует доктрине о святости греха. Это идея, что избранные в самой своей сущности отличны от толпы и что их нельзя мерить общим мерилom. Подвластные новому духовному закону и представляя как бы новый тип реальности, они стоят по ту сторону добра и зла. Общеизвестно, к каким опасным выводам приходили в древности и в новое время христианские секты, руководствовавшиеся убеждением, что рожденный заново в истине

неспособен совершить грех, и потому все, что он делает, должно рассматриваться под более высоким углом зрения. Подобные мысли появились вскоре после распространения саббатизма, в частности в Салониках. Предполагалось, что внутренняя действительность Избавления, которая уже существует в скрытом мире, должна была продиктовать тем, кто живет в ней, более высокий закон поведения.

Я не намерен рассматривать различные конкретные выводы, вытекающие из этого тезиса. Положения: "Похвально грешить, чтобы преодолеть силу зла изнутри" и "Невозможно грешить тому, кто уже живет в лурианском мире *тиккун*, потому что в отношении них зло утратило свой смысл", — эти положения, я сказал бы, противоречат друг другу, но, с практической точки зрения, ведут к одному и тому же результату. В обоих проявляется тенденция придать видимость нереальности любому внешнему действию и поведению и противопоставить им внутреннее тайное действие, отождествляемое с истинной верой. Радикальные саббатизмы, нигилисты, были едины в мнении, что, подобно тому, как Избавление обретает внутреннюю реальность, оставаясь, однако, незримым, так истинную веру следует исповедовать только втайне, тогда как внешнее поведение надо соотносить с силой зла, царящей в мире галута. Поэтому формально исповедуемая вера по самой своей природе не может оставаться верой, исповедуемой в действительности. Каждый должен в какой-то мере разделить судьбу марранов, сердце и уста человека не могут быть в согласии³². Так можно было поступать, не покидая орбиты иудаизма, и, действительно, даже радикальные саббатизмы в своем подавляющем большинстве оставались евреями. Здесь внешний мир, обесцениваемый незримыми и тайными обрядами, был миром раввинистического иудаизма. Скрытой заменой этого мира стал мессианский иудаизм антиномизма, иудаизм, в котором тайное ниспровержение Торы расценивалось как ее истинное исполне-

ние. Но этот внешний мир мог быть также мусульманством, если бы кто-нибудь вздумал последовать примеру Саббатая Цви, или католицизмом, если образом служил Франк³³. В кощунственной бенедикции: "Хвала Тебе, Господи, который позволяет запретное", — эти радикалы усматривали истинное выражение своего чувства³⁴. Ибо целью было не отрицание авторитета Торы, но противопоставление "Торы высшего мира", *Тора де-ацилут*, единственной истинной Торы, Торе в ее современной чувственной форме, *Тора де-брия*. Для анархического религиозного чувства этих новых евреев все три великие положительные религии больше не представляли абсолютной ценности. Эта революция еврейского сознания постепенно осуществлялась теми группами, которые, как и большая часть саббатианцев в Германии и в странах Габсбургской монархии, оставались в стенах гетто, продолжали исповедовать раввинистический иудаизм, полагая в душе, что переросли его. Когда разразившаяся французская революция вновь придала политический характер их идеям, они внутренне почти окончательно созрели для того, чтобы стать апостолами безудержного политического апокалипсиса. Стремление революционизировать все существующее больше не должно было искать своего выражения в доведенных до абсурда теориях, наподобие теории о святости греха, но приобрело сугубо практическую форму задачи возвещения новой эры.

Человек, которого после смерти Франка в 1791 году прочили в его преемники в качестве руководителя секты в Оффенбахе, взошел в 1794 году на гильотину вместе с Дантоном под именем Юниуса Фрея. Однако это были исключения. В целом же движение не преступало рамок еврейских общин. В высшей степени характерно свидетельство Моше Поргеса из Праги о том, как его отец в 1794 году изображал франкизм: "Помимо Торы имеется священная книга Зохар, раскрывшая нам тайны, которые только смутно обозначены в Торе. Она призывает людей трудиться над своим ду-

ховным совершенствованием и показывает путь для достижения этой цели. Есть много благородных душ, посвятивших себя новому учению. Их цель, их намерение заключается в освобождении от духовного и политического угнетения. Бог раскрыл Себя в последние дни, как Он раскрывал Себя издревле. Ты, сын мой, должен все узнать об этом”³⁵.

8

В этом критическом преобразовании иудаизма в сознании как умеренного, так и радикального саббатиянства традиционные формы каббалы не могли не стать проблематичными. В теоретическом плане саббатиянство явилось результатом чрезмерного акцентирования некоторых аспектов лурианства. Поэтому неудивительно, что с тех пор возникло множество новых теорий вследствие попыток довести до логического конца идеи Лурии или же, если авторы их начинали на пустом месте, вследствие развития их собственных идей. В истории каббалы возникновение новых идей и систем почти неизменно сопровождалось верой в приближение последних времен. В каббалистических документах повторяется утверждение, что глубочайшие и истиннейшие тайны Божества, незримые в период изгнания, раскроют свой истинный смысл в канун последнего века. Смелость, потребовавшаяся, чтобы порвать с доктринами раннего периода и заменить старые идеи новыми, черпалась из таких взглядов, хотя и сохранялась видимость ”традиции”. Абулафия, авторы Зохара и книги ”Пелиа”, каббалистические систематизаторы Цфата — все они, так же, как саббатиянцы и франкисты, ссылались на приближение конца света для оправдания того, что было новым в их идеях. В то время, как некоторые саббатиянцы, наподобие Натана из Газы, просто переосмысливали в новом духе лурианские идеи, не отказываясь от них, другие

более или менее радикально порывали с ним. Саббатрианские каббалисты, главным образом в течение пятидесяти или шестидесяти лет после отступничества Саббата Цви, немало размышляли об этом³⁶. Аврахам Кардозо, Шмуэль Пинто, Аврахам Ровиго и его ученик Мордехай Ашкенази, Нехемия Хайюн, Яков Коппель Лифшиц и, наконец, Ионатан Эйбешюц являются выдающимися представителями саббатрианской каббалы, носящей более или менее выраженный еретический характер. Их сочинения и взгляды в наше время довольно хорошо известны³⁷, тогда как детали теорий более выраженного нигилистического толка не совсем выяснены. В частности, мы знаем о взглядах ведущего теоретика наиболее радикальной группы среди дёнме в Салониках, Баруха Кунио, более известного как Берахия или Барохия³⁸, лишь от других авторов. Несомненно, что Франк заимствовал у него основные положения своей "теории"; по-видимому, существенные элементы своих эзотерических сочинений заимствовал у него молодой Ионатан Эйбешюц (1690 или 1695—1764), один из последних великих представителей раввинистического иудаизма, чье тайное сродство с саббатрианством поэтому оспаривалось и оспаривается с особым жаром вплоть до наших дней. Хотя Эйбешюц отрицал свое авторство, когда тридцать лет спустя в Гамбурге разразился скандал по поводу его саббатрианства, оно может быть установлено с помощью лингвистического анализа.

В целом можно утверждать, что саббатрианские концепции Бога ни на йоту не менее парадоксальны, чем главная доктрина саббатрианства о том, что отступничество Саббата Цви было священной тайной. Кроме того, они исходили из того, что истинная "Тайна Божества", *Сод ха-элохут*, несомненно была раскрыта саббатрианцам самим Саббатаем Цви в канун ожидаемой субботы мира, тогда как в период Изгнания она оставалась скрытой от ученых и теологов, философов и каббалистов. Последние мудрецы начала галута, Шимон бар Йохай и его друзья, знали эту тайну,

и свидетельства их знания рассеяны по всем страницам книги Зохар и талмудической Аггады. Но эти свидетельства и вехи на пути к истинному знанию оставались неразрешимыми загадками до тех пор, пока длился галут. На них лежит покрывало, которое даже каббалисты не могли приподнять. Разгадка этой темной тайны саббатианцами, их представление о том, что есть истинная тайна Бога, и идея, в которой они видели теологическое содержание иудаизма, возрожденного в результате откровения мессии, столь поразительны, что сравнимы только с парадоксом необходимого отступничества мессии. Это новая форма гностического дуализма сокрытого Бога и Бога как Творца вселенной. К этому сводился истинный смысл монотеизма. Формы, в которых провозглашались эти мысли, весьма сильно варьировали. Их объединяла основная концепция, которую я хотел бы обрисовать в общих чертах.

Древние гностики 2 — 3 веков проводили различие между сокрытым и благим Богом, Богом того, кто удостоился озарения, и познание которого они называли "гносисом", и Творцом, Законодателем, которого они зовут также Богом иудеев и приписывают Ему создание Ветхого Завета. Выражение "Бог иудеев" или "Бог Израиля" оскорбительно, и оскорбительно умышленно. Гностики считают смешение этих двух понятий Бога, высшего, любящего, и низшего, только справедливого, несчастьем для религии. В этих идеях нашел свое выражение и продолжает выражать себя метафизический антисемитизм в своей глубочайшей и действенной форме. Тот же самый дуализм можно обнаружить в саббатианской теологии, но с одним существенным отличием. Саббатианцы проводят различие между сокрытым Богом, которого они именуют "Первопричиной" и явленным Богом, "Богом Израиля". Существование Первопричины, с их точки зрения, очевидно для каждого разумного существа, и знание ее образует элементарную часть нашего сознания. Каждый младенец, умеющий пользоваться

своим разумом, не может не понимать необходимости существования Первопричины всего сущего. Но это знание, получаемое нами посредством логического рассуждения, лишено религиозного значения. Религии нет никакого дела до Первопричины. Сущность религии следует скорее искать в откровении чего-то, что ум сам по себе не может постигнуть. Первопричина не имеет никакого отношения к миру и творению, ей не дано осуществлять ни промысление, ни воздаяние. По словам Кардозо, Богу философов, Богу Аристотеля, поклонялись даже Нимрод, фараон и язычники. Напротив, Бог религии, — это Бог Синайского откровения. Тора — документальное свидетельство откровения — ничего не говорит о сокрытом корне всего бытия, и о нем мы не знаем ничего, кроме того, что он существует и никогда и нигде не раскрывается. Только откровение имеет право вещать и вещает об этом "Бог Израиля", *Элохей Исраэль*, который есть Творец всего, но в то же время сам является Первоследствием Первопричины.

В том, в чем гностики древности умаляли Бога Израиля, саббатянцы умаляли невидимого Бога. Как они полагали, ошибка, совершенная Израилем в изгнании, заключается в смешении Первопричины и Первоследствия, Бога разума и Бога откровения. Кардозо и Хойюн не уклонились от того ужасного вывода, что в мученичестве изгнания Израиль утратил способность к истинному и чистому познанию Бога. Философы, пытавшиеся проложить нам путь к приятию Бога Аристотеля в качестве Бога религии, когда-нибудь должны будут оправдываться, и у Израиля нет основания гордиться ими.

Объектом религии, целью наших молитв может быть только "Бог Израиля" и Его единство или союз с Его Шхиной. Этот первоначальный дуализм некоторые саббатянцы обратили в триединство неведомого Бога, Бога Израиля и Шхины, и не потребовалось много времени для развития той мысли, что завершение Избавления зависит от явления мессии в каждом из

этих трех аспектов триединства, венчаемого женщиной-мессией! Представления саббатианцев об этом новом триединстве, одна версия которого была изложена подробно в книге "Оз ле-Элохим" ("Сила Божья") Нехемии Хайюна — единственном печатном документе саббатианской каббалы за всю ее историю³⁹ — как бы интересны они ни были — не играют в этом смысле большой роли. Существеннее то, что даже умеренные саббатианцы пытались разработать концепцию Бога, которая противоречила устоям иудаизма. Есть нечто странное и тревожное в том неукротимом упорстве, с каким они провозглашали нечто производное высшим объектом религии. Яростная реакция ортодоксии, а также ортодоксальной каббалы, на эту попытку оторвать Бога разума от Бога откровения вполне понятна.

Для саббатианцев вся действительность стала диалектически нереальной и противоречивой. Их собственный опыт привел их к идее существования в постоянном противоречии с самим собой, и неудивительно, что их Бог, так же как и их Мессия, несет печать внутреннего разлада и распада.

ДЕВЯТАЯ ГЛАВА

ХАСИДИЗМ. ПОЗДНЕЙШАЯ ФАЗА

1

Ни одна фаза в развитии еврейской мистики не была столь досконально описана в литературе, как ее последняя фаза — хасидское движение. Как уже отмечалось в конце третьей главы, этот польский и украинский хасадизм 18 и 19 веков не имеет ничего общего со средневековым хасидизмом в Германии. Новое движение основал в конце первой половины 18 века прославленный праведник и мистик Исраэль Баал-Шем-Тов ("Владелец Святого Имени"), умерший в 1760 году. Он наложил при жизни отпечаток своей личности на неохасидизм, так же, как Саббатай Цви изваял саббатианство. Широкие круги русского и польского еврейства втягивались в орбиту движения, в особенности до середины 19 века, но за пределами России и славянских стран эта форма мистики нигде не утвердилась.

В особенности за последние три десятилетия литература о хасидизме невероятно разрослась. Нет недостатка во вдумчивых и ученых авторах, пишущих на эту тему. Сочинения Бубера, С. М. Дубнова, Ш. А. Городецкого, Я. Минкина и других позволили нам проникнуть в сущность хасидизма глубже, чем мы проникли в настоящее время в сущность какого-нибудь другого более раннего течения. История хасидизма, конфликты, в которые он вступал со своими противниками, фигуры великих святых и вождей, выдвину-

тых им, даже его упадок и превращение в политическое орудие реакционных сил -- все это довольно хорошо известно сегодня. То, что научная критика еврейской мистики избрала своим отправным пунктом эту последнюю фазу, и от нее перешла к предыдущим, представляется естественным, если вспомнить, что хасидизм еще жив в наши дни. Несмотря на переживаемый им упадок, хасидизм все еще остается активной силой в жизни широчайших масс нашего народа. Более того, некоторые непредубежденные умы, не обязательно так называемые ученые, показали нам посредством своих исследований, что под причудливым внешним покровом хасидской жизни залегает слой позитивных ценностей, которые без всяких на то оснований игнорировались в ходе яростной борьбы между рационалистическим "просвещением" и мистикой в 19 веке.

Общеизвестно, что эмоциональный мир хасидизма влек к себе с неодолимой силой людей, видевших свою главную цель в духовном возрождении иудаизма. Они вскоре поняли, что в сочинениях хасидов заключалось больше плодотворных и самобытных мыслей, чем в сочинениях их рационалистических противников, *маскилим*, и что возрожденная еврейская культура могла найти немало ценного в наследии хасидизма. Даже такой далекий от хасидизма мыслитель, как Ахад-ха-Ам, писал в 1900 году в критическом очерке о современной литературе на иврите¹: "К стыду своему, мы должны признаться, что если сегодня мы хотим обнаружить хотя бы тень самобытной литературы на иврите, мы должны обратиться к литературе хасидизма: здесь, скорее, чем в литературе Хаскалы, можно подчас встретить наряду со всевозможными бреднями, истинную глубину мысли, отмеченную печатью самобытного еврейского гения".

Имеются два главных фактора, делающие хасидские сочинения более доступными для мирян, чем более ранняя каббалистическая литература. Во-первых, это сравнительно современный язык видных

хасидских авторов, и, во-вторых, их склонность к сентенциям и афоризмам. Имея дело с большинством старых каббалистических авторов, читатель должен предпринять усилие, чтобы переселиться в мир странной символики, ум его должен приспособиться к сложному и подчас темному словарю, но даже и после этого они часто с трудом поддаются пониманию. Хасидизм служит исключением. Несмотря на явные погрешности против грамматики иврита, немалая и немаловажная часть хасидских трактатов написана чарующим языком. В общем, хотя было бы ошибочным называть его совершенным, стиль хасидских авторов отличается большей легкостью и большей ясностью, чем стиль более ранних произведений каббалистической литературы. Несмотря на его мистичность, в нем чувствуется дыхание современности. Мы узнали бы больше о старой каббале, если бы в числе ее представителей были такие мастера острого религиозного афоризма, как рабби Пинхас из Кореца, рабби Нахман из Брацлава, рабби Мендель из Коцка и другие вожди хасидизма.

Но хотя, как я отмечал, на всех языках имеются книги, трактующие эту тему, некоторые мастерски, еще остается место для истолкования хасидизма, в особенности в его отношении к еврейской мистике в целом. Я не имею желания состязаться с авторами превосходных сборников хасидских авторов и изречений, пользующихся в наши дни огромным успехом. Не следует ожидать, что я внесу свою ленту в сокровищницу хасидских рассказов и поучений, содержащихся, к примеру, в сочинениях Мартина Бубера или в обширной "Хасидской антологии", составленной Луисом Ньюменом. В этой работе я хотел бы ограничиться освещением нескольких вопросов, имеющих более прямое отношение к рассматриваемой теме.

В течение некоторого времени предпринималось немало попыток отрицать мистический характер хасидизма. Я не согласен с этими взглядами, но мне кажется, что надо кое-что сказать и в их пользу. Более

того, их ценность состоит именно в том, что они показывают нам, что речь идет о проблеме. В моем представлении, эта проблема сводится к популяризации каббалистической мысли или, другими словами, мы должны рассмотреть в этой главе проблему социального назначения мистических идей. Но прежде чем продолжить наше изложение, вспомним содержание двух последних глав. Лурианская каббала, саббатрианство и хасидизм в сущности — три стадии одного и того же процесса. Как мы видели, уже лурианская каббала содержала в себе тенденцию к прозелитизму. Ее отличительной чертой было то, что важную роль в ней играл мессианский элемент. Лурианство, как уже указывалось, привлекало массы, потому что выражало их страстное стремление к Избавлению, подчеркивая контраст между расстроенным и несовершенным состоянием нашего существования и тем совершенством, которого оно должно достигнуть в процессе *тиккун*. В саббатрианском движении это стремление к Избавлению "в наше время" стало причиной отхода от истинного пути. Но несмотря на все влияние, которым оно пользовалось, саббатрианство не смогло превратиться в миссионерское движение. Его непомерная парадоксальность, являющаяся результатом доведения до крайности парадокса, лежащего в основе любой формы мистики, могла быть принята лишь сравнительно немногочисленными группами. Хасидизм, напротив, если судить о нем в общих чертах, представляет собой попытку преобразовать или переосмыслить мир каббалы таким образом, чтобы сделать его доступным для народных масс, и в этом за некоторое время он необычайно преуспел.

Можно утверждать, что после подъема и крушения саббатрианства перед каббалой открывались лишь три возможности дальнейшего развития, если не считать ведущего в тупик пути новых "верующих" и приверженцев Саббатая Цви. Первая возможность — притвориться, будто ничего особенного не произошло.

Именно так и старались поступать многие ортодоксальные каббалисты. Они продолжали идти старым путем, не слишком беспокоясь о новых идеях. Но это была пустая видимость: произошел взрыв мессианского элемента, заключавшегося в лурианской каббале, и этот факт невозможно было отрицать.

