
Артур Эдвард Уэйт
КАББАЛА

# Артур Эдвард Уэйт
# Каббала

*Текст предоставлен правообладателем*
*http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=613415*
*Каббала / Пер. с англ. А.И. Жигалова.: Центрполиграф; Москва; 2011*
*ISBN 978-5-9524-4965-7*

## Аннотация

Артур Эдвард Уэйт – один из лучших английских специалистов в области оккультных наук. Его книга – это всестороннее и богато документированное исследование Каббалы, учения о сокровенной еврейской мистической традиции. В ней рассматриваются основополагающие трактаты «сокровенного предания» Сефер Йецира, Зогар и другие, а также труды выдающихся ученых-раввинов. Немало внимания автор уделяет тому влиянию, которое Каббала оказала на крупнейших представителей христианского мира и на всевозможные направления европейской оккультной мысли.

# Содержание


Анализ содержания 5
- Предисловие 5
- Книга первая 6
- Книга вторая 7
- Книга третья 8
- Книга четвертая 9
- Книга пятая 10
- Книга шестая 11
- Книга седьмая 12
- Книга восьмая 13
- Книга девятая 14
- Книга десятая 15
- Книга одиннадцатая 16
- Книга двенадцатая 17
- Приложение I 18
- Приложение II 19
- Приложение III 20
- Приложение IV 21
- Приложение V 22

Предисловие 23
- Примечания 29

Книга первая 31
- I. Сокровенная Церковь Израиля 31
  - Примечания 39
- II. Причуды оккультной экзегетики1 45
  - Примечания 47
- III. Каббала и Талмуд 49
  - Примечания 51
- IV. Разделы Каббалы 55
  - Примечания 57

Книга вторая 60
- I. Датировка Сефер Йециры, или Книги Творения 60
  - Примечания 61
- II. Современная критика Зогара, или Книги Сияния* 65
  - Примечания 67
- III. Датировка и авторство Зогара 70
  - Примечания 73
- IV. Возраст зогарической традиции 77
  - Примечания 79
- V. Предполагаемые источники Каббалы 82
  - Примечания 87
- VI. Исламские связи Каббалы 90
  - Примечания 93
- VII. Влияние Каббалы на еврейство 94
  - Примечания 96

Книга третья 98

I. Ранняя каббалистическая литература 98
Примечания 103
II. Сефер Йецира, или Книга Творения 106
Примечания 108
III. Внутренние и внешние связи Книги Творения 110
Примечания 114
Книга четвертая 116
I. Сефер ха-Зогар – Книга Сияния 116
Примечания 126
Конец ознакомительного фрагмента. 129

# Артур Эдвард Уэйт
# Каббала

## Анализ содержания

## Предисловие

Каббала как эзотерическая философия – Зарождение в христианскую эру – Значение и связи – План данного труда – Его предшественники в Англии – Каббалистические манускрипты, приобретенные Пико делла Мирандолой – Их идентичность с главным текстом сокровенной традиции в Израиле – Сефер ха-Зогар – Христианские концепции, с которыми Мирандола пытался связать их – Сефер Йецира и перевод Уильяма Постеля – Каббала и Корнелий Агриппа – Иоганн Рейхлин и каббалистическая мессианская доктрина – Петр Галатин на эту же тему – Пауль Риччи о Законе Моисеевом и Законе Христовом – Как эти писатели пытались доказать пришествие Христа, основываясь на Каббале – Вытекающий из этого мотив необходимости изучения Каббалы – Ученые, к которым это относится – Вопрос о сокровенной традиции – Следы великого духовного эксперимента – Памятники теософской школы в лоне иудаизма – Предварительная датировка этих памятников.

# Книга первая
# Еврейская литература христианской эры

## *Аргументация*

Каббалистическая литература представляет преимущественно исторический интерес для специалистов по философии, для экзегетов же, занимающихся исследованием Священного Писания, это курьезные и экстравагантные порождения человеческого умствования. Они, безусловно, интересны двум категориям ученых людей, и в первую очередь тем, кто верит, что: а) эзотерическая религиозная традиция сохранялась с древнейших времен; б) рассматриваемая нами литература одно из орудий ее передачи. Этих людей принято называть эзотериками или оккультистами, как обычно они сами себя называют. Одна из главных задач этой книги (среди прочих) – показать, что имеющегося у них знания текстов и прочих свидетельств недостаточно, чтобы подтвердить эти утверждения, скорее наоборот, его неосновательность доказывает смехотворность всех их притязаний в том виде, в каком они их высказывают. Между тем Каббала, как принято считать, является эзотерической доктриной, передаваемой втайне, хотя это и не может служить доказательством существования универсальной религиозной традиции, и посему применительно к ней вопрос о ее существовании или несуществовании остается открытым. Ко второй категории людей, для которых Каббала представляет живой интерес, относятся те, кого, по той или иной причине, интересуют свидетельства мистического опыта соединения души с Богом и кто верит, что эта литература часть этих свидетельств. Главная цель данного исследования – выяснить, правы ли они.

I. Сокровенная Церковь Израиля
II. Причуды оккультной экзегетики
III. Каббала и Талмуд
IV. Разделы Каббалы

# Книга вторая
# Источник и авторитет каббалы и датировка основных текстов

## *Аргументация*

Два основных цикла каббалистической литературы, несмотря на деструктивные выводы гиперкритики, восходят к эпохе создания Талмуда или к послеталмудическим временам в плане источников и духовного влияния. Нет основания не считать Книгу Творения (Сефер Йецира) принадлежащей рабби Акиве, как утверждает предание. Нет явных свидетельств в пользу гипотезы, согласно которой рабби Моше де Леон написал книгу Зогар, или Книгу Сияния, в конце XIII в. В то же время мнение некоторых недостаточно авторитетных и компетентных ученых, согласно которым эти писания исключительно древнего или, по крайней мере, дохристианского происхождения, должно быть решительно отвергнуто. Следует отвергнуть и любые попытки отнести Каббалу непосредственно к некой предшествующей теософской системе: предшественники у нее были в разных местах, однако эти аналогии с другими системами религиозных взглядов объясняются естественными параллелями между независимыми друг от друга подходами разных культур к фундаментальным проблемам бытия. Нельзя закрывать глаза на возможные еврейские влияния через Аристобула и Филона, хотя не следует их и преувеличивать. Каббала есть творение sui generis[1]. В ней много случайных перекличек и параллелей, но фундаментально она могла зародиться только в лоне иудаизма, будучи специфическим продуктом еврейского мышления. Если и можно говорить о влияниях, то все свидетельствует о том, что она оказывала большее влияние на христианские умы, а не наоборот.

I. Датировка Сефер Йециры, или Книги Творения
II. Современная критика Зогара, или Книги Сияния
III. Датировка и авторство Зогара
IV. Возраст зогарической традиции
V. Предполагаемые источники Каббалы
VI. Исламские связи Каббалы
VII. Влияние Каббалы на еврейство

[1] В своем роде самобытное, уникальное *(лат.)*.

# Книга третья
# Письменное слово каббалы: первый период, Сефер Йецира

## *Аргументация*

Темы каббалистической литературы помимо Сефер Йециры (Книги Творения) и до появления Зогара в сжатом виде сохранились в разных источниках, что позволяет сделать вывод о том, что традиция претерпевала развитие, и скорректировать некоторые крайности подхода к ней. Существует немало трактатов, тематически связанных с Каббалой, хотя многие современные исследователи не считают их каббалистическими в техническом смысле. Так обстоит дело и с самой Сефер Йецирой; однако, несомненно, все подобные тексты указывают на связь с устной традицией, дошедшей из глубины веков, или являются элементами такой устной традиции, в дальнейшем развитыми комментаторами Сефер Йециры, а также Зогаром и, значительно позднее, толкователями учения Зогара. Интерес ранних каббалистов был направлен преимущественно на Книгу Творения, и несколько толкований на этот трактат появилось между XI и XII вв. под разными именами.

I. Ранняя каббалистическая литература

II. Сефер Йецира, или Книга Творения

III. Внутренние и внешние связи Книги Творения

# Книга четвертая
# Письменное слово каббалы: второй период, эпоха Зогара

## *Аргументация*

Текст собственно Зогара и его многочисленные связи рассматриваются в последующих разделах с целью сформировать объективное представление о материалах, включенных в это сложное произведение, до более подробного рассмотрения его доктрин на последующей стадии. Особый акцент ставится на их связь с мистическими и теософскими доктринами.

I. Сефер ха-Зогар – Книга Сияния
II. Сифра ди-Цниута – Книга Сокрытия
III. Идра Раба – Великие Покои, или Великое Собрание
IV. Идра Зута – Малые Покои, или Малое Собрание
V. Саба – Старец, или Речь Старца
VI. Сефер ха-Бахир – Сияние
VII. Райа Мегемна – Верный Пастырь
VIII. Ситрей Тора – Тайны Закона
IX. Мидраш ха-Неелам – Сокровенный Мидраш
X. Тикуней Зогар – Малые трактаты Зогара
A. Хашматот – Пропуски
Б. Тосефтот – Дополнения
B. Матнитин – Повторения
Г. Разе де-Разин – Тайна тайн
Д. Йенука – Дитя, или Речь Отрока
E. Хейхалот – Чертоги, или Обители
Ж. Мидраш Рут – Комментарий к Книге Руфь
XI. Старые и Новые Дополнения

# Книга пятая
# Учение каббалы о боге и мироздании

## *Аргументация*

Основоположные учения Каббалы: 1) философия абсолюта; 2) возникновение мира отчасти как эманации и отчасти как результата творческих актов; 3) разделение эволюции мироздания на четыре вселенные, последняя из которых была приведена к бытию в процессе творения. Дополнительные теософские положения к этим учениям: 1) различие Бога в Себе и Бога в Его явлении Своему народу, то есть конечному Разуму; 2) священнотайная (сакральная) природа универсальных символов, которыми выражает себя человеческий Логос; 3) пути человеческого познания и постижения вещей Божественных.

I. Могущество Бога в Каббале
II. Десять сфирот
III. Учение о Четырех Мирах
IV. Пути Мудрости и Врата Понимания
V. Космология

# Книга шестая
# Чиноначалия, или иерархии духовного мира

## *Аргументация*

Важное место в Каббале занимает учение о человеческой душе, поскольку человек – это центр, вокруг которого вращается вся традиция. В великом памятнике Зогар мы находим изложение учения о частях, уровнях и состояниях человеческой души, о ее предсуществовании и назначении. На основании излагаемых в нем положений и толковании на них можно составить таблицы, но они мало что дают. Есть там и учение об ангельских чинах и каббалистическая демонология; эти темы относятся к третьему периоду Письменного слова, который будет рассмотрен в Книге девятой. Эти темы спорадически вкраплены в текст Зогара и находятся в зачаточном состоянии, не считая темы падения ангелов, которая будет рассмотрена в самостоятельном разделе. Поздние каббалисты черпали материал в Талмуде, выстраивая на его основании четкую схему ангельских и демонических иерархий.

I. Учение Каббалы о душе

II. Ангелы и демоны

# Книга седьмая
# Бог и человек

## *Аргументация*

Доказывается, что в сокровенной традиции библейские мифы о земном рае рассматриваются как Тайна пола. Падение ангелов достаточно косвенно увязывается с этой же темной темой, но оно же имеет следствием ex hypothesi[2] всю последующую нечистоту на земле и в человеке. В этом аспекте и падение человека связано с этой же тайной; этой теме уделено много места, и она рассматривается в разных аспектах. Зло, которое «велико было на земле» и из-за которого «разверзлись все источники великой бездны» и «окна небесные отворились», согласно легенде о Потопе, явилось следствием беззакония и полового извращения, «ибо всякая плоть извратила путь свой на земле»; и даже последующее жертвоприношение Ноя, «приятное благоухание» коего «обонял Господь», было принято и освещено только потому, что Ноем двигало смиренное почтение к высшей тайне. В этой связи нет необходимости особенно останавливаться на Завете с Авраамом; и, однако, основание всего именно в нем. Очевидно также, что Закон, данный на Синае, неразрывно связан с этой темой; история самого Моисея есть история духовного брака. Когда пришло время воздвигнуть Дом Божий на Сионе, великая тайна во всей ее трансцендентности была явлена в присутствии Шхины в Святая Святых как Невесты в обители своего Жениха. И наконец, цель пришествия Мессии (Мешиаха), Божественного Сына сокровенной традиции, буквы Вав в сокровенном Имени из четырех букв (Тетраграмматон), восстановить Свою Невесту в изгнании и приуготовить Субботу творения, она же есть период истинных супружеских отношений.

I. Миф о земном Рае
II. Змей, сын Зари и падение ангелов
III. Падение человека
IV. Миф о Потопе
V. Завет с Авраамом
VI. Моисей, Законодатель
VII. Иерусалимские Храмы
VIII. Пришествие Мессии
IX. Учение о Шеоле
X. Воскресение из мертвых

[2] Гипотетически *(лат.)*.

# Книга восьмая
# Сокровеннейшее учение

## *Аргументация*

Сокровенное учение Зогара о Святой Шхине – это высшая Тайна пола, и сама она тайна устной традиции. За этой тайной стоит, как надо понимать, аутентичное учение о знании, основывающемся на опыте. Таким образом, нас подводят к более углубленному изучению Тайны пола в свете сокровенной традиции, причем в определенном смысле это одновременно и изучение Шхины. Предположительно, за этим есть или может быть некая тайна человеческих браков, непостижимая сердцу человеческому на путях обыденной человеческой жизни.

I. Тайна Шхины

II. Тайна пола

# Книга девятая
# Письменное слово каббалы: третий период

## *Аргументация*

Процесс формирования корпуса каббалистической литературы отражен в ряде текстов и комментариев на Зогар, а также в нескольких самостоятельных трактатах, связанных с общей каббалистической традицией. Два других произведения выбраны для отдельного рассмотрения, – одно по своей общей направленности посвящено тайнам любви, а второе – применению каббалистического аппарата в алхимии, что объясняется той популярностью, которую оно приобрело среди современных исследователей герметической традиции.

I. Последователи и толкователи Зогара
А. Моше из Кордовы
Б. Ицхак Луриа
В. Нафтали Гирц
Г. Абрахам Коген Ирира
Д. Иссахар бен Нафтали
II. Книга «Огонь очищающий»
III. Тайны любви
IV. Малая каббалистическая литература

# Книга десятая
# Христиане-каббалисты

## *Аргументация*

I. Введение
II. Раймонд Луллий
III. Пико делла Мирандола
IV. Корнелий Агриппа
V. Парацельс
VI. Иоганн Рейхлин
VII. Уильям Постель
VIII. Розенкрейцеры
IX. Роберт Фладд
X. Генри Мор
XI. Томас Воэн
XII. Кнорр фон Розенрот
XIII. Ральф Кадуорт
XIV. Томас Бернет
XV. Сен-Мартин
XVI. Элифас Леви
XVII. Два академических критика
XVIII. Современная школа французских каббалистов
A. Папюс
Б. Станислас де Гуайта
B. Леон Мёрен, О. И
XIX. Каббала и эзотерическое христианство
XX. Каббала и современная теософия

# Книга одиннадцатая
# Каббала и другие каналы передачи сокровенной традиции

## *Аргументация*

Размышления верующих в наше время привели к рождению так называемых Тайных Наук как средств передачи великой оккультной традиции; однако вопрос выходит за пределы сегодняшнего интереса, который может оценить только качество и размеры влияния Каббалы на другие сферы «эзотерической мысли» на Западе. Сейчас ясно, что это влияние преувеличено. Если речь идет о ритуальной магии, то здесь оно было, безусловно, велико, но в таких сферах, как алхимия и астрология, оно явно незначительно. Масонская ложа Вольных каменщиков всегда считалась одним из каналов эзотерической традиции, но ее связи с Каббалой случайны и незначительны. Что касается искусства гаданий, то пиктографическая символическая система, известная как карты Таро, представляет ключ к каббалистическому учению и традиции; но здесь мы их по особым причинам не рассматриваем. В завершение темы других каналов, по которым до наших дней доходила сокровенная традиция, учению Каббалы противопоставляется учение чистой мистики, и здесь все линии исследования сводятся в единый фокус.

I. Каббала и магия
II. Каббала и алхимия
III. Каббала и астрология
IV. Каббала и масонство
V. Каббала и Таро
VI. Каббала и мистика .

# Книга двенадцатая
# Заключительные размышления

## *Аргументация*

Краткий обзор развития поздней Каббалы вводит анализ последних привнесений в научное изучение этой темы и замечания о последних важнейших открытиях в этой области. Со всей скрупулезностью рассматривается и снимается вопрос о христианских элементах в Зогаре как системе еврейского вероучения. Поднимается животрепещущий вопрос о том, может ли сокровенное учение Израиля что-либо дать современным мистикам, и если да, то каким образом. Каббала рассматривается в том ее аспекте, где речь идет о Тайне полов, а затем в аспекте учения о душе, а именно о ее исхождении от Бога и возвращении к Богу. Вывод: Зогарическая Каббала со всеми неотъемлемыми от этого учения символическими покровами продолжает нести живое послание всем тем, кому она предназначена.

I. Продолжатели и толкователи Каббалы

II. Предполагаемые христианские элементы

III. Подведение итогов по проблеме еврейской теософии

# Приложение I

Развитие учения о сфирот в Каббале

# Приложение II

Четыре Мира в поздней Каббале

# Приложение III

Инструменты творения

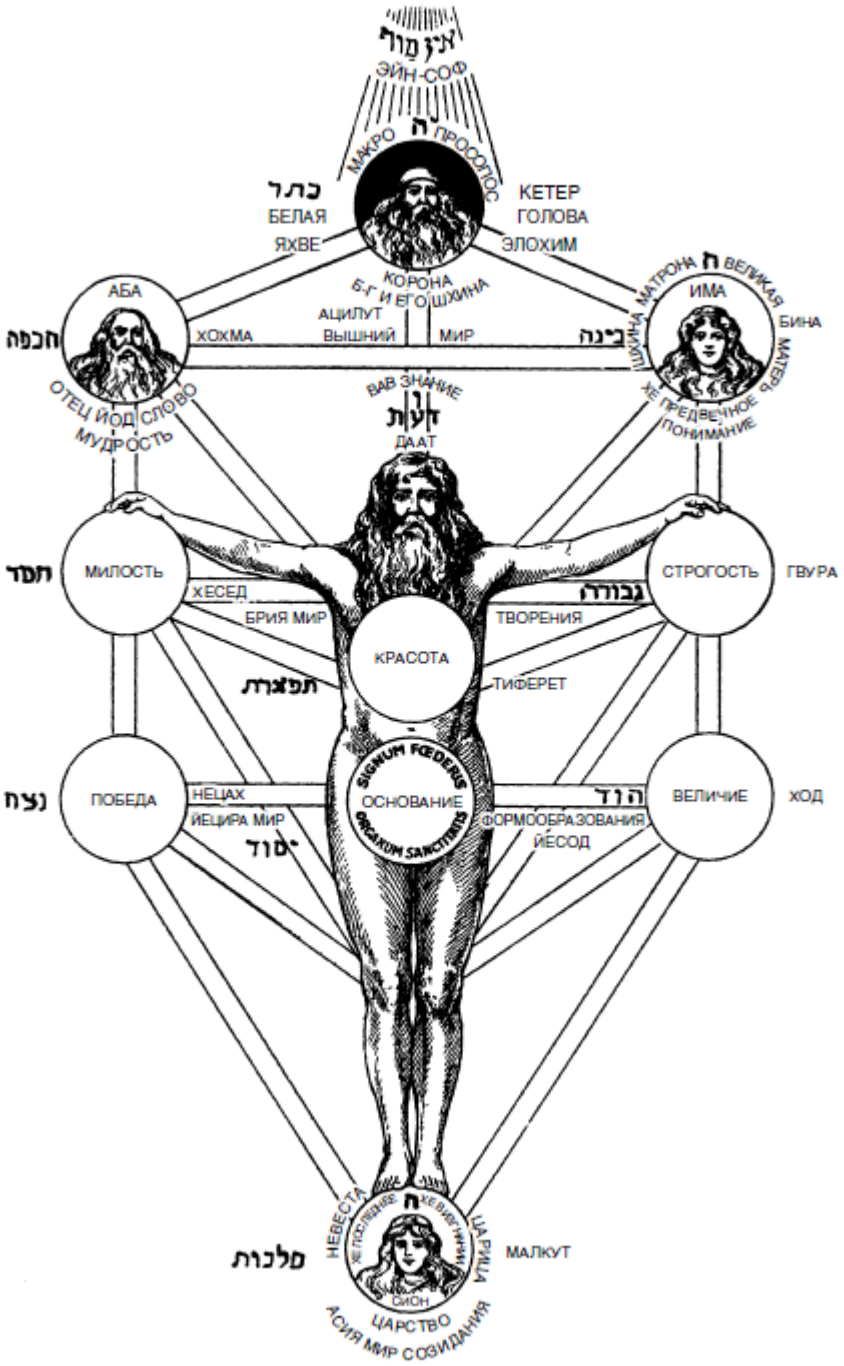
# Приложение IV

Имена Бога

# Приложение V

Ступени души

*К. Рексрот*. Послесловие




Священное Древо Сфирот

# Предисловие

Любому образованному человеку и, уж конечно, тем, кто относится к категории интересующихся вещами духовными, кому, собственно, и предназначено это исследование, не надо говорить, что Каббала является особым видом эзотерической философии, что она притязает на глубокие тайны и что большинство тех людей, о которых мы говорим, согласны с этими притязаниями. Вряд ли они также нуждаются в разъяснении, что так называемая каббалистическая литература сложилась в среде еврейства в христианскую эру, которая последовала за рассеянием евреев и разрушением Святого града. Эта литература является резким контрастом Священным Писаниям Израиля, ясным, красивым и простым, тогда как каббалистические тексты темны, подчас просто непонятны и чтение их требует огромного напряжения. Библия сфокусирована на человеческом аспекте; Каббала вообще не апеллирует к человеческим чувствам, и, чтобы войти в перспективу мира Каббалы, мы, в сущности, должны полностью изменить нашу интеллектуальную оптику.

С какой бы точки зрения мы ни подходили к Каббале, значение ее трудно переоценить: она связана с другими типами текстов, подпадающих под рубрику мистических, и есть все основания считать ее по уже сложившейся традиции вершиной этого явления. Она часть истории философии и, как таковая, давно уже входит в европейскую мысль. В своем низовом проявлении она несет ответственность за всю ту причудливую смесь символики и процедур, известных как ритуальная и философская магия в изводе XIV—XVII столетий;

в сравнительно поздний период она вошла в историю алхимии; ею окрашены многие странные обычаи и верования, которые мы, не совсем отдавая себе в том отчет, называем предрассудками; и, уж во всяком случае, одежды, в которые часто рядится это явление, во многом каббалистические по своему покрою. Если предположить, что за магией, алхимией и астрологией стоит некое сокровенное объективное знание, то это объясняло бы тот особый пиетет, с которым, по крайней мере гипотетически, относятся к Каббале их приверженцы, потому что только через эту откровенно сверхчувственную литературу – с их точки зрения – пролегает дорога к тайне. Это, однако, с позиции теософской. Что же касается вклада в мысль прошлого применительно к жизни и сознанию, то ее притягательность ощущается и в наши дни.

