

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

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

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

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

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

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

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

Разумеется, сама природа предмета побуждает автора ограничиться лишь беглым наброском основной структуры мистической мысли, какой она обнаруживается у

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6 Леви Ицхак из Бердичева в своем произведении *Кдошат Леви* («Святость Леви») в конце недельной главы Псудей говорит так: «Один служит Творцу своему в разумении человеческого, а другой как бы созерцает Ничто — и невозможно постигнуть этого человеческим разумом, но только поддержкой Святого, да будет Он благословен... <И если удостоится человек узреть это Ничто>, устранился разум его от реальности сего мира, а когда возвратится он к сути разума своего, будет он преисполнен благодати».



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

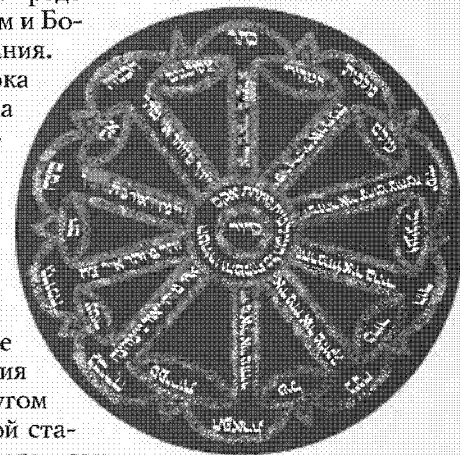
Еврейская мистика, как и мистика греческая или христианская, являет собой совокупность конкретных исторических феноменов. Поэтому мы должны бегло коснуться условий и обстоятельств, благоприятствующих возникновению мистики в процессе исторического развития религии и в особенности в процессе развития великих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

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

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

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

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



Кабалистическая схема: видны света, исходящие из первичной точки к каждой из сфирот

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

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

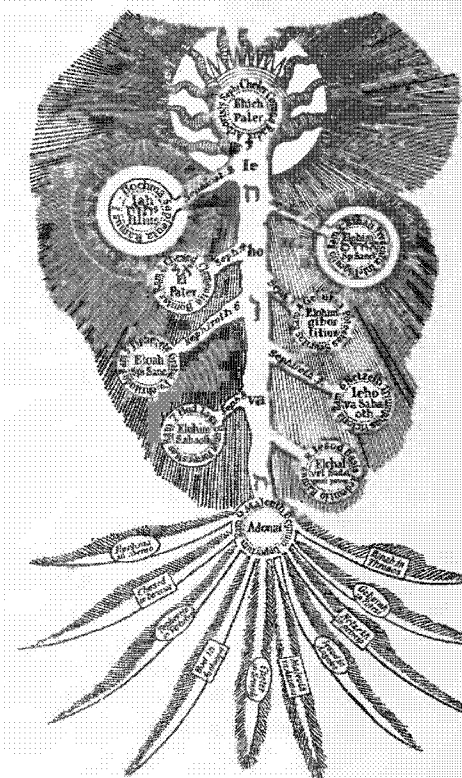
В историческом плане возникновение мистических тенденций связано с еще одним фактором. Религиозное сознание не исчерпывает своих возможностей с появлением классических форм положительной религии. Оно продолжает сохранять свою творческую потенцию, хотя формирующее действие какой-либо определенной религии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

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

Например, откровение в глазах мистика — это не только некое историческое событие, приводящее в определенный исторический момент к прекращению непосредственной связи между чело-

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

Соотношение сферот и Божественных имен (традиции еврейской и христианской каббалы)



Глава первая / ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА...

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

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

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

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

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

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

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

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

7 Molitor, *Philosophie der Geschichte*, vol. 2 (1834), p. 56.

ным истолкованием фактов. Напротив, проблема дуализма, заключающаяся в этих двух аспектах единого Бога, в которых, с точки зрения теологии, мож-

но рассматривать божество, глубоко занимала еврейских мистиков. Подчас это побуждало их обращаться к формулам, опасность которых для религиозного сознания монотеизма полностью раскрылась лишь в ходе дальнейшего развития каббалы. Как правило, каббалисты стремились найти формулу, в которой философы усмотрели бы как можно меньше предосудительного.