Другой путь сводился к отказу от всех попыток создать массовое движение, дабы избежать повторения пагубных последствий, вызванных позднейшей из этих попыток. Такой была позиция наиболее видных представителей позднейшей каббалы, которые отвергали все популярные аспекты лурианства и пытались увести каббалу с базарной площади в уединение полумонашеской кельи мистика. В Польше, особенно в тех ее областях, где саббатрианство и хасидизм утвердили свое господство, снова возник в середине 18 столетия духовный центр, который приобрел большой авторитет, особенно между 1750 и 1800 годами, в Галиции. Здесь переживала расцвет и нашла своих восторженных приверженцев ортодоксальная антисаббатрианская каббала. Это был великий век *клауз*, затвора, в Бродах. *Клауз* — это не приют отшельника, что, казалось, означает это слово, но маленькая комната (примыкающая к большой синагоге), где каббалисты занимались учением и молились. "Бродский затвор", по словам Ахарона Маркуса, был своего рода "райской теплицей, в которой цвело и плодоносило "древо жизни"² (как назывался *magnum opus* Лурии). Своего классического представителя эта тенденция обрела в лице рабби Шалома Шараби, йеменского каббалиста, который жил в Иерусалиме в середине 18 века и основал школу каббалистов, существующую по сей день. Это Бет-Эль, ныне затерянное место в Старом городе, где даже в наше время люди, совершенно "современные" по своему образу мыслей, могут испытать глубокое чувство, наблюдая, чем может быть еврейская молитва в своей чистейшей форме. Ибо здесь существенным, и более существенным, чем когда бы то ни было, считается отправление избранным мистической

молитвы, мистическое созерцание. "Бет-Эль, — замечает Ариэль Бенсион, сын одного из членов Бет-Эля, — был общиной, решившей жить в согласии и святости. От тех, кто намеревался войти в его ворота, он требовал знаний ученого и самоотверженности аскета. Туда не допускались массы"³. Мы располагаем документами 18 столетия, в которых двенадцать членов этой группы торжественно обещают, скрепляя свое обещание подписями, построить посредством совместной жизни мистическое тело Израиля и принести себя в жертву друг другу "не только в сей жизни, но и во всех грядущих жизнях"⁴. Каббала становится на последнем этапе своего развития тем же, чем она была вначале — истинным эзотерическим учением, родом тайной религии, стремящейся держать *profanum vulgus* на почтительном расстоянии. Из сочинений сефардских каббалистов этой школы, оказавшей немалое влияние на восточное еврейство⁵, едва ли найдется одно, понятное непосвященным.

Наконец, существовал третий путь, и его придерживались хасиды, главным образом в классический период своей истории. Здесь каббала не отказывалась от миссии прозелитизма, напротив, хасидизм — это типичное движение за возрождение первоначальных основ веры. Его основатель не был отягощен грузом высшей раввинистической учености, и с момента своего возникновения хасидизм стремился распространиться как можно шире. Впоследствии я вернусь к вопросу о том, каким путем хасидизм достигал этой цели и какую цену он заплатил за это. Но сначала уясним себе, что отличает это движение от предшествующих ему мистических движений; это также послужит нам отправным пунктом, чтобы решить, что их объединяет.

С моей точки зрения, хасидизм представляет собой попытку сохранить те элементы каббалы, которые могли вызвать отклик в народе, лишив их, однако, мессианского оттенка, которому они были обязаны своим воздействием на массы в предыдущий

период. Это кажется мне главным. Хасидизм пытался устранить элемент мессианства — с его сочетанием мистики и апокалиптики, проявляющим себя как далеко проникающая, но в высшей степени опасная сила — сохранив вместе с тем привлекательность поздней каббалы в глазах народа. Быть может, более подходит выражение "нейтрализация" мессианского элемента. Надеюсь, я не буду превратно понят. Я далек от того, чтобы предположить, что надежда на пришествие Мессии и вера в Избавление исчезли из хасидских сердец. Это было бы совершенно неверно; как мы увидим в дальнейшем, нет ни одного позитивного элемента еврейской религии, который бы совершенно отсутствовал в хасидизме. Но одно дело — принять идею Избавления наряду с другими идеями, и совсем другое — сделать ее со всеми выводами, вытекающими из нее, центром религиозной жизни и мысли. Это было справедливо в отношении теории *тиккун* в системе лурианства, и равно справедливо в отношении парадоксального мессианства саббатрианства. Нет сомнения в том, какая идея глубоко волновала их, двигала ими, была причиной их успеха. И это именно то, чем мессианство перестало быть для хасидов, несмотря на то, что некоторые группы и два или три их руководителя и переселились в 1777 году в Эрец-Исраэль⁶. Для этого нового отношения к мессианству характерна неоднократно высказывавшаяся рабби Бером из Межирича, учеником Баал-Шем-Това и учителем упомянутых выше руководителей, поразительнейшая мысль, что служить Богу в галуте легче и потому более достижимо для благочестивого человека, чем служить Ему в Эрец-Исраэль. Подобным же образом, старая лурианская доктрина о "собирании священных искр" лишилась своего внутреннего мессианского смысла благодаря различению двух аспектов мессианства. Полагали, что один аспект есть индивидуальное искупление или, вернее, вечное блаженство души, а второй — истинно мессианское Избавление, которое, разумеется, является феноменом, от-

носящимся к общине Израиля в целом, а не к индивидуальной душе. Собираение искр, как предполагал уже первый теоретик хасидизма, рабби Яков Иосеф из Полонного, постепенно подготавливает лишь первый аспект Избавления, в отличие от мессианского Избавления, которое может сотворить только Бог, а не человек своим деянием. Это обращение мессианской доктрины каббалы к своим докаббалистическим формам в ранней хасидской литературе не было принято во внимание некоторыми современными авторами трудов о хасидизма.

2

Едва ли можно считать случайностью, что хасидское движение зародилось в областях, в которых саббатрианство пустило наиболее глубокие корни: в Подолии и на Волыни. Исраэль Баал-Шем, основоположник движения, выступил в то время, когда в саббатрианстве, неустанно преследуемом раввинистической ортодоксией, все более усиливались нигилистические тенденции. К концу его жизни в саббатрианстве произошел тот страшный взрыв антиномизма, который нашел свое выражение в франкистском движении. Поэтому основатель хасидизма и его первые ученики, должно быть, вполне сознавали то, какой огромной разрушительной силой обладало крайнее мистическое мессианство; и из этого опыта, они, несомненно, извлекли некоторые выводы. Их деятельность протекала среди тех самых людей, которых саббатрианцы пытались, и отчасти небезуспешно, обратить в свою веру; и вполне понятно, что на первых порах некоторые евреи переходили из одного движения в другое. Группы польских евреев, уже до и во время выступления Баал-Шема именовавшие себя хасидами⁷, имели в своих рядах многих саббатрианцев, если это вообще не были по своему характеру группы тайных саббатрианцев. Потребовалось также некоторое время, прежде чем раз-

личие между новыми хасидами Баал-Шема и старыми хасидами было осознано всеми. Этот промежуточный период был достаточно продолжителен, чтобы каждое из этих двух движений навело порядок у себя. То, что Шломо Маймон сообщает об одном из этих "дохасидских" хасидов Иоселе из Клецка⁸, определенно свидетельствует о том, что не существовало принципиального различия между "хасидами" его толка и хасидами группы рабби Йехуды Хасида, организовавшего в 1699 — 1700 годах мистический "крестовый поход" в Святую землю. У нас имеется полное основание считать, что большинство членов этой последней группы действительно были саббатианцами⁹.

Более того, неожиданная находка позволила нам по-новому взглянуть на связи между этими двумя формами хасидизма и, следовательно, на связи между хасидизмом и саббатианством. В общих чертах вопрос предстает в таком виде. В легендах о жизни Баал-Шем-Това, записанных по истечении длительного периода после его смерти, часто упоминается некий таинственный святой, рабби Адам Баал-Шем, чьи мистические сочинения, по слухам, очень высоко ценил основатель хасидизма, который, однако, не был лично знаком с автором. Имя "Адам", совершенно необычное для евреев этого периода, казалось, свидетельствовало о том, что так называемый рабби был на самом деле легендарной фигурой, и я лично склоняюсь к мнению, что вся история его литературного наследия была чистым вымыслом. Однако лишь недавно нам довелось узнать об одном очень любопытном факте.

Известно, что многие последователи последователей Баал-Шема, ученики его учеников, стали родоначальниками хасидских династий, в которых руководство мелкими или крупными группами хасидов переходило и продолжает переходить более или менее автоматически от отца к сыну. Одна из наиболее значительных этих династий, чьим основателем был рабби Шломо из Карлина, располагала множеством хасид-

ских рукописей и других документов, перешедших в конце 18 века во владение основоположника династии и его сына. При сравнении с беззастенчивыми подделками, публиковавшимися во множестве в последние годы, эти документы обладают, по крайней мере, тем неоценимым преимуществом, что они подлинные. Правда, они содержат менее сенсационные откровения, чем великое обилие фабрикаций, которые в недалеком прошлом были предложены легковой публике в качестве писем Исроэля Баал-Шема или самого мистического рабби Адама Баал-Шема¹⁰. Архив цадиков Карлина содержит менее удивительные, но более достоверные документы. Однако они явились для меня в известном отношении сюрпризом. К великому своему удивлению, я узнал, что в их числе имеется пространный манускрипт под названием "Сефер-ха-Цореф", написанный Хешелом Цорефом из Вильны, который умер в 1770 году, то есть в год рождения Баал-Шем-Това. Рукопись в тысячу четыреста с лишним страниц рассматривает главным образом каббалистические тайны, связанные с молитвой *Шма Исраэль*. Переписчик рукописи сообщает в подробностях ее историю, и у нас нет причины не верить ему. Мы узнаем, в частности, что одна из рукописей попала после смерти рабби Хешела в руки Баал-Шема, хранившего ее как драгоценнейшее мистическое сокровище. Должно быть, он был весьма наслышан о Хешеле Цорефе, который последние годы своей жизни провел в праведническом затворничестве в своей комнатке в краковском *бет ха-мидраш*. Баал-Шем намеревался отдать переписать обширный и местами зашифрованный манускрипт одному из своих друзей, знаменитому каббалисту, рабби Шабтаю из Рашки. Из этого плана, однако, ничего не вышло, и копия была снята лишь тогда, когда рукопись перешла к внуку Баал-Шема, Ахарону из Тутиева. Копия, дошедшая до нас, основывается на этой первой копии, ставшей собственностью другого известного хасидского руководителя, рабби Мордехая из Чернобыля. До этого момента мы не

сталкивается ни с какими проблемами, и комментарий переписчика в колофоне, в котором восхваляется этот глубокий каббалистический труд, очень интересен. Однако переписчик не знал того несомненного факта, что автор был одним из выдающихся пророков умеренного саббатизма. Я упоминал его имя в предыдущей главе. Подобно многим другим, он, по-видимому, в поздние годы своей жизни скрывал свою веру, однако нам известно от надежных свидетелей, что эта вера нашла символическое выражение в его книге, о которой ряд современных ему авторов отзывается с глубочайшим почтением. Все это приводит к тому общему заключению, что основоположник хасидизма хранил литературное наследие ведущего тайного саббатизма и оценивал это наследие чрезвычайно высоко. Мы явно находим здесь фактическую основу легенды о рабби Адаме Баал-Шеме. Реальный рабби Хешел Цореф, имевший, действительно, некоторое сходство с Баал-Шемом, был превращен в мифическую фигуру, когда, к вящему стыду хасидов, выяснилось, что он "подозревался" в саббатизме. Мне кажется весьма многозначительным тот факт, что между новыми хасидами и хасидами старыми, к которым принадлежал рабби Хешел Цореф, существовала связь, пусть даже бессознательная, — если предположить, что саббатизмские убеждения рабби Хешела были столь же мало известны Баал-Шему, как и его последователям, одному из которых даже приписывали неудачную попытку опубликовать этот труд.

Хешел Цореф, однако, был не единственным саббатизмским авторитетом, к которому новые хасиды питали большое доверие. К таким авторитетам принадлежал также рабби Яков Коппель Лифшиц, прославленный мистик того времени и автор очень интересного введения к труду, выдаваемому за лурианскую каббалу. Эта книга была напечатана спустя шестьдесят лет после его смерти учениками рабби Бера из Межирича, местечка, где автор также провел последние

годы своей жизни и где он умер. Хотя ортодоксальные каббалисты вне хасидского лагеря относились к этой книге с некоторой подозрительностью, она пользовалась большой славой у хасидов. Только в недалеком прошлом Тишби привел решающее доказательство того, что автор был видным саббатинцем и его доктрина в немалой мере опирается на саббатинские сочинения Натана из Газы. Согласно старой хасидской традиции, Баал-Шем восторженно отзывался и о его сочинениях, с которыми он познакомился, посетив Межирич через несколько лет после смерти автора.

Имеется еще один очень существенный пункт, в котором и саббатинство, и хасидизм отклоняются от раввинской шкалы ценностей, а именно их концепция идеального типа человека, которому они приписывают функцию вождя. В представлении приверженцев раввинистического иудаизма, в особенности в эти столетия, идеальным типом, признанным в качестве духовного вождя общины, служит ученый раввин, знаток Торы. От него требуется не способность к духовному пробуждению, но лишь глубокое знание источников Священного Закона, чтобы он мог указать истинный путь общине и истолковать ей вечное и неизменное слово Господне. Вместо этих законоучителей новое движение породило новый тип вождя, вдохновенного свыше, чье сердце коснулся Бог и преобразил его, одним словом, пророка. Оба движения также имели в своих рядах ученых, и парадоксальным образом среди саббатинцев числилось больше выдающихся умов, чем среди хасидов — во всяком случае, в период расцвета хасидского движения. Хасиды ценили не ученость и знания, а некое иррациональное качество, харизму, драгоценный дар пробуждения. Начиная с 1666 года, когда сердца были глубоко взволнованы и забили тайные родники чувства, среди проповедников саббатинского учения неизменно числилось немало необразованных людей. Разве не им принадлежала ведущая роль в борьбе за то, чтобы поставить в шкале ценностей веру над знанием в тот мо-

мент, когда возникла необходимость в защите внутренней реальности, которая в перспективе разума и знания должна была показаться абсурдной и парадоксальной? Саббатианское движение возглавляли вдохновенные проповедники, мужи святого духа, пророки, — одним словом, те, кого в истории религии обозначают термином "пневматики", — а не раввины, хотя многие из них были участниками движения. Соединение обоих типов вождя в одном лице считалось желательным, но не обязательным. Такой идеал руководителя-"пневматика" хасидизм, который, как и саббатианство, был порожден глубоким и стихийным религиозным импульсом, перенял у саббатианцев, хотя и подверг его грандиозному преобразованию.

3

Однако вернемся к нашему исходному пункту. Известно, что некоторые ученики виднейшего последователя Баал-Шема, рабби Бера по прозвищу Маггид (народный проповедник) из Межирича, вели себя необычно с точки зрения современников и, казалось, оправдывали подозрение в том, что они были сторонниками новой формы саббатианского антиномизма. Аврахам из Колиска возглавлял группу хасидов, которые имели обыкновение — пользуясь выражением одного из его хасидских друзей, решительно осуждавшего такое поведение, — "глумиться над изучающими Тору и учеными, высмеивая и позоря их на все лады, кувыркаясь на улицах и базарных площадях Колиска и Лиозны и совершая публично всякого рода проделки и дурачества"¹¹. И все же имеется крайне важное различие даже между этими радикальными группами и саббатианцами: их побудительные мотивы совершенно различны. Мотив мессианства перестал быть для последователей великого Маггида фактором, непосредственно воздействующим на чувства. Умонастроение, вдохновлявшее их и скандализовавшее их

противников, было примитивным энтузиазмом мистических "друзей Божьих". Я уже отмечал, что хасидизму при его зарождении были присущи многие черты движения за религиозное возрождение. Его основоположник развил новую форму религиозного сознания, в котором раввинистическая ученость, как бы высоко ни оценивалось ее значение, не играла существенной роли. В поисках основ своего непосредственного опыта он обратился к каббалистическим книгам, которые помогли ему найти форму для выражения его восторженного чувства. Он руководствовался идеями *цимцум* Божества, собирания упавших искр, концепцией *двекут* как высочайшей религиозной ценности и другими уже упоминавшимися понятиями. Ибо воспарению души из миров, сотворенных в акте *цимцум*, нет предела. "Тот, кто служит Господу великим путем", собирает всю свою внутреннюю силу, возносится ввысь в своих помышлениях и прорывается чрез все небосводы в едином действии, поднимаясь выше ангелов, серафимов и престолов. Это и есть совершенная молитва". И: "в молитве и в предписании, исполняемом человеком, имеется великий и малый путь... но великий путь — это путь правильной подготовки и энтузиазма, посредством коих он соединяется с высшими мирами"¹².

Яснее всего этот восторг ощущается в хасидской молитве, воспринимаемой как почти полная антитеза той форме мистической молитвы, которая была разработана приблизительно в то же самое время в Иерусалиме сефардскими каббалистами Бет-Эля. Вторая — сама сдержанность, первая — само движение. Можно было бы говорить о контрасте между состоянием погруженности и состоянием экстаза в буквальном значении термина: "экстатический" — "тот, кто вышел из себя", если бы не оказывалось, что эти крайности всегда составляют две стороны одного и того же понятия. С хасидской точки зрения, *двекут* и *кавана* были прежде всего эмоциональными ценностями — значение, которое они отнюдь не всегда имели до того. "Суш-

ность *двекут* заключается в том, что, когда человек исполняет заповеди или изучает Тору, его тело становится престолом души... а душа — престолом света Шхины, что над его головой, и свет струится, как бы окутывая его, а он восседает среди света и ликует в трепете”¹³.

Этот дух энтузиазма, который проявляет и вместе с тем оправдывает себя, подчеркивая старую идею имманентности Бога всему сущему, характеризует первые пятьдесят лет истории хасидизма после смерти его основоположника (1760—1810), ее истинно героический период. Но это отнюдь не мессианский энтузиазм. Его источником не были хилиастические ожидания. Этим объясняется что, когда он вступил в конфликт, по-видимому, неизбежный, с трезвой и в какой-то мере бескрылой раввинистической ортодоксией, принявшей наиболее характерную форму в Литве, он не только отстоял свое право на жизнь. Мы видели, как саббатрианство поставило во главу угла надежду на мистическое Избавление. В этом вопросе компромисс был невозможен и даже немыслим. После удаления мессианского элемента не исключалась возможность достижения взаимопонимания между раввинистическим и мистическим иудаизмом. Из возможности такое взаимопонимание превратилось в реальность после того, как хасидское движение переросло свой первый бурный период и от активного ”возрожденчества” перешло к религиозной организации, хотя все еще на ”пневматической” и мистической основе. Временами тот или иной индивидуум становился носителем мессианских надежд, но движение в целом примирилось с галутом.

Однако именно этот позднейший период хасидизма, период ”цаддигов” и их династий, в некоторых существенных отношениях ближе к саббатрианству, чем более ранние стадии движения. Это сходство особенно сказывается в эпизоде франкизма. Саббатрианство, как мы знаем, погибло не в ореоле славы, но в трагедии франкистского движения, основоположник которого

воплощает все отталкивающие потенции порочного, деспотического мессианства. Яаков Франк (1762—1791) — это мессия, алчущий власти; властолюбие поистине владело им в такой мере, что исключало какой-либо иной мотив его действий. Именно это и делает его личность столь увлекательной и вместе с тем столь низменной. Этому человеку присуще демоническое величие. Ему приписывают следующее замечание, которое характеризует его отличие от Саббатай Цви: "Если Саббатай Цви вкусил от всякой вещи в сем мире, то почему не вкусил он от сладости власти?" Это почти похотливое властолюбие, которое владело всем существом Франка, — позорное клеймо нигилизма. Для Франка величавый жест повелителя превыше всего.

Здесь следует отметить, что цаддикизм после того, как хасидизм стал религиозной организацией широчайших масс, развивался в том же направлении. Правда, неограниченная власть и авторитет, которыми пользовался цаддик в глазах своих последователей, не были приобретены ценой таких разрушительных парадоксов, как те, которые должен был защищать Франк. Цаддикизм мог достичь своей цели, не вступая в открытый конфликт с основными принципами традиционного иудаизма. Но это обстоятельство не должно заслонять от нас того, что заложено в его учении. Жажда власти является важным фактором даже в понимании тех глубоких умов хасидизма, которые развили доктрину цаддика — святого и духовного вождя хасидской общины — как немессианского Мессии и характерным образом довели ее до крайности. Такой гениальный человек, как рабби Нахман из Брацлава, поражает нас своими экстравагантными высказываниями о власти цаддика, хотя причину этого следует искать в его озабоченности духовными аспектами цаддикизма. У многих других, однако, эта духовность выражена лишь слабо или не выражена совсем, и крупнейшая и внушительнейшая фигура классического цаддикизма, Исраэль из Ружина, прозванный Садгор-

ским рабби, — это, говоря откровенно, просто второй Яков Франк, который чудом остался ортодоксальным евреем. Все тайны Торы исчезали, или, скорее, затмевались и поглощались величественным жестом прирожденного повелителя. Он еще остроумен и находчив в своих ответах, но секрет его власти кроется в тайне магнетической и подчиняющей себе личности, а не увлекательного учителя.