Всесторонне проанализировать Каббалу в плане общего содержания и истории, но с попыткой выявить ее связи с другими явлениями сокровенной традиции, вскрыть ее влияния и значение с различных точек зрения и показать ее вклад в эзотерическую науку о душе – вот задача данной работы. При этом, разумеется, приходится учитывать ограниченность и требования английских читателей, не знающих мертвые и живые языки, на которых, за редким исключением, в настоящий момент доступна каббалистическая литература. Тема относится к области эзотерических учений и, соответственно, излагалась ранними толкователями темным языком: у современного читателя нет и не может быть опыта ее восприятия. Вместе с тем следует помнить, что труд этот предпринят христианским мистиком и предназначен главным образом для мистически ориентированных людей; предлагая на их суд этот материал, автор выделяет те линии умозаключений, которые его особенно волнуют, причем сознательно акцентируя некоторые из них. В Англии непосредственно на эту тему были изданы всего две книги; одна – общий, но вполне удобочитаемый очерк доктора Гинсбурга[3], скорее критического, чем дескриптивного характера и с позиции откровенно враждебной. Вторая принадлежит перу С.Л. Макгрегора Мазерса[2], но это по преимуществу комменти-

[3] См. примечания в конце раздела, с. 26.

рованный перевод латинских источников, и, помимо прочих ограничений, он охватывает лишь небольшую часть обширного массива каббалистической литературы. Данное исследование ставит определенную цель и, надеемся, заполнит то отсутствующее место, с которого открывается широкая перспектива, позволяющая увидеть общую картину не только мистикам, но и тем, кто интересуется философией и историей, кого привлекают неторные пути в мир литературы, куда Дизраэли-старший, несмотря на право первородства, не отважился вступить.

Известия о великой литературе, которая якобы существовала – ex hypothesi – с незапамятных времен в еврейском мире, впервые появились в XV в., когда Пико делла Мирандоле благодаря чистой случайности посчастливилось приобрести у безымянного еврея странные манускрипты, и могли остаться незамеченными, если бы всякое ценное свидетельство прошлого, что попадало в руки этого человека, не приковывало к себе его внимание; те несколько судьбоносных лет, что этот поборник «примирения философов» посвятил поискам и исследованиям своего приобретения, исколесив ради этого всю Европу, не прошли даром. Сам Пико делла Мирандола был посвящен в еврейскую теософию Элиасом дел Медиго, подвизавшимся на кафедре в Падуанском университете; он написал по просьбе Мирандолы два трактата – один о Разуме и другой о Пророках (1481 – 1482), которые, по-видимому, так и не вышли в свет и были написаны на еврейском языке, как и его трактат De Substantia Orbis (1485), опубликованный, однако, в Базеле лишь в 1629 г. Последний трактат был переиздан в Вене в 1833 г. с комментариями Исаака Реджио.

Пико делла Мирандола был, в известном смысле, для своего времени человеком критического мышления: он, например, писал о ложных притязаниях астрологии; но вообще эта эпоха не отличалась критическим подходом к проблеме аутентичности произведений, имеющих репутацию древних по сложившемуся мнению или голословному утверждению, еще менее интересовались в это время проблемой авторства. Кажется, где-то я уже говорил о той опасности, которая подстерегала всякого, вступившего в эту опасную область исследования. В нашем случае, скажем, усомниться в том, что Зогар – этот, несомненно, главный каббалистический кодекс – содержит подлинные высказывания рабби Шимона бар Йохая, в сущности, означало, что далее придется поставить под вопрос авторство Пятикнижия; то есть я хочу сказать, что это открывало столь широкий горизонт для спекуляций, что одно влекло за собой другое.

И однако, близилось время, оно было не за горами, когда сокровище Пико делла Мирандолы подверглось критическому анализу и была сделана попытка отличить поддельный Зогар от подлинного: первый как творение некоего Моше де Леона, появившееся в XIII столетии, и второй, возраст и ценность которого установить невозможно. Это различение целиком остается в области чисто умозрительной, поскольку никто никогда не видел второй Зогар; и, может, в данном месте об этом не стоило бы упоминать, но заметим все же вскользь, что приобретенные Пико делла Мирандолой манускрипты представляли собой, судя по всему, именно то творение, которое на протяжении свыше шести веков было известно как Сефер ха-Зогар. Каталог собранных им кодексов был издан в 1651 г. французским библиографом Гаффарелем[3], и в единственном переводе текста Зогара на живой язык[4] каждый раздел имеет приложение в виде примечаний из него. Там масса ошибочных ссылок, но в целом этот каталог отражает текст; то, что опущено в одном разделе, иногда можно найти в другом; и хотя результаты усилий Гаффареля никоим образом нельзя считать репрезентативными в качестве некоего краткого резюме текста Зогара – чего и тени нет, – не подлежит сомнению, что приобретение Пико делла Мирандолы и есть то, что нам известно под именем Зогар. Альтернативного текста нет, а приведенные выше дифференциации являются предположением, которое никого не может ввести в заблуждение[5].

Вклад Пико делла Мирандолы в знание Зогара в Европе ни в коей мере не превосходит сам факт его существования. Его латинские тезисы на сей счет нельзя считать репрезентативными, как и все, что вышло из-под его пера. Одно остается неоспоримым: он был первым представителем христианского мира, в руки которого попала эта книга, под каким бы обличьем она ни была, и она явно попала к нему в том авторитетном виде, в котором впоследствии оказалась представлена в Кремонском и Мантуанском изданиях[6]. Мы не в состоянии выяснить, при каких обстоятельствах эти издания появились каждое в свое время[7], но, насколько лично мне и другим исследователям удалось проследить библиографию каббалистической литературы, никаких других более ранних манускриптов этого корпуса не было. Пико делла Мирандола не только первым держал в руках все рукописные тома Зогара, но и первым выявил различные в нем элементы, допускающие христианское прочтение концепции Божественной икономии, какова бы ни была их ценность[8]. Я еще коснусь их в конце этого исследования, когда придет время сказать несколько слов о том, что прочтение Каббалы в христианской перспективе, начало которому положил Мирандола, стало – почти без исключения – предпосылкой всех ученых мужей, которые пришли ему на смену, включая и тех, кто перевел и издал Зогар на французском языке. Пико делла Мирандола скончался молодым[9], но есть свидетельства, проливающие свет на возможности реализации его великой мечты о том, чтобы сам римский понтифик в лице папы Юлия преклонил слух к его красноречивым призывам и изменил отношение к Израилю в свете христианских идей в Каббале[10].

Как бы то ни было, но именно в этой перспективе Зогар стал известен в Европе, однако минуло чуть не столетие, прежде чем появился человек, которого мы должны упомянуть в этом контексте. Имя его Уильям Постель. Это он впервые перевел Сефер Йециру – Книгу Творения – на латинский язык и тем самим познакомил ученых и тянущихся к познанию европейцев с основоположным материалом всей Каббалы с ее доктриной о сфирот, о Божественной силе двадцати двух букв еврейского алфавита и о тайне чисел. Я не буду говорить, что Книга Творения подобна тому самому горчичному зерну из притчи, которое вырастает в большое дерево, поскольку Зогар ни в коем случае не является ее развитием, если не считать доктрины о буквах и числах; но она считается в Израиле изначальным текстом всей каббалистической литературы, и вклад Постеля в наше знакомство с Каббалой, сколь бы общим оно ни было, гораздо существенней для наших целей, чем почти спорадические Conclusiones Kabbalisticae Пико делла Мирандолы. Предание приписывает Постелю перевод и Сефер ха-Зогар, что было бы неоценимым сокровищем, буде таковой имел место и сохранился до наших дней[11]. Мне неизвестно, как и с чьей легкой руки родилось это соблазнительное предание, но через двадцать лет в него твердо уверовали французские эзотерики, приложившие немалые усилия к его поиску, не приведшие, разумеется, ни к чему. Вместе с тем для такого поиска имеются основания не только в предании: читая самый известный трактат Постеля Clavis Absconditorum, невозможно отделаться от мысли, что он хорошо знаком с текстом, а потому вполне мог предпринять подобный труд[12]. В нем речь идет о душе Посредника как первом творении Бога и Торы (Закона), миротворца вселенной, соотносимого со сфирой Бина—Понимание, атрибуты и местопребывание которого, согласно Зогару, связаны со Шхиной[13][4]. Это не единственный момент, связывающий Постеля с главным кодексом сокровенной традиции иудаизма, хотя нам остается только констатировать данный факт, не вдаваясь в подробности.

[4] Здесь и далее под знаком * примеч. пер. (см. с. 28).

Между периодами Пико делла Мирандолы и Уильяма Постеля были, как мы увидим, такие личности, как Корнелий Агриппа и Парацельс; но первый больше ассоциируется с так называемой практической Каббалой, с учениями о власти Божественных Имен, тайнами чисел, ангелологией и демонологией, почерпнутыми по большей части в других источниках, а не в Зогаре; что касается второго, то он использовал слово «Каббала» вне всякой связи с его еврейским происхождением.

Современником Постеля был Иоганн Рейхлин, или Кадмион, посвятивший свои три книги, озаглавленные De Arte Cabalistica, папе Льву X. Этот труд в целом посвящен доктрине мессианства, и цель его – показать, что Тот, кого ожидал Израиль, уже пришел. Не берусь утверждать со всей определенностью, но, насколько я знаю, он первым высказал мысль о -вабодом, что на древнееврейском имя Иисус составлено из согласных Имени Яхве = יהוה с -асимением священной буквы Шин = ישוה – то есть Йегешуа[14]. Он приводит имена многих телей-каббалистов, ни разу, по крайней мере, по имени не называя собственно Зогар. Рейхлин написал также De Verbo Mirifico[15]. Современник Рейхлина Петр Галатин, итальянский еврей-выкрест, автор De Arcanis Catholicae Veritatis[16], двенадцатитомного труда, построенного на каббалистических текстах в форме беседы между автором, неким Хогостратином, о котором я ничего не нашел, и Рейхлином. Этот труд значительно более обширный и эрудированный, чем работы последнего, и в нем упомянут Зогар, хотя видно, что автор знаком с ним понаслышке. Тема – тоже учение о Мессии, причем раскрывается она очень оригинально.

Третье значительное имя – Пауль Риччи, еще один обращенный еврей, однако его трактат Celestial Agriculture[17] не имел большого влияния. Он же написал Statera Prudentum о Законе Моисеевом, Христе и Евангелии, но это произведение было осуждено, как и ряд других трактатов, в том числе и одно о деяниях каббалистов, напечатанное в Нюрнберге в 1523 г.

Целью данного предисловия было показать в общих чертах условия, в которых в Европе стал известен главный текст Каббалы; далее каждому христианскому исследователю и писателю, освещавшему эту тему, будет посвящена отдельная глава. Сейчас нам достаточно показать, что с самого начала в изучении каббалистической литературы вне еврейства принимало участие немало христианских ученых и что объектом их интереса было желание выявить в сокровенном еврейском учении христианские элементы – первым делом в Зогаре и затем в литературе, связанной с ним.

Для тех, кто будет читать это исследование с философской и исторической точки зрения, необходимо разъяснить его главную тему и причину его ориентации на определенный контингент. Насколько я понимаю, после деструктивной критики доктора Гинсбурга тема Каббалы выпала из поля зрения английского ученого мира. В области чисто научных исследований – метафизических или исторических по направленности – непосредственно в период, предшествовавший написанию этого труда, не было никакого интереса к предмету, как не было его и в момент выхода его в свет, но причина здесь отнюдь не в критике доктора Гинсбурга. Честно говоря, со дней Роберта Фладда и Томаса Воэна, Кадуорта и кембриджских неоплатоников всегда существовала определенная категория ученых, для которых все, что связано с Каббалой, представляло особый интерес, и эта категория сейчас, пожалуй, еще более многочисленная, чем до 1865 г. В плане интеллектуальном это даже более значительная группа, чем может себе представить академический читатель в силу отсутствия знакомства с литературой, ее представляющей. Речь идет об исследователях и мыслителях из теософских и эзотерических кругов, хотя само это обозначение недостаточно точное и, как правило, относится к людям, не слишком почитаемым в академическом мире. Сложилось мнение, будто адепты подобных учений предрасположены к ним из-за своей неспособности к более серьезным научным занятиям и потому тратят время на пустяки. Но те, о ком я говорю, не заслуживают подобного насмешливого и высокомерного отношения: эти люди

верят в непреходящую ценность сокровенной религии, вернее, некоей мистической традиции, восходящей к истокам человеческой истории, и в сравнительном изучении религий нет ничего абсурдного и необоснованного в плане выведения некоего общего знаменателя. Дело в свидетельстве и оценке его достоверности. И в этом смысле Каббала, как я уже говорил, является не только сокровенной теософией, то есть Богопознанием еврейского мира, но и особым каналом, по которому сообщается та традиция, о которой идет речь. Вот почему вполне резонно и, более того, неоспоримо, что данное исследование прежде всего, если не исключительно, предназначено именно теософам и мистикам. Их интересы жизненно важны, все прочие – преходящи. Признать Каббалу как раздел или духовный центр сокровенного учения – равносильно тому, чтобы признать своевременность и необходимость ее изучения.

Исходя из этой предпосылки, я пришел к выводу, что при изучении Каббалы следует рассматривать ее не только в качестве мистического учения в общепринятом смысле, но и собственно с мистической точки зрения, памятуя о вере в сокровенное учение, равно как о других смежных вопросах, требующих пересмотра со стороны тех, кто их задает. Если по ходу исследования мне придется развенчать некоторые ложные представления и поместить их в область фантазий, где им и место, и ввести сферу мистицизма в подобающие границы, я по праву смогу считать, что снискал оправдание своих намерений в глазах тех, кого я хотел освободить от иллюзий. Остается сказать, что по самой своей природе мистика основывается не на так называемых оккультных науках или оккультной философии, тогда как в исторической перспективе она связана с любой – народной или эзотерической – традицией прошлого[18].

Наконец, следует прежде всего понять, что это исследование адресовано не представителям иудейской религии и что – во всяком случае, в первоначальном замысле – оно не претендует на серьезный вклад в науку о Каббале, хотя, волею судьбы, в нашей стране оно и является первым обширным изысканием в области этого религиозного наследия. Эти очерки являются частью давно задуманного мною плана изучения эзотерической традиции в христианскую эру и решения одного вопроса, касающегося самого существа этой сокровенной традиции, как, впрочем, и всех других аспектов человеческой мысли и вопрошания. Вопрос этот таков: существует ли на поверхности этой подразумеваемой сокровенной традиции или где-то в ее глубине или даже в самих ее недрах некий след духовного опыта, который – в предварение более адекватного определения – можно назвать наукой о душе в Боге. В исторические времена она всегда наличествовала в мире; она есть как на Западе, так и на Востоке; но всюду она обволакивалась тяжелыми пеленами доктрины и практики, обусловленными конкретным местом и временем, специфическими расовыми и национальными особенностями. В своей простоте и уникальности она проступает сквозь все сложные религиозные образования. И этот универсальный элемент, не подлежащий анализу в формальном смысле этого термина, стал предметом аналитического познания, с одной стороны, а с другой – был признан непознаваемым для внешнего наблюдателя и сделался прерогативой аскетов, а среди них только тех из них, кто ведет монашеский или специфический образ жизни, вдали от мира и его суеты. Задуманные мною и осуществленные исследования в области мистики и есть попытка высвободить это ядро из-под накопившихся чуждых напластований; что касается многообразия ее проявлений, то эта тема рассматривается в книгах, посвященных сокровенной традиции; данный же труд, предлагаемый адептам Theosophia Magna, есть не что иное, как окончательная редакция и выжимка моих предыдущих работ и монографий по Mysterium Receptionis в сознании еврейства.

Цель его – собрать разрозненное и разъединенное братство по духу, к коему причастен я сам, будучи неким свидетельством его осмысления в свете индивидуального христианского, а не иудейского мистического опыта, принимая во внимание, что на сегодняшний день

если среди евреев и остались единицы, проявляющие интерес к этому сокровищу еврейского прошлого, то лишь в нескольких синагогах или гетто в Хорватии и Далмации.

Учение о Цуре и тайне Шхины представляется мне ядром Каббалы. Они интересуют меня не столько потому, что являются таковыми для еврейской теософии, сколько тем, чем они сопряжены с католическим мистицизмом. Мы видим, что в своих высочайших поисках древние сыны учения стремились к тому же, что и христианские мистики, и что те проблески опыта, которые мы в редчайшие моменты ощущаем в глубине сердца, смутно – иногда слишком смутно – проступают в этих текстах. Та часть в нас, что пребывает в Боге и приобщена чувству вечности, в их достоверном видении относится к Ацилут– Близости, Вышнему миру и никогда от него не отлучена. Я также полагаю, что подобно тому, как некоторые из нас в меру собственных возможностей сейчас знают «отчасти», ожидая познания совершенного, так и они – некоторые из них – не лишены были внутреннего постижения той великой реальности, которую они для внешних именовали Узами единения.

Остается заметить, что, хотя время происхождения этих текстов с исторической точки зрения очень важно и достаточно подробно рассматривается, проблема древности каббалистического предания не главная в данном исследовании, исходя из приоритетов, изложенных в предисловии. Нельзя не учитывать субъективную авторскую позицию, а лично меня прежде всего интересует духовное послание, которое в высшем своем проявлении несут эти тексты, а отнюдь не время их создания или проблема авторства. Пьесы, известные под именем Шекспира, не перестали бы быть бессмертными и величайшими из величайших творений в мировой литературе, если бы завтра вдруг доказали их принадлежность перу Бэкона или конюху из таверны «Глобус». Точно так же, если бы Сефер ха-Зогар в реальности восходил не к незапамятным временам, а к XIII в., что совершенно невозможно относительно его исходного материала, мое исследование не утратило бы смысла. Остается вопрос о ценности, вопрос о жизни и сущности. Если в каббалистическом корпусе свидетельствует о себе традиция, то и семи веков достаточно. Если же нет, то все равно дело того стоит, и исследование важно как самоцель, хотя бы по той причине, что ей, предположительно, все семь тысяч лет. Вавилонские мифы остаются Вавилонскими мифами, даже если они старше Книги Бытия; и если миф о райском саде, которым начинается Бытие, имеет в себе нечто относящееся к духовным глубинам, к реальной истории души, то сам факт, что по своей конструкции миф о падении на век или целую эпоху моложе Книги мертвых, не столь уж значим.

*А.Э. Уэйт*

# Примечания

1 *Cinsburg C.D.* Zhe Kabbala. London, 1865.

2 The Kabbala Untitled содержит следующие книги Зогара: 1) Книга Сокровенной Тайны; 2) Большое Собрание; 3) Малое Собрание; перевод с латинской версии Кнорра фон Розенрота с сопоставлением с оригинальным халдейским и древнееврейским текстом С.Л. Макгрегора Мазерса, Лондон, 1887. Комментарии Розенрота и переводчика. Новое изд. 1926 г. Насколько мне известно, в Америке вышло эссе доктора Гинсбурга.

3 *GaffarelJ.* Codicum Cabbalista eorum manuscriptorum quibus est usus Joannes Picus. Comes Mirandulanus, Index, 1651.

4 Sepher Ha Zogar (La Livre de la Splendour) Doctrine Esotericum des Israelites. Traduit pour la premiere fois sur le text chaldaique… par Jean de Pauly. 6 vols. 1906—1911.

5 Любопытно, что это сообщение дошло до нас через Ришара Симона, известного автора Hist. Critique du Vieux Testament. См. также: *Sommer G.G.* Specimen Theologia Soharicae. Не исключено, разумеется, что это утверждение не ставит под сомнение текст, изданный позднее в Мантуе и Кремоне, и свидетельствует лишь о том, что имелся некий поддельный Зогар, распространяемый Моше де Леоном и, по-видимому, сейчас неизвестный.

6 Мантуанский текст был издан в 1558 г., а Кремонский почти одновременно – в 1558—1560 гг. Последний в библиографии именуется Большим Зогаром, поскольку в нем содержатся некоторые трактаты и фрагменты, отсутствующие в Мантуанском издании, почему последний принято называть Малый Зогар. К другим изданиям относятся: Дублин, 1623; Амстердам, 1714 и 1805; Константинополь, 1736; и Венеция, дата выхода мне неизвестна.

7 Мантуанское издание вышло под покровительством рабби Меира Бен Ефраима де Патавио и рабби Якоба Бен Нафтали де Газуло. См.: *BartolocciJ.* Magna Bibliotheca Rabbinica. Vol. IV. P. 416. Rome, 1693. Впрочем, они были просто печатниками. См.: Ibid. P. 15. Col. 2.

8 См. его Heptaplum, семичастное толкование шести дней Творения (Opera, 1572).

9 Он умер во Флоренции в 1492 г.

10 На основании анализа Зогара Пико делла Мирандола вывел, что в нем содержатся: 1) учение о Святой Троице; 2) падение ангелов; 3) первородный грех, понимаемый как падение человека; 4) воплощение Божественного Слова. Помимо Троицы и того, что можно понять как искупление, что можно принять с оговорками, остальные доктрины не только имеются в тексте, но и встречаются неоднократно, однако самое поразительное в этом произведении, принимая во внимание период его создания, – это относительно незначительное влияние христианства, в окружении которого он возник и развивался.

11 По дошедшим до нас сведениям, Пико делла Мирандола позаботился о том, чтобы был сделан латинский перевод Зогара, или, по другой версии, одна из приобретенных им у неизвестного еврея рукопись была переводом Зогара на латынь.

12 Легенда о латинском переводе возвращается время от времени. Ходили слухи, что некий французский джентльмен из Лиона купил копию в 1890 г., заплатив за нее много тысяч франков; говорили и о другом переводе, принадлежащем Ги де Витерби. Нет ничего невероятного в том, что текст мог переходить из рук в руки и потом долго храниться в неизвестном месте, хотя лично я не придаю особого значения Лионской легенде.

13 В поздней каббалистике Адам Кадмон, Малое Лицо в зогарической символике, интерпретировался как предвечная душа Мешиаха, Мессии. Он же Слово в Хохма—Мудрость.

* Судя по всему, имеется в виду Метатрон, высший ангел, предстоящий пред престолом Шхины; ассоциируется с Енохом. О Метатроне см.: *Шолем Г.* Основные течения еврейской мистики. С. 104—108.

14 Следует заметить, что древнееврейское написание

15 Существует несколько изданий обоих произведений, и они включены в сборник Писториуса Artis Cabalisticae Scriptores, Tomus Primus, но второй том – если имелся в виду двухтомник – никогда не увидел свет. Это издание вышло в 1587 г.