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

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

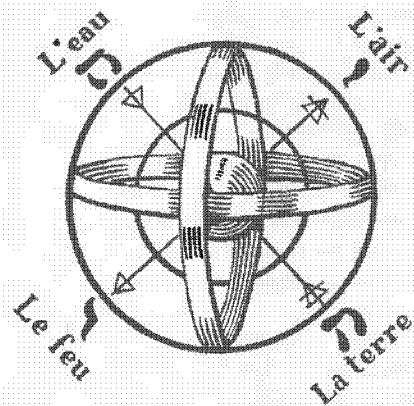
8 *Маарехет га-Элокут* ("Божественная иерархия"), приписываемая иногда некоему рабби Перецу из Барселоны (Мантуя 1558), лист 82b: "Знай, что этот *Эйн-Соф*, о коем мы беседовали, не упоминается ни в Торе, ни в Пророках, ни в Писаниях, ни в речениях Талмуда: только "мастера служения Богу" получили слабое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



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

жим»<sup>10</sup>. Понятно, что, постулируя таким образом безличную сущностную реальность в Боге, превращающемся в лицо — или предстающем в качестве лица — только в процессе творения и откровения; каббала отказывается от личностной концепции Бога Библии. Бесспорно, что в этом смысле автор упомянутого мистического афоризма прав, полагая, что Эйн-соф (или то, что подразумевается под ним) даже не упоминается в Библии и Талмуде. В дальнейшем мы увидим, как решали эту проблему представители главных направлений каббалистической мысли. Нас не должно удивлять, если мы обнаружим,

Соотношение стихий и букв  
Тетраграмматона



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12 См. Philo, *De vita contemplativa*, ed. Conybeare, p. 119.

12 CM. Philo, *De vita contemplativa*, ed. Conybeare, p. 119.

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

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

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

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

ключением, но она отличается двумя необычными особенностями, между которыми существует определенная связь. Это, во-первых, поразительная сдержанность, проявляемая каббалистами при мистическом опыте, и, во-вторых, позитивно-метафизический язык как инструмента самого Бога.

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

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

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

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





документы интимного и личного характера, но примечательно, что они встречаются почти всегда в рукописях, и едва ли сами авторы согласились бы на их публикацию. Каббалисты осуществляли своего рода добровольную самоцензуру, сводившуюся к вымарыванию некоторых отрывков слишком интимного характера в рукописях или во всяком случае к тому, чтобы эти сочинения не публиковались. В дальнейшем я вернусь к этому вопросу и приведу несколько показательных примеров такой самоцензуры<sup>14</sup>. В целом же я склонен полагать, что одна из причин этого нежелания сообщить слишком личный характер самовыражению кроется в том, что

евреи сохраняли необычайно острое чувство несовместимости мистического опыта с идеей Бога как Творца, Царя и Законодателя. Очевидно, что отсутствие автобиографического элемента служит серьезной помехой для понимания психологического аспекта еврейской мистики, ибо для такого понимания прежде всего необходим автобиографический материал.

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

<sup>14</sup> См. первый и последний разделы четвертой главы.

<sup>15</sup> Шимон Гинзбург, *Рабби Моше Хаим Луцато у-вней дор* (Тель-Авив 1937).

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

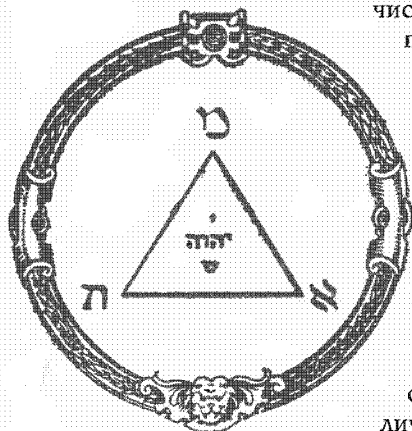
Во-вторых, я пришел к тому выводу, что каббала отличается своим необычайно положительным отношением к языку. Каббалисты, расхвалившие почти во всем остальном, были едины в том, что видели в языке нечто более ценное, чем несовершенное орудие общения между человеческими существами. В противоположность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

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

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

<sup>16</sup> Joseph Bernhart, *Zur Soziologie der Mystik* 6. *Sueddeutsche Monatshefte*, vol. 26, (1928), p. 27.

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



Каббалистическая  
схема соотношения  
Божественных имен  
и букв слова "Истина"

число которых, по моим подсчетам, доходит до трех тысяч<sup>18</sup>. Помимо этого есть много неопубликованных рукописей. В этом движении представлены, пользуясь выражением Уильяма Джеймса, различные типы религиозного опыта. В нем присутствовали различные тенденции, а также различные системы и формы спекуляции. Мало общего имеется между самыми ранними из дошедших до нас мистических текстов, датируемых талмудическим и посталтмудическим периодами, произведениями ранней испанской каббалы, произведениями направления, расцвет которого отождествляется с Цфатом, ставшим в XVI веке священным городом каббалы, и, наконец, хасидской литературой нового времени. Но возникает вопрос: нет ли чего-то более значительного, чем чисто историческая связь, что объединяло бы эти *disiecta membra*, чего-то, что послужило бы указанием на то, что отличает это мистическое движение в иуда-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