4

Но я обгоняю собственные мысли. Вернемся на мгновение к вопросу о том, чем является хасидизм и чем он не является. В этом движении особенно примечательны две черты. Одна — это тот факт, что в пределах ограниченного географического пространства и за поразительно короткий срок гетто породило целое созвездие святых-мистиков, каждый из которых обладал яркой индивидуальностью. Невероятная интенсивность, с которой проявлялось в хасидизме творческое религиозное чувство в период между 1750 и 1800 годами, вызвала к жизни такое обилие истинно самобытных религиозных типов, что, насколько мы можем судить, оно превзошло в своем богатстве даже жатву классического периода Цфата. Должно было произойти нечто вроде возмущения религиозной энергии против омертвелых религиозных ценностей.

Не менее удивительно, однако, то, что этот взрыв мистической энергии не привел к появлению новых религиозных и д е й, не говоря уже о теориях мистического познания. Могут спросить: какое новое учение выдвинули эти мистики, чей опыт был непосредственным опытом в большей мере, чем у многих их предшественников? Какие новые принципы и идеи выдвинули они? Я не знаю, как ответить на эти вопросы. В каждой из предыдущих глав мы могли познакомиться с определенным, очень своеобразным миром идей отдельных течений в их поперечном разрезе и провести между

этими течениями более или менее четкую разграничительную черту. С хасидизмом, несомненно, творческим религиозным движением, мы не можем поступить так, не повторяясь без конца.

Именно это особенно затрудняет для нас интерпретацию хасидизма. Правда, не всегда можно провести различие между революционными и консервативными тенденциями в хасидизме. Другими словами, хасидизм в целом представляет собой как попытку сохранить мир ранней мистики, так и попытку реформировать его. Если угодно, можно сказать, что все зависит от точки зрения. Хасиды сами сознавали это. В их представлении, даже такое явление, как возникновение цаддикизма и его доктрины, несмотря на всю его новизну, не противоречило каббалистической традиции. Поэтому ясно, что последователи этих хасидов становились истинными сторонниками религиозного возрождения. Рабби Исраэль из Кожниц, типичный каббалист среди цаддигов, часто повторял, что прежде чем прийти к своему учителю, великому Магgidу из Межирича, он прочел восемьсот каббалистических книг, но ничего из них не вынес. Если, однако, вы прочтете его книги, то не обнаружите в них ни малейшего различия между его учениями и учениями его предшественников, презрение к которым он симулировал. Поэтому новый элемент лежал не в теоретической и литературной плоскости, а в опыте внутреннего "возрождения", в спонтанности чувства, вызываемого в восприимчивых душах столкновением с живыми воплощениями мистики.

Большое значение для выяснения отношения хасидов или их великих учителей к каббале как к целому имеет свидетельство Шломо из Луцка, издавшего сочинения Маггида из Межирича. Он порицает представителей поздней каббалы за высокомерие, с каким они относились к более ранним документам каббалы, но вместе с тем он считает сочинения рабби Бера из Межирича чисто каббалистическими, не усматривая в них какого-либо уклона. После чтения хасидских авторов

остается общее впечатление, что они действительно сохраняют преемственность каббалистической мысли.

Было бы также совершенно ложным видеть оригинальный и новый вклад хасидизма в религию в популяризации им каббалистических идей мистической жизни с Богом и в Боге. Хотя, действительно, эта тенденция достигла своего величайшего триумфа в хасидском движении и хасидской литературе, она отнюдь не нова. Упускают из виду то, что популяризация определенных мистических идей началась задолго до зарождения хасидизма и что перед его возникновением она уже нашла свое великолепнейшее литературное воплощение. Я имею в виду ныне почти забытые произведения Иехуды Ливы бен Бецалея из Праги (около 1520–1609), "Возвышенного рабби Ливы" легенды о Големе. Можно сказать, что в некотором смысле он был первым хасидским автором. Конечно, неслучайно многие хасидские праведники питали столь сильное пристрастие к его книгам. Некоторые из его крутных произведений, например, объемистая книга "Гвурот Адонай" ("Великие дела Господни")¹⁴, казалось, преследовали единственную цель: выразить каббалистические идеи, не пользуясь слишком часто каббалистической терминологией. В этом он столь преуспел, что многим современным исследователям не удалось распознать каббалистического характера его трудов. Некоторые из них даже отрицали то, что он вообще занимался каббалой.

Сами хасиды не заходили так далеко в своей популяризации каббалистической мысли, как Возвышенный рабби Лива, который, видимо, отказался от каббалистической терминологии лишь для того, чтобы познакомить с каббалой как можно более широкие круги народа. Они также иногда отступают от классической терминологии каббалы, в особенности в том случае, если она приняла застывшую форму. В их сочинениях проявляется хитроумие и многозначность, которые невозможно обнаружить у более ранних ав-

торов, но в целом они довольно строго придерживаются старых формул. Стоит только раскрыть сочинения рабби Бера из Межирича, виднейшего последователя Баал-Шема и фактического организатора движения, как тотчас же бросается в глаза, что старые идеи и концепции, все встречающиеся в его писаниях, утратили свою неподвижность и прониклись новой жизненной силой, пройдя через огненный поток истинно мистического духа. Но даже эта популяризация каббалистической терминологии является специфическим продуктом не хасидского движения, а направления, восходящего к литературе так называемых книг *мусар* (нравоучительных трактатов), в частности, тех из них, что были написаны за столетие до возникновения хасидизма. Это произведения и памфлеты о нравственном поведении и еврейской этике, рассчитанные на широкую публику. Я уже отмечал, что начиная с сафедского периода, этот род литературы в основном создавался людьми, подверженными влиянию каббалистов, чьи произведения пропагандировали доктрины и ценности, характерные для каббалы. Так как хасиды почерпнули из этих книг гораздо больше, чем из метафизических и философских трактатов каббалистов, невозможно анализировать хасидские доктрины, не распространяя этого анализа и на них. К сожалению, еще не была предпринята ни одна серьезная попытка установить, какое отношение существовало между традиционными и новыми элементами в хасидской мысли: единственная попытка, известная мне, окончилась полной неудачей. За отсутствием компетентного ученого труда по этому вопросу, мы вынуждены ограничиться несколькими сомнительными обобщениями, основывающимися на более или менее туманных впечатлениях и случайных интуитивных восприятиях ситуации. Складывается впечатление, что любой элемент хасидской мысли существовал до хасидизма и что в то же время все как-то подверглось преобразованию; одни идеи подчеркиваются сильнее, а дру-

гие отодвигаются на задний план. Эти изменения отражают определенный последовательный подход, и мы должны задаться вопросом, в чем состоит этот подход.

Хасидизм не внес чего-либо истинно оригинального в каббалистическую мысль, если не принять во внимание одиночной попытки осуществить новую религиозную ориентацию, предпринятой рабби Шнеуром Залманом из Ляд и его группой, так называемым хасидизмом *хабад*. Тем не менее, эта интересная попытка достигнуть чего-то наподобие синтеза учений Ицхака Лурии и Маггида из Межирича, хотя и была единственной, поистине служит лучшим отправным пунктом для нашего исследования. В этом синтезе выдвигается психологическая сторона в ущерб теософскому аспекту — факт, который следует считать имеющим величайшее значение. Если сформулировать эту мысль как можно короче, новая школа отличается той особенностью, что тайны Божественной сферы предстают в облики мистической психологии. Погружаясь в глубины своего собственного Я, человек проходит через все измерения мира, в своем Я он сносит перегородки, отделяющие одну сферу от другой; наконец, он преступает границу естественного существования, и в конце своего пути, не выходя, так сказать, ни на шаг за пределы своего Я, он открывает, что Бог есть "все во всем" и что нет "ничего, кроме Него". В то время как на каждой из бесконечных стадий теософского мира он открывал состояние, в котором может оказаться человеческая душа, следовательно, как бы экспериментально постижимое состояние, каббала для него становилась инструментом психологического анализа и самопознания, инструментом, точность которого довольно часто совершенно изумительна. То, что придает сочинениям хаббдского направления их отличительный характер, это — удивительное сочетание экстатического поклонения Богу и пантеистического, или, скорее, акосмического, истолкования вселенной с интенсивной погруженно-

стью в размышления о человеческой душе и ее интимнейших движениях.

Нечто в этом отношении является общим для всего хасидского движения, несмотря на то, что большинство его последователей отвергало настроение религиозного опьянения, присущее мистикам *хабад*, чьи теоретические воззрения поражали их своей схоластичностью и некоторой натянутостью. Можно прийти к следующему выводу: в хасидском движении каббала не выступает больше в теософской форме или, точнее, теософия со всеми ее сложными теориями, если она даже и не окончательно отброшена, перестает быть фокусом религиозного сознания. Если же она продолжает играть важную роль, как, например, в течении рабби Цви Гирша из Жидачова (умершего в 1830 году), то это связано с дальнейшим развитием старой каббалы, лишь внешне остававшейся в рамках хасидизма. Действительно важным становится лишь путь, мистика личной жизни. Хасидизм — это практическая мистика, достигшая своего зенита. Почти все каббалистические идеи теперь поставлены в связь с ценностями, специфическими для индивидуальной жизни, а те, которые не связаны с ними, остаются бессодержательными и бесполезными. Особенно выделяются идеи и концепции относительно связи индивидуума с Богом. Среди них центральное место занимает концепция, обозначаемая каббалистами как *двекут*, смысл которой я пытался объяснить в предыдущих главах. Сравнительно немногие термины религиозного языка, созданные хасидизмом, как-то *хитлахахавут* ("энтузиазм" или "экстаз"), и *хитхазкут* ("самоутверждение"), относятся к этой сфере.

Очень метко замечание Бубера, содержащееся в первой из его хасидских книг, о том, что хасидизм представляет собой "каббалу, ставшую этосом", но для того, чтобы сделать хасидизм тем, чем он был, потребовался еще один ингредиент. Этическая каббала нашла свое выражение также в назидательной и пропагандистской литературе лурианства, о кото-

рой речь шла ранее, однако назвать ее хасидской значило бы слишком расширить значение этого термина. Для хасидизма характерно прежде всего учреждение религиозной общины, в основе которой лежит парадокс, общий, как засвидетельствовала социология религиозных течений, для всех подобных движений. Одним словом, самобытность хасидизма обусловлена тем фактором, что мистики, достигшие своей религиозной цели, — выражаясь на языке каббалистов, познавшие тайну истинного *двекут*, — обратились к народу со своим мистическим знанием, своей "каббалой, ставшей этосом", и вместо того, чтобы лелеять, как тайну, самое личное из всех переживаний, взялись учить ему всех людей доброй воли.

Нет ничего более далекого от истины, чем воззрение, признающее цаддикизм, то есть неограниченный религиозный авторитет индивидуума в общине верующих, чуждым природе хасидизма явлением, и предполагающее, что следует отличать "чистый" хасидизм Баал-Шема от "извращенного" хасидизма его учеников и учеников его учеников. Такого неподдельного хасидизма никогда не существовало, потому что влияние чего-то, подобного ему, ограничивалось бы только несколькими людьми. На самом же деле, тенденция к превращению цаддикизма в доминирующий фактор движения была заложена в хасидизме еще в период его возникновения. Как только мистик почувствовал побуждение увековечить свой личный и единичный опыт в жизни общины, к которой он обращался не на своем собственном, а на ее языке, появился новый фактор, вокруг которого могло кристаллизироваться и кристаллизировалось мистическое движение в качестве социального феномена. Верующему больше не нужна была каббала: он реализовал ее тайны, сосредоточившись на тех ее сторонах, которые святой или цаддик, чьему примеру он стремился следовать, сделал центральными в своем отношении к Богу. Всякий, как гласило учение хасидизма, должен был попытаться стать воплощением определенного этического качества. Та-

кие понятия, как благочестие, служение Богу, любовь, набожность, смирение, милосердие, доверие, даже величие и господство, наполнялись таким образом невероятно реальным и социально значимым содержанием. Уже в средневековой еврейской литературе, как мы видели в третьей главе, радикальная или доведенная до крайности практика доброго дела (*мицва*) упоминается в качестве характерной черты *хасидут*. Современный хасид, бесспорно, доказывает, что он достоин своего названия. Некоторые религиозные ценности доведены до такой крайности и стали символами такого великого религиозного рвения и благочестия, что их реализации было бы достаточно, чтобы человек обрел мистический опыт *двекут*.

Все это обусловило, начиная с первого и в особенности в течение наиболее творческого зрелого периода движения, появление цаддика или святого в качестве действительного доказательства возможности дорасти до идеала. Вся энергия и вся утонченность чувства и мысли, которые у ортодоксального каббалиста уходят на исследование теософских тайн, были обращены на поиски истинной субстанции этико-религиозных концепций и на их мистическое преображение. Истинная самобытность хасидской мысли сказывается в этом и только в этом. В качестве моралистов мистического толка хасиды нашли путь к социальной организации. В этом вновь проявляется старый парадокс одиночества и общности. Тот, кто достиг высочайшей ступени духовного одиночества, кто способен пребывать наедине с Богом, есть истинный центр общины, потому что он дошел до стадии, на которой становится возможной истинная общность. Хасидизм породил обилие поразительных и оригинальных формулировок этого парадокса, формул, несущих печать беспредельной искренности, которые, однако, с упадком движения легко превратились в завесу для чреватых большой опасностью возможностей, присущих святому существованию. Жить среди заурядных людей и все же быть наедине с Богом, говорить на языке

мирян и все же черпать силу жизни из первоисточника всего сущего, из "верхнего корня" души¹⁵, — таков парадокс, который только истово верующий мистик способен реализовать в своей жизни и который превращает его в средоточие человеческой общности.

5

Если резюмировать сказанное, то для характеристики хасидского движения существенное значение имеют следующие моменты:

1. Взрыв стихийного религиозного энтузиазма в движении за религиозное возрождение, которое черпало свою силу в народе.

2. Отношение лица, удостоившегося истинного озарения, ставшего народным вождем и средоточием общины, к верующим, чья жизнь сосредоточивается вокруг его религиозной личности. Это парадоксальное отношение привело к цаддикизму.

3. Мистическая идеология движения заимствуется из каббалистического наследия, но его идеи популяризируются, неизбежным следствием чего является тенденция к неточному употреблению терминов.

4. Самобытный вклад хасидизма в религиозную мысль связан с трактовкой им ценностей личного, индивидуального существования. Общие идеи становятся индивидуальными этическими ценностями.

Все это развитие протекает вокруг личности хасидского праведника, и это нечто совершенно новое. Л и ч н о с т ь занимает место д о к т р и н ы, то, что в результате этого изменения теряется в рациональности, выигрывается в эффективности. Взгляды, проповедуемые возвышенной личностью, не столь существенны, как ее характер, и чистая ученость, знание Торы, отныне не занимает главного места в шкале религиозных ценностей. Передают следующее высказывание некоего прославленного праведника: "Я не для того пошел к Магgidу из Межирича, чтобы

учиться у него Торе, но чтобы посмотреть, как он завязывает шнурки на своих башмаках". Это четкое и несколько утрированное изречение, которое, разумеется, не надо понимать буквально, во всяком случае, свидетельствует о совершенной иррациональности религиозных ценностей, установившихся с культом великой религиозной личности. Новый идеал религиозного вождя, цаддика, отличается от традиционного идеала раввинистического иудаизма, *талмид-хахам*, или знатока Торы, тем, что цаддик сам "стал Торой". Отныне не его знание, а его жизнь сообщает религиозную ценность его личности. Он — живое воплощение Торы. Первоначальное мистическое представление о бездонных глубинах Торы вскоре стало переноситься на личность праведника, и вследствие этого вскоре оказалось, что различные группы хасидов развивают различные характерные особенности, сообразуясь с типом праведника, у которого они ищут руководства. Установить единый тип, общий для всех течений, — отнюдь не легкая задача. В развитии хасидизма встречаются абсолютные противоположности, и различия между литовским, польским, галицийским и южно-русским еврейством отражались в личностях праведников, вокруг которых они группировались. Все это не означает, что между цаддиком и его окружением всегда существовала полнейшая гармония.

Это извержение необузданного религиозного чувства парадоксальным образом повело к рационализму. Такие парадоксы, кстати, встречались довольно часто. Волны этого чувства вздымались так высоко, что наступила реакция. Неожиданно начинался спад. Такие цаддики, как рабби Мендель из Коцка, виднейшая в этой группе и вообще одна из замечательнейших личностей в истории еврейской религии, — не "святой", а настоящий духовный руководитель, стали обличать чрезмерную сентиментальность, порождаемую культом религиозного чувства, особенно у польских евреев. Внезапно становится фетишем строгая рациональная дисциплина. Рабби из Коцка не питал симпатии к ха-

сидской общине, бремя которой он нес с величайшей неохотой. Он ненавидит чувствительность. Когда его спросили, какой путь приведет скорее всего к Богу, он, как утверждают, ответил откровенно и лаконично словами Писания (Числа 31:53): "Воины грабили каждый для себя".

После столетнего перерыва, в продолжение которого хасидизм в целом, помимо одинокой фигуры рабби Шнеура Залмана из Ляд, развивался независимо от раввинской традиции, произошло возрождение раввинистической учености, главным образом под влиянием рабби из Коцка. Появляются цаддики, писавшие раввинистические респонсы и труды "пилпула", то есть занимавшиеся казуистическим копанием в мелочах. Но как ни существенны эти аспекты позднейшего хасидизма, несомненно, что не они представляют то новое и самобытное, что имелось в движении. На первых порах этот вид знания не играл значительной роли. Все было тайной, хотя и не совсем тайной в каббалистическом смысле, ибо при сравнении со свособразным мотивом хасидской эмоциональности даже каббалистическая тайна рационалистична. Теперь эта тайна растворилась в личности и в результате этого преобразования обрела новую интенсивность. Самое чудесное в этом то, что хасидизм не вступил в гораздо более острый конфликт с раввинистическим иудаизмом, чем это было на самом деле, тогда как, казалось, весь ход развития делал неизбежной смертельную борьбу. Личность цаддика, истолкование ее хасидскими авторами, утверждение цаддика в качестве высшего религиозного авторитета, возвышение его до уровня источника канонического вдохновения, посредника откровения — все это неотвратимо вело к столкновению хасидизма с признанным религиозным авторитетом раввинистического иудаизма.

Во многих местностях такие столкновения действительно происходили. "Гаон" Элияху из Вильны, выдающийся руководитель литовского еврейства, превосходно сочетавший глубочайшую раввинисти-

ческую ученость со строго теистической, ортодоксальной каббалой, возглавил в 1772 году организованное преследование нового движения. В этой борьбе ортодоксы не отличались разборчивостью в средствах. Уже в 1800 году фанатичные противники хасидизма пытались склонить русское правительство к действиям, направленным против него. История этих организованных преследований и хасидского сопротивления им со всей полнотой изложена С.М. Дубновым. Нет сомнения в том, что хасиды чувствовали свое моральное превосходство над своими современниками, что нашло свое выражение в сочинениях известнейших хасидских авторов. Легко можно составить сборник хасидских сентенций, проникнутых духом, родственным духу саббатрианства. Хасидский цаддик тоже подчас вынужден спускаться в нижнюю или более опасную сферу, чтобы собрать рассеянные искры света, ибо "всякое нисхождение цаддика означает восхождение Божественного света"¹⁶. И все же хасидизм не пошел путем саббатрианства. Его вожди были слишком тесно связаны с жизнью общины, чтобы не устоять перед опасностью впадения в сектантство. Недостатка в возможностях такого развития не было. Однако эти люди, чьи высказывания довольно часто проливают больше света на парадоксальную природу мистического сознания, чем что-либо другое до них, стали — величайший парадокс! — адвокатами бесхитростной, незамутненной веры простого человека, и эта простота даже прославлялась ими как высшая религиозная ценность. Такой глубокий ум, как рабби Нахман из Брацлава, которому каббалистическая терминология служила для того, чтобы скрыть почти сверхсовременный по чувствительности подход к проблемам, видел свою задачу в том, чтобы со всей энергией защищать простейшее в вере.