16 *Galatini P.* De Arcanis Catholicae Veritatis. Lib. XII. 1672. Этого текста придерживается Рейхлин: De Arte Cabalisticae. Это, конечно, репринт; сама книга была завершена в 1516 г., судя по колофону. Промежуточное издание было осуществлено в 1602 г. Тот, кто готов преодолеть дебри ее многословия, не пожалеет о потерянном времени даже сегодня. Не помешает привести краткое содержание всех двенадцати книг: 1) трактаты Талмуда; 2) троичность Божественных Лиц; 3) воплощение Сына Божьего; 4) Первое пришествие Мессии; 5) опровержение аргумента евреев о том, что Мессия еще не пришел; 6) искупление человечества; 7) благословенная Дева Мария; 8) Тайны Мессии; 9) Отвержение евреев и Призвание язычников; 10) Откровение Нового Завета; 11) конец Ветхого Завета; 12) Второе пришествие Христа. Судя по всему, у Га-латина была копия утерянного Таргума Йонатана бен Узиэля на агиографические книги Ветхого Завета – то есть Пророков (Ibid. Lib. I. P. 3).

17 Это первый текст в собрании Писториуса *(Pistorius.* Artis Cabalisticae. Hoc est, Reconditae Theologiae et Philosophiae Scriptorum Tomus I. Basle, 1587). Этот труд больше известен как Artis Cabalisticae Scriptores.

18 На причины указывает Шопенгауэр, отмечая поразительное единодушие мистиков всех времен именно по поводу этих принципов, на которых зиждется вся мистика, в отличие от догматов, на которых строятся секты, поскольку они по своей сути не сектанты.

# Книга первая
# Еврейская литература христианской эры

## I. Сокровенная Церковь Израиля

Конструкцию Изгнания, выстроенную «князьями Изгнания» на Священных пророчествах Древнего Израиля, нельзя отбросить как маловажную. С периода рассеяния евреев после разрушения Иерусалима Веспасианом вплоть до нашего времени еврейская литература, исключительная продуктивность которой выходит далеко за пределы нашей темы, развивалась во многих главных центрах Европы; хотя вне круга рассеянного Народа Завета она была почти неизвестна. Многие достаточно информированные люди удивились бы, узнав, что к концу XVIII в. существовало порядка четырех тысяч наименований произведений[1], написанных на древнееврейском языке; а между тем их все знал и цитировал один из авторитетов в области раввинистической литературы, а именно Юлиус Бартолоччи из реформированного Ордена святого Бернарда[2]. В этой литературе[3] представлены едва ли не все известные отрасли знания и интеллектуальных интересов, и вся она – и в темах мирских, и в темах религиозных – насквозь пронизана еврейской духовностью. Что касается сугубо религиозных творений, это поразительно любопытная и в известном отношении глубокая литература; она мало переводилась и даже в учебниках по еврейской истории упоминается исключительно скудно. Не приходится объяснять, что внушительность в плане размеров и трудности языка осложняют попытки подступиться к ней. Это воистину неизведанный материк, ждущий своего Колумба[4], земля, полная сокровищ и тайн, неведомых святынь и святилищ, мерцающих вдали сквозь тьму нашего неведения странным светом, напоминающим сияние Шхины, как о том гласит предание, столь странное и неведомое для большинства наших современников, просвещенных светом нового времени.

В эту литературу, так сказать, вкраплена другая и еще более странная литература, информация о которой доходила до нас на протяжении столетий, и, следует признать, если она в какой-то степени и известна, то главным образом благодаря отцам библиографической эрудиции, пишущим на латыни ученым прошлого. Эта сокровищница древнееврейской теософии – потому что так ее следует называть – оказывала свое очаровывающее воздействие на многие выдающиеся умы христианского мира, и какое-то время ее адепты из числа неевреев были столь же привержены ей, если не столь же многочисленны, как последователи из мира еврейства. Имя ей – Каббала; по поводу этого термина в падком на самые невероятные этимологические толкования далеком прошлом существовало не одно объяснение; здесь достаточно привести два из них в качестве образчика того завихрения мозгов, на протяжении многих веков сопутствующее отношению к предмету нашего исследования. Это слово выводилось из имени индусского учителя Капила[5], которому приписывают создание философии Чисел, на том шатком основании, что одна из ветвей каббалистической литературы имеет прямое отношение к этой теме. Второе, не менее фантастическое толкование отсылает этот термин к имени Кибелы[6], мифологической Царицы Небесной, увязывая его тем самым с женским аспектом еврейской персонификации Мудрости. Правдоподобная же деривация не вызывает сомнения, причем она отличается той самой простотой, которая в области языка, как, впрочем, и в царстве природы и искусства, чаще всего оказывается гарантией истинности. Слово происходит от древнееврейского корня, означающего «воспринимать». Каббала – это и есть предание, то, что передано и воспринято, то есть традиция[7]. Считается, что знание,

воплощенное в литературе, известной под этим названием, передавалось устно от поколения к поколению. Существующая литература Каббалы – это традиция, или предание, зафиксированное в письменном виде, причем есть определенная категория мечтателей, которая считает, что эта письменная традиция передана в завуалированном виде, иными словами, та форма и смысл, который явлен нам на поверхности, не есть ее истинный смысл[8].

Как бы то ни было, Каббала претендует быть тайным знанием[9], сохранившимся в среде «избранного народа»[10], и это знание касается Священных и Божественных предметов, как то: глубочайших мистерий Бога и Божественных эманаций; небесного домостроительства, или икономии; процесса Творения; плана Провидения, или Промысла Божьего относительно судеб человека; Богооткровения праведным Его Церкви; чинов и служебных функций добрых и злых ангелов; природы и предсуществования души, ее вхождения в материальный план бытия и метемпсихоза, то есть переселения душ; тайны греха и наказания за него; Мешиаха (Мессии), Его грядущего Царства и Славы; посмертного состояния души и воскресения мертвых с разбросанными там и сям важными намеками касательно слияния души с Богом. Особые аспекты и стороны этих проблем рассматриваются и раскрываются sub specie aeternitatis*.

Есть здесь доминирующая тема, укорененная в непреходящих ценностях, и сольный голос среди многих голосов древней традиции, доносящий свое послание современному миру из глубины веков.

Не приходится говорить, что в столь обширной литературе есть еще немало других тем, но эти – заглавные, как я нашел их представленными в отрывке послания на латыни в сборнике барона фон Розенрота[11]. Иными словами, Каббала – это сокровенная мысль Израиля о доктринах еврейской религии, являющихся во многих аспектах и доктринами христианства, и о правильном понимании письменного слова, Боговдохновленность которого исповедуется и в христианстве, и в иудаизме. Поэтому, вполне естественно, мы вправе ожидать, что Каббала поможет пролить свет и на проблемы христианской веры; но некоторые ее толкователи полагают, что она может это сделать и более специфическим образом; что Новый Завет и писания ранних Отцов Церкви не только непосредственно связаны с Боговдохновенными источниками Ветхого Завета, но и с конструкцией, возведенной на этих источниках эзотерической традицией[12].

Скажем с самого начала к вящему, быть может, облегчению тех, кому предстоит совершить этот труд, что данный вопрос не входит в круг моих задач. Я не намерен обосновывать официальное церковное вероучение ни с позиции Каббалы, ни с какой другой, равно как и анализировать Евангелия и раннюю патристическую литературу в надежде обнаружить там пресловутые следы сокровенной еврейской теософии. К тому же Сам Христос свидетельствовал о существовании предания, или традиции[13], в Израиле и дал ему Свою оценку; но если и так – а для меня это более чем сомнительно – цель этого исследования ни в коем случае не в том, чтобы определить, подпадает ли позднейшая каббалистическая литература, литература предания осуждению Божественного Рабби. Вместе с тем эти утверждения подводят к определенному принципу рассмотрения, и им они также подкрепляются. Изучение сокровенного учения, или теософии Израиля, как воплощена она в великой книге Зогар и прочих каббалистических текстах, следует, безусловно, осуществлять по одному или другому из нескольких планов; но постольку, поскольку нет смысла в дальнейшей конкретизации тех из них, которые все равно не входят в круг моего интереса, достаточно заметить, что я подхожу к предмету с той точки зрения, которая представляется важной моему сознанию и единственно возможна, принимая во внимание специфику предлагаемого произведения. Я принимаю его таким, каким оно есть по существу, а именно сокровищницей зафиксированного сокровенного учения, и интересующимся этим сокровенным учением я намерен

представить его, так сказать, из первых рук – во всех его важнейших аспектах – в целях раскрытия – как уже говорилось выше – вне зависимости от того, останется ли оно для нас не более чем исторической вехой или приоткроет нам понимание вещей, которые, по рассмотрению их в истинном свете, важны нам как мистикам здесь и сейчас. Чтобы замкнуть круг этих предварительных замечаний, добавлю, что очерченный таким образом план выявится в конце, чтобы включить все значительное из любой альтернативной схемы, поскольку по природе самого явления нет такой главенствующей доктрины под эгидой Ветхого Завета, ни жизненно важного этапа традиции, фиксируемой Священными Писаниями, и никакого значительного события в истории Израиля, о котором бы мы не узнали в должное время, а полней – в духе каббалистической теософии.

Вот еще одно положение, о котором стоило бы сказать с самого начала: в мою задачу не входит написание своего рода пролегомены, или введения, должного облегчить читателю чтение и понимание текстов, когда он решит к ним подступиться самостоятельно. Принимая во внимание горение и страсть мистика, который ввел дело изучения сокровенного предания в тайники своего сердца, буду рад, если те, кому я адресую свой труд, с доверием примут мое свидетельство, а именно что Зогар – этот текст текстов – является одной из величайших и в то же время уникальнейших книг мира, книгой, которую не с чем сравнивать, кроме нее самой; и вместе с тем я не намерен рекомендовать читать ее полностью. Ее французский перевод, какова бы ни была его ценность[14], содержит, грубо говоря, 1 250 000 слов в шести объемистых томах, и без специальной подготовки он абсолютно нечитабелен. Я даю в сжатом виде перечень главнейших тем Зогара, для чего пришлось перевернуть горы материала и произвести тщательнейший отбор. За пределами этого остается еще разбросанная там и здесь многословная жвачка раввинистических спекуляций, подобная бесплодной пустыне за границей сада мудрости, безводная, как само поле исследования, причудливая и неудобопонятная экзегеза, невразумительные тезисы и смехотворные и путаные перекрестки и закоулки этого странного города мысли. Я сознательно смешиваю и путаю метафоры, чтобы передать дух нашего предмета. Если Зогар по-другому можно уподобить храму знания, то для нормального, критически мыслящего человека на его портале должно выбить слова: «Оставь надежду, всяк сюда входящий».

При попытке выявить из общего корпуса документов корень сокровенного учения, которое, по преданию, они воплощают, мы сразу же теряемся, ошеломленные не только бесконечными противоречиями, свойственными тексту как таковому в его разнообразных ответвлениях и мелких деталях, но и присущей этой великой жатве атмосферой постоянного спора относительно вещей первичной значимости, что первым делом бросается в глаза. Положим, это вполне допустимо в тех случаях – в общем, не столь уж и многочисленных, – когда ученые мудрецы поправляют друг друга, не важно, приходя в результате этих длительных диспутов к согласию или нет; но мы сталкиваемся с безнадежным варьированием ясных вопросов в самих первоисточниках, причем, чтобы установить то, что отличает изначальную идею от того, какое развитие она получила в умах позднейших каббалистов, требуются годы и годы кропотливых исследований. Я говорю обо всем этом только для того, чтобы еще раз подчеркнуть, что в мои намерения входит – по мере продвижения вперед – отыскать, насколько это возможно, средний путь между положениями взаимоисключающими, даже если в конечном итоге нам придется признать, что сокровенная традиция являет собой тайну на всех направлениях, потому что ни в едином пункте она не являет себя во всей полноте выражения, вследствие чего у нас как бы никогда нет на руках адекватных материалов. Когда мы сталкиваемся с вещами, в общем, взаимоисключающими друг друга, нам мало что даст попытка отдать предпочтение каким-то из них как более приоритетным; но мы продвинемся гораздо дальше, если найдем точки соприкосновения между тем, что они несут в себе, хотя это и не так ярко выражено[15].

Согласно другой форме символического прочтения, мне придется открыть врата поиска и заявить, что я буду подходить к Священной Каббале с позиции, еще не апробированной в истории ее критического анализа, так что я, как всегда, оказываюсь в беспрецедентной ситуации, хотя в мои намерения вовсе не входит создание прецедентов[16]. Это замечание в известном смысле полезно, ибо оно послужит предупреждением для тех, кто привык идти проторенными путями, и они смогут принять его к сведению. Кроме того, я заранее хочу, насколько сие возможно, исключить из среды моих читателей тех, для кого Scientia Kabbalistica – это искусство изготовления, освящения и употребления талисманов и амулетов, магическая тайна силы Божественных Имен или источник и опора чернокнижия и ритуальной волшбы. Им я скажу лишь, что, если они не хотят разочарований, лучше им за подобными откровениями идти куда-нибудь в другое место: это не путеводитель по запутанным тропам оккультных наук. Я говорю обо всем этом потому, что существует беспутная Каббала, да простят меня за подобный эпитет, имеющая дело с мнимыми тайнами, но притязающая на древность происхождения и похваляющаяся принадлежностью подлинной традиции Израиля, даже тенью коей она на самом деле не является. Отношение Зогара к теме оккультных наук будет показано в конце этого исследования, дабы никаких ложных мнений на сей счет не оставалось. Я упоминаю об этом здесь, чтобы их не было с самого начала.

Я назвал первую главу Сокровенной Церковью Израиля, но не в том смысле, что существовало некое формальное со-общество[17] на манер тайных лож адептов религиозных обрядов и церемоний; в действительности существовала внутренняя, совершенно закрытая, духовная и мистическая Церковь, и для ее задач официальные формы внешнего Великого Собрания были бы вполне приемлемы, если бы сохранился Храм в Иерусалиме, как это было в древние времена. И причина в том[18], что Тайное Учение, как считалось, было неотделимо от литературного или письменного слова; оно развивалось с целью углубить свой смысл и расширить свои функции, а не как самоцель, утратив всякую связь с собственными мерами и местом, к которому оно принадлежало[19]. Следовательно, наша первоочередная задача – выявить, что утверждается в великих текстах касательно наличия факта скрытого учения; затем на следующей стадии необходимо наметить последовательность главных пунктов изложения вероучения и религии евреев с тем, чтобы прояснить смысл традиции применительно к каждому и ко всем. И наконец, мы должны открыть, если таковое возможно[20], имеет ли эта традиция центральный корень, из которого произросло великое древо сокровенного знания; и – как я уже говорил – насколько и как мы прикосновенны или даже приобщены к нему как мистики сегодня. Остается добавить, что, хотя последний пункт, несомненно, самый важный и животрепещущий, к нему можно подступиться, только глубоко осмыслив первые два.

Таким образом, вопрос сейчас в факте наличия тайного учения и в том, под каким именем упоминается оно в свидетельствах. Конечно, в широком и общем смысле это метод толкования Писания[21], однако понимаемое в общепринятом смысле – то есть как актуальная и логическая реконструкция послания – понятие толкования, как я уже говорил, здесь, как правило, не годится. Его следует понимать или оставить в смысле некой самоцели: любой ценой утвердить скрытое учение на фундаменте Ветхого Завета; в свете этого не имеет ни малейшего значения тот факт, что это учение предельно ускользает от экзегезы; да и как можно было ожидать иного, принимая во внимание специфику раввинистического духа. Для себя же мы выделяем главный узел, а именно что жернова этих малых богов, именуемых Сынами Учения, производили и гранили в процессе делания великие вещи – чистейшие и ценнейшие алмазы духа, перемалывая попутно массу пыли и шлака из той руды, которая проходила через их руки. Здесь толкование[22], понимаемое в некоем определенном смысле, применимо скорее произвольно: скрытое учение представляет собой как бы смысл под смыслом, обна-

руживаемым в письменном слове, как если бы одно повествование было записано на лицевой стороне пергамента, а другое на оборотной. Сравнение не совсем удачное, но оно дает, по крайней мере, представление о том, что я имею в виду. Время от времени произносились суровые слова о внешнем смысле, но их нельзя воспринимать слишком серьезно, поскольку буква всегда ценилась очень высоко, даже пусть как одеяние; но различие между тем, что внутри, и тем, что снаружи, хорошо иллюстрируется[23] уподоблением, в котором говорится, что те, кто толкуют Писание в буквальном смысле, сажают Священного Царя и Его Невесту на осла, тогда как те, кто понимает его в мистическом смысле, сажают их сообразно их достоинству на лошадь[24]. Вместе с тем оба неотделимы друг от друга, ибо письменная Тора, или Закон, восполняется преданием, или Традицией[25], и последняя выходит из первого, как женщина была изведена из мужчины: она может существовать только в единении с письменным Законом, освещению коего она служит, по крайней мере гипотетически. В свое время мы увидим, что одно из коренных учений заключается в том, что Яхве и Элохим одно, что резко расходится с богословской трактовкой Писания; но оно также гласит, что письменная Тора есть образ Яхве, а устная – Элохима, символизируя Святую Шхину, из чего следует, что в глубине они суть два аспекта единого Закона. Причем устная Тора называется голосом горлицы[26] и исходит он со стороны любви-милости, она же есть зеленое дерево, а письменная Тора – сухое[27] и исходит со стороны суда. Но из другого образа единства обоих Законов становится ясно, что существуют три вещи одновременно скрытые и явленные – Бог, Закон (Тора) и сам Израиль. Средний человек видит только материальную сторону вещей, а посвященный умеет видеть и то, что скрыто внутри вещей. В свете этих уз единства встречающиеся иногда определения, явно прилагаемые к одному, на самом деле следует относить к другому[28]. Так, например, говорится, что письменная Тора в вышнем мире, а устная в нижнем, а также что первая проницает и оплодотворяет вторую[29]. Вместе с тем, казалось бы, само собой разумеется, что внешнее есть манифестация внутреннего, хотя высказывается также мысль о том, что Тора написана свыше; но я склонен понимать это так, что устный Закон обретает выражение здесь, а реализуется там. Закончим с этими аналогиями: проявленная часть не имеет никакого сравнения с тем, что содержится внутри; то, что существенно, называют душой Писания; заповеди суть его тело, а сказания его одеяния. Так в низшем мире, в вышнем же Ветхий Днями есть Душа души в Законе; душа – это та тайна, что именуется Красой Израиля; тело – Община Избранных; а одеяние – небеса и его царство. «Горе тому человеку, – говорит в Зогаре рабби Шимон[30]*, – который считает, что Тора пришла для того, чтобы пересказать простые сказания, поведать об обыкновенных делах… они замечают лишь одежду эту», то есть понимают только внешнее. Если бы было так, Писание не было бы Законом Истины, Святым Законом и Совершенным свидетельством, дороже золота и драгоценных камней. Если бы оно состояло только из «простых сказаний» и «мирских событий», вроде историй об Исаве, Агари, Лаване и Валаамовой ослице, «то в исторических сочинениях найдутся вещи более значительные»*; но все дело в том, что в каждом слове Писания скрыта высшая тайна, и существует шестьдесят способов ее толкования[31]. Это, может, и преувеличение, но тот, кто имеет опыт проникновения в мистический смысл, знает, как много уровней в нем можно открыть, и поэтому не приходится сомневаться в правдоподобии предания, что в оригинале «книга эта была столь велика в своем объеме, что, собрав ее вместе, можно было целиком нагрузить верблюда». Это близко к тому, что сказал святой апостол Иоанн о деяниях Иисуса: «Если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг»[32]. Уверен, что возлюбленный ученик не преувеличивал, потому что Христос всегда был в мире; не сомневаюсь также, что объем Зогара преуменьшен в силу того, что вариации внутренних смыслов так же неисчис-

лимы, как и сыны учения, и аналогичным образом все они могут быть истинными, хотя одни представляют собой более яркие самоцветы, а истинных жемчужин не так уж много. Все, что принадлежит человеку в его высшем проявлении, принадлежит и Христу: точно так же Божественные речения подобны Божественным деяниям, и с момента Самораскрытия Бога до того момента, когда Он станет всем во всем, и тому и другому несть конца.

Далее утверждается, что внутренний смысл Торы сокрыт не менее, чем мир, из которого он излучается[33], почему Тайны, ведомые Сынам Учения, надежно хранились в их сердцах. И посвятившие себя их изучению стяжают в наследие Грядущий мир, как обетовано было Иакову, ибо это стезя Жизни вышней[34]. Считается, что посвятивший себя этому и тем освященный уже приобщился ее сладости и сам получил Божественные глаголы с небес на горе Синай[35]. Это путь Сада Божественного Царя и путь Самого Царя[36]. Но за это приходится расплачиваться, потому что сказано гиперболически, что в изучении Торы преуспеет лишь тот, кто убил себя ради Торы, что надо понимать как путь нищеты, а бедный считается как мертвый[37].