даже склонен полагать, что многие каббалисты не принимали его всерьез, — то обстоятельство, что оно было заявлено, представляется мне в высшей степени характерным для еврейской мистики. Иудаизму всегда было присуще глубокое почитание традиционного, и даже мистики, фактически отошедшие от традиции, сохранили благоговейное отношение к ней. Это прямо вело их к мысли о совпадении истинной интуиции с истинной традицией. Эта теория сделала возможным такое парадоксальное явление, как каббала Ицхака Лурии — самая влиятельная, хотя и самая сложная система поздней каббалы. Почти все важные моменты и главные положения системы Лурии были новыми, можно даже сказать — захватывающе новыми, и все же они воспринимались во всех отношениях как истинная каббала, то есть как традиционное знание. Никто не усматривал в этом противоречия.

20 И. Р. Додз в комментариях на "Элементы теологии" Прокла (1933, р. 219).

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

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



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

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

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

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

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

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

22 Изречение дошло до нас в сочинениях Ицхака из Акко. Ср. *Тарбич*, т. 5 (1934), с. 318.

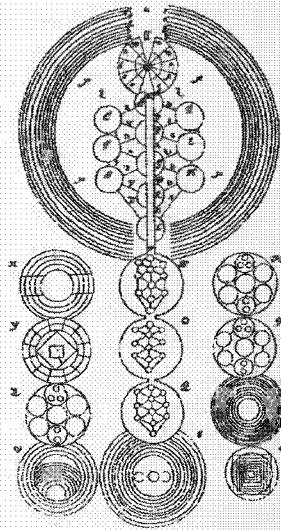
мать двояко: во-первых, это значит, что каббалисты в основном заняты изучением сферы религиозной реальности, лежащей совершенно вне орбиты средневековой еврейской философии: их целью является обнаружение нового пласта религиозного сознания. Во-вторых, хотя рабби Моше, возможно, не хотел этого сказать,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

Повторяю: каббала, несомненно, не возникла в качестве реакции на философское «просвещение»<sup>23</sup>, но, появившись на свет, она усмотрела свое назначение в противоборстве с ним.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

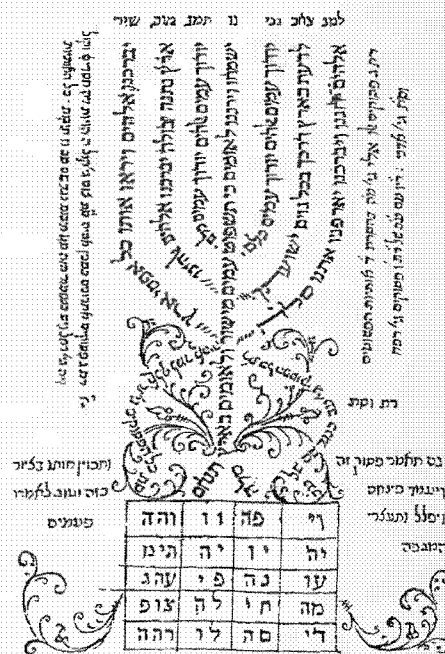
Интересно, что в пространном комментарии к Торе великого мистика XIII века Моше Нахманида встречается множество символических толкований в том смысле, как они определены здесь, но ни одной аллегории.

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

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

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

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



Изображение меноры с таблицей «цери́фа»



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

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

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

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

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

При таком толковании Торы, разумеется, неизбежна опасность впадения в теософский схематизм или, пользуясь выражением Гирша<sup>29</sup>, в «магический механицизм», и эта опасность возникала неоднократно в процессе развития каббалы. Опасность таится в представлении, будто магический механизм приводится в действие любым священным актом; и это

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

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

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

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



Мидраш «Ялкут Шимон»,  
Иерусалим

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

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

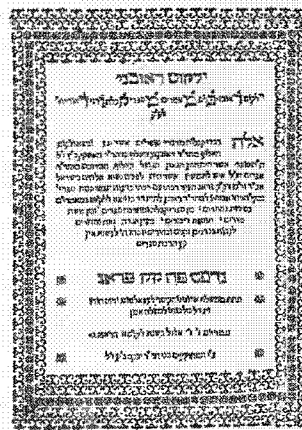
Следует отметить еще один момент. Каббалисты никогда не испытывали смущения или стыда по поводу своего увлечения старой Агадой. С особым восторгом воспринимали они агады, которые были анафемой для «просвещенных» евреев, ибо усматривали в них символы своего собственного видения мира. К этой группе относятся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