Дело в том, что с самого начала основоположник хасидизма Баал-Шем и его последователи старались сохранить связь с жизнью общины, и этому контак-

ту они приписывали особое значение. Парадокс, который они должны были защищать, парадокс мистика среди человеческой общности, был иного рода, чем парадокс, на котором основывалось саббатянство и который неизбежно придавал деструктивный характер всем их усилиям: парадокс спасения посредством предательства. Величайшие хасидские праведники, сам Баал-Шем, Леви Ицхак из Бердичева, Яков-Ицхак по прозвищу Ясновидец из Люблина, Моше Лейб из Сасова и другие были также наиболее популярными фигурами в хасидизме. Они любили евреев и преобразование этой любви в мистическом духе не ослабляло, а усиливало социальную эффективность их влияния. Не удивительно, что эти люди сделали все, что было в их силах, чтобы избежать конфликта с иудаизмом, который они намеревались реформировать изнутри, и, если избежать конфликта было невозможно, то хотя бы притупить его остроту. Хасидизм фактически решил проблему, во всяком случае, поскольку это касается иудаизма, установления тесной связи между "пневматиком", то есть человеком, чувствующим себя вдохновенным в каждом действии трансцендентной силой, Пневмой или Духом, и религиозной общиной так, чтобы неизбежно возникающее при этом напряжение между ними помогало обогатить религиозную жизнь общины, а не разрушало ее. То, что обладание этими высшими способностями, этот "пневматический" характер, превратился в позднейший период цаддикизма, когда догорел священный огонь, в учреждение, было просто обратной стороной этой важной функции хасидизма. Если бы типичный цаддик был сектантом или отшельником, а не центром общины, кем он был на самом деле, то такое учреждение никогда не могло бы возникнуть и обеспечить определенную форму религиозной жизни, даже после того, как дух отлетел или, еще хуже, коммерциализировался.

В этом контексте следует коснуться еще одного вопроса. Классический хасидизм был плодом не той

или иной теории, и даже не каббалистической доктрины, но непосредственного, спонтанного религиозного опыта. Так как люди, сталкивавшиеся с этим особым опытом, в своем большинстве были простыми и неискушенными, то форма, в которую они облекли свои мысли и чувства, была более примитивной по сравнению с формой старой каббалы, отражавшей усложненную двусмысленность своего содержания. Поэтому в формулировках идей первых хасидских мыслителей мы находим гораздо более выраженную пантеистическую окраску, чем у всех их предшественников. Вероятно, на этом основании Шломо Шехтер определил доктрину имманентности Бога всем вещам не только как корень и сущность хасидизма, но и как его отличительное свойство¹⁷. В последнем, однако, позволительно усомниться: как было показано в предыдущих главах, доктрина имманентности была выдвинута задолго до хасидов некоторыми великими еврейскими мистиками и каббалистами. Мне кажется новой не доктрина, но примитивный энтузиазм, с которым она воспринималась, и истинно пантеистическое ликование, вызванное верой в то, что Бог "объемлет все и проникает все". Именно этот пантеизм и возмутил глубоко Гаона из Вильны, несмотря на то, что он сам был ревностным каббалистом. Хасиды же, со своей стороны, обвинили его в том, что он не понял доктрины *цимцум*, и, толкуя ее буквально, пришел к ложному выводу об абсолютной трансцендентности Бога, о существовании действительной пропасти между Богом и творением. В глазах хасида, по крайней мере, в ранний период развития движения, *цимцум* служит в гораздо большей степени символом нашего естественного Я, чем реальным процессом в Боге. Другими словами, в нем нет ничего реального. Луч Божественной субстанции присутствует и воспринимается повсюду и в любой момент.

Правда, постепенно, по мере того как движение росло и развивалось, и в той степени, в какой оно от-

далялось от примитивной среды в Подолии и к нему присоединились более ученые и искушенные умы, хасидизм начал утрачивать свой прежний радикальный характер. Искали и находили компромиссы, и постепенно хасидизм научился говорить на языке, не шокирующем ортодоксов. В остальном хасиды, для которых то, что Тора есть Закон еврейского народа и космический закон вселенной, было аксиомой, никогда в своих действиях не выходили за рамки ортодоксального иудаизма, по крайней мере, в принципиальных вопросах. Такая явная ересь, как отмена установленных часов молитвы и тому подобные акты, вызванные безудержным воодушевлением некоторых цаддигов, противоречили некоторым положениям кодексов религиозного Закона, но они никогда не приводили к настоящему конфликту между "Торой в сердце" и писанной Торой. Хасидизм представляет собой во всех отношениях любопытную смесь старых и новых элементов. Его отношение к традиции в какой-то мере диалектично. Поэтому, когда одного великого цаддика спросили, почему он не последовал примеру своего учителя и не ведет такой же жизни, как тот, он ответил: "Напротив, я следую его примеру: как он покинул своего учителя, так и я покинул его". Традиция порывать с традицией порождала такие любопытные парадоксы.

6

Наконец, надо коснуться еще одного вопроса. Я имею в виду наличие тесной связи между мистикой и магией на протяжении всей истории хасидского движения. Личность Исраэля Баал-Шем-Това как будто была создана с единственной целью приводить в замешательство теоретиков мистики. В его лице мы имеем мистика, чьи подлинные высказывания не оставляют сомнения в отношении мистической природы его религиозного опыта и чьи ученики неуклонно следовали тем же путем. И однако он также истинный "Баал-

Шем", то есть "Владелец великого Имени Бога", мастер практической каббалы, маг. Непокколебимая вера в силу святых имен преодолевает в его сознании разрыв между притязанием мага вершить чудеса своим амулетом или посредством других магических действий и мистическим восторгом, устремленным на одного Бога. В конце длительной истории еврейской мистики эти две тенденции столь же неразрывно переплелись, как и в начале, и во многих промежуточных состояниях ее развития.

Расцвет нового мифа в мире хасидизма — факт, на который уже указывали многие авторы, и в их числе Мартин Бубер, — вызван в немалой мере наличием связи между двумя способностями его героев: магической и мистической. После того, как все сказано и сделано, этот миф сам по себе служит великолепнейшим творческим выражением сущности хасидизма. Вместо теоретического изыскания или, по крайней мере, наряду с ним, вам предлагается хасидский рассказ. Биографии великих цадди́ков, выражавшие нечто иррациональное, начинали обростать легендами еще при их жизни. Тривиальность и глубина, традиционные и заимствованные идеи и истинная оригинальность нерасторжимо слились в этом несметном богатстве историй, выполняющих важную функцию в социальной жизни хасидов. Поведать историю деяний праведников стало новой религиозной ценностью, и в этом заключалось нечто от отправления религиозного обряда¹⁸. Немало великих цадди́ков, прежде всего, рабби Исраэль из Ришина, основоположник восточно-галицийской династии хасидов, вкладывали все богатство своих идей в такие истории. Их Тора приняла форму неисчерпаемого родника рассказов. Ничто не оставалось теорией, все превращалось в рассказ. И поэтому, да будет мне позволено также заключить эту книгу рассказом, предмет которого, если вам угодно, составляет историю самого хасидизма. Вот он, каким я слышал его из уст великого еврейского повествователя Ш. И. Агнона.

Когда Баал-Шем должен был свершить трудное деяние, он отправлялся в некое место в лесу, разводил костер и погружался в молитву... и то, что он намеревался свершить, свершалось. Когда в следующем поколении Маггид из Межирича сталкивался с той же самой задачей, он отправлялся в то же место в лесу и рек: "Мы не можем больше разжечь огонь, но мы можем читать молитвы"... и то, что он хотел осуществить, осуществлялось. По прошествии еще одного поколения рабби Моше Лейб из Сасова должен был свершить такое же деяние. Он также отправлялся в лес и молвил: "Мы не можем больше разжечь огонь, мы не знаем тайных медитаций, оживляющих молитву, но мы знаем место в лесу, где все это происходит... и этого должно быть достаточно". И этого было достаточно. Но когда минуло еще одно поколение и рабби Израэль из Ришина должен был свершить это деяние, он сел в свое золотое кресло в своем замке и сказал: "Мы не можем разжечь огонь, мы не можем прочесть молитв, мы не знаем больше места, но мы можем поведать историю о том, как это делалось". И, добавляет рассказчик, история, рассказанная им, оказывала то же действие, что и деяния трех других.

Вы можете сказать, если вам угодно, что эта краткая история, исполненная глубокого смысла, символизирует собой упадок великого движения. Вы можете также утверждать, что она отражает преобразование всех его ценностей, преобразование столь глубокое, что в конце концов единственным, оставшимся от тайны, оказался рассказ. Таково положение, в котором мы оказались ныне или в котором оказалась еврейская мистика. Рассказ не окончен, он еще не стал историей, и сокрытая жизнь, которую он заключает в себе, может прорваться завтра в вас или во мне. В каком виде этот незримый поток еврейской мистики вновь выступит на поверхность, мы не ведаем. Я стремлюсь в этом труде рассказать вам об основных тенденциях еврейской мистики в том виде,

в каком они известны мне. Предугадать же мистическую перемену, которая была уготована нам судьбой в великой катастрофе, потрясшей устои самого исторического существования еврейского народа и не имеющей себе подобных за всю историю Изгнания, — а я, со своей стороны, верю, что такая перемена ожидает нас, — дело пророков, а не профессоров.

ПРИМЕЧАНИЯ

ШЕСТАЯ ГЛАВА

1. Из комментариев Абулафии к Торе, написанных в 1289 году в Мессине, до нас дошли: "Сефер мафтеах хохмот" к кн. Бытие (Пармский манускрипт, 141, Нью-Йорк, ЕТС 843); "Сефер мафтеах ха-шемот" к кн. Числа (манускрипт Амброзианы, 53); "Сефер мафтеах ха-токха" к Второзаконию (Оксфордский манускрипт, 1805).

2. По моему мнению, нет сомнения в том, что знаменитые стансы из таинственной книги "Дзиан", на которой основывается magnum opus г-жи Блаватской "Тайная доктрина", как названием, так и содержанием обязаны в какой-то мере претенциозным страницам "Сифра ди-цениута", являющейся частью Зохара. Первым выдвинул эту теорию, не приводя, однако, достаточных доказательств, еврейский теософ А. Босман в своей книге "The Mysteries of the Qabalah", 1916, стр. 31. Это представляется мне, действительно, истинной этимологией еще необъясненного названия. Г-жа Блаватская многое заимствовала из "Kabbala Denudata". (1677 – 1684) Кнорра фон Розенрота, в которой содержится (том II, стр. 347 – 385) перевод "Сифра ди-цениута". Торжественный и патетический стиль этих страниц мог оказать действие на ее восприимчивую душу. Она сама намекает на существование связи между этими двумя книгами в первых же строках своей "Изиды без покрывала" (том I, стр. 1), хотя еще и не упоминает здесь названия книги "Дзиан". Но транскрипция, с помощью которой она воспроизводит арамейское название, не оставляет сомнения в том, что она имела в виду. Она пишет: "Где-то в далеком мире существует книга... Это единственный сохранившийся оригинальный экземпляр. Старейший еврейский письменный памятник, посвященный оккультному учению, "Сифра Дзениута", был составлен по ней. "Книга Дзиан", следовательно, пред-

ставляет собой не что иное, как оккультистскую ипостась заглавия рукописи Зохара. Эта "библиографическая" связь между оригинальными рукописями современной и старой еврейской теософии выглядит довольно примечательно.

3. Ср. гл. 2, раздел 10.

4. *Меркевет ха-мишне* — устойчивое выражение, употребляемое Тодросом Абулафией, Моше из Бургоса и другими.

5. *Меркевет ха-ннимит* — очень употребительное выражение.

6. Особенно относятся к этому мелкие сочинения, группирующиеся вокруг псевдоэпиграфических книг "Июн" и "Мааян ха-хохма"; ср. мою статью в *Korrespondenzblatt der Akademie der Wissenschaft des Judentums*", 1928, стр. 18 и далее.

7. Некоторые каббалисты 14 в., как, например, Давид бен-Иехуда в "Сефер ха-гвул", старейшем из существующих комментариев к "Идра рабба", входящей в Зохар, упоминают десять *цахцахот*, то есть "отблесков Божества", которые занимают еще более высокое положение, чем *сфирот*. Ср. также в "Пардес риммоним" Кордоверо, главу XI под названием "Шаар ха-цахцахот".

8. Ср. раздел 4 в главе I; автор Зохара использует ивритское выражение *Эйн-соф* без перевода его на арамейский язык. Это выражение впервые использовалось Ицхаком Слепым и его учениками.

9. Ср. антропоморфические отрывки из "Сефер-ха-бахир"; предисловие Гикатилы к его сочинению "Шаарей ора". Формула, использованная в тексте, содержится в сборнике мистических афоризмов, "Рав пеалим" ибн Латифа, § 9, и у Эмануэля Хай-Рикки, "Иошер левав", часть I, глава 3, § 15.

10. Зохар, III, 70 а. Сам оборот заимствован из "Сефер-ицира", гл. I, 6.

11. D. H. Joel, *Religionsphilosophie des Sohar* (1849), особенно ст. 179 и далее.

12. Ср. мою статью "Bibel in der Kabbala" в "Энциклопедия Иудаика", том IV, столбец 688 — 692. Очень типична для этого отношения символическая аура, сообщаемая стиху из Левит 16:3: "Вот с чем должен входить Аарон в святилище" — во многих отрывках. Этот стих понимается каббалистами так: Лишь если Шхина (именуемая *зот*, "с чем") с чело-веком, может он входить в святилище!

13. Автор остроумно называет талмудиста "ослом Мишны", *Хамор де-матнитин*, причем слово "осел" он считает аббревиатурой словосочетания, означающего на иврите "чудесный мудрец и учитель учителей", ср. III, 275 в. Другие примеры см. Грец, том VII, стр. 505–506.

14. "Hibbert Journal", том 28, 1930, стр. 762.

15. Имеется не менее десяти изданий этой книги, так же как латинский перевод большей части ее Паулусом Рикшиусом под заглавием "Врата света" (Аугсбург, 1516).

16. Книга Waite, *The Secret Doctrine in Israel*, которая впервые была издана в 1913 году, впоследствии была включена в опубликованный в 1929 году труд "The Holy Kabbala", содержащий помимо этого его раннюю (во многом устаревшую) книгу "The Doctrine and the Literature of the Kabbala" (1902). Главы, заимствованные из книги, к сожалению, представляют очень малую ценность.

17. Выражения "ступени" и "светочи" чаще всего употребляются для обозначения *сфирот*. В III, 7а, они описываются как "те великолепные одеяния, которыми царь покрыл себя".

18. Сам термин "Адам Кадмон" употребляется не в основной части Зохара, но только в "Тиккуним". Автор Зохара пишет о небесном или высшем Адаме. Тем не менее, в III, 193 в, мы обнаруживаем арамейское выражение *Адам кадмаа тмира*. Но на арамейском языке — это буквальный перевод выражения "первый человек". В "Ирда рабба", III, 139 в, мы читаем: "Все те святые короны Царя зовутся, если они в Его фигуре сходятся, Адамом, прообразом, который обнимает все".

19. Десятая сфира, например, зовется в Зохаре, I, II, "дверью, ведущей к тайне веры".

20. Яков бен Шешет говорит не о "точке", но об "очень тонкой субстанции, из которой берет свое начало и развивается прямая линия". Его друг Нахманид развивает ту же мысль в завуалированной форме в своем (никем не понятом) комментарии к книге Бытие (1:1).

21. Автор намекает здесь на талмудическое речение (Мегилла, 21 б), согласно которому первое слово самой Торы было одним из десяти глаголов, которыми Бог сотворил мир.

22. В Зохаре, I, 2а, говорится о Божественной мысли, которая отождествляется с Мудростью. "Он образовал в ней все формы, высек из нее все виды". Ср. также III, 43а. Азриэль из Героны утверждает в своем комментарии к талмудическим *аггадот* (Иерусалимский манускрипт, лист 426), что *хохма* означает "все, что может существовать", но он утверждает также

(там же, лист 44 а-б), что сущности, *ховайот*, всего заключаются в *хохма*.

23. Шелли, Адонай, III.

24. I, 15 б. Ту же самую интерпретацию дают абсолютно все ученики Ицхака Слепого и Нахманида.

25. Один из этих склоняющихся к пантеизму авторов — Давид бен Аврахам ха-Лаван (1300 год), чей трактат "Масорет ха-брит" я издал в 1936 году.

26. Эта идея развивается как интерпретация в мистическом духе псалма (19:5): "По всей земле проходит звук их". Ср. Зохар, II, 137а.

27. Часть пространного отрывка из "Сефер ха-риммон" Моше де Леона, манускрипт Британского Музея, 759, л. 476, который содержит пангеистическую парафразу одного места из "Психта раббати", изд. Фридмана, лист 98 б.

28. Они говорят о "восстановлении вещей в их первоначальном бытии", что точно соответствует термину *апокатастасис* (возвращение к исходной точке), который играл такую значительную роль в представлениях многих христианских мистиков.

29. Зохар, II, 176 а; 141 а-б. Ср. также почти ту же самую формулу в "Маарехет ха-элохут", лист 6 в. Та же самая неоплатоническая формула используется и такими христианскими мистиками, как Мейстер Экхарт, ср. A. Dempf, Meister Eckhart, 1934, стр. 93. Ср. Также "Fons Vitae" Ибн Габирола, изд. Боймкера, III, 22, и "Die Philosophie Gabirols" Якова Гутмана, стр. 163.

30. Ицхак бен-Яков ха-Кохен, старейший современник Моше де Леона живо изобразил это восхождение и нисхождение Шхины в мире *сфирот* в своем сочинении "Маамар ал ацилут", которое я издал в "Маддаэй ха-яхадут" том II, 1927, 246.

31. "Пардес риммоним" Кордоверо (написанный в 1548 году) был издан сначала в Кракове в 1592 году; его второе произведение "Элима раббати" (написанное в 1567 — 1568 годах) — в Бродах в 1881 году.

32. Зохар, II, 97 а, 146 б. Эти места очень часто неправильно трактовались современными авторами. Очень интересное параллельное место содержится в "Мишкан ха-эдут" Моше де Леона. Благочестивец может "прилепиться" к Шхине, но только в ее "сокрытом состоянии", в котором она зовется "мраком" (Исход 20:21). Истинное мистическое единение существует только между Шхиной и ее Господином.

33. Зохар, I, 21 б — 22 а: "Матронита совокупила с

Моше, и Моше совокупился с нею, будучи еще в своем теле”.

34. Первая попытка подвергнуть анализу эту символику была предпринята Уэйтом в главе под названием “Тайна пола” из его книги — “Secret Doctrine in Israel” (1913), стр. 235 — 269. К сожалению, его анализ основывается на ложной посылке, согласно которой выражение из Зохара *раза де-мехеманута*, “тайна веры”, означает тайну половой жизни. В действительности оно означает совокупность десяти *сфирот*, мистический мир Божества, без какого-либо сексуального или эротического оттенка.

35. Этот момент использовался критиками каббалы для доказательства ее, по существу, языческого характера. Ср. в особенности хорошо документированную, но очень поверхностную монографию Шломо Рубина “Heidentum und Kabbala” (Вена 1893), стр. 85 — 114, и труд йеменского ученого Яхьи Кафиха “Милхамот ха-Шем” (Тель-Авив, 1931), содержащий интересную полемику с каббалистами.

36. M. D. Georg Langer, Die Erotik der Kabbala, Прага, 1923.

37. Зохар, III, 296 а-б, мистическая трактовка псалма 132:13. Здесь “Сион” употребляется как сексуальный символ.

38. В самом Зохаре, II, 95 а, речь идет о “красавице, на которую никто не бросает взоров”, что символизирует Тору. В качестве символа Шхины это выражение употребляется всей лурианской школой.

39. Ср. Зохар, I, 228 б, где о Шхине говорится: “Все женщины подвластны ее тайне”.

40. Эта формула впервые употребляется Эзрой бен Шломо, за пятьдесят лет до Зохара. Зохар определяет человека как “прообраз, который включает в себя все”. (III, 139 б).