До сих пор я излагал предварительные сведения; если же следующий вопрос будет о том, как же родилось тайное учение, то ответ будет такой: оно было до того, как мир стал с Богом. Это надо понимать так, что оно было в Элохиме, чьим образом, как мы уже знаем, оно является. По другому толкованию, оно было на стороне любви-милости, милостью же мир был создан: это beneplacetum termino carens*. Мы узнаем, кроме того, что Бог творил мир с помощью Тайного Учения. Оно было положено в основание мира, и мир будет стоять, пока Израиль посвящает себя его изучению. Когда любящие истину[38] встают в полночь для занятий Торой, Святой Благословенный и все праведники, пребывающие с Ним в саду Эдем, внимают их голосам[39]. Об этом гласит стих из Песни песней: «Жительница садов! Товарищи внимают голосу твоему: дай и мне послушать его»[40]. Это, вероятно, следует понимать как то, что подвизающиеся внизу внимают Голосу свыше, а когда они слышат его, они слышат тайное учение. Не приходится добавлять, что этот Голос звучит в их сердце. Считается, что слово «Берешит», которым начинается Книга Бытия и которое иногда переводят не как в начале, а как в мудрости, означает сокровенное учение и его участие в деле творения. В Писании об этом говорится так: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я поставлена* от начала, прежде бытия земли» (Притч., 8: 22, 23)[41]. Следует заметить, что здесь о себе свидетельствует персонификация Мудрости, и привлечение этого текста Зогаром применительно к началу всего сущего в этих обстоятельствах весьма тонко. Далее утверждается, что это то начало, когда Бог создал небо и землю, основанием чего является Завет. Поэтому и говорится: «Если бы Завет, который Я утвердил, не существовал, не было бы ни дня, ни ночи, ни небес, ни земли»[42]. В Вульгате* это место звучит совсем иначе; но главное, что следует запомнить, – это ссылку на Завет в этой конкретной связи, потому что на более поздней стадии мы еще встретимся с тем, что это физический или зримый знак одной из ипостасей Бога, а также один из ключей ко всей мистике Зогара. На данном этапе мы не касаемся проблемы сотворения и упомянули об этом только для того, чтобы показать очевидное предвечное существование сокровенного учения[43]. Но как было оно низведено на землю, чтобы быть открытым избранным? Идея о том, что оно хранилось и охранялось, восходит к легенде о Рае, что, в свою очередь, связано с Родословной человека[44]. По Зогару, это означает, что была некая сокровенная, или Верховная, Книга, источник всего, в том числе и букв ивритского алфавита[45], причем, по всей вероятности, в том виде, в котором они были явлены в низшем мире. В ней вся Святая Тайна Мудрости во всей полноте находилась в Божественном Имени из семидесяти двух букв[46]. Она была принесена

на землю ангелом Разиелем[47] и вручена Адаму. Разиель был, по поверью, ангелом скрытых областей и главой Высших Тайн. Этот дар поставил Адама в более высокое по сравнению с ангельскими чинами положение – кроме самого посланника, хотя не исключено, что ему было поручено передать книгу, не заглядывая в нее. Таким образом, Адам узнал Высшую Муд рость[48] и весь ангельский сонм спустился, чтобы присутствовать, когда он читал книгу. Вместе с тем ему было наказано хранить содержание в тайне, и, надо полагать, он читал ее про себя, запоминая наизусть. Книга, как выяснилось потом, была подобна Liber Gradalis, или записи о Святом Граале, потому что она обладала крыльями и, когда при всем своем знании Адам впал в грех, она улетела. Он держал ее в руках, когда удалялся из сада Эдем, но потом она пропала, и еще долго оплакивал он утрату этого сокровища. За его слезы и скорбь она была ему возвращена[49] архангелом Рафаилом: он вернулся к ее изучению и затем завещал ее своему сыну Сифу, а тот передал ее другим вестникам, чтобы тайное учение распространилось в мире[50]. Она стала известна как Книга Еноха, пройдя через руки этого патриарха[51]; по преданию, Авраам проник в Славу Господа благодаря ее тайнам. Вместе с тем первый человек, стяжавший полноту совершенства, – это Моисей (Моше)[52], причем не упоминается о том, что свое знание он воспринял из этой книги, так что после Авраама мы больше не слышим об этом эзотерическом тексте: он был сокровищем эпохи патриархов. Внешний Закон и Тайное Учение были открыты на горе Синай, и если первый Моисей полностью преподал народу, то второе он сообщил только некоторым старейшинам, которые уже передавали его дальше. Но есть два замечательных пассажа, в которых сообщается, что сокровенное знание дошло до эпохи Зогара под сенью чреды облаков. Когда скончался Моисей, сказано там, солнце померкло, и записанный Закон лишился своего блеска. В момент кончины царя Давида луна потеряла часть своего света, и устный Закон потускнел. Последствия были таковы, что в среде мудрецов Мишны начались распри и споры, и во всех последующих поколениях иссякла радость от изучения Торы[53]. Прежде она представала в ясном и полном свете, и среди сынов учения не было разногласий, ибо они твердо уповали на ее достоверность; после же этого ее изучали как бы издали в состоянии сомнения и разделения, в разногласиях школ, воспринимавших ее словно через помутненное стекло. Это положение иногда символизируют разделением в Имени Бога, потерей правильного способа произнесения четверобуквенно-го Имени (Тетраграмматона) по незнанию огласовки и т. п. Есть и указания на новый прорыв света, когда говорится, что вера Иезекииля (Йехескэль) была меньшей, чем Моше, потому что он раскрыл все меры царя[54]; хотя эти меры явно не открывались мудрецам, которые при всем их рвении и благочестии были не в состоянии постигнуть их и оценить по достоинству. Иначе было во дни рабби Шимона, ибо в нем, по Зогару, в котором он представлен главным выразителем его доктрин и который превозносит этого великого учителя мудрости превыше всех звезд и небес, слава мистического света достигла своего зенита. Более того, сообщается, что со дня выхода рабби Шимона из пещеры[55] все тайны перестали быть скрытыми от его собратьев, потому что сокровенная доктрина стала им знакома не меньше, чем их предкам после откровения Бога Моисею на горе Синай. Но с кончиной величайшего из учителей закатилось это великое солнце; и когда его ученики и последователи попытались запечатлеть слова, услышанные им из его уст, они потерпели неудачу[56]. Упоминается также об удалении Тайной Доктрины, однако высказывается предположение, что элементы ее сохранились: но и они достойны изучения, поскольку тайное учение нетленное золото, и даже его крупицы бесценны[57].

Следующий интересующий нас пункт затрагивает вопрос о том, позволяют ли эти общие ссылки на тайное учение в целом, помимо его различных ответвлений, делать предположение относительно его радикальной природы. Сказано, что высшая тайна сокрыта в

Торе (Законе)[58], что это тайна Закона, означающая тайну Царя – Sacramentum Regis quod abscondere bonum est*, открывающуюся только боящимся греха, что же касается ее природы, то она воплощена в Священном Завете обрезания[59]. Иными словами, это Тайна пола. Именно на этой проблеме сосредоточился рабби Шимон, изучая всю ночь сокрытое учение, в котором Небесная Невеста сочетается со своим Небесным Женихом, потому что это ночь того дня, когда Закон был явлен в откровении израильтянам и был заключен Завет между Богом и Его народом. Причина здесь в том, что мистическое знание составляет драгоценный убор Небесной Невесты. Понять это можно, только исходя из гипотезы, что наука, о которой идет речь, на определенной стадии или в каком-то аспекте непосредственно связана с высшей и священнейшей Тайной пола, словно отсюда может и должна открыться некая неведомая стезя славы и путь в вышние миры. Сказано: «Царская дщерь вся славна внутри», а Зогар поясняет, что есть слава и слава, слава мужского начала и слава женского начала[60]. Сказано также как бы в связи с поиском этой стези, что всякий, участвующий в свите Небесной Невесты в брачную ночь[61], навеки избавлен от всякого зла на небесах и на земле, – словно смерть и вторая смерть не имеет над ним власти. Он вкусит небесный покой до скончания времен. Отсюда назидание: «Вкусите, и увидите, как благ Господь!»[62]

Если изучение доктрины, как мы видели, украшает Небесную Невесту драгоценностями, оно украшает и освящает души изучающих тайное учение всевозможными добродетелями. Если Зогар уверяет, что их достоинства неизмеримо превышают все то, что можно стяжать простыми деяниями, не приходится сомневаться, что это дает выражение великой истине, хотя и она, по-видимому, может быть ниспослана лишь пониманию избранников. Впрочем, в обычном смысле это может означать, что простые деяния наполняются знанием по воле Божьей. Изучающие доктрину избавляются от страха и не боятся вещей небесных и земных, равно как и зла, устрашающего человека, поскольку познающий учение привит к Древу Жизни и от него изо дня в день получает знание. Что касается вещей небесных, смысл в том, что страх Божий, он же есть начало мудрости, поглощается любовью Божьей, она же есть мудрость в действии, а к Божественному учению нельзя приступить без любви к Богу. Итак, идти путем Учения – значит идти путем любви: иначе говоря, вступить на путь истины, чтобы узнать, как душа возвращается к своему Наставнику. Это не труд какого-то дня или часа, но труд днем и ночью. И так мы постигаем, что это дело жизни, умения жить лицом к Иерусалиму, имея Бога в сердце, и в этом moyen de parvenir*, приобщение реальному бытию. Теперь становится понятным и предостережение, что тот, кто пренебрегает или оставляет изучение доктрины, повинен не менее того, кто отделяет себя от Древа Жизни, ибо он выбирает жизнь отлучения[63].

Последние соображения, как мне кажется, следуют обычному строю мысли, которой они и принадлежат; однако выдержки, из которых они выводятся, служат тем, кто собирается изучать Тайную Доктрину, указанием на необходимость иметь для этого осознанное единство намерения, созерцания и навыков проверки своего сердца, дабы сердце и ум ученика пребывали в невыразимом единстве, что в конечном итоге ниспосылается свыше. Что касается ее природы, то с достаточной уверенностью можно сказать, что это ночь не празднования на земле, а предвечного единства в том Божественном мраке, который в других документах называется Эйн-Соф Аор, беспредельный и нераздельный свет. Праздник Пасхи (Песах) и вкушение Пасхального агнца – единственный в иудейском годовом цикле праздник воспоминания, все остальное хранится в душе Израиля; и это не следствие неразумия: напротив, из этого как бы вытекает, что то, что вспоминается здесь, на земле, тем более пребывает в вышней памяти; единство же остается в незыблемом покое и неизменной простоте, бесконечное и вечное. И наконец, выдержки, из которых вытекают все эти вещи, были бы не более чем праздными словесами, если исследование их смысла нельзя было бы продолжить.

По мере того как мы будем продвигаться на этих неторных путях нашего поиска, мы увидим, что сыны учения лишь время от времени и, скорее, мимоходом и крайне сдержанно касались общего или отдаленного и произвольного смысла письменного Слова Израиля; что, короче, напротив, было нечто такое, что – по крайней мере, с их точки зрения – обусловливало разумную и даже ревностную сдержанность, потому что это, прежде всего, одна из тех вещей, которые на неподготовленное и остававшееся в рамках эмпирического мировосприятия сознание могло оказать губительное действие.

На этой начальной стадии было необходимо установить коренной факт существования Тайной Доктрины, чтобы тем самым оправдать длительное последующее исследование. Изучение этой Доктрины, как таковой, и того послания, которое она доносит, если это так, до нас, будет на последующих стадиях. Между этими двумя жизненно важными вещами и этим простым фактом вторгается все то, что относится к аппарату текстов, в том числе к их внешней истории и истории их критики.

## Примечания

1 Незачем, вероятно, говорить, что по большей части они были в виде манускриптов.

2 *Bartoloccio de Cellerio D.J.* Bibliotheca Magna Rabbinica: De scriptoribus et scriptis rabbinicis, ordine alphabetico Hebraice et Latine digestis. Folio, 4 vols. Rome, 1678—1692. Страницы пронумерованы слева направо на ивритский манер.

3 Из доступных сборников, дающих достаточное представление о ее разнообразии, см. Catalogue of Hebraica and Judaica в Библиотеке Корпорации Лондон-Сити с предметным указателем преп. A. Lowy (London, 1891).

4 Выдающийся вклад в наше знание за последнее время внес доктор Мориц Стайншнайдер (Moritz Steinschneider), немецкий библиограф по раввинистической литературе.

5 Такое мнение высказал Хекеторн (C.W. Heckethorn) в расширенном переиздании своего во всех отношениях не очень значительного труда Secret Societies of all Ages. (см.: Vol. I. P. 83).

6 Эта идея высказана покойным Э.В. Кенили (Edward Vaughan Kenealy), на чью анонимную книгу Book of God и ее продолжения время от времени ссылаются некоторые писатели как на авторитет. По своему филологическому уровню она восходит к периоду Godfrey Higgins, автора Nimrod, и Bryant, автора Ancient Mythology. См.: *Kenealy.* Introduction to the Apocalypse of Adam-Oannes. P. 613.

Если я иногда и ссылаюсь здесь на авторов такого калибра, почитающихся «авторитетами» в области оккультизма, и устаревшие труды из этой области исследований, то исключительно потому, что знаю тех, кому их предназначаю. Те, кто питает особый интерес ко всему, что зовется мистикой, могут с почтением относиться к работам, на их взгляд отличающимся искренней заинтересованностью и преданностью делу, но они мало чем отличаются от адептов эзотерических искусств и наук Викторианской эпохи с их роковой склонностью доверять ненадежным свидетельствам и пустым писателям. Поэтому при всякой возможности желательно указывать на несостоятельность подобных источников. Если бы мой труд адресовался только ученой публике, я бы действовал по-другому.

7 На иврите это קבלה .В Encyclopedia Perthensis указывается также, что это слово пишется как Gabella, что, разумеется, бессмысленная опечатка, не стоящая упоминания, если бы не печальный факт, что она приводится в трудах старых авторов по магии. См.: Encyclopedia Perthensis. Vol. IV. P. 543, 544.

8 Дальше мы увидим, что эту точку зрения следует не принимать с осторожностью, а просто отвергнуть, как заведомо ложную.

9 Один из обозначающих это терминов הכמה נסתרוה = тайная Мудрость; инициалы этих слов дают другое обозначение – милость = חן . См.: *Kitto.* Cyclopaedia of Biblical Literature. S. v. Kabbalah. 3-d ed. London, 1864.

10 Получателей этого знания называли Mekkubalim, данный термин известен читателям астролога Гаффареля. Об этом см. ничтожную во всех отношениях статью: *Blunt T.H.* Dictionary of Doctrinal and Historical. Theology. London, 1872.

* С точки зрения вечности *(лат.)*.

11 Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica. Vol. I. Apparatus in Librum Sohar, pars secunda. P. 3—5. Следует заметить, что последний параграф добавлен мной.

12 «Судя по многочисленным перекличкам этой каббалистической философии с доктринами Нового Завета и раннепатристической литературы, обе эти последние, по всей видимости, имеют общий корень и происхождение в эзотерических учениях израильтян, равно как и в более открытых и экзотерических учениях еврейских Священных Писаний» *(Myer I.* The Philisophical Writings of Solomon Ben Yehudah Ibn Gebirol. Philadelfia, 1888. 8vo. P. 7). Принято считать, что речь идет о послании Марцеллу святого Иеронима, в котором рассматриваются тайны, содержащиеся в книгах Ветхого и Нового Заветов. Однако там всего лишь перечисляются «десять Имен Бога, под которыми Он был известен евреям»; если и есть в этом некоторая связь с Каббалой, то в том лишь, что десять Божественных Имен – причем не совпадающие с приведенными святым Иеронимом – принадлежат десяти сфирот, образующих Древо Жизни в учении Каббалы.

13 «Таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим» (Мф., 15: 6).

14 Следует заметить, что перевод был подвергнут некоторыми еврейскими учеными резкой критике и сам переводчик обвинен во враждебном отношении к иудейской традиции. Большинству моих читателей достаточно будет просмотреть структуры и ссылки в статье доктора Robert Eisler в The Quest Quarterly review (Vol. XXV); стоит еще упомянуть критические высказывания доктора (Гершома) Герхарда Шолема, профессора Талмуда и Каббалы в Еврейском университете в Иерусалиме. Переводчиком Зогара был еврей, принявший христианство, что могло сказаться на тенденциозном толковании отдельных мест и неправомерном придании им христианской окраски; но вопрос в том, передает ли перевод в целом – при всех преднамеренных или непреднамеренных ошибках – оригинал – пусть даже как парафраз, – и это подтверждается или как будто подтверждается тем фактом, что на него ссылаются, когда надо, и те, кто высказывался против него, например: *Villiaud P.* La Kabbale Juive. 2 vol. 1923 («Будем довольствоваться и тем, что есть», до лучших времен). Зогар – один из самых темных текстов, и ни один перевод не обойдется без критических замечаний. В качестве исторического примера вспомним враждебные выпады немецких ученых против сделанных Адольфом Франком переводов отдельных отрывков Зогара. В 1913 г. доктор Абельсон заметил, что перевод Де Поли крайне важен, поскольку это пока единственная попытка сделать полный перевод данного памятника: *Abelson.* Jewish Mysticism. P. 179. И это единственно правильная позиция.

15 Чтобы дать почти фривольный пример подобных противоречий, скажем, что в основном корпусе Зогара алхимия всячески осуждается, а Верный Пастырь, трактат, вкрапленный в нескольких местах основного текста, признает одно из ее кардинальных положений (Zohar. Pt. II. Fol. 42a; Pt. III. Fol. 191). Необходимо отметить, что во всех сносках ссылки на Часть (Part, Pt.) и Лист (Folio, Fol.) Зогара приводятся всегда по французскому переводу, соответствуя тому и странице. Ссылки на Зогар указывают на кодекс, используемый переводчиком Де Поли, если нет особого указания.

16 Я не имею в виду то, что иногда называют практической Каббалой, включающей в себя такие искусственные методы экзегетики, как гематрия, нотарикон и тмура. Читатель

может ознакомиться с книгой У. Уинна Уэсткотта: *Westcott.* An Introduction to the Cabbalah. 1910. Эти методы очень древние, относительно магической Каббалы ее древность не установлена; не стоит даже говорить о бессмысленности и порочности этих методов.

17 Вместе с тем мы сталкиваемся с рядом случайных примеров, позволяющих предположить, что адепты учения составляли некий собор посвященных. Подчас создается впечатление, будто существовал едва ли не разработанный церемониал сообщения тайного знания. См., например: Zohar. Pt. I. Fol. 133a; Pt. II. Fol. 124. В то же время сообщается, что тайны хранились в сердце посвященными в них и тайно же передавались друг другу (Ibid. Pt. I. Fol. 96b; Pt. I. Fol. 55c). Другие ссылки см.: Ibid. Pt. I. Fol. 133a; Pt. II. Fol. 124; Ibid. Pt. I. Fol. 155b; Pt. II. Fol. 212, говорящие о том, что то, что было ведомо одному посвященному, не обязательно было известно другому; Ibid. Pt. II. Fol. 8b; Pt. III. Fol. 6b; Ibid. Pt. II. Fol. 14a; Pt. III. Fol. 61; Ibid. Pt. II. Fol. 168a; Pt. IV. Fol. 116; Ibid. Pt. III. Fol. 187a; Pt. V. Fol. 489.

18 Иллюстрацией может служить сравнение письменного Закона со свечой или светильником, а устного с пламенем (Ibid. Pt. II. Fol. 166a; Pt. IV. Fol. 112).

19 Тезис сводился к тому, что письменное слово Писания в каждом стихе и слоге является словом Живого Бога. Правда, смыслов много, но, в сущности, они сводятся к трем: 1) историческому смыслу, соответствующему двору Храма; 2) моральному смыслу, соответствующему Святому месту; и 3) мистическому смыслу, являющемуся аналогом Святая Святых.

20 Здесь я хочу напомнить скорее самому себе, что, поскольку меня интересует не компиляция как таковая, для данного исследования было бы непростительно, если бы мне не удалось установить, что 1) такой корень существует и что 2) природу его можно точно и ясно определить. Об этом уже говорилось в нескольких местах.

21 Символический язык тайного учения базируется также на словах и выражениях Писания, которые по своему изначальному значению далеки от их интерпретации. Так, утверждается, что слово «вода», как оно употребляется в Талмуде, означает тайное учение, а когда Давид обращается с молитвой: «Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня» (Пс., 50: 12), он просит о том, чтобы сердце его открылось для постижения Божественных тайн. Сказано также: «Да соберутся воды (Русская синодальная Библия: «Соберется вода»), которая под небом, в одно место» (Быт., 1: 9). Воды суть тайное учение, а место – Израиль, душа которого связана с той областью, о которой говорится в Писании: «Благословенна слава Господа от места своего!» (Иез., 3: 12). «Слава Господа» означает Шхину внизу, а «от места Своего» – Шхину наверху. При такой трактовке сама Шхина является персонификацией Учения.

22 Канон толкования часто предельно прост: например, любой плод, произрастающий из земли, имеет свою символическую параллель, в процессе толкования первый и второй свободно подменяют друг друга и один объясняется другим. В Пс., 85: 11 (Русская синодальная Библия (Пс., 84: 12). – *Пер.)* читаем: «Истина возникнет из земли», следовательно, трава означает истину.

23 Зогар дает другую иллюстрацию, когда утверждает, что устный Закон освещает письменный Закон (Zohar. Pt. III. Fol. 23a; Pt. V. Fol. 61).

24 Ibid. Pt. III. Fol. 275b; Pt. VI. Fol. 47.

25 В другом месте письменный Закон назван небом, а устный землей. На первый взгляд это, казалось бы, противоречит очевидному смыслу и намерению, однако здесь возможен сложный взаимообмен и переход свойств явлений верха и низа, что является неотъемлемой частью зогарической доктрины (Ibid. Pt. I. Fol. 247b; Pt. II. Fol. 578).

26 Ibid. Pt. III. Fol. 4b; Pt. V. Fol. 9.

27 Ibid. Pt. I. Fol. 27b; Pt. V. Fol. 76.

28 Согласно рабби в «Золотой легенде» Лонгфелло, все вероучение Библии вода, а Мишна – крепкое вино; по Зогару же письменный Закон вино, правда, устный Закон не вода, а молоко. Я делаю из этого вывод, что, согласно каббалистическому учению, одно менее, а другое более спасительно. См.: Ibid. Pt. I. Fol. 240a; Pt. II. Fol. 549.

29 Ibid. Pt. II. Fol. 200a; Pt. IV. Fol. 200; Ibid. Pt. II. Fol. 206a; Pt. IV. Fol. 208.

30 Ibid. Pt. III. Fol. 149b; Pt. V. Fol. 386, 387.

* Цит. по «Раби Шимон». С. 235—236.

** Там же. С. 235.

31 Zohar. Pt. I. Fol. 26a; Pt. I. Fol. 161. В другом месте сказано, что есть шестьдесят отделений, которые суть шестьдесят цариц Песни песней. «Девицы» без числа – это Халакот, то есть то, что относится к внешнему, обрядовый Закон, его обычаи, установления и предписания (Ibid. Pt. III. Fol. 216a; Pt. V. Fol. 548). Еще говорится о семидесяти способах толкования Писания, причем все дают верный результат (Ibid. Pt. I. Fol. 54a; Ibid. Pt. I. Fol. 310).

32 Ин., 21: 25.

33 Zohar. Pt. I. Fol. 156b; Pt. II. Fol. 215.

34 Ibid. Pt. I. Fol. 158a; Pt. II. Fol. 220. Упомяну еще, что такая преданность изучению Тайной Доктрины дает то, что называют дополнительной душой, которой по зогарической традиции обладают все благочестивые сыны Израиля, соблюдающие все предписания Субботы. Она пребывает с ними в этот день и затем возносится туда, откуда снизошла. Что касается Сынов Учения, то, судя по всему, они всегда обладают этим прибавочным свойством. А потому тот, кто не культивирует в себе эту мистическую науку, как бы обделен изначально. Душа низводится голосом того, кто штудирует эзотерическую доктрину, и она нисходит с Земли Живой, делая того, на кого она нисходит, равным ангелам. Слова Пс., 103: 20 «Благословите Господа, вы ангелы Его» (Русская синодальная Библия (Пс., 102: 20): «Благословите Господа, [все] ангелы Его». – *Пер.)* относятся к изучающим Учение и призывающим Божьих ангелов на землю. В грядущем мире у них будут орлиные крылья.

34 Zohar. Pt. III. Fol. 179b; Pt. V. Fol. 471.

35 Ibid. Pt. I. Fol. 224b; Pt. II. Fol. 485.

36 Ibid. Pt. II. Fol. 158b; Pt. IV. Fol. 95. Но против этого тот, кто посвятил себя изучению Закона, открывает 50 врат Бины—Понимания, соответствующих букве Йод, преумноженного буквой Хе (Ibid. Pt. III. Fol. 216a; Pt. V. Fol. 548). Йод – знак Завета и потому мужского начала, тогда как Хе – буква Шхины – это женское начало, приносящая плод мужскому в соитии; а под умножением в данном случае следует понимать поколения ума как плод научных занятий – то есть Божественного Учения. Изучение Тайной Доктрины не бесплодно, но приносит «вечное потомство превосходящей славы».