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

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

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

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



Мишра «Ялкут Реувени», Прага, 1660

Начнем с первого момента. Неудивительно, что новое религиозное откровение, явленное визионерам каббалы, откровение, для которого не существовало литургического эквивалента в более ранних молитвах, стремилось найти какую-нибудь форму выражения и вдохновило уже мистиков самого раннего периода на написание своих собственных молитв. Эта долгая и богатая оттенками традиция, зародившаяся среди каббалистов Прованса и Каталонии<sup>31</sup>, продолжалась примерно до 20-х годов XIX века, когда Натан из Немирова, ученик рабби Нахмана из Брацлава, нашел в сочиненных им молитвах эффективную форму выражения духа хасидского культа праведников (цадикизма)<sup>32</sup>. Эта мистическая молитва, имеющая мало внешне-го сходства с прежней литургией, в особенности с классическими формами коллективной молитвы, основывается на новом религиозном опыте, на обладании которым каббалисты по праву претендовали. Зачастую эти молитвы несут печать непосредственности и простоты и служат ясным выражением того, что характерно для любой формы мистики. Но подчас их язык — это язык символа, и

в них чувствуется скрытый пафос магического заклинания. Это нашло свое глубокое выражение в мистическом истолковании библейского стиха (Пс. 130:1): «Из глубины взываю к Тебе, Господи» — стиха, который автор книги Зогар понимал не как «я взываю к Тебе из глубины (где я пребываю)», но как «из глубины (в которой Ты пребываешь) я Тебя взываю»<sup>33</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

Значение этого парадокса трудно переоценить. Надо принять во внимание, что смысл и назначение всех этих старых мифов и метафор, остатки которых редакторы «Сефер га-Багир» и через них вся каббала унаследовали от гностиков<sup>35</sup>, сводились лишь к подрыву Закона, некогда расстроившего и разрушившего порядок мифического мира. Таким образом, можно воочию убедиться в том, что в дальних и периферийных областях каббалы миф мстит своему победителю, и вместе с этим обнаружить обилие противоречивых символов. Для каб-



Рабби Меир Папифан, предисловие к книге р. Хаима Витала «Эц Хаим», (ашкеназская рукопись)

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



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

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

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

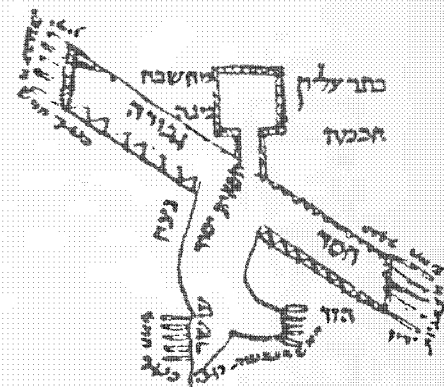
Можно усомниться в философской истинности этого утверждения, но, допустив, что оно истинно, надо сказать кое-что и в защиту «мифа» в его единоборстве с «философией». Во всяком случае, для большинства каббалистов, этих истинных хранителей печати царства мифа, существование зла — одна из наиболее актуальных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

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

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

Бесполезно отрицать то, что каббалистическая мысль утратила в немалой мере свой блеск, когда она была вынуждена сойти с вершины теоретической спекуляции на землю повседневного мышления и практической жизни. Опасности, которые миф и магия представляют собой для религиозного

сознания, в частности для мистики, четко обозначились в ходе развития каббалы. Изучая сочинения великих каббалистов, трудно отделаться от двойственного впечатления, вызываемого ими: восхищения, чередуящееся с отвращением. Об этом надо заявить со всей недвусмысленностью в наше время, когда существует опасность того, что некритическое и поверхностное отрицание даже наиболее ценных элементов мистики сменится столь же некритической и обскурантистской апологией каббалы. Я уже отмечал, что еврейская философия должна была заплатить высокую цену за свое бегство от злободневных проблем действительной жизни. Но и каббале успех не дался даром. Философия была опасно близка к тому, чтобы потерять живого Бога; каббала же, стремясь сохранить Его и проложить к Нему новую и славную тропу, натолкнулась в пути на мифологию и поддалась соблазну затеряться в ее лабиринте.



Каббалистическая схема соотношения сфирот

## 12

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

38 Единственный случай, когда женщина Хана-Рахель, «Людоедская дева», стала в середине XIX века духовной руководительницей (или *цадиком*) касидской общины, не является убедительным доказательством противного. О ней см. С.А. Городецкий, *Leaders of Hasidism* (1928), p. 113 и далее.

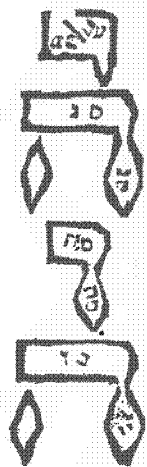
тельно свободной и от опасности впадения в кликушество, являющейся следствием этой эмоциональности.

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

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

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

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



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

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

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