41. Эзра в своей “Тайне древа познания” утверждает: “Адам, прежде чем отведал от древа, был чисто духовным и ангельского образа, как Энох и Илия. Посему был он первоначально достоин вкушать от плодов рая, кои суть плоды души” (Оксфордский манускрипт, Колледж Церкви Христовой, 198, 7 б). Ср. Зохар, III, 83 б.

42. “Шаарей ора” (Оффенбах, 1714), 9 а.

43. Зохар, I, 164 а, и часто в других местах.

44. Выражения вроде “Бог обозрел все хорошие качества, чтобы дать их Израилю, и не нашел ничего лучшего, чем бедность” (Хагига, 9 б) — исключения.

45. Зохар, I, 249 б.

46. Эти идеи развиваются также во многих трактатах каббалистов 13 века, посвященных проблеме греха Адама. Клас-

сическая формула Зохара содержится в I, 12 в. Согласно этой формуле сущность греха состояла в том, что он "внизу объединял и наверху разделял, тогда как должен был внизу разделять и вверху объединять". Мистический термин для этого разрушающего разделения — "кицуц бе-нетиот", "вытаптывание рассады". Выражение часто встречается в сочинениях геронской школы. Эзра бен Шломо утверждает в своей "Тайне древа познания" (Оксфордский манускрипт, Колледж Церкви Христовой, 198, 7 в — 8 а), что древо жизни и древо познания разделились лишь в результате греха Адама. Другая символика, приводимая в тексте, используется Меиром ибн Сахулой, учеником Шломо бен Адрета; ср. его пояснения к мистическим отрывкам из комментария к Торе Нахманида, 1875, стр. 5.

47. Ср. Зохар, I, 35 б и 36 б, где происхождение магического знания определяется как непосредственное последствие *кицуц бе-нетиот*. В действительности Бахья бен Ашер (1921) определяет колдовство как "соединение вещей, которые должны быть разъединены" (в своем комментарии к Исходу, 22:17). Ср. также Зохар, III, 86 а, о запрете смешанной рассады в Торе, объяснение, заимствованное из комментария Нахманида к Торе.

48. Зохар III, 21 б, в мистической парафразе талмудического изречения о том, что грех влечет за собой грех.

49. На эту фундаментальную идею часто ссылаются Зохар и Моше де Леон в своих сочинениях на иврите. Главный отрывок, в котором она довольно пространно развивается, — это Зохар, I, 17 а — 18 а. Мир Сатаны, согласно I, 74 б, 148 а, 161 б, происходит из гипертрофирования качества Строгого суда в Боге.

50. Baader, Vorlesungen zu Jakob Bohme's Lehre (1855), стр. 66, пытается обобщить представления Беме о мистической природе в Боге "по образцу Ангелуса Селезиуса" в следующем стихе:

Свет с любовью возжигаются,
Где строгость с мягкостью обретаются,
Гнев и тьма там возникают,
Где строгость от мягкости отделяют.

Это звучит в точности, как рифмованная парафраза отрывка из Зохара, I, 17 а.

51. Зохар, II, 98 описывает зло как "ветвь горечи" космического древа. В аналогичном смысле часто употребляются такие образы, как "шлак золота", "гуща вина", "вода с осадком".

52. Гикатила посвятил этому вопросу краткий трактат, который под названием "Сод ха-нахаш у-мишпато", "Тайна змея и суд над ним", содержится, в частности, в лейденском манускрипте Варнера, 32. В нем приводится весь миф о происхождении зла (л. 155в – 156а): "Знай, это Ицхака схватывают 35 правителей налево и через Эдома и через Амалека, и знай, что Амалека есть глава древнего змея и он схватывает змея и змей – его Меркава. И в том месте (Рефидим) находятся и совокупляются змей и Амалека и сказано: путь змея на скале (Притчи, 30:39). "Знай, что змей с момента своего сотворения представляет собой нечто важное и необходимое для гармонии мира, пока он был на своем месте. Он был великим слугой, сотворенным, дабы нести бремя господства и служения. Его глава возвышалась над высотами земли и хвост его доходил до глубин присподней. Ибо во всех мирах имел он подобающее место и образовывал нечто необычайно важное для гармонии всех *меркавот*, каждой, где ей положено быть. И эта тайна небесного змея, известного из "Сефер нецира", приводящего все сферы в движение и осуществляющего их вращение с Востока на Запад и с Севера на Юг. И без него ни одно творение во всем подлунном мире не имело бы жизни, не было бы никакого посева и никакого возрастания и никакого побуждения для размножения всех творений. Этот змей пребывал первоначально вне стен священной окружности и был извне связан с наружной стеной, ибо его туловище сзади связывалось со стеной, тогда как его лик был обращен наружу. Ему не пристало обращаться внутрь, но его местом и законом было дело возрастания и размножения вершить извне, и это и есть тайна древа познания добра и зла. Посему предостерег Бог первого человека не касаться древа познания, пока добро и зло в нем соединены, одно изнутри, другое снаружи. Он должен был бы повременить, прежде чем крайнюю плоть древа, которая суть первый плод, отделить от него. Адам же не ожидал, а прежде времени снял плод и привел таким образом "идола и святая святых", в результате чего сила нечистоты проникла извне вовнутрь. ...Знай, что все дела Божьи, если все они на надлежащем месте, на том им предуказанном и предопределенном месте их сотворения, хороши, если же они возмущаются и покидают свое законное место, то они зло, и посему сказано в книге Исаяи (45:7): "делаю мир и произвожу зло".

53. Зохар, II, 103 а; I, 171 а о "ногах" змея Саммаэля, который, согласно Бытию (3:14) остался без ног, но "из-за гре-

хов Израиля снабжен ногами, на которых он прочно и прямо стоит”.

54. *Ситра ахара* и *ситра де-смола* – очень часто встречающиеся метафоры для обозначения демонической силы.

55. Зохар, I, 226 а-б; III, 70 б, утверждает, что душа, *нешама*, непосредственно после смерти возвращается в небесное жилище в верхнем раю. Только в одном отрывке (II, 97 а) упоминается суд над ”священной душой”. Термин, однако, используется не точно для обозначения особой части души, но обозначает душу как целое; ср. также II, 210 а. Моше де Леон утверждает в ”Мишкан ха-эдут”, Берлинский манускрипт, л. 46 а: ”Дух праведного входит в преисподнюю, очищается там и покидает ее с миром”. Также в Зохаре, III, 220 б, содержится мысль, что души совершенных праведников спускаются в ад, чтобы спасти там другие души.

56. Система Иосефа бен Шалом из Барселоны (приблизительно 1310 год), автора комментария к ”Сефер иецира”, приписываемого Аврахаму бен Давиду (ср. ”Энциклопедия Иудаика”, т. IX, столб. 708), основывается на этом представлении.

СЕДЬМАЯ ГЛАВА

1. ”Сефер кне бина” (Прага 1610), л. 7 а. Эта книга написана тем же автором, что и ”Пелиа”.

2. ”Каф ха-кторет” о псалме 29.

3. Там же: ”Острый меч в руке Израиля, чтобы поразить и погубить всякого неприятеля и ненавистника и всякую чуждую силу”.

4. Там же, лист 54 б. Книги философов принадлежат дьяволу Саммаэлю и его заместителю Амону из Но и виновны в продлении Изгнания. Эти идеи известны нам из полемических сочинений Иосефа Яавица о причинах катастрофы 1492 года.

5. ”Мидраш ха-неелам” в ”Зохар хадаш”, 1885, л. 23г; ”Клянусь твоей жизнью”. Если главы общин или даже одна единственная община действительно покаются, то благодаря их заслуге все изгнанники будут возвращены назад”.

6. Уже автор ”Эмек ха-мелех”, 1648, л. 148 г, интерпретировал это место из Зохара как намек на Цфат.

7. Чрезвычайно интересна в этой связи цитата из предисловия Аврахама Азулая к его комментарию к Зохару ”Ор хахамим” (Иерусалим, 1876). Он пишет: ”Если свыше было

предписано не заниматься публично каббалой, то это относится к ограниченному времени до конца 1490 года. После этого года период именуется "поколением конца", и запрет снят, и разрешено заниматься Зохаром; с 1540 года вступает в силу даже особенно похвальная заповедь для стара и млада публично заниматься им... ибо именно благодаря этому и только благодаря этому явится Мессия".

8. Schechter, *Studies in Judaism*, 2 серия, 1908, стр. 202 – 306.

9. Там же, стр. 258; ср. также замечание Штейншнейдера в его "*Hebrew Bibliography*", том VIII, стр. 147. Он находит лурианские сочинения "совершенно непонятными".

10. "Элима раббати" (1881), лист 24 г. Интересно отметить, что немецкий философ Ф.В.Шеллинг использует точно ту же формулу для определения отношения Спинозы к пантеизму; ср. *Schellings Munchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*, изд. Древе (1902), стр. 44.

11. "Шиур кома" (1883), § 40, стр. 98.

12. "Таалумот хохма", лист 37 б. "Ликкутей Шас" (Ливорно, 1790), лист 33 в.

13. Ср. "Сион", том V, стр. 125, 241 и далее.

14. Этот взгляд, который совершенно необоснован, приводится Ш. Я. Городецким в некоторых его книгах и статьях.

15. С моей точки зрения, нет никакого сомнения в том, что Лурия читал и использовал трактат, написанный в 1480 году Иосефом Алкастизлем в Хативе (около Валенсии), который содержится, в частности, в Оксфордском манускрипте 1565. Некоторые лурианские специальные термины заимствованы из этой книги.

16. Манускрипт Британского музея 711, 140 б.: "Я нашел в книгах каббалистов следующее место: "Как породил и сотворил Бог мир? Как человек, который задерживает воздух и сжимается, дабы малое объяло большое, так и Бог втянул Свой свет на одну пядь, и мир остался тьмой. И в этом мраке вырывал он камни и скалы, дабы расчистить пути от них, пути, кои зовутся "чудом мудрости"... Это объяснение основывается на интерпретации Нахманидом первых слов "Сефер нецира"; ср. "Кирьят сефер", том IV (1930), стр. 402.

17. Витал, "Эц хаим", глава I, 1 – 2; "Мево шеарим" (Иерусалим, 1904), л. 1; Иосеф бен Табул в начале "Друш хефица". Образы, встречающиеся в различных списках, излагающих доктрину Витала, в высшей степени натуралистичны.

18. Формула "Бог ограничил Себя самого от Себя самого

самим С собой" впервые применялась Саругом и автором "Шефа тал" (Ханау 1618).

19. Поэтому Витал определяет этот первый акт как *цимцум ришон*. Принцип установлен в "Эц хайм", стр. 71: "На каждой ступени, куда посылаются новые светочи, этому предшествовало нечто вроде *цимцум*."

20. Этот момент выделяется во всех ранних текстах, посвященных доктрине *цимцум*.

21. Такой точки зрения придерживался Кордоверо в "Пардес риммоним". В пространной главе 8 он рассматривает главным образом вопрос о значении атрибута строгости в Боге. Ср. также главу 5, § 4, в которой Кордоверо излагает учение о том, что предвечные миры были разрушены не из-за избытка, а из-за недостатка строгости.

22. Я основываюсь здесь на очень тщательном анализе луринской доктрины *Швира келим* и концепции зла, анализе, проведенном Исайей Тишби в его "Торат ха-ра ве-ха-клиппа бе-каббалат ха-Арье" (Иерусалим 1942).

23. Этот процесс описан с большой обстоятельностью в главах XI и XVIII "Эц хайм", в главе XXXIX Витал утверждает, что *швира* затронула все миры.

24. Следующая цитата из немецкого философа Ф. В. Шеллинга воспринимается как описание *цимцум* и его значения для личности Бога: "Все сознание — это концентрация, это сосредоточение, собирание себя самого. Эта отрицающая, но вращающаяся на себя самая сила познания есть истинная сила личности, в нем сила самости" (Schellings saemtliche Werke, раздел I, том VIII, стр. 74).

25. Кордоверо в своем "Элима раббати" уже упоминает "пять прообразов" или *тмунот* в том же смысле.

26. В "Идра зутта", III, 290 и т. д. упоминается символика *Абба* и *Имма* (после главы, посвященной *Аттика кдуша*).

27. "Эц хайм", глава 46, § 1 — 2, и многие другие места. Ср. также Molitor, Philosophie der Geschichte, том I (2 изд., 1857), стр. 482. Сам Лурия в своем комментарии к "'Сифра ди цениута'" ("Шаар маамарей Рашбай", лист 23 г) придерживается чисто теистической точки зрения, которая в его позднейших лекциях в какой-то мере затушевана.

28. Как ибн Табул, так и Витал утверждают, что учение о "занавеси" действительно лишь для "внутреннего света", но не для "обволакивающего света", который в своей первоздан-

ной сущности проникает и окружает все миры. В своем более популярном назидательном трактате "Шаарей кдуша" Витал, напротив, умышленно употребляет чисто теистическую терминологию.

29. Эта формула получила широкое распространение в кругах, испытывавших влияние лурианской каббалы, в особенности благодаря сборнику мистических молитв Натана Ганновера "Шаарей Цион". Ср. "Шаар мицвот" Витала (1872), 3 б – 4 б.

30. Эта идея основывается на мистическом истолковании старой агады об Адаме; ср. "Мидраш танхума" к недельному разделу "Ки тисса", § 12, и Исход рабба, раздел 40.

31. 248 членов тела и 365 жил; ср. Таргум Ионатана бен Узиэля к книге Бытие, 1:27 и 1:170 б.

32. Кордово, "Томер Дебора", (Иерусалим, 1928), стр. 5.

33. Важнейшим произведением, предшествующим появлению книги Витала, было пространное сочинение "Галли разай", написанное в 1552 году.

34. Выражение "изгнание души" употреблялось для обозначения *гилгул* уже в 13 веке анонимным автором книги "Тмуна" (Львов, 1892), стр. 60.

35. "Сефер ха-ликкутим", л. 89 б.

36. А. Н. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel (1927), стр. 137 – 138, является сборником цитат из легенд, рассказанных последователями Лурии. О 1575 годе как о годе искупления ср. там же, стр. 135 – 137. 1630 год был принят в качестве срока, с которого начинается всеобщее распространение лурианского учения уже каббалистом Моше Прегером в его "Ва-икахел Моше" (Дессау, 1699), 58 а: "Ученики Арье, да будет благословенна его память, скрывали его слова с 1575 го-да по 1630 год".

ВОСЬМАЯ ГЛАВА

1. Яков бен Аврахам де-Боттон в своих респонсах "Эдут ха-Яков" (1720), переизданных Розанесом, 42 а, том IV, стр. 473.

2. Ш.Тривуш в русском ежемесячнике "Восход" (1900), № 7, стр. 99.

3. Этот источник впервые был обнародован А.Габерманом в "Ковец ал яд", новая серия, том III, (1940), стр. 209.

4. Там же, стр. 208.

5. Натан из Газы пишет в "Сефер ха-брия": "Иногда стоит он на высочайших ступенях, а иногда в последней скудости и низости". И в "Друш ха-танниним": "Бог ввел его в великое искушение, так что он даже пал с высочайших небесных высот в глубину великой бездны, где его пытались соблазнить змеи, которые говорили ему: "Где же твой Бог?"

6. Ср. интересное сообщение о нем у Товии Кохена ("Маасе Товия", I, § 6): "Вопреки всей своей учености и занятиям, он имел обыкновение с молодости совершать ребяческие поступки, и о нем шла молва, что иногда на него находил дух сумасбродства, и он вел себя по образу глупцов, пока люди не стали злословить о нем и величать его глупцом и безумцем".

7. Апокалипсис Натана из Газы о Саббатае Цви, как было доказано Розанесом, совершенно безосновательно приписываемый современными историками авторству Аврахама Яхсини, упоминает об этих искушениях весной 1665 года: "К нему присоединились блудодеи, дети Наамы, которые его всегда преследуют и ищут его ввести в заблуждение". Ср. "дела Саббатая Цви". Выражение "дети Наамы" (одно из обозначений Лилит) означает, согласно Зохару, I, 19 в; III, 76 б, демонов, порождения похотливости.

8. Ср. "Друш ха-танниним" Натана из Газы, манускрипт Галберштамма, 40, 90 б: "Все страдания Иова, о коих сообщает, относятся скорее к тому, кто выдержал жестокие муки от действия всех родов демонических сил". И лист 102 в: "И он был вынужден провести шесть лет в темнице *клиппот* и при этом жестоко и много страдал".

9. Оригинальный текст содержится в записной книжке саббатянца, которая хранится в библиотеке Колумбийского университета в Нью-Йорке (X893-Z8, том I, № 20), 16 б – 17 а. Полный текст отрывка гласит: "Тот, кто знает меня, может засвидетельствовать, что с младенчества по сей день не было во мне даже следа порока, и что я держался Торы с того времени и читал ее денно и ночью, слава Богу, и никогда не следовал телесным вожделениям, и каждый день своей жизни налагал на себя новые и новые наказания при каждом своем усилии, и не получал удовольствия ни от какого плотского наслаждения... И я учил Тору в чистоте, пока не достиг двадцати лет, и я совершил общий *тиккун*, который Арье, да благословенна его память, предписывает совершать всякому, кто много грешил, хотя, хвала Богу, я не совершил греха по злему умыслу, а

только что разве душа моя, быть может, загрязнилась при перевоплощении ее, сохрани меня Бог. И на двадцатом году я начал учить "Сефер ха-Зохар" и немного Арье, да будет благословенна память его, и затем очищаться с Его помощью, посланной с неба, и Он послал Своих святых ангелов и чистые души, которые раскрыли мне многие тайны Торы. И в том же году, после того, как пробудились мои силы от зрелища ангелов и святых душ, я прервал свое занятие разделом, читаемым в Пурим, и заперся в своей комнате в святости и чистоте, прочитал тихо молитву и залился слезами. Когда я возносил моления, пронесся дух, волосы мои вздыбились и колени задрожали; я узрел Меркаву, имел видение Бога весь день и всю ночь, и тогда я изрек пророчество, словно один из пророков, чьими устами глаголет Бог, и мне запомнилось с совершенной ясностью, о чем было пророчество, и я не видел зрелища столь великого, как это, по сей день, и хранилась тайна в сердце моем, пока не объявился Избавитель в Газе и не провозгласил себя Мессией, и тогда я получил разрешение от ангела Завета огласить то, что я увидел и узнал на самом деле".

10. Это автобиографическое свидетельство подтверждается сообщением Натана о его экстазе, сделанным им Моше Пинеиро в Ливорно; ср. "Иняней Шабтай Цви", стр. 95, где текст испорчен, тогда как оригинальный текст в манускрипте ЕТС читается: "И видел я все вещи, как они были расположены, и Меркаву, и лик Божества".

11. Витал пишет в "Сефер ха-гилгулим", гл. 19, о душе Мессии: "Знай, что высочайшая душа, которая заключалась в высочайшей ступени Адамовой души, еще не обрела вновь земной сущности, и только Царь Мессия удостоится обладания ею".

12. Манускрипт Гальберштамма, 40, 99 б.

13. Не исключена возможность того, что само его отступничество было вызвано этой болезнью, ибо представляется, что в период, когда он был болен, он пребывал снова в состоянии депрессии и крайней пассивности.

14. Leopold Low, *Gesammelte Schriften*, том II, стр. 171, и том IV, стр. 449.

15. Ш. Гурвиц, "Меаин у-леан" (Берлин, 1914), стр. 181 – 285.

16. Вавилонский Талмуд, Хуллин, 7 а.

17. Недостаточное внимание уделяется в литературе о

мессианстве его крупному произведению "Нецах Исраэль" (Прага 1599).

18. Ср. его пространное послание в "Иняней Шабтай Цви", изд. Фреймана, 1913, стр. 87 – 92, особенно 88 и 90.

19. Существует обширная саббатанская литература о причинах отступничества Мессии. До нас дошли некоторые послания Натана из Газы на эту тему, "Иггерет маген Аврахам" Аврахама Переца и манускрипт Давида Кауфмана 255 в Будапеште, автор которого истолковывает многие псалмы как предвосхищения судьбы нового Мессии.