37 Ibid. Pt. I. Fol. 77b; Pt. I. Fol. 455.

* Благословение смертной плоти *(лат.)*.

* Следует упомянуть, что М. Лафюма-Жиро, сделавший аннотацию французской версии, различает то, что Зогар определяет как «тайны учения», и то, что там называется «тайнами традиции». Первые – это духовный смысл Писания, а вторые – это смысл Традиции.

* Изучение мистической доктрины требует украшения тела и концентрации духа. Встающие ночью для таких занятий должны накрываться из почтения к Шхине, всегда пребывающей с изучающими Тайную Доктрину. Кроме того, процесс изучения требует ясности ума, что довольно трудно в склоненной позе (Ibid. Pt. I. Fol. 72a; Pt. I. Fol. 426).

* Ibid. Pt. I. Fol. 77b; Pt. I. Fol. 455.

* Русская синодальная Библия: «Помазана».

41 Притч., 8: 22; Zohar. Pt. I. Fol. 24b; Pt. I. Fol. 153.

42 Так переводит цитату в Зогаре Де Поли, в Русской синодальной Библии: «Если завета Моего о дне и ночи и уставов неба и земли Я не утвердил, то и племя Иакова и Давида,

раба Моего, отвергну» и т. д. (Иер., 33: 25, 26). Ср.: Вульгату: «Si pactum meum inter deum et noctem, et leges caeli et terra non posui, equidem et semen Jacob et David, servi mei, projiciam», &c.

* И в Русской синодальной Библии.

43 См.: Книга пятая. § V.

44 Быт., 5: 1.

45 Zohar. Pt. I. Fol. 37a et seq.; Pt. I. Fol. 231—233.

46 Тайны этого Имени и принцип его образования будут рассмотрены в надлежащем месте. Считается, что существуют три книги, открываемые на небесах в первый день года. Первая – та, что была вручена Адаму, и это книга праведных совершенных. Вторая имеется частично на небесах, частично на земле, но больше о ней ничего не говорится. Третья – это Письменная Тора (Закон), предназначенная для первочеловека и, вероятно, запечатленная в его сердце, поскольку не сказано, что она была явлена в это время на земле (Zohar. Pt. I. Fol. 37a et seq; Pt. I. Fol. 231—233).

47 Ibid. Pt. I. Fol. 55b; Pt. I. Fol. 319, 320. Существует легенда о древнем мидраше* под названием Книга Разиеля (Сефер Разиэль): ее приписывают рабби Элеазару из Вормса. В более поздние времена ее неоднократно воспроизводили в искаженном виде. Под этим же названием существуют шарлатанские магические обряды. Ср. замечание Э.В. Кенили о Книге Премудрости Адама, полученной якобы в экстазе и «полной мистерий и знаков глубочайшего знания». См.: Book of God (P. 273) и далее о раввинистических замечаниях относительно того содержания, что было передано Адаму, являющегося, вероятно, основанием тайного знания.

* Сборники толкований на тексты Писания. Слово «мидраш» происходит от «дореш» (требую, извлекаю), отсюда экзегетический смысл «извлечение». Такие мидраши (мидрашим), как Мидраш Раба, Мидраш Танхума и Сифра, сложились одновременно с Талмудом.

48 Сакральное Имя из 72 букв объясняется в Родословной человека в Книге Бытия посредством 670 тайн, содержащихся в этом повествовании. Тайна сфиры Хохма открывала 1500 ключей, которые не были доверены никому из ангельского воинства.

49 Версия этой легенды в Fol. 55b повествует о том, что, когда книга исчезла, он ударил себя по лбу и по горло погрузился в Гихон, вторую реку, вытекающую из «сада в Эдеме с востока» (Быт., 2: 13 Еврейское Пятикнижие, Вильна). В результате весь он покрылся морщинами и изменился до неузнаваемости.

50 Родословная такого рода напоминает вымышленные генеалогии наподобие тех, что некогда приписывали себе братства типа Вольных каменщиков (франкмасонов), алхимики, возводившие свое происхождение к мудрецам древности, и прочие чудовищные измышления. Вместе с тем было бы ошибочно обвинять древнюю литературу в преднамеренной лжи, поскольку такие отсылки носят мифологический характер: нельзя забывать, что гипотетически мы имеем дело с институцией эзотерической доктрины, а устное предание имеет свойство преувеличивать свою древность; поэтому следует различать возможный факт ее существования на протяжении более или менее длительного времени и возникновение легенд о ней.

51 Существует несколько легенд о Енохе, весьма любопытные сами по себе, но не пересекающиеся с нашей темой. По одной версии, Енох стал великим архангелом Метатроном; по другой – он был восхищен на высшие небеса, где стал хранителем их сокровищ, в том числе 45 ключей от комбинаций высеченных букв (Zohar. Pt. I. Fol. 56b; Pt. I. Fol. 32b). Апокалиптическая Книга Еноха, в первоисточнике считающаяся написанной на древнееврейском и в этом виде созданной в начале христианской эры, известна нам в эфиопском переводе с 1778 г., когда его манускрипт привез из Абиссинии Дж. Брюс.

52 Это по одному преданию, однако дальше мы увидим, что он не сумел открыть некие врата Понимания.

53 Zohar. Pt. II. Fol. 156a, b; Pt. IV. Fol. 88.

54 Ibid. Pt. II. Fol. 5a; Pt. III. Fol. 19.

55 Ссылка на Tract. Sabbath, в котором содержится история рабби Шимона, сообщаются причины его бегства и двенадцатилетнего укрытия в пещере и обстоятельства, при которых он вышел из пещеры. См.: *Rodkinson M.* Babylonian Talmud. Vol. I. P 2. Я цитирую этот перевод, сделанный в Америке, потому что он доступен англоязычным читателям; однако его метод сокращения материала подвергается резкой критике; среди ученого мира большей популярностью пользуется полный немецкий перевод Л. Голдшмидта, начатый в 1898 г.

56 Что опровергает ничем не обоснованное предание о том, что в пещере, где рабби Шимон скрывался от преследований римлян, он якобы делал какие-то записи.

57 Zohar. Pt. I. Fol. 216b, 217a; Pt. II. Fol. 453—455. См. также: Ibid. Pt. I. Fol. 9a; Pt. I. Fol. 50, откуда следует, что Тайная Доктрина – это объяснение и раскрытие всего. О том же говорится в Пс.,19: 6 (18: 7 Русской синодальной Библии): «И ничто не укрыто от теплоты его», но здесь речь идет об учении во всей его полноте.

58 Zohar. Pt. I. Fol. 236b; Pt. II. Fol. 533.

* Тайна Царя сокрыта от глаз *(лат.)*.

59 Ibid. Pt. I. Fol. 237; Pt. II. Fol. 535. Ср. применительно к Sign manual (P. 16).

60 Основой здесь служит стих Пс., 43: 13 (44: 14): «Царская дщерь вся славна внутри», что в Зогаре (и в русском синодальном переводе. – *Пер.)* переводится: «Вся слава дщери Царя внутри», также и в Вульгате: «Omnis gloria ejus filiae regis ab intur». Эти слова понимаются применительно к общине Израиля.

61 Zohar. Pt. I. Fol. 9a; Pt. I. Fol. 51.

62 Пс., 34: 8 (Русская синодальная Библия (Пс., 33: 9).

* Способ достижения (фр.).

63 Zohar. Pt. I. Fol. 11a; Pt. I. Fol. 62.

# II. Причуды оккультной экзегетики[1]

Поскольку Каббала считается традицией, передаваемой тайно от поколения к поколению и затем в сокращенном виде записанной, одна из ее же легенд[2] гласит, что вследствие печального положения Израиля – то есть после разрушения Иерусалима – ее литературные методы будут представлять известные сложности для того, кто подступится к ней без особой подготовки[3]. При первом прочтении эти тексты и в самом деле кажутся столь неудобопонятными, что, с одной стороны, сложилось мнение, будто это все написано на невразумительном жаргоне, тогда как есть, с другой стороны, и такие – и к их числу относится Макгрегор Мазерс, – кто утверждает, что проник в их реальный смысл и тешит себя верой в то, что для непосвященных это тайна за семью печатями и что для таковых изучение этих текстов навсегда останется чистым курьезом без всякого вознаграждения, хотя и не без проблесков неожиданных прозрений. Первая точка зрения предполагает, что это дело требует большего терпения и усердия; вторая же – что способность к подобному усердию есть дар особо избранных, а посему немногих, что представляется ничем не обоснованными претензиями. Как правило, такую идею выдвигают адепты оккультных школ прошлого века, претендующие на освоение Каббалы без всяких на то оснований.

Специалисты-криптографы уверяют нас, и еще более надежное подтверждение этому мы черпаем в самом разуме, что человеческая изобретательность не может создать такой шифр, который не способна была бы раскрыть та же человеческая изобретательность; хотя сама эта посылка предполагает веру в зашифрованность текста: следуя определенному методу, можно-де скрыть некий смысл от постороннего. И далее, нет такой символической системы и формы философской спекуляции любой степени сложности, которая не выдала бы своих секретов пытливому уму, при условии, разумеется, что символика систематизирована, а спекуляция методична, сколь бы изощренная она ни была. Существуют непонятные философии и завуалированные метафизики, равно как и темные писания; но если в них есть смысл, он не может ускользнуть от проницательного и компетентного научного анализа, при наличии, конечно, обязательного различия между смыслом шифра – который безошибочно ясен с момента его выявления – и построением высказывания на специфическом языке, который в своих мельчайших деталях понятен высказывающимся[4].

Есть, впрочем, два соображения, которые блокируют внимание на поверхности этого высказывания. Во-первых, не являются ли эти криптофилософии бессмысленными и потому не в состоянии логически выразить то, чего они изначально лишены; или, во-вторых, если они методологически выстроены по какому-то принципу, не является ли тайна, которую они пытаются скрыть, не укладывающейся в рамки возможностей интеллектуального постижения. Из этих двух альтернатив по крайней мере одна определяется индивидуальными пристрастиями. Что касается меня лично, то я достаточно долго подвизался на поприще человеческой изобретательности, чтобы со всей определенностью сказать, что каббалистическая теософия выработала утонченную методологическую систему, во всяком случае на позднем этапе, и если la science est une noblesse qui oblige*, то могу со всей ответственностью засвидетельствовать этот факт, что снимает вопрос о ценностях, пусть даже читатель, наделенный богатым воображением, переиначит мое заявление и слишком вольно интерпретирует мою небольшую уступку интеллектуальной честности. Что же касается второго пункта, то вообще исключительно трудно выразить даже персональное мнение относительно эзотерических учений. Но поскольку познание само себе награда, полагаю, оно того стоит; а если эта банальная истина применима к любой сфере человеческого познания, то она распространяется и на так называемые оккультные науки и философию. Однако усилия, положенные

на их изучение, оправданны лишь в некоторых случаях. В погоне за сокровенным знанием не бывает передышки. Но именно поэтому настоящее исследование заслуживает благожелательного приема, потому что оно сулит всем, интересующимся особой областью эзотерической философии, доступное пониманию определение ее проблематики и ее главных ценностей, что освободит подобных изыскателей от необходимости все проделывать на свой страх и риск. И наконец, следует твердо понимать, дабы снять все вопросы, что те непонятные трудности, которые тайная традиция Израиля, равно как и загадочные метафизические учения и теософии других школ и народов, предлагает нам, суть не смысл внутри смысла, а один-единственный смысл, который должен и может быть связан с chaos embrouillée** того, что я охарактеризовал как жаргон или специфический язык. Ценность письменной традиции Каббалы можно рассматривать только с двух точек зрения. Это, первым делом, то значение, которое она имеет для Священных Писаний иудейской и христианской религий, а также эзотерических доктрин, в той или иной степени связанных с ними[5]. Под эту первую рубрику можно подвести и их значение, буде таковое имеется, для компаративной теологии и для истории человеческой мысли[6]. Помимо этих столь очевидных и несомненных оснований, благодаря которым эта тема достойна изучения, есть и другая сторона, особо привлекательная для тех, кто искренне и с должным знанием отыскивает аутентичные следы сокровенного знания в глубинах прошлого. И здесь необходимо определить, что понимается под этим существующим или предполагаемым знанием. Изучением великой литературы, посвященной тайным псевдонаукам и оккультным философиям, занимается множество исследователей по разным мотивам, но немногих из них можно считать эзотериками и мистиками в прямом смысле этих слов. Точно так же не всякая попытка практического применения той или иной «тайной науки» вправе претендовать на этот титул. В большинстве случаев подобные занятия достойны титула далеко не лестного. Насколько я понимаю, истинный адепт теософии в самом широком смысле ищет доказательств существования некоего знания – которое и есть, в сущности, сокровенная наука, – дошедшего из глубины веков[7], причем это знание затрагивает, на языке Сен-Мартина, существа отношений между Богом, человеком и вселенной, или пути соединения человека и Бога. Далее оно, согласно легенде о своем происхождении, маскируется множеством покровов; оно не ограничивается одной страной и одним народом, не является оно и внутренним смыслом какой-то одной религии или одного круга литературы, исключающего все другие. Считается, что следы его существования обнаруживаются с незапамятных времен у многих народов во всех главных религиях[8]; оно даже якобы лежит в основании оккультной науки магии и трансцендентной алхимии; из всех эзотерических традиций Каббала почитается как важнейшее из учений.

С этой точки зрения истинное послание Каббалы не экзегетическое и не историческое; оно не о системах, школах или интерпретациях; это живое и духовное послание. И это, несомненно, единственная жизненно важная точка зрения, с которой следует рассматривать этот предмет, и это избавляет весь круг моих изысканий от обвинения в самонадеянности. Этим же мотивируется и причина предпринятого исследования и желание представить его результаты во всем их объеме заинтересованным читателям.

С этой точки зрения открывается исключительное значение Каббалы; однако, к сожалению, до сих пор это утверждалось и раскрывалось с позиции некоего подразумеваемого эзотерического знания, не предназначенного якобы для широкой публики[9] и потому неафишируемого, или базировалось на свидетельстве, лишенном всякой научной ценности. Так, например, если взять исследования каббалистической литературы, написанные на любом современном языке с позиции оккультизма, то ни одно из них не выдерживает даже умеренной научной критики. В Англии Мазерс перевел за многие годы небольшой отрывок из Зогара с печатной латинской версии и предпослал ему предисловие, где все мифы берутся

на веру, причем у читателя создается впечатление, будто доктор Гинсбург, занимающий по отношению к Каббале резко критическую позицию, не только ее страстный приверженец, но и поборник самых невероятных вымыслов о ней[10]. В Америке Исаак Майер (Isaak Myer), ученость которого при всей ее беспорядочности достойна уважения, в очень важных пунктах принимает на веру многие вещи постольку, поскольку они согласуются с его гипотезами[11]. Во Франции эту проблематику лишь в общих чертах затрагивает Папюс[12]. В Германии, где все доводится до своего предела, я не знаю ни одного сколько-нибудь достойного сторонника этой позиции. Я же, со своей стороны, предлагаю определить с помощью самих текстов, есть ли основания верить, что Каббала является каналом древней традиции, и, если эту точку зрения придется отбросить, вооружить тех, кто готов следовать за мной, методом исследования, который сделает ее существование по крайней мере вразумительным без того, чтобы все принимать на веру и ссылаться на какой-то источник знания, отнюдь не очевидный, – и по вполне определенной причине, а именно потому, что такого источника нет.

## Примечания

[1] Когда стало ясно, что Каббала не может быть использована для распространения Христианского Благовестия среди евреев, вся каббалистика оказалась в руках адептов оккультных наук. Вследствие этого даже против моей воли на разных стадиях этого исследования приходится вкратце освещать их взгляды и подходы, чтобы поставить их на заслуженное место.

2 Такое объяснение предлагает комментатор Сефер Йециры, или Книги Творения.

3 Вместе с тем темноты, сложности и путаница вовсе не свидетельствуют о двойном смысле.

4 Лучший пример настоящей криптолитературы – это алхимические тексты, хотя и не в смысле зашифрованных писаний. Эти тексты достаточно ясны и прозрачны на первый взгляд; эзотерическим является смысл отдельных ключевых слов и рецептов. В этом плане их прочтение всегда представляет трудность. И если зашифрованный текст рано или поздно откроет свои тайны умению и терпению, то, например, невозможно сказать, что означает термин «Витриол» у того или иного автора, если только под этим именем не имеется в виду самая обычная субстанция.

* Наука – честь, которая обязывает (фр.).

** Бесформенный (запутанный) хаос (фр.).

5 С точки зрения традиционного оккультизма это даже более важно, чем для нормативной экзегетики. Адольф Бертет *(Bertet A.* Apocalypse du bienheureux Jean… devoilee. Paris, 1861. P. 51) дает очень четкое определение этих связей: «На каждой странице Пятикнижия Моисеева мы находим каббалистические выражения, указывающие, что все следует понимать в иносказательном смысле, вместе с тем ни в одной из этих книг мы не найдем полного трактата о посвящении, из чего следует, что до Моисея только устное предание отвечало за передачу таинств инициации». Своими мистическими идеями, как и языком, Бертет обязан Элифасу Леви, и его догматические положения имеют ту же ценность, что и его учителя. Каббалистический смыл Пятикнижия необходимо было предварительно выдумать, чтобы потом найти его, и дело обстоит скорее так, что «устное предание» передавало свои «секреты» много веков после того, как книги, в которых они предположительно зафиксированы, были написаны.

6 Следует понимать, что этот аспект эзотерической традиции Израиля выходит за рамки настоящего исследования, которое посвящено анализу определенного рода литературы с целью выявить ее мистическую ценность.

7 Основные аспекты этой веры, как и следовало ожидать, порождение нового времени: следы ее не просматриваются до XVIII столетия, но и тогда она еще достаточно расплывчата. Одна из первых попыток очертить ее была предпринята М. де Бриером; в своем эссе *(De Brirne M.* Essai sur le symbolisme antique de l'Orient, principalement sur le symbolism Egyptien. Paris, 1847) он отстаивал идеи: а) общего происхождения всех религий; б) существования неких священнотайных эзотерических наук, в которые была посвящена только жреческая каста; в) существования в среде восточного жречества общего очень древнего сакрального языка, передававшегося в качестве теургического, магического и литургического;

г) передачи этого языка при помощи иероглифов, которые сами по себе имели теургическое и магическое значение; д) дуалистического принципа презентации священных основ этих жреческих наук, главным образом теологии: 1) имитация слов = иероглифов сакральных текстов; 2) имитация мыслей = образов, идолов, эмблематических фигур богов; е) существования сакрального языка и иероглифической письменности у всех народов, обладающих эзотерическими науками, например у финикийцев и халдеев. Эта спекуляция оказалась очень суггестивной; во всяком случае, случилось так, что после появления этих фантомов и оракулов грез мы услышали голос египтологии.

8 О христианской религии смотрите Экартхаузена *(Eckarthausen.* The Cloud upon the Sanctuary. Letter I / Trans. by I. de Steigel; introduced by A.E. Waite. 3-d ed. 1919).

9 Я имею в виду различные общества, работавшие под покровом секретности и здесь, и в Париже до самого конца XIX в.

10 Симптоматично, что в своей Kabbalah Unveiled Мазерс относит Дом Божий, или Элохима, и Книгу реинкарнаций, поздние каббалистические трактаты и комментарии, к самым главным разделам Зогара.

11 Он фактически говорит о существовании, древности и общей, хотя и скрытой диффузии Религии Мудрости, термин, заимствованный у современной теософии, и религии, который в последнем анализе представляется совершенно неприемлемой для мистика.

12 *Papus.* La Kabbale. Tradition Secrete de l'Occident. Resume Methodique. Paris, 1892. 8vo. Вышло второе, дополненное и расширенное издание, которого я не видел; первое подтверждает компетенцию автора.

# III. Каббала и Талмуд

Авторитетную в еврейской среде литературу, созданную в христианскую эру, необходимо, конечно, отличать от разнообразной продукции на эту тему исследователей и literati*, еоставлявших библиографии раввинистических текстов, типа, для краткости, Бартолоччи и Вольфа[1]. Чтобы понять, какое место занимает Каббала, необходимо сказать несколько слов о великом и авторитетном своде трактатов, известном каждому как Талмуд. Объем его велик, поскольку Талмуд тоже складывался с древних времен. Начало этого процесса умеренная критика относит ко времени незадолго до Рождества Христова[2], а два его канонических кодекса, пользуясь принятым выражением, более или менее кристаллизовались в IV и VI вв.[3], причем в эти периоды, хотя и прослеживаются некоторые признаки существования эзотерической доктрины, невозможно доказать существование каббалистической литературы в том строгом смысле, в каком здесь понимается этот термин[4]. Короче, источники Талмуда представляют собой «обычаи и установления, которыми руководствовались учителя Израиля в религиозных и гражданских делах»[5]. Принято считать, что этот источник восходит к эпохе Ездры, однако единственное, что можно утверждать, – это что материалы, собранные в Талмуде, значительно старше самых ранних письменно зафиксированных форм. Эти материалы суть определенные мишнайот*, термин означает повторения, – а именно примечания академических вероучителей, которые в дальнейшем стали обрастать всевозможными дополнениями[6]. Где-то до 220 г. н. э. значительное количество этих записей было собрано рабби Йегудой (бен Шимоном) ха-Насси, князем (Изгнания)[7], подвергнуто тщательно отбору и скомпилировано; к некоторым из них рабби Йегуда присоединил собственные краткие комментарии[8]. Из этого следует, что этот свод получился достаточно субъективным и отражал взгляды рабби Йегуды, отличаясь от взглядов других авторитетов. Он даже пошел на то, чтобы уничтожить соперничающие мишнайот, но часть их удалось спрятать, и они вновь появились на свет после его смерти. Таким образом, у нас имеются:

а) Мишна, или повторения, свод трактатов*, составленный рабби Йегудой;

б) Тосефта (Тосефтот), или добавления, называемые Берайтот[9], вещи незначительные или второстепенные, термин, введенный последователями рабби Йегуды в отношении конкурирующей Мишны, которая, как утверждалось, в течение времени почти вытеснила первоначальный свод. Эти два соперничающих свода были впоследствии гармонизированы позднейшими раввинами, откуда возникла

в) Гемара – то есть заключение или завершение[10].

Гемара вместе с Мишной образуют Талмуд[11], или наставление – от слова, означающего «учить». Существуют две версии Талмуда; в обеих Мишна общая. Гемара, составленная иерусалимскими законоучителями, представляющими школу Тиверии и рабби Йоханона бен Элиэзера (ум. ок. 279 н. э.), вместе с Мишной составляет Иерусалимский Талмуд и датируется концом IV в. Гемара, собранная вавилонскими законоучителями и, особенно, Раббина (ум. ок. 420 н. э.), рабби Аши (353—427 н. э.) и рабби Йосе, вместе с Мишной составляет Вавилонский Талмуд, по объему в четыре раза превышающий Иерусалимский[12]. Начат он был в V, а закончен в VI в., но и после этого в него включали немало добавлений.