20. Я опубликовал текст этого трактата "Иггерет маген Аврахам" в "Ковец ал яд", новая серия, том II (1938), стр. 121 – 155. Ошибочным образом я тогда предположил, что автор – Кардозо.

21. Ср. мою работу "Халомотав шел ха-шабтай рабби Мордехай Ашкенази", 1938.

22. Автор манускрипта Давида Кауфмана 255 (фотокопия которого имеется в библиотеке Шокена в Иерусалиме) упоминает с большим негодованием, что некоторые ученые из числа "верующих" отказались перейти в ислам, когда их призвал к этому Саббатай Цви.

23. "Сион", том III, стр. 228.

24. Ср. Моше Хагис, "Лехишат сараф" (Ханау, 1726), 26: "При сих словах Шхина уже вознеслась и восстановилась, и у клиппот осталась лишь малая власть, потому что можно восстановить малое со стороны святости лишь посредством запрещенных вещей". Ср. об этом учении мои замечания, "Сион", том VI (1941), стр. 136 – 141.

25. Первоначально этот оборот, который Климент Александрийский ("Стромата", III, 13, 92) приводит из египетского Евангелия, имел радикально аскетический смысл.

26. Мишна, Брахот, IX, 5.

27. Моше Хагис "Шевер пошим" (Лондон, 1714), 33 б (книга без нумерации страниц).

28. Эти два сочинения суть: "переложение" книги Исаи в духе франкизма, очень любопытный документ, отрывки из которого опубликовал А. Краусхар в своей книге "Frank i Frankisci Polscy", том II, 1895, стр. 183 – 218, и во-вторых, комментарий к книге "Айн Яков", содержащийся в манускрипте Шокена в Иерусалиме.

29. "Назир" 23 б.

30. Это изречение приводится в слегка измененном тексте

в "Менахот" 99 б. Эта саббатрианская формула имеет тот же вид в издании Вистинецкого, "Сефер хасидим", § 1313.

31. "Санхедрин" 98 а.

32. Это саббатрианское учение о "бремени молчания", сформулированное в сотнях речений Франка. Однако эти мысли содержатся уже в "Диврей Нехемия" (л. 81 и далее) Нехемии Хайона, который излагает это учение (в полемических целях), привлекая другие символы.

33. Следует принять во внимание, что только незначительная часть приверженцев Франка действительно перешла в католичество.

34. Эта формула подтверждается несколькими авторами, занимавшимися вопросом антиномизма саббатрианцев, которые обычно приписывали ее самому Саббатаю Цви. Она основывается на игре слов: "позволяющий запрещенное" вместо "освобождающий заключенных"; ср. "Мидраш Техиллим", изд. Сол. Бубера, л. 268 и примечания Бубера.

35. Воспоминания Моше Поргеса, опубликованные в "Historischen Schriften des juddischen wissenschaftlichen Instituts", том I (1929), столбец 266. Оригинальный немецкий текст (только перевод которого был опубликован д-ром Н. Гельбером) гласит: "освобождение от духовного и политического гнета есть их цель, их задача".

36. Некоторые из них, как Израэль Яффе в "Ор Израэль" (1702) и Цви Хоч, представляют лурианское направление в саббатрианстве. Не случайно, что автором, впервые предпринявшим попытку популяризировать некоторые разделы Зохара на языке идиш, был саббатрианец Цви Хоч ("Нахалат Цви", 1711). Но интереснейшим представителем этой группы является несомненно Яков Коппель Лифшиц, автор, изложивший каббалистическую доктрину "Шаарей ган эден", имевшую большой успех в позднем хасидизме. И. Тишби доказал со всей бесспорностью, что он был внутренне связан с ересью; "Кнесет" том IX, 1945, стр. 238 — 268.

37. Идеи Шмуэля Примо, принадлежавшего к этим саббатрианским авторитетам, стали известны лишь из пространственных полемических выпадов против них, содержащихся в сочинениях Кардозо. Наиболее крупные трактаты о саббатрианской теологии написаны Кардозо. До нас дошло несколько томов рукописей Кардозо.

38. Мое исследование об этом верном руководителе саббатрианцев было опубликовано в "Сионе", том VI (1941), стр. 119 — 147, 181 — 201.

39. "Оз ле-Элохим" (Берлин, 1713). Эта книга в свое время вызвала жестокую и длительную полемику; ср. Грец, том X (1897), стр. 468 – 495; Давид Кауфман BREJ, том 36 (1897), стр. 256 – 282; том 37, стр. 274 – 283; Г. Леви в "Rivista Israelitica" том VIII (1911), стр. 169 – 185; том IX, стр. 5 – 29; И. Зонне в "Ковец ал яд", новая серия, том II, (1938), стр. 157 – 196. Интерпретация Грецем учения Хайюна неправильна, поскольку он совершенно безосновательно приписывает ему учение о воплощении Бога в Мессию, которое было принято самым радикальным крылом саббатинского движения, но многими саббатинцами отвергалось. О действительном развитии саббатинских идей в связи с апофеозом Мессии и их превращении в теологию воплощения см. главу 5 моей статьи о Барохии в "Сионе", том VI (1941), стр. 181 – 191.

ДЕВЯТАЯ ГЛАВА

1. Ахад ха-Ам, "Тхия ле руах" в "Ал парашат драхим", том II, стр. 129.

2. Verus (т. е. Ахарон Маркус), "Der Chassidismus" (1901), стр. 286.

3. Ariel Bension, The Zohar in Moslem and Christian Spain, (1932), стр. 242.

4. Некоторые из этих документов были обнародованы в ранее упомянутой книге Бен-Сиона, и, прежде всего, статья Черикова на идиш "Коммуна иерусалимских каббалистов в середине 18 века" во втором томе исторических статей ИВО (1937), стр. 115 – 139.

5. Члены этой каббалистической группы вербовались прежде всего из Северной Африки, Турции, балканских стран, Ирака, Ирана и Йемена.

6. О "палестинском движении" в раннем хасидизме существует обширная современная литература, которая в большинстве случаев была рассчитана на то, чтобы затемнить действительное отношение хасидизма к мессианству; ср., например, "Ха-хасидут ве-Эрец-Исраэль" Ицхака Верффеля, (Иерусалим), 1940. Историческое исследование этих аспектов движения в менее романтических красках представил Исраэль Гальперин в своей монографии "Ха-алиот ха-ришонот шел ха-хасидим" (Иерусалим, 1946).

7. Даже сборник легенд "Шивхей ха-Бешт" хранит память

о таких хасидах, и мы узнаем, что к их числу принадлежат два ранних ученика Баал-Шема, ср. "Шивхей ха-Бешт", изд. Городецкого (1922), стр. 25.

8. "Salomon Maimon's Lebensgeschichte", изд. И. Фромера (1911), стр. 170.

9. Племянник Иехуды Хасида, который впоследствии перешел в лютеранство, сообщает, что он и его спутники предприняли путешествие в Иерусалим "из-за лжемессии"; ср. A. Furst, Christen und Juden (1892), стр. 260.

10. Самая полная коллекция этих фальшивок появилась в ежеквартальном журнале хасидов Хабада "Ха-тамим" (1935 — 1938). Мотив, которым руководствовались авторы, заключался, очевидно, в доказательстве историчности всего того, что утверждалось в "Шивхей ха-Бешт".

11. Ср. Ш. Дубнов, "Толдот ха-хасидут", 1930, стр. 112.

12. "Цавва'ат ха-Риваш" (1913), стр. 27, 30.

13. "Ор ха-гануз" (Жолкиев, 1800), раздел "Брешит".

14. "Сефер гвурот Адонай" (Краков, 1592).

15. Все писания Маггида из Межирича и его учеников изобилуют указаниями на этот главный парадокс цаддикизма.

16. С.]

16. Ср. S. A. Horodezky, Religiöse Stromungen im Judentum (1920), стр. 95.

17. S. Schechter, Studies in Judaism, том I, 1896, стр. 19—21.

18. Ср. радикальную формулировку в "Шивхей ха-Бешт" (1815), 28 а: "Кто рассказывает историю во славу цаддигов, подобен тому, кто занимается Меркавой". Рабби Нахман из Брацлава даже утверждает, что повествованием о делах цаддигов вносится свет Мессии в мир и изгоняется тьма. Ср. его "Сефер ха-миддот", раздел "Цаддик".

КРАТКИЙ СЛОВАРЬ
КАББАЛИСТИЧЕСКИХ И НЕКОТОРЫХ
КАББАЛИСТИЧЕСКИ ПЕРЕОСМЫСЛЕННЫХ
ОБЩЕРЕЛИГИОЗНЫХ ТЕРМИНОВ

Авир кадмон ("предвечный воздух"), эфир, окружающий *Эйн-соф*.

Адам белиал, точнее *блиял* ("злой человек"), сатанинское создание, занявшее после грехопадения Адама место *Адам Кадмон* и обретшее власть над человеком. Впервые упоминается в "Тиккуней Зохар".

Адам Кадмон ("Предвечный человек"), первая форма, которую принимает эманация после *цимцум*. В основе термина лежит интерпретация гностиками Бытия (1:26) в том смысле, что физический Адам был сотворен по образу духовной сущности, также называемой Адамом. В ранней каббале и Зохаре – это высшее существо (*Адам элион*). Он иногда обозначает всеобщность Божественной эманации в десять *сфирот*, а иногда одну сфиру (*Кетер*, *Хохма* или *Тиферет*). Впервые термин встречается в трактате "Сод иедиат ха-мециут". Предполагается, что Адам Кадмон – это то духовное существо, которое Иехезкель видел на Престоле (Иехезкель 1:26). Автор Зохара и "Тиккуней Зохар" противопоставляет Адама Кадмона – как высшее первичное существо первому человеку (*Адам ришон*). Лурианская школа придает огромное значение этому образу и подчас переосмысливает его. Он символизирует миры света, эманлируемые в предвечное пространство после *цимцум*, он возвышается над всеми четырьмя мирами. В трудах Витала и других авторов лурианской школы большое значение придается изображению Адама Кадмона и его тайн, в частности описанию световых потоков, исходящих от его рта, лба, носа и т.д. В них кристаллизуется мистический антропоморфизм лурианской каббалы. Соответственно вводятся понятия *Адам де-брия*,

Адам де-иецира, Адам де-асия. Адам Кадмон, продукт чистой эманации, противопоставляется Сатане, порождению мира зла.

Айн или афиса ("ничто" или "ничтожество"), сфера Божества, в которую человеческий разум бессилён проникнуть.

Анишей эмуна ("люди веры"), обозначение мистиков в талмудической литературе.

Баалей ха-иедил ("обладатели знания"), одно из обозначений мистиков.

Баалей ха-сод ("владельцы тайны"), одно из обозначений мистиков в талмудической литературе.

Баал ха-Шем ("владелец Имени"), знаток практической каббалы.

Берур ха-диним ("выяснение сил Дин", см. *гзура*), постепенное удаление сил Строгости и Суда в процессе *цимцум* и эманации.

Битул ха-еш ("прекращение бытия"), в хасидской терминологии глубокое стремление к прямому общению человека с Богом посредством полного растворения в Нем человеческой индивидуальности.

Бней мехемнута ("сыны веры"), одно из обозначений каббалистов в Зохаре.

Бней хехала ха-малка ("сыны дворца Царицы"), одно из обозначений каббалистов в Зохаре.

Бог. В своей абсолютной сокрытости и непознаваемости — *Эйн-соф*. С помощью *цимцум* Он освобождает место, где создается мир. При этом Он проявляет Себя и становится Богом-Творцом, Демиургом, который доступен человеческому познанию.

Бхино́т ("стороны", "аспекты"), определенное число аспектов, которые могут быть выделены в каждой сфере и предназначены объяснить, как каждая сфера связана с предыдущей и последующей. Кордоверо различал шесть *бхино́т*: 1) сокрытый аспект до проявления его в сфере, эманировавшей его; 2) аспект, в котором сфера проявляется и становится более явной; 3) аспект материализации сферы, которая занимает предопределенное ей место; 4) аспект, способствующий тому, что сфера над ним обретает способность эманировать новые *сфирот*; 5) аспект, посредством которого сфера обретает способность эманировать *сфирот*, сокрытые в ней самой;

6) аспект, посредством которого следующая сфера эманурует, занимая место, к которому она предназначалась. После этого цикл повторяется снова.

Галгалим, или *Галгалим ха-кдушим* ("круги" или "святые круги"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

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

Согласно лурианской каббале, галут, вызванный грехопадением, заключался в рассеянии искр Шхины и души Адама. Вознесение их составляет миссию Израиля. *Тиккун* осуществляется predetermined этапами, и все перевоплощения душ служат этой цели. По мере приближения к Избавлению души ожесточаются и усиливают свое сопротивление *тиккун*. О вступлении души Мессии в цикл перевоплощений существуют различные мнения. Явление Мессии зависит от того, в каком состоянии *тиккун* находятся различные миры. Душа Мессии – предтечи, потомка Иосифа, проходит регулярный

цикл перевоплощения. Некоторые стадии Избавления – ибо оно наступит не сразу, а по стадиям – протекают скрыто в духовных мирах, а другие явно. Конечное Избавление наступит лишь тогда, когда ни одной искры святости не останется в *клиппот* (см. *Клиппа*). По поводу роли самого Мессии в собирании искр в лурианской каббале не было единодушия.

Ган эден шел маала, небесный рай.

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

Гилгул ("перевоплощение"), синоним *хэстака*. В процессе развития каббалы понятие *гилгул* было предельно расширено: из наказания за некоторые грехи он превратился в закон, которому подвластны все души во Израиле, а на более поздней стадии – души всех человеческих существ и даже все творение. Таким образом перевоплощение стало рассматриваться не только как наказание, но и как возможность исполнить предназначение и исправить ошибки и грехи, совершенные в предыдущих жизнях.

Голем ("бесформенная материя"), искусственный человек; созданный с помощью практической каббалы (см. *каббала маасит*). По определению Натана из Газы – бесформенная предвечная сфера.

Даат ("Знание"), дополнительная сфера, расположенная между *сфирот Хохма* и *Бина*, долженствующая гармонизировать их. Некоторые каббалисты считали ее не отдельной сфирой, а внешним аспектом сферы *Кетер*. Впервые упоминается в каббалистической литературе в конце 13 века.

Двекут ("прилепление"), приобщение к Богу. В форме глагола "прилепиться" часто встречается в Библии. Посредством изучения Торы и отправления молитвы каббалист полагает себя в состоянии осуществить активное или пассивное единение с Богом. Назначение каббалы состоит в том, чтобы содействовать возвращению души мистика в ее обитель, находящуюся в Божественной сфере. Каждой сфере соответствует этический атрибут в человеческом поведении, и тот, кто достигает этой цели на

земле, вступает в мистическую жизнь и в гармонический мир *сфирот*. *Двекут* – это высшая ступень, достигнутая душой в конце ее мистического пути. Немецкие хасиды различали следующие ступени *двекут*: *хиштавут*, бесстрастие к похвале или порицанию; *хитбодедут*, пребывание наедине с Богом; нисхождение святого духа (*руах ха-кодеш*) и прорицание. *Двекут* ведет к чувству внутреннего единения с Богом, но не преодолевает окончательно дистанции, существующей между творением и его Творцом. Степень и интенсивность общения с Богом различна у разных людей.

Дерех сфирот ("путь *сфирот*"), познание потустороннего мира визионером, каббала.

Дерех шемот ("путь имен"), каббала.

Дерех ха-змет ("путь истины"), одно из обозначений каббалы. *Deus absconditus* (лат. "Бог сокрытый"), гностический термин, имеющий соответствие в каббалистической литературе в выражениях *ма ше зйи махшава масегет* – "недостижимое для мысли", *ор миталем* – сокрытый свет" и т.д.

Диббук ("прилепление"), вселение в человека злого духа, иногда обозначение самого злого духа.

Диббурум ("речения"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

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

Дмуг ("образ"), прообраз всякой "низкой" формы существования. Термин введен авторами трактатов "Хехалот" и часто встречается в трудах немецких хасидов. Прообразы представляют особую область бестелесного, полубожественного существования. Прообраз – глубочайший источник сокрытой жизнедеятельности души. Судьба каждого существа содержится в нем, также как и всякое ее изменение. Не только ангелы и демоны черпают дар предвосхищения человеческой судьбы из прообраза, но и пророки.

Доршей решумот ("толкователи"), одно из обозначений мистиков.

Игул ве-иошер ("круг и линия"), две формы заполнения эмануруемым светом предвечного пространства. Распрост-

ранение света концентрическими кругами более гармонично и руководствуется принципом* *нефеш*; более высокого порядка прямолинейное движение. Оно двуправленно и руководствуется принципом *руах* ("дух"). Каждый акт эманации должен содержать оба этих аспекта и, если один из них отсутствует, наступают разрывы и происходят неожиданные события.

Иецер ха-ра ("злое побуждение"), дурной инстинкт, зародившийся в человеке в результате отделения древа познания от древа жизни и материализации зла.

Ха-илан-ха-хицон ("внешнее дерево"), совокупность эманаций левой, или нечестивой стороны.

Иланот ("древа"), схема структуры сотворения мира.

Имкей ха-аин "глубины ничто", в которых пребывает Бог в своем единстве и неразделенности.

Июн де-алу у-нефаку (арам. "те, что вошли и вышли неповрежденными"), одно из обозначений визионеров.

Intellectus agens (лат. "активный разум", ивр; *Сехел ха-позл*), в представлении средневековых философов Божественная или космическая сила. Понятие было перенято каббалистами.

Иордей Меркава ("сошедшие в "Меркаву"), обозначение визионеров. Точный смысл неясен. По-видимому, так обозначаются те, кто погружаются в себя, чтобы воспринять Меркаву.

Истаклут ле-фум шаата (арам. "мимолетное видение [вечности]"), мистическая интуиция, с помощью которой воспринимается сокрытая жизнь Божества, то есть процесс эманации *сфирот*.

Ихудим ("единения"), упражнения в медитации на тему одной из буквенных комбинаций или различных конфигураций имен с различными огласовками, составленные Лурией для своих учеников, каждому "согласно корню его души".

Каввана ("святой умысел"). В каббале *кавванот* означают особые мысли, с которыми читают ключевые слова в молитве. Очень часто эти мысли не связаны с контекстуальным смыслом слов и носят мистический эзотерический характер. *Каввана* может сопровождать выполнение каждой заповеди или чтение любой молитвы. В первом случае она означает сосредоточение мысли на каббали-

стическом значении каждого действия в момент его совершения. Молитва творится независимо от такого внешнего действия и легко может превратиться в упражнение в технике самосозерцания. Все великие каббалисты — от немецких хасидов до современных мистиков — были знатоками мистической молитвы. Каббала рассматривает молитву как восхождение человека к высшим мирам, как духовное странствие среди высших сфер, целью которого является проникновение в иерархическую структуру и внесение своей лепты в восстановление того, что было расстроено на земле. Предметом молитвы в каббалистической мысли служат лишь внутренние миры и их взаимосвязи. Пользуясь символическим образом традиционным литургическим текстом, молитва повторяет сокрытые процессы вселенной, которые могут, в основном, рассматриваться как лингвистические по своей природе. Онтологическая иерархия духовных миров раскрывается каббалисту в молитве как одно из многих имен Бога. Это раскрытие Божественного "имени" составляет мистическую деятельность индивидуума в молитве. Он погружается в медитацию или сосредоточивает свой ум на определенном имени, принадлежащем к духовной сфере, через которую проходит его молитва. В ранней каббале это было название какой-либо сферы, но в позднейшей, особенно лурианской каббале, — это одно из мистических имен Бога. Молитва интроспективна, она не имеет силы действия вовне. По утверждению Лурии, молитва заключается в притягивании духовного Божественного света к буквам и словам молитвенника, чтобы этот свет мог вознестись к высочайшей ступени. По мнению автора Зохара, индивидуум проходит в молитве четыре стадии: *тиккун* самого себя, *тиккун* нижнего мира, *тиккун* верхнего мира и *тиккун* Божественного имени.

Кавод ("Слава"), термин, обозначающий как Бога в качестве объекта глубокого мистического познания, так и всей области теософского познания.

Каббала ичунит, умозрительная, спекулятивная каббала.

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

Кав ха-мидда ("космическая мера"), способность к формообразованию и организации.

Клатут ("всеобщность"), структурная тотальность сил эманации.

Келим ("сосуды"), фильтрообразные сосуды, в которых согласно доктрине Лурии осаждается Божественная сущность, оставшаяся в предвечном пространстве.

Керув меухад, керув ха-кадош, особый или святой ангел, восседающий на Троне Меркавы.

Ктарим ("Венцы"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Кетер Элион ("Высший венец"), или *Кетер* ("Венец"), одна из трех верхних *сфирот*, образующих область интеллектов космического древа. Отождествляется с головой Адама Кадмона. Так как сфера *Кетер* соприкасается с окружающим *Эйн-соф*, она называется иногда *нефеш Адам Кадмон*.

Кицуц ха-нетиот ("вытаптывание рассады"), акт, ведущий к отделению древа жизни от древа познания и к возникновению зла. Является прообразом всех великих грехов, упоминаемых в Библии и объединяемых внесением разлада в Божественное единство.

Клиппа ("кора", скорлупа"), оболочка, в которой содержится в пленении искры Божественного света, рассеявше-го после *швират ха-келим*. Темные силы *ситра ахра*.

Кнесет Исразль ("община Израиля"), интерпретируется кабалистами как небесная общность, представляющая историческую общину Израиля.

Кохот ("силы"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Левушим ("одеяния"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Маамарот ("речения"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Маасе брешит ("сотворение мира"), эзотерическое учение сотворении мира.

Маасе Меркава ("труд Колесницы"), термин, обозначающий мистическое знание.

Мадрегот ("ступени"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Маим нукбин ("женские воды"), искры света, содержащиеся в разбитых сосудах и в процессе *тиккун* возвращающиеся к сосудам сферы *Бина*, где они выполняют роль активизирующих сил в структуре, отправляя в основном рецептивную функцию.

Малбуш ("облечение"), порядок букв, выражающий сущность

Божества, предвечная Тора, неотделимая от Божественной субстанции и вплетенная в нее.

Малхут ("Царство"), или *Атара* ("Диадема"), одна из четырех нижних *сфирот*, образующих природную сферу космического древа.

Марот ("Зеркала"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Маскил ("разумеющий"), одно из обозначений каббалиста.

Махашава ("мысль"), чистая мысль, первоисточник всякой эманации. Недостигаема для человеческого разума.

Мекорот ("источники"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Мелех ("Царь") и *Матронита* ("Царица"). *Мелех*, синоним сферы *Тиберет* или *Иесод*, и *Матронита*, синоним сферы *Малхут*, отождествляемой с *Шхиной*. Грехи повели к расторжению союза между Царем и Царицей и изгнанию Шхины. Добрые дела библейских героев исправляют эту ошибку и служат образцом для последующих поколений.

Меорер пними, согласно А. Абулафии, внутренняя побудительная сила, которая способствует проникновению в душу знания тайн Торы.

Меркава, Колесница – Престол Бога, явившаяся в видении Иехезкелю, цель духовного странствия визионера. Книга Иехезкеля была излюбленным предметом дискуссий и интерпретаций в узком кругу мистиков.

Меркава вторая, с точки зрения некоторых каббалистов, *Меркава*, явленная в видении Иехезкелю, была второй Меркавой, то есть в ней идет речь о самом Боге.

Мехавним ("имеющие *кавванот*"), обозначение учеников йеменского каббалиста Шараби, владевших искусством мистической молитвы.

Мехацдей хакла ("убирающие поле"), одно из обозначений каббалистов.

Мехика ("изглаживание"), удаление всех природных форм и образов из души в качестве предварительного этапа погружения мистика в медитацию.

Мецухцахот или *цахот* ("сияния"), три потока света, образующие единство и считающиеся корнями трех верхних *сфирот*, которые эманруют из них.

Миддот ("качества"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Ха-мургаш ("душевное"), три средних *сфирот* (*Гвура*, *Гдула*, *Тиберет*), образующие душевную сферу космического древа.

Ха-мускал ("интеллектуальное"), три верхних *сфирот* (*Кетер*,

Бина, Хохма), образующие сферу интеллектов космического древа.

Ха-мутба ("природное"), четыре нижних *сфирот* (*Ход, Нецах, Иесод* и *Малхут*), образующие природную сферу космического древа.

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

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

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

Нешамот мекориот ("самобытные души"), согласно учению Лурии, души, обнимающие большую и могучую физическую общность и наделенные большими способностями осуществить *тиккун*, чьи движения могут быть благодетельны для всего мира. Они противопоставляются частным, индивидуальным душам, которые могут достигнуть *тиккун* только для себя самих. К первым Лурия относил души Каина и Авеля и библейских героев.

Нетиот ("побеги"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Ниануа ("потрясение"), движение *Эйн-соф* в Себе самом.

Нивра ришон ("первосотворенное"), обозначение испанским каббалистом 13 века Ибн Латифом первозданной вещи.

Нотарикон ("греч. "аббревиатура"), метод мистической экзегезы, заключающийся в интерпретации букв слова в качестве сокращений целых предложений.

- Олам ха-асия* ("мир делания"), один из четырех основных миров, мир становления, под которым иногда понималась вся система сфер и земной мир, а иногда только земной мир. В "Тиккуней Зохар" интерпретируется как область материального мира и злых духов. Согласно лурианской доктрине, все миры были вначале духовными, но после *швират келим олам ха-асия* сдвинулся со своего места и смешался с *клиппот*, положив начало материальному миру. Человек должен посредством *тиккун* вернуть его в прежнее положение.
- Олам ха-ацилут* ("мир эманации"), один из четырех основных миров, мир десяти *сфирот*. Этимология слова *ацилут* некоторыми каббалистами выводилась от предлога *эцел* ("около", т.е. около Божества).
- Олам ха-брия* ("мир творения"), один из четырех основных миров, мир творения, то есть Престол и Колесница.
- Олам ха-иецира* ("мир созидания"), один из четырех основных миров, мир формообразования, иногда мир ангелов, сосредоточивающихся вокруг Метатрона.
- Олам ха-ихуд*, мир единства, существовавший до *швират келим*.
- Олам ха-маткела* ("мир равновесия"), мир, образованный пятью основными *парцуфим* в процессе *тиккун*. От него исходит приток космической силы в нижние миры (*брия, иецира, асия*).
- Олам ха-некудот* ("мир равновесия"), предвечный мир, образуемый движениями *цимцум* и восхождениями и нисхождениями буквы *иод*. На стадии *цимцум* не имеет еще определенной структуры, потоки Божественного света пребывают в нем в распыленном, точечном состоянии.
- Олам ха-перуд*, мир разделения.
- Олам ха-тоху*, мир хаоса.
- Орот* ("светочи"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.
- Оцар ха-нешамот* ("сокровищница душ"), место в Небесном Дворце, куда поступают души, пройдя через сфиру *Иесод*, и где они живут в блаженстве, пока не будут призваны спуститься еще ниже и воплотиться в человеке.
- Паним ха-пнимют* ("внутренние лики Бога"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Пардес, акроним, составленный из первых букв слов *пшат*, *ремез*, *драш*, *сод*, и обозначающий совокупность всех методов толкования Торы. (*Пшат*, — буквальный, *ремез* — аллегорический, *драш* — гомилетический и *сод* — мистический метод).

Паргод ("занавесь", "кулиса"), перегородка, отделяющая Того, Кто восседает на Престоле, от других сфер Колесницы. В нее вплетены прообразы всего сотворенного. Вся прошлая история и будущая судьба каждой души записана в этой занавеси. Это не только мистическая ткань, образованная бестелесным эфиром, в которой фиксируется жизненный путь человека, но и обитель всех душ, вернувшихся в родную сферу. Души порочных не находят здесь пристанища. Идея *паргод* заимствована у нееврейских гностиков 2 века. В еврейской мистике впервые встречается в литературе Хехалот.

Парцуфим ("лики"), согласно лурианской доктрине, новые и устойчивые структуры в новых сферах творения, образующихся в процессе *тиккун*. Это конфигурации или формы, и каждая из них содержит образцы иерархий *сфирот* с их собственными динамическими законами. Они заменяют *сфирот* в качестве главных манифестаций Адама Кадмона. Имеется пять основных *парцуфим*: *Арих анпин* или *Аттика каддиша*, *Абба* и *Имма*, *Зеир анпин* и *Нукба де-зеир*.

Пратут ("обособленность"), индивидуальность, обособленность каждой силы, действующей в определенной общей структуре.

Плерома (греч. "преизбыток"), гностическая концепция полноты бытия Бога, имеющая соответствие в еврейской мистике в идее Престольной Колесницы.

Раза, араб. "тайна".

Раза де-мехемнута ("тайна веры"), экзегеза Торы в мистическом духе, основанная на эзотерических верованиях. Выражение встречается в Зохаре.

Рахель, парцуф Шхины в лурианской каббале. С завершением *тиккун* должно восстановиться единение между ней и *Зеир анпин*.

Ха-рацон ад ха-соф, бесконечная воля.

Решиму (арам. "остаток"), остаток света *Эйн-соф*, удержавшийся в предвечном пространстве после *цимцум*.

Решит ("начало"), предвечная точка, с которой начинается процесс эманации на втором этапе действия сферы, идентифицируется с Мудростью Бога.

Руах, второй элемент человеческой души, пробуждающийся в человеке лишь в момент, когда тому удастся возвыситься над своей чисто животной сущностью. Происходит из сферы интеллектов. После смерти человека попадает в земной рай, занимая в нем положение согласно своим земным заслугам.

Ситра ахара ("другая сторона"), или *ситра де-смола* "левая сторона", область нечестивых, демонических сил.

Ситра кдуша ("священная сторона"), область действия Божественных сил, в "Мидраш ха-неелам" – еврейская душа.

Ситрин ("стороны"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Сфирот (ед. ч. *сфира*, "число"), центральная идея каббалы.

Термин создан автором "Сефер-иецира", определившим его как десять предвечных или идеальных "чисел". В каббалистической литературе использовался в гораздо более широком смысле и означает десять стадий эманации, испускаемой *Эйн-соф*, образующих область манифестации Бога в его различных атрибутах. Десять *сфирот* располагаются в следующем порядке: *Кетер эион* ("Высший венец"), или *Кетер* ("Венец"); *Хохма* ("Мудрость"), *Бина* ("Разум"); *Гдула* ("Величие") или *Хесед* ("Милость"); *Гвура* ("Сила") или *Дин* ("Суд"); *Тиферет* ("Благолепие") или *Рахамим* ("Милосердие"); *Нецах* ("Долготерпение"); *Ход* ("Величие"); *Цаддик* ("Праведный") или "*Иесод Олам* ("Основа мира"); *Малхут* ("Царство") или *Атара* ("Диадема").

Каждая сфера указывает на аспект Бога в Его качестве Творца, образуя вместе с тем целый мир Божественного света в цепи бытия. Совокупность десяти *сфирот*, образующая древо *сфирот*, понимается как динамическое единство, в котором раскрывается жизнедеятельность Бога. Ритм развертывания *сфирот* есть также главный ритм творения и проявляется на каждом из его различных уровней. С точки зрения кабба-

листа, предметом Торы и Талмуда является взаимосвязь между источником эманации и эманацией, между различными *сфирот* и между *сфирот* и благочестивыми деяниями человека.

Каждая сфера отождествляется с каким-либо членом тела: *Кетер* — с головой, *Гдула* и *Гвура* — с руками, *Тиферет* — с торсом, *Ход* и *Нецах* — с половым органом, *Малхут* — с женским началом, без которого полноценное целое невозможно.

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

С 13 века восторжествовал тот взгляд, что в каждой сфере заключается отражение всех других *сфирот*. В каждой из них имеется шесть аспектов, назначение которых состоит в объяснении того, как она связана с предыдущей и последующей сфирой. Существуют два символических способа объяснить, как каждая сфера излучает свой свет на другую: 1) свет не только исходит от верхней сферы к нижней, но и отражается от нижней сферы на верхнюю; 2) поверхность одной сферы обращается к другой, и они образуют *циннор* (канал). Э м а н а ц и я с ф и р о т, процесс в самом Боге. Бог сокрытый и Бог явленный — это один и тот же Бог, рассматриваемый в разных аспектах. Деяния Бога, выходящего за рамки *сфирот* эманации, привели к появлению сотворенных существ, отделенных пропастью от *сфирот*. Проблема эманации связывается с проблемой языка. Манифестация силы *Эйн-соф* на различных этапах эманации, которые суть различные *сфирот*, есть не что иное, как атрибуты Бога или определения и эпитеты, которыми Его обозначают. Сам этот процесс описывается как своего рода раскрытие различных имен, которыми обозначается Бог в качестве Творца. Служа промежуточными состояниями между первоисточником эманации и всеми сущими вещами, они также представляют собой корни всего сущего в Боге-Творце.

Сфирот блима, замкнутые в себе *сфирот*, иногда интерпретируются как *сфирот бли ма*, то есть "не обладающие реальностью", идеальные.

Таамей ха-мицвот ("смысл предписаний"), скрытый смысл предписаний. В мессианские времена предписания будут отменены, что будет означать полную их спиритуализацию под властью древа жизни.

Техиру, предвечное пространство. Термин встречается в Зохаре. *Тиккун* ("исправление"), процесс космического восстановления и воссоединения того, что было приведено в расстройство и разъединение в результате *швира келим*. Главным средством *тиккун* служит свет, струящийся со лба Адама Кадмона. Этот свет черпает силу из оставшихся целыми *сфирот* "мира точек". Они способствуют образованию *парцуфим*, уравновешенных и устойчивых структур в будущих сферах творения. Имеется пять основных *парцуфим*. Они занимают место *сфирот* в качестве манифестаций Адама Кадмона. После образования ими нового Адама Кадмона процесс *тиккун* в основном завершается, но некоторые заключительные действия предоставляется совершить человеку. В этом состоит конечное назначение творения. Он должен не только преодолеть историческое изгнание еврейского народа, но и мистическое изгнание Шхины, явившееся следствием *швира келим*. Предмет его деятельности — возвращение мира *Асия* в его прежнее духовное состояние, полное обособление его от *клиппот* и восстановление блаженного состояния постоянного общения творения с Богом. Согласно лурианской каббале, *тиккун* внешних аспектов не входит в задачу человека, сфера его деятельности интроспективна и в иерархическом порядке творения занимает низшее положение. Если человек будет следовать своему призванию, то будут возбуждены *маим нукбин* и *тиккун* внешних миров завершится верхним светом, сокрытым в *парцуф Аттика* и долженствующим обнаружиться только в мессианские времена. Главное средство осуществления *тиккун* человеком заключается в приобщении его к святости через Тору и молитву. Каждое деяние человека воздействует на внутреннюю структуру миров, и это влияние тем значительнее, чем осознаннее поступает человек.

Тиферет ("Благолепие") или *Рахамим* ("Милосердие"), одна из трех средних *сфирот*, образующих духовную сферу космического древа.

Тмура ("замена"), один из методов мистической экзегезы,

закрывающийся в замене букв в соответствии с определенными правилами.

Тора ("Учение"). В предисловии каббалистов Тора выполняет следующие функции: 1) полного мистического Имени Бога; 2) живого организма; 3) Божественной речи с таким неисчерпаемым богатством значений, которое не может исчерпать никакая конечная человеческая речь.

Тора — великое Имя Бога. Она содержит Божественные потенции и заключает в себе всеобщность сокрытых законов творения. В своем предсуществовании она служит средством творения. Она лишь воспроизводит процесс эманации, посредством которого *сфирот* и индивидуальные аспекты *сфирот* выделялись из субстанции *Эйн-соф*. Между субстанцией Тора и субстанцией *Эйн-соф* нет различия. В своем первоначальном сокрытом состоянии она называется *Тора Кдума*; затем она развивается в две манифестации: Священное Писание и Устный Закон. После этого она материализуется и приспосабливается к нуждам человека.

Подобно человеческому организму, Тора состоит из различных членов. Ее можно сравнить с древом жизни. Субстанция всех ее членов одна и та же. Имеется Тора различных *сфирот*; *Ацилут*, *Брия*, *Исцира*, *Асия*; каждая из них отражает определенную структуру определенной фазы творения. Тора раскрывает различные аспекты в различные *шмитот* (см. *Шмита*).

Содержание Тора имеет неисчерпаемый смысл, который раскрывается по-разному на различных уровнях и в соответствии со способностью восприятия различных людей. Имеется семьдесят "ликов" Тора. Существуют четыре формы интерпретации Тора: буквальная (*пшат*), аллегорическая (*ремез*), гомилетическая (*драш*) и мистическая (*сод*). Имеется 600 тысяч видов чтения Тора, по числу детей Израиля, стоявших у горы Синай. В будущем Тора станет чисто духовной. Появятся новые конфигурации букв с совершенно новыми значениями.

Хамшаха ("продолжение"), приток Божественного разума, космической силы, исходящей от сферы *Ацилут*.

Хатхалат ха-ешут ("начало бытия"), вторая сфера, промежуточная между Ничто и Бытием.

Хашмал ("сияние"), один из объектов видения Иехезкеля (I:22).

Хахам лев ("мудрый сердцем", Исход 28:3), одно из обозначений каббалиста.

Хесед ("Милосердие") или *Гдула*, ("Величие"), одна из трех средних *сфирот*, образующих духовную сферу космического дерева.

Ха-хефец ха-кадмон, "предвечная воля" сокрытого Бога. Согласно учению каббалистов Героны, *Эйн-соф* окружает ее и слит с нею. Предвечная воля вечна.

Хехалот ("дворцы" или "чертоги", ед. ч. *Хехал*), сферы света Меркавы, знаменующие собой определенные вехи в духовном странствии визионера к Престолу Славы. Лоно, дающее рождение детям-эманациям.

Хитпаштут ("расширение"), один из двух моментов поступательно-возвратного процесса эволюции мира.

Хистаклут ("возвышение"), один из двух моментов поступательно-возвратного процесса развития мира, возвращение в прежнее состояние.

Ход ("Величие"), одна из четырех нижних *сфирот*, образующих сферу космического дерева.

Хохма ("Мудрость"), одна из трех верхних *сфирот*, образующих сферу интеллектов космического дерева.

Хохма пними ("внутренняя мудрость"), обозначение каббалы каббалистами Прованса и Италии.

Хохмат ха-церуф ("наука комбинирования"), искусство комбинирования букв.

Хохмат ха-эмет ("наука истины"), одно из обозначений каббалы.

Хохмат ха-шимуш ("наука пользования именами"), обозначение практической каббалы до укоренения названия *каббала маасит*.

Цаддик ("Праведный") или *Иесод ха-олам* ("Основа мира"), одна из четырех нижних *сфирот*, образующих природную сферу космического дерева.

Целем ("образ", Бытие I:27), принцип индивидуальности, присущий каждому человеческому существу, единственная для него и для него одна духовная конфигурация или сущность. *Нешама* и *нефеш*, имея духовную природу, не могут установить прямой связи с телом, и *целем* выполняет роль "катализатора" в их взаимо-

действии. *Целем* — это также одеяние, в которое душа облакалась до нисхождения в низший мир и в которое она снова облечется после смерти человека. В земных скитаниях человека *целем* сокрыт в его психофизическом укладе и доступен только восприятию каббалиста. В отличие от души, *целем* растет и развивается в соответствии с биологическими процессами, которым подвержен его обладатель. *Целем* — хранилище лет, которые человеку дано прожить, и он отходит от души с приближением смерти. В нем также видят одеяние души, вытканное из добрых дел человека, которое защищает и покрывает его после смерти. По утверждению автора Зохара, без *целем* душа сожгла бы тело своим неумолимым светом. Идея *целем*, по-видимому, сформировалась под влиянием идеи эфирного тела у неоплатоников и персидских теологов.