Крайне важно понять то положение, которое занимали эти два выдающихся собрания Талмудов по отношению к литературе, которую обобщенно принято называть Каббалой. Во-первых, этот термин, как я уже указывал, технически или исторически таит в себе многочисленные недоразумения. Гипотетически, с позиции обоих этих литературных массивов Тал-

муд также относится к Каббале, как и Зогар, поскольку и то и другое передает традицию[13]. Вместе с тем утверждать, что Талмуд такой же каббалистический текст, как Зогар, в корне неверно. Это совершенно разные по ориентации явления. Не подлежит сомнению древность и безусловный авторитет Талмудов[14], тогда как многовековые исследования Зогара не дали удовлетворительного ответа на эти вопросы. Но даже если бы удалось доказать, что по древности оба корпуса одинаковы, это две совершенно разные традиции. Талмуд ни в коей мере не является теософской системой[15]: это Закон и комментарий; это конструкция, возведенная законоучителями из правовых, религиозных и политических элементов жизнеустройства Древнего Израиля[16]. Это социология, а не метафизика, хотя метафизика здесь допускается, и имеются вкрапления, которые вполне могут быть причислены к разряду мистики[17]. Произвольно толковать термин и ставить Талмуд в один ряд с литературой, посвященной обсуждению таинств Божественной Короны, развертыванию скрытой «сущности Бога» в Его Самораскрытии в бытии мира, эманации или исхождению сфирот и происхождению, метемпсихозу и судьбе душ – значит извращать истину и переворачивать все с ног на голову, сознательно путая критерии. Исидор Лоеб[18] предлагает замечательную схему различия этих двух типов литературы в своем очерке о сравнительном положении французских и испанских евреев в период распространения Зогара. Талмудический Израиль, говорит он, ограничивался кругом Закона: он не имел горизонта и будущего; он не имел места в жизни философии[19]. Зогар дал Израилю мощный импульс к идеальному; он дал философию; он дал широкий горизонт; он открыл еврейству изгнания доступ к мысли мира; он приобщил его к Вечности.

Первое следствие вышеупомянутой путаницы – это выстраивание ложной конструкции над талмудической литературой, а именно предположение, как это имеет место с позиции собственно Каббалы, что она имеет двойной смысл и что следует искать второй смысл под буквальным или простым смыслом, лежащим на поверхности[20]. Справедливо замечено, что это то же самое, что искать метафизику в английском Общем праве, решения Священного синода в Уголовном кодексе или теорию трансмутации в Праве о передаче собственности. Но разве не так обращается с Талмудом один весьма известный приверженец Каббалы, влияние которого на некоторые группы адептов во Франции и Англии превосходило все разумные пределы? Элифасу Леви, который на самом деле успел наговорить столь много, столь мало зная о литературе иудаизма христианской эры, обязаны мы презентацией талмудической системы, столь вопиюще противоречащей фактам[21]. Он утверждает, что первый Талмуд, единственно каббалистический, был собран во II в. н. э. «рабби Йегудой ха-Кадош ха-Насси, то есть Иудой святейшим и князем», который «составил свою книгу по вдохновении свыше». Он «писал ее изнутри и извне, как Иезекииль и апостол Иоанн, и он указывал на трансцендентный смысл священными буквами и числами, соответствующими Берешит первых шести сфирот»[22] каббалистической теософии, основной корпус которой был создан значительно позднее. Этой связи с системой сфер-сфирот в реальности нет. Мишна состоит из шести разделов[23]; первый посвящен десятинам, животным, которых по закону нельзя спаривать, злакам, которые запрещено сеять вместе, нитям, которые нельзя ткать вместе, плодам, которые нельзя собирать, пока дерево, их производящее, не достигнет трехлетнего возраста, и т. п. Он отнюдь не станет менее, если не исключительно, аграрным по своей тематике, если Леви, который явно не читал его, будет утверждать обратное. Не имеет он и никакого отношения к Кетер—Короне (или Венцу), разве что с такой фантастической точки зрения, что, дескать, «понятие Вышней Короны включает в себя принцип плодоношения и всеобщего размножения». По такому принципу можно объяснить все, что угодно.

Вторая книга посвящена праздникам Израиля, пищевым запретам, постам и т. п. Леви не делает попытки увязать книгу со сфирой Хохма. Третья книга уделяет внимание бракам и разводам, или, по словам Леви, «она скорее посвящена женщинам и фундаментальным устоям семьи». Он соотносит ее с третьей сфирой Бина. В четвертой книге изложены основы гражданских договоров, общего права, гражданских и уголовных преступлений и наказаний и т. д. Элифас Леви утверждает, что по своим качествам эта книга выше любого кодекса Средних веков, чем объясняется, как Израиль сумел пережить любые гонения. Сообразно естественному порядку сфирот она должна бы соответствовать сфире Хесед – Любви или Милости, но, поскольку ей явно больше соответствует атрибут Суда, порядок сфирот меняется, и она соотносится со сфирой Гвура – Силы или Строгого Суда. Пятая книга, вследствие такой перестановки увязанная со сфирой Милосердия, посвящена, согласно французским оккультистам, вещам утешительным, духовным и святым, что совершенно не соответствует ее реальному содержанию. Шестая книга уделяет внимание проблеме очищения, что Леви истолковывает как «самые сокровенные таинства жизни и нравственность, регулирующую ее»[24]. Она, по той же логике, относится к сфире Тиферет, символизирующей Красоту.

Именно такие процедуры сделали оккультистов в глазах научного мира притчей во языцех[25]. Талмуд имеет соответствия с Каббалой, но это общность метода изложения, а не материала. Безусловно, желательно помнить его в связи с Зогаром, однако всякая попытка исходить из положения, согласно которому они якобы написаны по одному принципу и выполняют общие задачи, было бы доказательством полной некомпетентности исследователя.

Другой, уже ранее упоминавшийся автор, движимый совершенно другими критериями научности, а именно покойный Исаак Майер, делает совершенно верное различение, утверждая, что Каббала и Зогар «допускают исключительно широкое поле для спекуляций», понимая под спекуляциями специфически метафизические и теософские конструкции, тогда как Талмуд «имеет дело с повседневной жизнью человека в Законе»; что первые «исходят из духовной точки зрения, видя в Законе и его толковании духовную цель», тогда как второй «носит исключительно практический характер как в отправной, так и в конечной точке, предлагая, ввиду неведения, недостатка понимания и естественной непоследовательности масс, строгое соблюдение Закона во всех его мельчайших предписаниях»[26].

## Примечания

* Литераторы *(ит.)*.

* На труд Бартолоччи мы уже ссылались; название работы Вольфа: *Wolf.* Bibliotheca Hebraea, sive notitia tum auctorum Hebra-icorum cujuscumque aetatis, tum scriptorum, quae vel Hebraice primum exarata, vel aeb aliis conversa sunt, ad nostram atatem deducta. 4 vols. Leipsic; Hamburg, 1715. 4to.

* Некоторые авторы вне эзотерических кругов аналогичную древность приписывают и Каббале; например, Pierre Lazousse, автор статьи s. v. Cabale Grand Dictionaire Universel du XIXe Siecle (Vol. III. Paris, 1867): «В действительности Каббала зародилась в еврейской среде в V в. до н. э. Сформировавшись из смеси восточных идей и вероучения Моисея времен пленения, она развивалась в устном виде и главным образом в секте караимов, однако достаточно определенные черты получила не ранее эпохи Филона и александрийской школы». Здесь несомненно влияние Франка, однако следует отметить, что такое утверждение нуждается в доказательстве. Так, например, неправомочно ссылаться на Филона как на неопровержимого свидетеля существования в недрах еврейства тайной традиции.

* Здесь можно сослаться на тезис в Jewish Messenger (июль, 1837), согласно которому: 1) Талмуд никогда не объявлялся окончательно завершенным; 2) не завершены Мишна и 3) Гемара.

* Совершенно очевидно, что в записанном виде еще ничего не было. Профессор Шиллер-Шинесси (Shiller-Szinessy) свидетельствует о некотором коренном материале, ассоциируемом традицией с именем рабби Шимона в качестве его автора, однако он ничего не может сказать об эпохе, когда этот материал получил письменную форму.

* The Babylonian Talmud. Vol. I. / Trans. by *M.L. Rodkinson.* N. Y., 1896. 8vo. P. XV, XVI.

* Множественное число от «мишна».

6 В Халакот Олам сказано, что у еврейских законоучителей было мало списков или пергаментных свитков, на которых они записывали все предания, предписания, сентенции, законы, решения и т. п., воспринятые от своих наставников, и что эти свитки назывались -евкнигами сокрытия. Трактат, о котором идет речь, то есть עולמ תליכוח (см. Авв., 3: 6), – это дение в талмудическую диалектику и формулировки. Его автор – рабби Йешива Бен Йосеф Галлеви, некий кастильский еврей, творивший до и после 1467 г. Впервые издан в Константинополе в 1510 г.

7 Он был третьим патриархом западных евреев; существует легенда, будто он обратил в иудаизм императора Марка Аврелия и по настоянию этого князя собрал Мишну. См.: *Palmer E.H.* History of the Jewish Nation. London, 1883. P. 204, 205. Его называли «редактором Мишны». Родился он, как считается, около 135 г., а умер в или около 220 г.

8 Старинный комментарий к этому трактату см.: *Ganz D.* Germen Davidis, sive Chronologia Sacra et Prophana. Leyden, 1644.

* Содержащих основные положения устного предания, дошедшего от учителей Израиля.

9 Нелепости в смысле вещей внешних.

10 Говорят, что рабби Шимон бар Йохай (также возможно: Шимон бен Йохай. – *Пер.)* считал, что изучение Гемары более похвально, чем изучение Мишны или Священных Писаний. Однако здесь под более ранним названием скрывается более позднее. Следует заметить, что название Гемара стало означать и весь Талмуд.

11 Строго говоря, термин «Талмуд» приложим только к Гемаре, но он имеет и более широкий смысл, потому что Гемара не мыслится без Мишны, толкованием которой она, по существу, является.

12 Пропорция Вавилонской Гемары по отношению к Мишне равна двенадцати к одному.

13 «В древнееврейской литературе это название (Каббала) относится ко всему корпусу усвоенных вероучений, за исключением Пятикнижия, включая, следовательно, Пророков и Агиографию, а также устные предания, со временем введенные в Мишну» (American Encyclopedia. Vol. III. P. 521, 522).

14 Это не значит, что вопрос о возрасте Талмуда не подвергался сомнению; например, французский клирик Морен (Morin), исходя из убеждения, что в вопросе о возрасте религиозной еврейской литературы евреям нельзя доверять, датирует Мишну началом VI в., а Гемару двумя веками позднее (Exercitiones Biblicae. Paris, 1660).

15 Именно поэтому в нем отсутствуют ярко выраженные философские доктрины Каббалы. Например, в Талмуде нет никаких следов системы сфирот, с которой мы познакомимся позже, и теории эманации, с ней связанной. Ср.: *Edersheim.* History of the Jewish Nation. 3-d ed. P. 406.

16 Эту конструкцию понимают как «некий corpus juris, в котором закон еще неотделим от нравственности и религии». См.: *Farrar F.W.* Life of Christ. N. d. P. 758 (иллюстрированное издание).

17 Можно сказать, что Талмуд и Каббала соотносятся между собой так, как масонство соотносится с поздним западным оккультизмом. Талмуд не Мистика, хотя определенные мистические традиции в нем имеются. Масонство не является оккультным учением, однако под эгидой Ремесла все оккультные искусства XVIII в. находят не только убежище, но и поле деятельности и развития. Способом вхождения в одном случае было агадическое нравоучение, во втором – Высокие Ступени посвящения.

18 La Grande Encyclopediae. Paris. 4to. S. v. Cabbale. Vol. VIII.

19 «В обширных собраниях, дошедших до нас с V или VII в. Христианской эры, в Талмуде и аллегорических толкованиях на Священное Писание, нет следов философских спекуляций. Если мы и находим там реминисценции Каббалы, они касаются, так сказать, экзотерической области, или ангелологии; наличие спекулятивных элементов проявляется в этих книгах исключительно в отношении таинств, содержащихся в Берешит, то есть первой главе Книги Бытия, и Меркава, или видении Иезекииля» *(Munk S.* La Philosophie chez les Juifs. Paris, 1848. P. 8). Автор является сторонником идеи существования каббалистической традиции в талмудические времена. Следует добавить, что встречающиеся в Талмуде ссылки на Деяния Творения и Деяния Колесницы с критической точки зрения служат известным оправданием мнения о том, что такая традиция была известна и, следовательно, существовала; однако эти ссылки достаточно энигматичны, и их истинная природа не поддается интерпретации. Действительно, в Талмуде встречаются сообщения о том, что ученые раввины Израиля беседуют на эти темы, но содержание этих бесед не приводится.

20 Эдерсхайм разделяет талмудический традиционализм на два раздела: Галаха = законодательные предписания Отцов; и Агада = вольное толкование (History of the Jewish Nation. P. 136). Некоторые агадические сказания могут иметь внутренний, то есть аллегорический, смысл: скажем, история о том, как солят Левиафана, столь нелепа, что из чистого уважения к тексту невольно напрашивается предположение, что здесь подразумевается какой-то другой смысл, не явленный на поверхности. Ср.: *Leroy-Beaulieu A.* Israel among the Nations. P. 24. Если Галаха – это установление, norma, то Агада – это рассказ, сага, «собрание различных высказываний на всевозможные темы». Только Галаха является законом.

21 La Clef des Grand Mystere. Paris, 1861. 8vo. P. 351 et. seq. См. также: *Waite.* Mysteries of Magic. 2-d ed. London, 1897. 8vo. P. 112– 120. Следует заметить, что Зогар рассматривает Галаху, Мишну и Гемару как тяжеловесную и путаную казуистику, Мишну же уподобляет крепкой скале (Zohar. Pt. I. Fol. 27b; Pt. III. Fol. 279).

22 Должен заметить, что задолго до Элифаса Леви Adrianus Relandus (Analecta Rabbinica, 1702) и Galatinus (De Arcanis Catholicae Veritatis, 1656) высказывали предположение о наличии второго смысла в Талмуде. Однако он не метафизического или мистического плана, это якобы сознательное затемнение смысла, вызванное опасениями из-за гонений на евреев. Это предположение не менее необоснованное, чем предположение о скрытом мистическом смысле, поскольку если чувство осторожности и требовало что-либо скрывать, так это действительное отношение иудеев к христианам, но как раз это высказывается в Талмуде незавуалированно. В него действительно включен ряд повествований, которые невозможно толковать в прямом смысле, поскольку они относятся к аллегорическому жанру.

23 Пятый раздел отсутствует в Палестинском Талмуде, а шестой представлен отдельными фрагментами. См.: Jewish Encyclopaedia. Vol. XII. S. v. Talmud, а также отсутствующие трактаты Мишны в Вавилонском Талмуде.

24 Такого рода экзегетика наследуется и следующим поколением оккультных писателей. Так, например, в небольшом оккультном opuscule (трактате) говорится, что единственный ключ, который позволит постичь откровения Христианских Писаний и выявит их внутренний смысл, «находится в книге, осужденной Христианской Церковью, – в Еврейском Талмуде». См.: *Nizida.* The Astral Light. 2-d ed. London, 1892. P. 50, 51. Следует заметить,

что эта книга не получила должного внимания со стороны того круга, которому была предназначена.

25 Впрочем, такого же осуждения заслуживают и экзегетические причуды не только оккультистов. Хекертон *(Heckethorn C.W.* Secret Societies of all Ages and Countries. New ed. 2 vols. 1897) берется рассматривать тему Каббалы, не имея даже элементарных знаний в этой области. Так, он уверяет, что Каббалой называют Мишну (Vol. I. P. 85), которая, как известно, представляет собой традиционный комментарий к законодательной части Моисеевой Торы. Аналогичным образом Уолтон (Walton) в своем восьмом пролего-меноне к Polyglot Bible сообщает, что терминами Каббала и Масора евреи называют одну и ту же область религиозного знания. Ришар Симон *(Simon R.* Histoir Critique du Vieux Testament. P. 498. Amsterdam, 1685) указывает на эту ошибку, поясняя, что Масора (то есть масоретский канон еврейской Библии; масореты – хранители предания, закончили работу над ней в VIII в. н. э. – *Пер.)* – это критическое издание древнееврейских текстов.

26 Philosophy of Ibn Gebirol. P. 35. См.: *Green W.B.* The Blazing Star. 1872. 12to). «Масора во всех отношениях противоположна Каббале. Масора – это то, что открыто проповедовалось раввинами; Каббалу скрыто и тайно передавали ученику» (P. 29). Следует заметить, что такое сравнение отождествляет Масору с Талмудом.

# IV. Разделы Каббалы

Прежде чем двинуться дальше, необходимо упомянуть и другие ложные представления, которые, в отличие от эзотерического аспекта, приписываемого Талмуду, относятся не к заблуждениям, характерным для оккультных претензий и незнания предмета и потому имеющим более далекоидущие последствия. Они связаны с природой и практическим приложением традиции, которая, как полагают, была увековечена в Израиле. Большинство авторов-популяризаторов и всевозможные энциклопедии прошлых лет, не прибегающие к услугам специалистов, каббалистическое искусство понимало прежде всего как манипулирование Именами Бога для вызывания духов[1], или, по большей части, нечто в этом роде[2]. Такой же подход встречаем мы и в справочной литературе типа большого словаря Кальмета[3], подобные ляпсусы переходят из книги в книгу, и авторы не затрудняют себя проверкой данных. Это лишний раз свидетельствует об интересе к магии, поскольку в конечном итоге воображению обычного человека так называемая оккультная наука представляется не чем иным, как общением с предполагаемыми обитателями невидимого мира. В другом месте я уже указывал[4] на мощное воздействие веры в такого рода общение, так что нельзя списывать все только на народное суеверие. В более возвышенном смысле, чем тот, что подпитывает магические обряды, вся тайная наука, как и все оккультные искусства, коренится в мире невидимом, что же касается ритуалов вызывания духов, то, как я уже говорил, они по большей части являются каббалистическими[5]. Но все это более поздние и искаженные производные, не имеющие никакого отношения к подлинной эзотерической традиции, вещи, собственно, прикладные, а потому несущественные; или, если признать, что магические практики, влекущие за собой специфические процедуры и формализованный ритуал, процветали в среде древних евреев в отдаленные времена[6] и также передавались из поколения в поколение, а потому, в определенном смысле, подпадают под категорию Каббалы, то это наследие необходимо четко отграничить от Каббалы, рассмотрением которой мы здесь занимаемся[7]. Книга Творения (Сефер Йецира) и Книга Сияния (Сефер ха-Зогар) суть теософия, а не магия. Вот с каким энтузиазмом описывает это малоизвестный автор: «Каббала претендует быть той спонтанной философией, которую человек, будучи человеком, естественным образом утверждает сейчас, утверждал всегда и будет утверждать, пока человек остается человеком. Миры, о которых говорится в Каббале, суть миры, ведомые человеку, миры, которые человек запечатлел своей природой, миры, связанные с человеком и подлинной формой которых является человек. В Каббале нет ничего, что не имелось бы в человеческой природе»[8].

Как мы уже доказали научную необходимость отделить Каббалу от Талмуда, так точно, по крайней мере до следующей стадии нашего исследования, необходимо отбросить каббалистическую магию. Нас интересуют попытки объяснить универсум, но прежде всего происхождение, природу и судьбу человеческой души, что не имеет ни малейшего отношения к колдовству и искусству вызывания духов. Использование Имен Бога в теургических целях и в искусстве изготовления талисманов наряду с доктриной заклятий и магических слов неотъемлемо от еврейской теософии, но, как это станет понятно позднее, проблема не в древности происхождения этих представлений, – они нас в данном случае не интересуют.

Другая ошибка заключается в том, что сущностное содержание сокровенной традиции смешивают с определенными принципами экзегетики, посредством которых находят авторитетное подтверждение ее наличия в Писаниях. Эти принципы применяются очень широко, и не приходится сомневаться, что самые нелепые результаты подобной экзегетики наполняют бесчисленные страницы этой традиции; но эти методы подхода к материалу, которые

порой даже подкрепляют его, следует также различать. Вместе с тем они передавались с традицией и как таковые суть Каббалы; но они не доктринальная Каббала, и на путях нашего методологического рассмотрения предмета их также надо четко выделять[9].

Из вышеизложенных различений следует, что, широко говоря, существуют четыре самостоятельные группы или рода традиции Израиля, которые по самим своим названиям подпадают под понятие Каббалы[10]:

1. Законодательная традиция Талмуда, предписания относительно исполнения Закона, обычаев, обрядов, регулирующие религиозную и гражданскую жизнь народа Израиля. Эта литература обладает исключительной исторической ценностью, но к философии не имеет отношения.

2. Магическая традиция древних евреев, очень важная в плане источников оккультных наук, крайне темная в историческом плане, исключительно преувеличенная в своем значении теми, кто пишет о ней, не имея практически литературных источников старше XIV в. н. э., хотя многое говорит о том, что к этому времени она утратила большую часть своих древнейших элементов[11].

3. Определенные экзегетические и прочие традиционные методы, посредством которых можно было извлекать тайный духовный смысл из буквы Писания. Результаты подобных бредовых изысканий, сегодня кажущихся глупыми и смехотворными, были иногда до крайности курьезны[12]. К таким методам мистической экзегезы относятся:

а) гематрия, криптографическая система, при помощи которой буквам слова придавались цифровые значения, а на основании получавшейся арифметической суммы истолковывался скрытый смысл этого слова;

б) нотарикон (от Notaricum, *гр.* аббревиатура). Некое подобие стенографической системы, позволявшей каждую букву слова рассматривать как начальную букву другого слова или, наоборот, из начальных букв слов, составляющих предложение, комбинировать новое слово, которое должно было пролить свет на смысл предложения;

в) тмура, или Замена, что означает метод перестановки букв в соответствии с особыми правилами и составления из них новых слов или предложений.

Очевидно, что полем приложения этих методов может быть не только один язык или одна литература; применение их, скажем, к пьесам Шекспира может дать результаты, которым позавидует любая великая криптограмма. Есть что-то унизительное в том, что серьезный предмет и потрясающую литературу связывают с таким легкомысленным занятием; однако в дальнейшем мы увидим, что особый подход древних евреев к своему языку объясняется тем, что они видели в нем Божественные свойства, но к нашему исследованию эта сторона, к счастью, не имеет отношения. Иногда эти методы мистической экзегезы называют магической или практической Каббалой[13]. Вместе с тем их древность вопрос спорный, что также верно и относительно знаков огласовки. Одни исследователи полагают, что следы их просматриваются даже в Священном Писании[14]. Следует особо заметить, что такое использование этих знаков сравнительно редко в Зогаре.

4. Философская традиция, воплощенная в Сефер Йецире и корпусе Зогар. К ним, собственно, только и приложим по праву термин «Каббала», который имеет в виду любой компетентный автор, употребляя его. Сами каббалисты разделяют ее на:

а) доктрину Творения;

б) доктрину Престола или Колесницы – то есть Колесницу из видения Иезекииля[15].