Цимцум ("сжатие"), процесс высвобождения некоего пространства в Боге, в пределах которого создается мир. Термин впервые встречается в раннем фрагменте, относящемся к тому же кругу сочинений, что и "Сефер ха-июн". Наиболее полное выражение идея *цимцум* нашла в лурианской каббале. Своеобразие лурианской интерпретации состоит в том, что первым актом *Эйн-соф* признаются в ней не откровение и эманация, а, напротив, сокрытие и самоограничение. Если мидрашисты интерпретировали *цимцум* как сосредоточение Бога в одном месте, то каббалисты предполагают удаление его от некоей точки. До *цимцум* все Божественные силы были собраны в Божественном бесконечном Я, между ними существовало равновесие и отсутствовало какое бы то ни было разделение. С началом творения корни Суда, до того сокрытые в *Эйн-соф*, были собраны в одном месте, которое покинула сила Милосердия. Сила Суда осталась в предвечном пространстве, где она перемещалась с остальными потоками света *Эйн-соф* (см. *Решиму*). В эту зачаточную смесь из предвечного пространства нисходит буква *йод*, первая буква тетраграммы, которая содержит *кав ха-мидда* ("космическую меру"), то есть силу формообразования и организации. Это сила *Рахамим* ("Милосердие"). Т.о. субъект и объект процесса творения происходят от Бога, однако в процессе *цимцум*, они дифференцируются. Образуются *келим*, "сосуды".

В представлении Витала в вакуум, образовавшийся в центре *Эйн-соф* в результате *цимцум*, эмануруется луч света, который затем продолжает свое движение по кругу и по прямой линии. Прямолинейная структура — это *Адам Кадмон ле-хол ха-кдумим*, "Предвечный человек, предшествующий всем предвечным человекам". Круг и человек суть два направления, по которым развивается всякая сотворенная вещь. Первичное движение в творении — это восхождение *Эйн-соф* в глубины Себя и частичное нисхождение в пространство, образованное в результате *цимцум*. Универсальный процесс осуществляется посредством поступательно-возвратного движения.

По мнению Саруга, *цимцум* не является первым актом творения: ему предшествовал еще более глубокий процесс в самом *Эйн-соф*, приведший к образованию "предвечной Торы". С 17 века мнения каббалистов по вопросу о том, следует ли понимать *цимцум* буквально или символически, разделились.

Циннорот ("каналы"), один из двух символических способов выражения идеи взаимодействия *сфирот*. Каждая сфира излучает свой свет на другую, причем, поверхность одной сферы обращается к поверхности другой и между ними образуется *циннор* ("канал"). Прекращение притока света от нижней сферы к верхней называется "ломкой каналов" (*швират ха-циннорот*) — идея, которая стала увязываться с грехопадением Адама. Ломка каналов имеет роковые последствия для человечества.

Цорр ха-хаим ("связка жизни"), в ранней каббале обозначение "вечной жизни", т.е. небесного рая или одной из *сфирот*, куда душа попадает, переправившись через "огненную реку" (подобие чистилища).

шеарим ("врата"), комбинации 22 букв еврейского алфавита, располагаемых в порядке нарастания (например, *תק דק דק*), которые образуют первоструктуру Божественной мысли.

Швират ха-келим ("ломка сосудов"), космическая катастрофа, последовавшая после превращения *сфирот* в Адама Кадмона. От главы Адама хлынули мощные потоки света, низвергавшиеся в самых различных configura-

циях, каждая из которых имеет особое имя. Три верхних *сфирот* выдержали давление света, но после того, как он хлынул единым потоком в последующие шесть *сфирот*, отдельные *келим* начали разбиваться один за другим. Осколки их рассеялись и упали. Сосуд последней сфиры – *Малхут* – только треснул. Часть света, заключавшаяся в сосудах, вернулась к своему источнику, а остальной свет низвергся вместе с сосудами, и от их осколков получили свою субстанцию *клиппот*, темные силы *ситра ахра*. Осколки служат также источником образования грубой материи. Неодолимое давление света в сосудах побуждает также каждую ступень мира сдвинуться с предназначенного ей места. Весь мировой процесс меняет последовательность и характер своего протекания. *Швират келим* отождествляется со "смертью предвечных царей" (Зохар: "Идра"). Этот процесс, однако, не хаотичен, но подвластен определенным внутренним законам. Разбившиеся сосуды восстановились посредством *тиккун*, но их осколки не подверглись восстановлению.

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

Шуур кома ("размерности Бога"), самая ранняя отрасль мистического учения эпохи таннаев. Основывается на описании тела возлюбленного в Песни Песней (5:11–16) и является частью эзотерической интерпретации этой книги. В каббалистической литературе – также обозначение антропоморфической символики во всех ее деталях.

Шмита ("субботний год"), космический цикл продолжительностью в 6 тысяч лет, связанный с одной из *сфирот*. На седьмое тысячелетие силы сфиры перестают дейст-

вывать и мир возвращается к хаосу. Он реактивируется действием следующей сфиры и жизнедеятелен в продолжение нового цикла. После исчерпания всех циклов через 50 тысяч лет наступает Великий юбилей, когда не только все нижние миры, но и сами семь *сфирот* вновь интегрируются сфирой *Бина*. Восприятие Торы в каждом цикле разное.

Шемот ("имена"), одно из обозначений *сфирот* в Зохаре.

Шореш гадол ("большой корень"), согласно учению Лурии о душе, полный *парцуф*, который образует каждый из 613 (по числу предписаний Торы) членов души Адама, обнимающей все миры и предназначенной вознести и восстановить в прежнем положении все искры святости, заключенные в *клиппот*. Каждый *шореш гадол* заключает в себе 613 или (по другой версии) 600 тысяч "малых корней".

Шореш катан ("малый корень"), один из 613 или (по другой версии) 600 тысяч членов "большого корня" души Адама. В свою очередь, заключал в себе 600 тысяч искр или индивидуальных душ, которые могли продолжать дробиться на более мелкие части, каждая из которых образует замкнутую структуру (*кома*).

Шхина ("Божественное Присутствие"). Основные элементы каббалистической концепции Шхины можно обнаружить уже в старейшем каббалистическом трактате "Сефер-ха-бахир", в котором *Шхина* или *Малхут* описывается как дочь, княгиня, женский принцип в мире Божественных *сфирот*. Она десятая или последняя сфира в иерархии *сфирот*. Представляет женский принцип, тогда как *Тиферет* (шестая сфира) и *Иесод* (девятая сфира) представляют мужской принцип. Все элементы и характеристики других *сфирот* представлены в Шхине. Главное назначение мира *сфирот* (и религиозной жизни в целом) заключается в восстановлении единства Бога, единства мужского принципа посредством религиозных деяний народа Израиля. Шхина – Божественная сила, ближе всего лежащая к сотворенному миру, источником которого она служит. Через нее проходит Божественный свет. Ангелы и мир Меркавы служат ей. Шхина – Божественный принцип народа Израиля. Существует взаимозависимость между нею и всем совершаемым человеком на земле. Изгнание Шхины – результат космической катастрофы и грехопадения

Адама (лурианская школа). Освобождение Шхины из изгнания и воссоединение ее со Святым, да будет Он благословен, — главная цель процесса *тиккун*.

Эйн-соф ("Бесконечное"), название, данное в Каббале трансцендентному Божеству в Его чистой сущности. Это Бог в Себе, вне Его связи с сотворенным миром и недоступный познанию. Так как каждое имя, которым называют Бога, относится к одной из Его характеристик или атрибутов, посредством которых Он открывается своим творениям или которые они приписывают Ему, не существует имени или определения для обозначения Бога с точки зрения Его собственной сущности. Поэтому, желая быть точными, каббалисты воздерживаются от употребления таких содержащихся в Священном Писании и Устном Законе имен, как *Элохим*, *тетраграмматон*, "Святой, да будет Он благословен" и т.д. В них идет речь только о манифестациях Бога, а не о Его внутренней сущности. Выражение *Эйн-соф* возникло после 1200 года, по-видимому, в кругу Ицхака Слепого и его учеников. Некоторые каббалисты обозначали так также первый продукт эманации, сфиру *Кетер*, вследствие ее абсолютной сокрытости. Вначале, однако, термин применялся для различения между абсолютным и *сфирот*, эманировавшими из него. С определенным артиклем термин стал употребляться лишь после 1300 года. До этого времени он встречается редко (в частности и в Зохаре), но затем получает широкое распространение.

Элохим, одно из обозначений Бога-Творца.

Эмет, *Эмуна*, *Хохма* ("Истина", "Вера", "Мудрость"), обозначение эзотерической истины, принятое каббалистами в 17 веке.

Ямим элионим ("высшие дни"), или *Немей кедем* ("предвечные дни"), обозначение *сфирот* в Зохаре.

КНИГИ СЕРИИ "БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ"

1–2. Леон Юрис. ЭКСОДУС

- 3. Д-р А.И.Кауфман. ЛАГЕРНЫЙ ВРАЧ**
- 4. Сарра Нешамит. ДЕТИ С УЛИЦЫ МАПУ**
- 5. Арие (Лева) Элиав. НАПЕРЕГОНКИ СО ВРЕМЕНЕМ**
- 6. Д-р Е.Хисин. ДНЕВНИК БИЛУЙЦА**
- 7. Макс Брод. РЕУВЕНИ, КНЯЗЬ ИУДЕЙСКИЙ**
- 8. 6 000 000 ОБВИНЯЮТ (Процесс Эйхмана)**
- 9. А.И.Гешель. ЗЕМЛЯ ГОСПОДНЯ**
- 10. НА ОДНОЙ ВОЛНЕ. Еврейские мотивы в русской поэзии**
- 11. Натан Альтерман. СЕРЕБРЯНОЕ БЛЮДО**
- 12. Шаул Черниковский. СТИХИ И ИДИЛЛИИ**
- 13. Теодор Герцль. ИЗБРАННОЕ**
- 14. Ахад-Гаам. ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ**
- 15. Арон Мегед. ХЕДВА И Я**
- 16. Яков Цур. И ВОССТАЛ НАРОД**
- 17. Р. и У.Черчилль. ШЕСТИДНЕВНАЯ ВОЙНА**
- 18. ПРИДЕТ ВЕСНА МОЯ. Стихи советского еврея**
- 19. Говард Фаст. МОИ ПРОСЛАВЛЕННЫЕ БРАТЬЯ**
- 20. И. Домальский. РУССКИЕ ЕВРЕИ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ**
- 21. Игал Алон. ОТЧИЙ ДОМ**
- 22. Юлия Шмуклер. УХОДИМ ИЗ РОССИИ**
- 23. Хана Сенеш. ДНЕВНИК**
- 24. ЕВРЕИ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ (1917–1967)**
- 25. Ш.Й.Агнон. ИДО И ЭЙНАМ. Рассказы, повести, главы из романов**
- 26. Элиэзер Смоли. ОНИ БЫЛИ ПЕРВЫМИ**
- 27. Товия Божиковский. СРЕДИ ПАДАЮЩИХ СТЕН**
- 28. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА 1**
- 29. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА 2**
- 30. А.Итай и М.Нейштат. ЧЕРЕЗ ТРИ ПОДПОЛЬЯ**
- 31. Эли Люксембург. ТРЕТИЙ ХРАМ**
- 32. С.Г.Фруг. СТИХИ И ПРОЗА**
- 33. Р.Губер. КНИГА БРАТЬЕВ**
- 34. ЭРЕЦ-ИСРАЭЛЬ. Географический очерк**
- 35. Дж. и Д.Кимхи. ПО ОБЕ СТОРОНЫ ХОЛМА**
- 36. И.Башевис-Зингер. РАБ**
- 37. Р.Бонди. ЭНЦО СЕРЕНИ**
- 38. Иегуда Галеви. СЕРДЦЕ МОЕ НА ВОСТОКЕ**
- 39. Шломо Цемах. ГОД ПЕРВЫЙ**
- 40. Шаул Авигур. С ПОКОЛЕНИЕМ ХАГАНЫ**

41. Ханох Бартов. ВОЗМУЖАНИЕ
42. Ружка Корчак. ПЛАМЯ ПОД ПЕПЛОМ
43. Бернард Маламуд. ПОМОЩНИК
44. ДРУЗЬЯ РАССКАЗЫВАЮТ О ДЖИММИ
45. МОЙ ПУТЬ В ИЗРАИЛЬ
46. Моше Наган. БИТВА ЗА ИЕРУСАЛИМ
47. Ицхак Маор. СИОНИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИИ
48. Ицхак Шенхар. СЫНЫ ЗДЕШНИХ МЕСТ
49. Генри Рот. НАВЕРНО ЭТО СОН
50. СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ И СОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ
ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА
51. Моше Шамир. ОН ШЕЛ ПО ПОЛЯМ
52. Ахарон Мегед. ЗА СЧЕТ ПОКОЙНОГО
53. Давид Маркиш. ПРИСКАЗКА
54. МАКОВЫЙ ХОЛМ. Рассказы о жизни в кибуцах
55. Джон Орбах. РИКША
56. Иосеф Гедалия Кляузнер. КОГДА НАЦИЯ
БОРЕТСЯ ЗА СВОЮ СВОБОДУ
57. Исаак Бабель. ДЕТСТВО и другие рассказы
58. Проф. И. Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 1
59. Проф. И. Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 2
60. Андрэ Шварц-Барт. ПОСЛЕДНИЙ ИЗ ПРАВЕДНИКОВ
61. Эммануэль Литвинов. ПУТЕШЕСТВИЕ ПО МАЛОЙ
ПЛАНЕТЕ
62. Владимир (Зеев) Жаботинский. ИЗБРАННЫЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ
63. Мартин Бубер. ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
64. Макс И. Даймонт. ЕВРЕИ, БОГ И ИСТОРИЯ
65. Сол Беллоу. ПЛАНЕТА М-РА СЭММЛЕРА
66. ЕВРЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ И РЕЛИГИЯ. Сборник
И.Кауфман. Библейская эпоха
Л.Финкелстайн. Еврейская вера и претворение
Ш.Эттингер. Корни современного антисемитизма
67. А.Суцкевер. ЗЕЛЕНый АКВАРИУМ
68. АНТИСЕМИТИЗМ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ. Сборник
69. СКОПУС. Антология поэзии и прозы
70. Ури Дан. ОПЕРАЦИЯ ЭНТЕББЕ
71. Моше Шамир. СВОИМИ РУКАМИ
72. Л.Коллинз и Д.Лапьер. О, ИЕРУСАЛИМ!
73. М.Новомейский. ОТ БАЙКАЛА ДО МЕРТВОГО МОРЯ
74. М.Гесс. РИМ И ИЕРУСАЛИМ
75. Ф.Кандель. ВРАТА ИСХОДА НАШЕГО
76. Ф.Баазова. ПРОКАЖЕННЫЕ

77. А.Шлионский. ГОРЫ ГИЛЬБОА
78. Иехуда Бурла. ПОХОЖДЕНИЯ АКАВЬИ
79. Х.Н.Бялик и И.Х.Равницкий. АГАДА
80. ИСКУССТВО В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ
81. ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ЕВРЕЙСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ
Б.Динур. Исторические основы возрождения Израиля
С.Дубнов. Письма о старом и новом еврействе
82. ЕВРЕЙСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ПОЭЗИЯ В ИСПАНИИ
83. Ханох Бартов. ВЫДУМЩИК
84. Гилель Бутман. ЛЕНИНГРАД – ИЕРУСАЛИМ
85. Жак Дерожи. ТАЙНА СУДНА "ЭКСОДУС-1947"
86. Цивья Любеткин. В ДНИ ГИБЕЛИ И ВОССТАНИЯ
87. М.Стейнберг. ОСНОВЫ ИУДАИЗМА
88. А.Кестлер. ВОРЫ В НОЧИ
89. Я СЕБЯ ДО КОНЦА РАССКАЗАЛА. Сборник стихов.
90. Ада Серени. КОРАБЛИ БЕЗ ФЛАГОВ
91. Иехуда Атлас. ХОТЬ НА ВИСЕЛИЦУ
92. М.Стейнберг. КАК СОРВАННЫЙ ЛИСТ
93. Н.Полетика. ВИДЕННОЕ И ПЕРЕЖИТОЕ
94. Эли Визель. ЛЕГЕНДЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ
95. Альбер Мемми. ОСВОБОЖДЕНИЕ ЕВРЕЯ
96. Шломо Авинери. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ
В ЕВРЕЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
97. МЫ НАЧИНАЛИ ЕЩЕ В РОССИИ. Воспоминания
98. Хаим Градэ. АГУНА (БЕЗМУЖНЯЯ ЖЕНА)
99. Луи Финкелстайн. РАББИ АКИВА
100. Хаим Вейцман. В ПОИСКАХ ПУТИ. Книга 1
101. Хаим Вейцман. В ПОИСКАХ ПУТИ. Книга 2
102. Муня М.Мардор. СЕКРЕТНАЯ МИССИЯ
103. Феликс Розинер. СЕРЕБРЯНАЯ ЦЕПОЧКА
104. Владимир Лазарис. МОЯ ПЕРВАЯ ВОЙНА
105. Михаэль Бар-Зохар. БЕН-ГУРИОН. Биография. Книга 1
106. Михаэль Бар-Зохар. БЕН-ГУРИОН. Биография. Книга 2
107. ИВРИТ – ЯЗЫК ВОЗРОЖДЕННЫЙ. Сборник статей.
108. Ахарон Аппельфельд. ПОРА ЧУДЕС
109. Гилель Бутман. ВРЕМЯ МОЛЧАТЬ И ВРЕМЯ ГОВОРИТЬ
114. Гершом Шолем. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ
МИСТИКЕ. Книга 1
115. Гершом Шолем. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ
МИСТИКЕ. Книга 2

ГОТОВЯТСЯ К ВЫПУСКУ:

- 110. Голда Меир. МОЯ ЖИЗНЬ. Книга 1
- 111. Голда Меир. МОЯ ЖИЗНЬ. Книга 2
- 112. Василий Гроссман. ИЗБРАННОЕ
- 113. Давид Шраер и др. В ОТКАЗЕ
- 116. Эфраим Урбах. МУДРЕЦЫ ТАЛМУДА
- 117. А.Аппельфельд, А.Оз, А.Б.Иехошуа, И.Бен-Нер,
Д.Шахар и др. ТЕНИ ОБРАЗА
- 118. Владимир (Зеев) Жаботинский. ВОСПОМИНАНИЯ
- 119. Оскар Минц. ПРИЗМЫ
- 120. Игал Алон. ЩИТ ДАВИДА

**ТРЕБУЙТЕ КНИГИ
ИЗДАТЕЛЬСТВА
"БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ"
ВО ВСЕХ МАГАЗИНАХ
РУССКОЙ КНИГИ**

**Наши книги можно заказать
также по адресу:
P.O.B. 39298
61392 Tel-Aviv
ISRAEL**

ГОТОВЯТСЯ К ВЫПУСКУ:

А.Аппельфельд, А.Оз, А.Б.Иехошуа, И.Бен-Нер, Д.Шахар и др. **ТЕНИ ОБРАЗА.** Сборник. Пер. с иврита.

В сборник включены рассказы виднейших представителей современной израильской художественной прозы. Все они принадлежат к поколениям писателей, начавших свою литературную деятельность после провозглашения Государства Израиль. В их произведениях правдиво предстает реальная действительность. В судьбах и раздумьях персонажей воплощены духовные, психологические и социальные конфликты современного Израиля, а также поиски израильским обществом путей к осознанию чувства исторической преемственности — от истоков древней еврейской культуры в Эрец-Исраэль до самобытно-традиционного уклада жизни еврейских общин Восточной Европы, истребленных во время нацистского геноцида. Большая часть рассказов сборника переведена на многие европейские языки.

Владимир (Зеев) Жаботинский. **ВОСПОМИНАНИЯ.**

"Воспоминания" Жаботинского (1880—1940), одной из самых ярких личностей эпохи еврейского национального возрождения, сионистского лидера, писателя и поэта, публициста и оратора, включают автобиографический очерк "Повесть моей жизни" (пер. с иврита) и "Слово о полку. История еврейского легиона по воспоминаниям его инициатора" (ориг. на рус. яз., 1928 г.) — прямое продолжение "Повести...". Читатель знакомится с жизнью автора с детских и юношеских лет в Одессе до его хождения по мукам на пути к осуществлению зародившейся идеи создания еврейского легиона в составе британской армии.