Эти деления касаются соответственно материального и метафизического миров и вместе иногда называются теоретической или умозрительной Каббалой. Грубо и схематично можно сказать, что Сефер Йецира воплощает в себе доктрину Творения, а Сефер ха-Зогар доктрину Колесницы. Вместе с тем в Зогаре сполна представлены мифы творения, хотя он

наш главный источник традиции теософии Колесницы; эта доктрина встречается только там; методическое прочтение ее и развитие ее идей – дело позднейших каббалистов. Так называемая теоретическая Каббала открыла Израилю – по крайней мере, в плане возможности – интеллектуальный горизонт, невозможный для талмудического еврея, и дала сынам Изгнания место в европейской философии. Когда мы слышим, что Каббалой были очарованы многие великие умы христианского мира, речь идет именно об этой Каббале[16]. И, в заключение, именно эта Каббала является объектом нашего изыскания[17]. Необходимо отметить, что и вне корпуса Зогара существует значительная теософская и мистическая еврейская литература, примером которой может служить Сефер Йецира. Она вела к Зогару и вобрана последней. Однако можно ли ее считать каббалистической в смысле Зогара, остается предметом научных споров.

## Примечания

1 Ср.: *Frinellan.* Le Tripple Vocabullaire Infernal (Paris, s. v.). P. 30: «То, что называют Каббалой, является искусством вызывания элементарных духов».

2 Иногда Каббалу тесно связывают с астрологией и, говоря о последней, имеют в виду первую. Это можно сказать о Demeunier L'Esprit des Usages et des Coutumes des differens Peuples. London, 1776. Vol. II. Lib. XI.

3 *Calmet.* Dictionary of the Bible. Для удобства смотрите перевод C. Taylor (London, 1823. Vol. i. S. v. Cabbala).

4 The Book of Ceremonial Magic. S. v. The Secret Tradition in Goëtia. London, 1911. 4to. Pt. I. Col. I. P. 3. Следует заметить, что термин «Каббала» уже в начале своей истории прилагался к некоторым формам практической магии.

5 См. Предисловие.

6 Вероятно, на эти практики ссылается Ришар Симон, когда говорит: «Ученые древние евреи переняли множество суеверных обычаев у халдеев» (P. 93). Конечно, этого автора едва ли можно считать специалистом по Каббале, поскольку он сам признается (Op. cit. 116, 117), что не видит смысла тратить время «на древние аллегорические книги евреев» типа Зогар и Бахир.

7 Противоположная точка зрения высказывается американским исследователем Т.К. Хосмером. Он пишет: «По этому источнику все еврейство было просто одержимо демонологией, колдовством и прочими странными фантазиями» *(Hosmer T.K.* The Jews in Ancient, Medieval and Modern Times. London, 1890. P. 222, 223). Строго говоря, мнение о том, что магия, которую Европа восприняла из рук евреев, – это искаженная форма практической Каббалы, более всего согласуется с фактами.

8 *Greene W.B.* The Blazing Star. P. 57. Дело не в том, одобряю я это утверждение или нет, но, согласно учению, которое находим в сокровищнице Каббалы Зогаре, без человека, его усердия и участия невозможно завершить замысел Божий, почему Бог и открывает Себя в антропоморфном виде.

9 П.Дж. Гершон делит Каббалу на две части – символическую и реальную. Первая учит тайному смыслу Писания и тринадцати правилам, при помощи которых исполнение Закона трактуется с точки зрения Каббалы, то есть гематрия, нотарикон, тмура и проч. Реальную Каббалу он подразделяет на теоретическую и практическую: первая описывает эманации и миры Каббалы, природу и Имена Бога, небесную иерархию и ее влияние на нижний мир, тайны Творения и т. п.; вторая занимается мистическими свойствами Божественных и ангельских Имен и чудесами, творимыми с их помощью *(Hershon P.J.* Talmudic Miscellant. London, 1880). При таком делении куда-то исчезает сущность теософии Зогара.

10 Уинн Уэсткотт в своей книге *(Westcott W.* Numbers, their Occult Power and Mystic Virtue. P. 11) пишет, что слово «Каббала» «включает древнееврейские космологические и теологические доктрины, а также науку Чисел». Первую он называет догматической, вторую буквенной. Каббалистическая наука чисел входит в гематрию. Однако такой науки не существует; есть лишь курьезный и бесполезный метод.

11 Все современные оккультисты, немало содействовавшие путанице в этом вопросе, упорно называют еврейскую Каббалу общим словом «Магия». Но еще в конце XVII в. различие между магической и философской или доктринальной Традицией признавал P. Симон *(Sinon R.* Histoir Critique du Vieux Testament/ Amsterdam, 1685. 4to), писавший: «Есть другой род Каббалы, более опасный и составляющий часть той, что принято называть Магией. Некоторые люди искренне верят, будто они могут при помощи ее творить чудеса, что есть чистая иллюзия» (P. 374).

12 Каббалистический метод толкования Писания, «который сводит смысл священных книг к пустым и хитроумным кунштюкам, тайны, содержащиеся в буквах, числах и в комбинациях определенных слов», – все это, по мнению Симона, пришло к евреям, преимущественно европейским, от платонической школы. Для подобного мнения нет достаточных оснований. Он добавляет *(Simon P.* Histoire Critique du Vieux Testament. P. 374), что эта «спекулятивная Каббала» в его дни высоко почиталась левантийскими евреями.

13 Иногда они принимают самый невероятный характер. Например, средняя буква в любой священной книге писалась в необычном положении или необычного размера и считалась обладающей особым духовным смыслом. См.: *Angus J.* The Bible Handbook. D. D., 1860. P. 499: «Способы, которыми Каббала выявляет тайный смысл, завуалированный якобы в словах древнееврейских писаний, очень многообразны и распространяются на любые особенности текста. Даже тому, что мы считали бы критическими пометами, описками или причудами переписчика, когда буква написана несоразмерно крупной или мелкой, перевернута или каким-то образом выделена, придавали оккультный смысл» (American Encyclopedia. Vol. III. P. 521, 522).

14 В Таргуме на Пророков, считающемся официальным Таргумом и, по преданию, приписываемом Йонатану бен Узиэлю, ученику Гиллеля Великого, и восходящем ко времени царя Ирода, имеются местами знаки транслитерации в случаях с трудными именами из писаний. Этот таргум относят к III в.

15 Оба этих раздела упоминаются по имени в Мишне (Агига, XI, 2) и называются тайным учением, однако Маасе Берешит (деяния Творения) и Маасе Меркава (деяния Колесницы) не относятся к письменной традиции и не обязательно представлены в письменной Каббале. Зогар отождествляет Меркава со сфирот, или десятью эманациями, о которых речь дальше.

16 Драх различает три вида использования термина «Каббала», за которыми стоит авторитет традиции: 1) в Талмуде его часто прилагают к книгам Ветхого Завета, помимо Пятикнижия; 2) раввины этим словом называют законоучительную или талмудическую традицию; 3) но более всего под ним понимают «мистическую, эзотерическую, акроаматическую часть устной традиции» *(Chevalier P.L. Drach.* De l'Harmony entre l'Eglise et la Synagogue. 2 vol. Paris, 1844. Vol. II. P. XV—XXXVI).

17 Некоторым читателям хотелось бы, вероятно, чтобы было включено членение Каббалы, предложенное Папюсом в одной из его публикаций, хотя оно столь фантастично, что не выдерживает критики. Каббалу, по его мнению, приписывали Моисею, и посему Писание в записанной форме, естественно, часть Предания. Таким образом, мы имеем: а) письменное слово; б) устное слово; в) промежуточную часть, представляющую собой правила, обеспечивающие сохранение текста, то есть Масора (Масоретский канон Библии). Последняя представляет собой тело устного Предания; Мишна и Гемара – его жизнь; Сефер Йецира

и Зогар – его дух. К сожалению, Папюс ничем не подкрепил и не прояснил свой тезис, принимая, как он это часто делал, большинство важнейших положений на веру. Кроме того, аннотации Масоретского текста невозможно понять, если придерживаться такого толкования. См.: *Papus.* Traté Elémentaire de Science Occulte. 5-d éd. Paris, 1898.

# Книга вторая
# Источник и авторитет каббалы и датировка основных текстов

## I. Датировка Сефер Йециры, или Книги Творения

Сделав все, чтобы попытаться отделить главные темы, непосредственно связанные с тайной традицией в Израиле, от побочных, равно как и позднейших напластований, мы теперь должны удостовериться, позволяют ли нам (и в какой мере) имеющиеся свидетельства рассматривать тексты, воплощающие ее как аутентичные источники, и содержащиеся в них доктрины как часть Традиции, сложившейся в Израиле с отдаленнейших времен[1]. С этой целью удобно было бы принять деление интересующей нас литературы на четыре класса, а именно: 1) Сефер Йецира (Книга Творения); 2) комментарии на ту работу, которая предшествовала обнародованию Зогара; 3) собственно Зогар (Книга Сияния); 4) последующие, связанные с ним творения[2].

Сведения о существовании эзотерической традиции в Израиле появляются в христианском мире не ранее XIV в., и это, как увидим дальше, объясняется тем фактом, что главное собрание из ее архива было неизвестно, по крайней мере широко, в самой еврейской среде до 1290 г. н. э. Это собрание, называемое в Каббале Деянием Колесницы (Маасе Меркава), представлено Зогаром. Есть некоторые основания считать, что Деяния Творения (Маасе Берешит), которым соответствует Сефер Йецира[3]*, были известны, по крайней мере, одному христианскому ученому в середине IX в., однако для самого христианского мира это знание никаких последствий не имело[4]. Считается, что в Сефер Йецире воплощена традиция, передаваемая от Авраама, и не приходится сомневаться, что некритический дух нескольких столетий с готовностью приписывал авторство патриарху, что, по-видимому (хотя и современная критика необдуманно склоняется к этому)[5], неверно по отношению к позиции ученого еврейства в этом вопросе. Конечно, то, что он воспринял и передал ее, не вызывало сомнений, но само произведение получило письменную форму не раньше разрушения Храма, и предание приписывает формальное авторство рабби Акиве бен Йосефу[6], ученику рабби Йешуа бен Ханнания[7], преемнику, а однажды оппоненту раббана* Гамалиела[8]. Нет ничего невероятного в таком мнении, хотя до нас оно доходит исторически достаточно поздно. Рабби Акива знаменит своими мистическими спекуляциями, которые были полностью в русле идейной направленности Сефер Йециры; он автор другого трактата, посвященного мистическим тайнам еврейского алфавита[9]. В своем толковании Писания он следовал по стопам Гиллеля Великого и Нахума из Гизо[10], иногда доводя их принципы до крайности. Ему принадлежит (или, по крайней мере, подкреплена всем его авторитетом) сентенция о том, что «каждое предложение, слово и частица в Торе имеет свое назначение и смысл»[11]. Велики и его литературные заслуги; ему приписывают компиляцию и редактирование Галахи. Последующие поколения высоко чтили его чудесные познания божественных предметов и считали, что ему было открыто даже больше, чем Моисею, что, в известном смысле, не расходится с истиной. Если мы согласны, что в Израиле существовала Тайная Доктрина, то причастность к ней рабби Акивы не вызывает сомнения; если же мы согласны, что Сефер Йецира существовала со II в., то более достойного автора трудно себе предста-

вить[12]. Такая датировка вполне выдерживает умеренную критику[13]; хотя отсутствие явных доказательств не позволяет утверждать это со всей определенностью[14], поскольку первые сведения о ней относятся к IX в., когда можно с достаточной уверенностью утверждать, что она была известна святому Агобарду[15]. На основании внутренних свидетельств невозможно датировать эту книгу более поздним периодом; ведь любое произведение может быть значительно старше первого о нем упоминания, а тот факт, что Сефер Йецира была известна в или около 850 г.[16], позволяет считать, что она существовала значительно раньше, учитывая замедленность процесса распространения литературы в те времена. Нельзя забывать, что Сефер Йецира упоминается в обоих Талмудах в связи с доктриной о том, что небо и земля были сотворены посредством мистической комбинации букв и что, по мнению Франка, предпринимаемая некоторыми современными учеными попытка различать два произведения под одним названием базируется на большом недоразумении[17]. Если же, однако, мы не решаемся отнести эту книгу к талмудическим временам, то можно согласиться, что она появилась немного позднее, после бурного периода, когда окончательно сложились каноны Талмудов.

Следующим шагом будет попытка провести разграничение между временем появления трактата от времени зарождения содержащихся в нем религиозных концепций. Есть ли у нас основания полагать, что доктрина Сефер Йециры старше египетского плена, как утверждает предание? На этот вопрос следует со всей определенностью ответить отрицательно. Эта доктрина утверждает сакральный характер древнееврейского алфавита, но у нас нет ни малейшего основания утверждать, что Аврааму была известна письменность; все данные говорят о том, что ивритской письменности еще не существовало, и все авторитетные исследователи согласны на сей счет. Но в Сефер Йецире содержится, по крайней мере имплицитно, доктрина о мистической силе Божественных Имен[18], а мы знаем, насколько древние корни имеет это религиозное представление в человеческих верованиях: следы его мы находим в ранний период Вавилонии, Аккадии и проч. Сколь бы ни казалась она смехотворна современному интеллектуалу, древность ее неоспорима, а поскольку она бытовала в странах, с которыми соприкасался Древний Израиль, вполне естественно предположить, что она стала частью религиозного багажа еврейского народа еще задолго до того, как сознанию великих учителей Израиля преподносилась мысль о создании Сефер Йециры, Алфавита рабби Акивы и даже самой Мишны. Носители оккультистских фантазий естественно и неизбежно были приверженцами этой доктрины[19], и надо признать, что самый древний документ Каббалы[20] воплощает в этой доктрине нечто самое древнее в традиции, может, даже от эпохи вавилонского плена, на что указывает сам Талмуд. С другой стороны, у нас нет свидетельств, подтверждающих, что доктрина орудий Творения старше трактата, излагающего ее; более ранних исторических следов мы не находим, и потому мы в лучшем случае можем поместить ее в талмудические времена, то есть в христианскую эру. Необходимо добавить, что Сефер Йецира часть обширной литературы оккультного или эзотерического характера, сложившейся в период между эпохой Талмудов и первыми сведениями о Зогаре[21].

## Примечания

1 Здесь уместно напомнить то, что было сказано в моем Предисловии относительно древности каббалистических источников. Мы подходим к этой теме с известной осторожностью, поскольку решение данной проблемы исключительно важно в историческом плане. Прежде чем делать окончательные выводы, мы должны знать, в каком виде предстает перед нами Традиция.

2 Соломон Мунк, до сих пор считающийся во Франции авторитетом по Каббале, в своем «Словаре» *(Munk S.* Dictionaire de la Conversation. S. v. Kabbale) предлагает следующую классификацию: 1) символическая часть, а именно мистические исчисления – тмура, гематрия, нотарикон, рассматриваемые в Книге первой, § IV; 2) догматическая, или положительная, часть, имеющая дело с гипотезой духовных сущностей, как то: ангелами, демонами, человеческими душами и их переселением; 3) спекулятивная, или метафизическая, часть, а именно учение о сферах, или сфирот, и т. п. Классификация не исчерпывающая, но здесь не место критиковать ее. Тайную традицию в ее теософском аспекте невозможно представлять одной лишь ссылкой на учение о сфирот.

3 См.: The Book of Formation (Sepher Jetzirah) (английский перевод с иврита с аннотациями Кнута Стенпринга, 1923). *Библиография приведена в моем Предисловии.*

* Гершом Шолем в своей книге «Основные течения в еврейской мистике» (см. вторую главу книги «Мистика Меркавы») относит мистику Меркавы к более раннему периоду и выводит в самостоятельное направление в еврейской мистике. Главные произведения этого направления – Большие Хейхалот и Малые Хей-халот.

4 В своем «Путеводителе растерянных» Маймонид говорит, что Маасе Берешит соотносится с естественной наукой, а Маасе Меркава с метафизикой. Иначе их называли соответственно Историей Творения и Историей Божьего Престола.

5 Доктор Эдерсхайм *(Edersheim.* History of the Jewish Nation. 3-d ed. P. 407) замечает, что это, собственно, «монолог Авраама, в котором он, созерцая все, что его окружает, в конечном итоге достигает единения с Богом». Точно так же Гинсбург утверждает, что книга представляет собой монолог патриарха. Ничего подобного; но в пятой главе действительно упоминается «Авраам наш отец».

Разумеется, легенда об авторстве патриарха была быстро усвоена и получила широкое распространение. В XII в. рабби Йегуда ха-Леви говорит о «Книге творения, принадлежащей нашему отцу Аврааму».

6 Он, как утверждают, погиб во время восстания Бар Кохбы в 120 г. н. э., но это неверно: есть свидетельства его мученической кончины за нарушение эдикта Адриана, запрещающего исполнение иудейских законов, двенадцатью годами позднее. Родился он в 50 г. н. э.

7 Рабби Йешуа бен Ханания – один из ведущих таннаев, израильских законоучителей, хранителей устного предания в период после разрушения Храма.

* Великий учитель (др. – евр.).

8 Он был главой палестинских евреев в конце I – начале II в.

9 Он так и называется Алфавит рабби Акивы, и в нем объясняются мистические значения букв древнееврейского алфавита. Трактат был напечатан в Кракове в 1597 г. с Commentarius Prolixus. См.: *Buxtoff.* Bibliotheca Hebraea Rabbinica. Basilia, 1618—1619. 4 vols. Fol. Раннее печатное издание Алфавита вышло в Венеции в 1546 г. См.: *Bartolocci.* Op. cit. Vol. IV. P. 274. Карпп высказывает предположение, что первоначально это было пособие по обучению детей чтению *(Karppe.* Etudes sur les Origines et la Nature du Zohar. P. 108, 109). Сравните аналогичное предположение, будто Сефер Йецира изначально служила учебником грамматики иврита.

10 Гиллель высоко почитался в среде книжников и фарисеев во дни царя Ирода, говорили, что он знает весь Закон. Нахум был наставником рабби Акивы.

11 *Edersheim.* History of the Jewish Nation.

12 Довольно любопытно, что М. Николас, соглашаясь с такой датировкой, резко отрицает связанное с ней авторство рабби Акивы, ссылаясь на то, что рабби Акива был строгим и ортодоксальным законоучителем, не склонным к мистическим спекуляциям. Это мнение, с которым трудно согласиться, поддерживает своим авторитетом и Франк, мотивируя его тем, что в Талмуде рабби Акиву упрекают за неортодоксальные высказывания о Боге; хотя

причина здесь, возможно, в том, что Франк отстаивает более раннее происхождение трактата *(Nicolas M.* La Kabbale. P. 87 et seq.). Неортодоксальность излагаемых в Сефер Йецире представлений о Боге вопрос спорный.

13 Многие приходят к мнению, что язык Сефер Йециры совершенно аналогичен языку Мишны.

14 Доктор Шиллер-Шинесси энергично утверждает, что книга, безусловно, принадлежит рабби Акиве «и по форме, и по содержанию» (Encyclopaedia Britannica. S. v. Midrashim), термин восходит к корню, означающему «искать» или «вопрошать». Этой же точки зрения придерживается Мунк в статье Kabbale в девятом томе Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture (Paris, 1833).

15 Английский читатель может обратиться к переводу Тейлора: *Basnage.* History of Jews. London, 1708. P. 590 et seq. Агобард был архиепископом Лионским и выступал против применения пыток и гонений на еретиков и прочих суеверий своего времени. См.: *Abbe Migne.* Dictionnaire des Sciences Occultes. Vol. I. Col. 32. Вопреки этим высказываниям, он числится среди гонителей евреев. См.: *Basnage.* Histoire des Juifs. T. V. P. 1493, 1494.

16 Свидетельство скорее косвенное; это всего два коротких пассажа из «Послания святого Агобарда… об иудейских предрассудках». В первом евреи обвиняются в диких представлениях о Боге на основании того, что они якобы верят в наличии у Него тела с членами и всеми телесными свойствами – органами зрения, слуха, языком и т. д.; также и того, что они видят только одно различие между телом Бога и телом человека, созданного по Его образу, а именно что пальцы у Него лишены гибкости, поскольку Бог-де ничего не делает руками. Агобард явно ссылается на Описание тела Бога (тема Шиур кома – буквально «Размер тела» в еврейской мистике. См.: *Шолем Г.* Указ. соч. С. 100 и далее). Во втором пассаже говорится: «Далее они верят, что буквы их алфавита существовали от вечности и до Сотворения мира были наделены различными служебными свойствами, благодаря чему управляют тварными вещами» *(St. Agobardi, Lugdunensis Episcopi.* Opera Omnia. Patrologiae Cursus Completus… accurante J.P. Migne. Paris, 1851. P. 78 et seq.). Это позволяет предположить либо знакомство с Сефер Йецирой, хотя смысл несколько извращен, либо ссылку на Алфавит рабби Акивы, датировка обеих пространных версий которого вызывает разногласия. Источником высказывания могут быть и Талмуды. Карпп (Op. cit. P. 129) настаивает, что Агобард почти буквально цитирует Алфавит.

17 Франк твердо настаивает на этом, утверждая, что эти ссылки служат доказательством существования книги, известной немногим, и что эта книга идентична Сефер Йецире в том виде, в каком она дошла до нас сегодня *(Franck.* La Kabbala. Paris, 1843. P. 75 et seq.).

18 См. Приложение IV.

19 Это же можно сказать и об адептах христианской мистики. Смотрите, например, книгу анонимного автора, озаглавленную Lettres from a Mystic of the Present Day. 2-d ed. London, 1889. P. 205—207. «Очевидно, прежде чем овладеть Именем, необходимо познать *различные* имена Бога. Имя охватывает нас, тогда как другие суть разные внешние дворы, через которые мы входим в Святилище или Имя Бога; в сем имени обретаем мы пажити, куда бы ни завлекла нас наша внешняя жизнь». Ср.: *Saint-Martin.* L'Esprit de Choses. Vol. II. P. 65 et seq.

20 Необходимо заметить, что Майер Ламбер (Mayer Lambert), один из французских переводчиков Сефер Йециры, утверждает, что она не имеет никакого отношения к Каббале, под которой он понимает метод мистического толкования Библии по буквам текста и метафизическую теорию, опосредующую связь Бога с миром через ряд эманаций Божества. Что касается времени происхождения этой теории, то он согласен, что это одни из многочисленных мидрашим эпохи создания Талмудов. Следует заметить, что такое определение Каббалы совершенно не согласуется с Зогаром.

[21] См.: *Mordell Ph.* // Jewish Quarterly Review, 1913 (о традиции, согласно которой Сефер Йецира была написана Йосефом бен Уз-зиэлем в конце V в.).

# II. Современная критика Зогара, или Книги Сияния*

Комментарии на Сефер Йециру, предшествовавшие публикации Зогара, не претендуют на древность и могут быть рассмотрены позднее. Точно так же можно на время отложить анализ предполагаемых каббалистических следов у писателей, творивших до этого события. Можно сразу перейти к проблемам, связанным с Книгой Сияния. Главные вопросы суть: 1) правы ли современные критики, датирующие происхождение Зогара XIII в. и считающие ее автором рабби Моше Шем Тов де Леона; 2) имеются ли свидетельства, подтверждающие, что хотя бы частично доктрина Зогара существовала значительно раньше или, как утверждает предание, в эпоху императора Антонина**.

Искать ответ на оба вопроса в современном Израиле бесполезно. Сефер Йецира появилась до того, как сложилось элементарное понятие критики документов; точно так же Зогар начал циркулировать в неоднородной среде, и его либо принимали, либо отвергали a priori. Кому было отвратительно иго Аристотеля, которое рабби Авраам Бен Давид ха-Леви (ум. ок. 1126 н. э.), рабби Авраам бен Меир ибн Езра (ок. 1092—1167) и Моше Маймонид (1131 – 1201) возложили на шею народа Израиля, тот встретил ее с распростертыми объятиями[1]. Та многочисленная часть Израиля, что была привержена астрологии и магии, всем сердцем приняла Зогар: хотя он не был ни астрологией, ни магией, его учение отвечало их внутренним мистическим склонностям. С другой стороны, поклонники Аристотеля его ненавидели за то, что к нему были неприложимы их методы[2]. Лишь в наши дни появились аргументированные высказывания еврейских мыслителей относительно Зогара: его защитников – Кониц в 1815 г.[3], Франк в 1843 г., Давид Луриа в 1857 г.[4], Мунк в 1859 г.; или яростных противников – Грец в Германии[5], если ограничиться одним примером.

Говоря о влиянии, оказанном Каббалой на христианский мир, Сефер Йециру следует отличать от Зогара. Первая не имела ни малейшего влияния; действительно, она стала нам известна благодаря монаху исключительно эрудированному и в такой же мере экстравагантному, но случилось это в XVI в., и сам трактат не привлек к себе должного внимания. Изложенные в нем концепции о динамике сфирот, комментарии рабби Абрахама и рабби Азриэля заинтересовали некоторых ученых мужей; но в целом этот трактат не выдерживал сравнения с главным корпусом. Для христианского исследователя Каббала была либо собственно Зогаром, либо производным от него, и, как увидим, ему приписывали исключительно евангельскую направленность: иначе говоря, открытие, что в Израиле с незапамятных времен, как это понималось, существовало тайное учение, которое со всей очевидностью содержало аналогии и даже тождества с основоположными догмами христианства, столь откровенно выявляло заблуждение евреев, демонстрируемое ими же самими, что их обращение казалось абсолютно неизбежным[6]. Поэтому древность традиции на тот момент не оспаривалась в христианском мире, к тому же, повторяем, критическое отношение к документам в то время еще не созрело. В XIX в. всем была свойственна серьезная, хотя и объяснимая ошибка – верить, что автором произведения является тот, кому это произведение приписывают. Люди верили утверждениям о древности Зогара по тем же причинам, по которым их убедили в древности Гомера. При существующем уровне научных знаний поставить под сомнение что-то одно значило разверзнуть бездну под всем остальным и в конечном итоге поставить под сомнение всю древнюю литературу. Конечно, по прошествии времени, когда стало ясно, что этот евангельский инструмент неэффективен в плане обращения евреев, возникло и сомнение в его наличии в Зогаре, но и тогда причиной было отнюдь не критическое мышление. Правда, и в самый пик энтузиазма раздавались отдельные скептические голоса, впрочем, также не из критических соображений, а из предвзятости[7]. Христиане, отвергавшие Зогар,

немногим отличались от отвергавших его евреев: последние делали это по причине своей приверженности Аристотелю, первые – потому что были христианами и в гетто видели не что-либо доброе, а лишь окончательную нераскаянность заблудшего разбойника от толедской учености[8].

Легковерие или, по крайней мере, бессилие ученых мужей тех времен с лихвой окупалось энтузиазмом позднейших критиков Каббалы. Могу свидетельствовать, что в некоторых случаях они, хоть и на свой лад, относились к проблеме с таким же предубеждением, с каким относился к ней хитроумный библиограф XVII в. Юлиус Бартолоччи. Сама мысль о возможности существования параллельной традиции духовности и мудрости, да еще издревле сохраняемой вне ведения римской Церкви в отвергнутом доме Израиля, была оскорбительна для католического сознания. По тому же ходу мысли современный христианский мир не мог смириться с тем, что существует некая эзотерическая литература, достойная всяческого внимания. Поэтому легче было признать Зогар литературной подделкой XIII в. Попытаемся теперь представить себе, куда это могло завести.

Есть литературные фабрикации, которые не требуют особой учености для развенчания, поскольку сами разоблачают себя по всем статьям. В области изящной литературы достаточно назвать поэмы Т. Раули. Как известно, это была мистификация от начала и до конца; все здесь настолько явно шито белыми нитками, что разоблачение не заставило себя долго ждать. А вместе с тем у этих поэм имелось немало поклонников, искренне верящих в их подлинность, и, даже когда Белл издал Чаттертона, род Раулеманов еще не пресекся, иначе издатель не описывал бы их столь живо, причем набросанные им портретные черты можно считать типичными для людей такого рода. Верующего в реальность Раули, говорит Белл, невозможно переубедить, и это свойство неотъемлемо от любого горячего приверженца литературных фальсификаций. История рукописей Раули очень близка многочисленным оккультным документам, наиболее яркими образчиками которых могут служить книги по церемониальной магии. Едва ли можно найти что-либо более вопиюще фальшивое, более несообразное, чем иные версии Ключей Соломона и ему подобное или Сакральная магия Абрамелина-мага, и, однако, еще каких-то десять лет назад у них были в Англии свои последователи, с пеной у рта отстаивающие их древность или древнееврейское происхождение, в зависимости от конкретных притязаний текста.

Есть также литературные фабрикации, базирующиеся на некотором неоспоримом факте и на нем выстраивающие здание мистификации. Незачем далеко ходить, вспомним поэмы Оссиана, под которыми имелось некое несомненное ядро блуждающей гэльской традиции, мотивы которой виртуозно разработал Макферсон. Результат мог ввести в заблуждение даже маститого критика, и все равно разоблачение подобного произведения лишь дело времени. В данном случае эпос Уоллеса был сокрушителен для Фингала. Латиноязычные алхимические трактаты, приписываемые Геберу (Джеберу), можно привести в качестве наиболее типичных примеров подобных подтасовок в оккультной литературе, если принять точку зрения Бертелота, утверждающего, что они не имеют ни малейшего сходства с арабскими оригиналами, поскольку таковые существуют[9].

И наконец, есть произведения, которые могут быть сознательно сфабрикованными, а могут и не быть, но в них введено столько подлинного материала из области той литературы, частью которой они сами претендуют считаться, или скомпонованы столь мастерски и сообразно, что по недостаточности методов критического анализа трудно прийти к окончательному выводу относительно их происхождения. Не знаю, есть ли яркий пример подобной фабрикации в belles lettres, в жанре художественной литературы. Ближе всего, пожалуй, Хогг (Hogg) Jacobite Relics of Scotland. В этом сборнике, несомненно, много оригинального материала, хотя есть основания подозревать, что Эттрик Шеферд привнес сюда плоды своего поэтического гения, отчего критики, хотя и не вовлекаясь в эту проблему слишком серьезно,

делятся в этом вопросе на две равные партии. В так называемой оккультной литературе мы также имеем несколько ярких примеров подобных не внушающих доверие произведений, которые для беспристрастного судьи остаются под подозрением. Сюда можно отнести несколько герметических книг, которые в научном мире принято датировать Александрийским периодом*, а следовательно, христианской эрой, однако есть сторонники и другого мнения, согласно которому передаваемая в них традиция значительно более древнего происхождения, и мне неизвестно, чтобы хотя бы в одном из этих случаев удалось раз и навсегда достигнуть общего согласия. Но самым одиозным примером в этой области может служить то, чем мы занимаемся, – Каббала. Гиперкритики утверждают, что одно из главных ее произведений, сколь бы пленительно ни было оно для нашего интеллекта, является литературной фальшивкой, сфабрикованной одним человеком в конце XIII в. На этот счет, как увидим, нет определенных свидетельств, достойных упоминания, и предпосылки, на которых строится это предположение, не столь уж сильные. Есть факторы, свидетельствующие в пользу достаточно позднего происхожденния Зогара, однако гипотеза, согласно которой он полностью сфабрикован Моше де Леоном, возлагает непосильное бремя на плечи одной загадочной личности и, как правило, принадлежит тем исследователям, которые не уделяют должного внимания вероятному существованию большей части традиционных доктрин, обнаруживаемых в Зогаре, задолго до его обнародования, может быть, на несколько столетий**.

В итоге следует признать, что каббалистическая литература принадлежит к тому самому подозрительному классу, однако какую позицию по отношению к этой проблеме мы должны занять – совсем другой вопрос. Что касается материала, а также целей подобного рода литературных подделок, то они обычно лежат на поверхности и вполне понятны. Что же касается столь сложных порождений человеческого ума, как в Зогаре, всегда налицо искренность. Каббала слишком уникальна по своему строю и слишком много в ней разнородного материала, чтобы приписывать ее одному автору. Насколько можно судить по ее содержанию, это скорее развивающийся организм, и на завершающем этапе он не представлял полностью старую, как и не представлял совершенно новую доктрину; это было нечто более или менее известное или, по крайней мере, связанное с известным учением[10]. Эти факты сейчас начинают признавать в академических кругах, являющихся законодателями в области общественного мнения. Лучше всего об этом, пожалуй, в свое время отозвался доктор Шиллер-Шинесси, заметив, что «почти все, что высказано позднейшими исследователями относительно возраста различных таргумов и мидрашей», в том числе и Зогара, «придется пересмотреть»[11].

## Примечания

* Само название Зогар имеет несколько русских транскрипций: Зогар, Зогар, Зоар. Перевод названия Зогар вызывает ряд сложностей. Принято переводить его как «Сияние», А. Волохонский переводит «Блеск», что ближе к оригиналу. Мы будем держаться собственно Зогара, иногда пользуясь русским эквивалентом «Книга Сияния».

** Очевидно, имеется в виду Антонин Пий или Марк Аврелий – оба из династии Антонинов.

1 Конфликт между двумя системами наглядно иллюстрирует такой факт. Майер говорит: «Его противниками были едва ли не поголовно еврейские аристотелики, которые грудью стояли против тайного еврейского учения, поскольку оно более согласовывалось с Платоном и Пифагором и происходило из тех же истоков, что и арианская и халдейская эзотерическая доктрина» (Myer philosophy of the Gebirol. P. 12). Здесь достоин внимания сам факт; объяснение Майера следует рассматривать в свете Книги второй, § V.

2 «Когда сарацины и христиане стали покровителями философии… их интерес к Аристотелю вызвал зависть у евреев, которые, несмотря на древнее осуждение всех евреев, дерзнувших учить своих сыновей греческому знанию… усваивали философию, читая Аристотеля в ивритских переводах, сделанных с неточных арабских переводов, потому что греческий в те времена мало кто знал» *(Gould.* History of Freemasonry. London, 1885. Vol. II. P. 66, 67; см. также P. 69, 70).

3 См.: *Myer I.* Op. cit. P. 20 et seq.

4 См. его Кадмут ха-Зогар, вышедший в Йоханнесбурге в это время или около того. В нем утверждается, что Зогар значительно старше Вавилонского Талмуда и что ряд его доктрин упоминается Вавилонскими гаонами как Мидраш Йерушалми, который якобы и был фактическим Зогаром.

5 Правильнее было бы даже сказать, что скорее яростные, чем аргументированные. Я не вижу у Греца и намека на знакомство с Каббалой, о которой он пишет с таким напором и с такой ненавистью, которая, на наш взгляд, граничит с дикостью. Так, он называет Зогар «печально знаменитой фальшивкой», хотя если что и печально, так то лишь, что спустя чуть не семь столетий нападок едва ли найдутся два авторитетных ученых, которые сошлись бы в оценке этого памятника. В этой части его истории мы сталкиваемся с вещами неустановленными, о которых он говорит как о чем-то определенно известном, а о вещах, о которых сведения весьма скудные, – как о чем-то совершенно доказанном.

6 «Некоторые христиане также высоко оценили их (то есть каббалистические книги и все, с ними связанное), потому что сочли их более благосклонными к христианской религии, чем современные комментарии раввинов. Но они не сумели заметить, что эти самые аллегорические книги наполнены нескончаемыми смехотворными баснями и что еврейское суеверие проступает из них гораздо ярче таинств нашей религии. Уильям Постель навязал свое мнение по этому вопросу некоторым теологам, согласившимся с тем, что в книгах Зогара будто бы есть христианский элемент» *(Simon R.* Histoire Critique du Vieux Testament. P. 371).

7 К образованным людям, не поддавшимся соблазну использовать Зогар как инструмент обращения евреев, следует в первую очередь причислить книгу Петра Галатина *(Galatinus P.* De Arcanis Catholicqe Veritatis contra Judqeorum perfidiam), впервые вышедшую в 1518 г.

8 Связь между христианством и Зогаром однажды нашла редкостного адепта в оккультных кругах Франции. См.: *Guaita S. de.* Essay des Sciences Maudites. I. Aseule du Mystere. Nouvelle ed., corrigee. Paris, 1890: «Зогар повенчался с Зогаром; дух оплодотворил душу; и бессмертные деяния были плодами этого союза. Каббала стала Католической в школе апостола Иоанна» и далее. Романтический подход, инспирированный Элифасом Леви, абсолютно беспоч венный.

9 См. мою книгу Secret Tradition in Alchemy, 1926. P. 117, примечание к текстам Гебера, которые стали известны после публикации Бартелета. Есть основания считать, что именно они, а не тексты, изданные французским химиком, являются оригиналами латинского Гебера.

* Вообще в научном мире считается, что Александрийский период начался в III в. до н. э., вскоре после основания города.

** В наше время уже нет разногласий относительно происхождения Зогара. Большинство специалистов по иудаике считает, что Книга Сияния в том виде, в каком она дошла до наших дней, действительно создана рабби Моше де Леоном, представителем испанской (геронской) каббалистической школы его времени, хотя есть и мнение близкое к А. Уэйту.

10 Это близко к позиции Соломона Мунка, утверждающего, что Зогар и включенные в него элементы, то есть различные трактаты и фрагменты, вошедшие в компилятивный корпус, являются не непосредственными творениями составителя, а древними документами,

которыми пользовался редактор, включая не дошедшие до нас мидраши *(Munk S.* Melanges de Philosophie, Juive et Arabe. Paris, 1859. P. 275 et seq.). Несмотря на это, Мунк считает, что Зогар, по крайней мере в его нынешнем виде, не старше VII в.; по его мнению, представленные в нем каббалистические мотивы выкристаллизовались в XIII в. под влиянием Ибн Гвироля (1021—1070) или каких-то общих им обоим источников (Ibid. P. 276, 277).

11 См. статью о мидрашах в девятом издании Британской энциклопедии, на которую мы уже ссылались.

# III. Датировка и авторство Зогара

Гипотеза о том, что Зогар написан рабби Моше де Леоном во второй половине XIII в., базируется не только на свидетельствах самого текста: современные критики делают такой вывод не только на основании ссылок на поздние события, встречающиеся в тексте; дело даже не в имеющихся исторических свидетельствах о том, что некий испанский еврей, подозреваемый в этом грандиозном обмане, якобы жил за счет переписки Зогара[1]; что о нем не слышали до этого момента или что оригинальная рукопись, с которой рабби Моше делал списки, так никогда и не была найдена. Она основана на свидетельстве, появившемся одновременно с обнародованием Зогара или немного позже. Вполне вероятно, что, даже если бы этого свидетельства не было или оно оказалось вне поля зрения исследователей, последние пришли бы к аналогичному мнению самостоятельно; но факт остается фактом: если это свидетельство истолковано правильно, то, следовательно, главное обвинение против Зогара вообще не открытие современной критики; оно напрашивается само собой, и, значит, подозрения, связанные с происхождением Зогара, коренятся как в самом тексте, так и в исторических фактах. Таким образом, вся эта проблема построена не на песке и требует досконального и всестороннего анализа, дабы меня не обвинили в предвзятости. В то же время я ставлю перед собой задачу полностью опровергнуть выводы стороны обвинения.

Первым делом разберемся с предлагаемыми внешними свидетельствами. В 1566 г. в Константинополе вышла на иврите книга, озаглавленная Сефер Йохасин, или Книга родословий (генеалогий) рабби Моше Авраама бен Шмуэля Закуто, жившего во второй половине XV в.[2] По отзыву этого автора, величие Зогара в том, что он является истинным светочем мира; в нем содержатся глубочайшие тайны Торы и скрытой традиции Израиля; он согласуется с истиной писаного и устного Закона; в нем изложены речения рабби Шимона бар Йохая, учителя мудрости эпохи императора Антонина, известного под этим именем, но на самом деле его учеников; и, наконец, что он стал известен только после смерти рабби Моше бен Нахмана, то есть во второй половине XIII в.[3] Следовательно, рабби Авраама нельзя причислить к числу противников Зогара, как это пытаются сделать некоторые современные критики.

Отчего и кажется странным, что в книге, где так превозносится Зогар, мы находим рассказ, в котором он предстает фальсификацией некоего рабби Моше де Леона, иначе Моше бен Шем Това, сделанной им в целях наживы; и тем не менее на первый взгляд дело обстоит именно так, и так поняли его противники Зогара. В действительности же объяснение просто; рассказ, о котором идет речь, представляет собой фрагмент, и доказательством того, что в отсутствующей концовке удостоверяется подлинность Зогара и оправдывается переписчик этой рукописи, может служить тот факт, что человек, о приключениях которого идет речь в рассказе, в конечном итоге лично убедился в том, что Зогар не великолепная подделка, поскольку в одном из своих трактатов приводит цитаты из него. Даже такой убежденный противник подлинности древнего происхождения Зогара, как Грец, признает силу этого факта.

В рассказе речь идет о приключениях некоего Ицхака из Акко – ученика рабби Моше бен Нахмана, – который, как утверждали, творил чудеса, комбинируя буквы древнееврейского алфавита по системе, полученной от ангелов, то есть был визионером, если обойтись без жесткой критики. Словом, он был в Новаре в Италии где-то в 1293 г., когда услышал, что некий испанский раввин является обладателем изводной рукописи Зогара. Загоревшись желанием ознакомиться с ней, он отправляется в Испанию. Там до него доходят слухи, что ученый мудрец рабби Моше бен Нахман послал книгу своему сыну в Каталонию из Пале-

стины[4], но корабль, на котором была отправлена рукопись, бурей прибило не то в Арагонию[5], не то в Каталонию, и драгоценная рукопись попала в руки Моше де Леона. В Вальядолиде Ицхак из Акко познакомился с Моше де Леоном, и тот клялся, что действительно владеет «древней книгой» и что она находится в его доме в Авиле и он покажет ее Ицхаку, когда тот придет к нему. После этого «пошел этот рабби Моше в город Аревало, возвращаясь к себе домой в Авилу, и заболел в Аревало и умер»[6]*. Рабби Ицхак пришел в Авилу и стал расспрашивать близких скончавшегося. Один из них «по имени рабби Давид де-Панкорбо» сообщил ему, что Моше де Леон «был большим мотом» и извлекал выгоду из своих писаний[7], и «оставил он своих жену и дочь в полной нищете, в голоде и жажде, и в лютой нужде»[8], что же касается Зогара, то он его писал «из собственной головы».

Не вполне ясно, какое впечатление все эти свидетельства произвели на рабби Ицхака, но далее он обращается к богатому еврею рабби Йосефу из Авилы, который общался с вдовой и дочерью Моше и предложил дочери выйти замуж за своего сына, обещая приличное содержание при условии, что они отдадут ему оригинальную рукопись Зогара. Мать и дочь пребывали в страшной нищете и, несомненно, с радостью отдали бы ему рукопись. И, однако, обе говорили рабби, что никакой рукописи не существует, и уверяли, что Моше писал все «из собственной головы» и своей рукой[9]. Так и не сумев ничего выяснить, рабби Ицхак покинул Авилу и отправился в Талаверу, где встретил рабби Йосефа Леви, «сына каббалиста рабби Тодроса» и Иакова, ученика Моше; оба в ответ на его расспросы ответили, что у рабби Моше де Леона был подлинник Зогара, в чем они сами убедились, проведя испытание. Сущность этого испытания не совсем понятна*, а запись Ицхака обрывается на середине предложения, где рассказывается о том, что в Толедо узнал он о старце рабби Йакове, который «клялся, призывая в свидетели небо и землю, что книга Зогар составлена рабби Шимоном бен Йохаем…».

Я сознательно опускаю в своем изложении ряд мелких деталей, могущих вызвать сомнение в правдивости рассказа, чтобы не вносить лишнюю путаницу. Дело в том, что он заканчивается торжественным свидетельством в пользу подлинности древнего происхождения Зогара и, судя по тому, что произошло в дальнейшем, рабби Ицхак, очевидно, признал правдивость этого свидетельства. Если считать этот рассказ подлинным, то свидетельство, отвергаемое как несостоятельное личностью, записавшей его, не может быть принято беспристрастной и нелицеприятной критикой, если только она не руководствуется другими соображениями. Итак, говоря о рассказе в Сефер Йохасин, нельзя считать, что в нем есть доказательство того факта, что рабби Моше де Леон писал Зогар «из собственной головы»[10]. Сам рабби Моше Авраам утверждает, что тот писал его «с помощью Пишущего Имени», то есть по откровению свыше, однако я не считаю, что это тема для обсуждения.

Словом, история весьма путаная, и большинство из участников спора так или иначе сталкивается с противоречиями. Те, кто склонен видеть в рабби Моше де Леона не более чем переписчика, не могут не считаться с встречающимися в Зогаре ссылками на позднейшие события, а их попытки объяснить эти факты совершенно несостоятельны; те же, кто считает переписчика скрытым автором, неизбежно оказываются перед другой невероятно сложной проблемой – как доказать, что такой сложный по своей структуре текст мог быть написан одним человеком – Моше де Леоном. Их аргументы также неубедительны и высосаны из пальца.

Аргументы против древности Зогара на основании самого текста можно свести к следующим пунктам:

1. В нем есть знаки огласовки, которые, как считается, появились в послеталмудическую эпоху[11].

2. В нем есть цитаты из трактата «Обязанности сердца», написанного иудеем из Сарагосы[12] где-то в середине XI в.

3. В нем упоминаются два вида филактериев, или тфилин; этот факт считается доказательством позднего происхождения всего кодекса[13].

4. В нем упоминаются авторитетные учителя, жившие значительно позднее предполагаемого времени написания Зогара.

5. Он написан на арамейском; в эпоху, к которой его относят, то есть период деятельности рабби Шимона, арамейский был разговорным языком, а языком еврейской учености и религиозных писаний был иврит.

Сторонники древнего происхождения Зогара следующим образом опровергают вышеперечисленные факты:

1. Знаки огласовки изобретены не в послеталмудическую эпоху; доказательство этого – встречающиеся случаи огласовки в Талмуде*, а это**, вне всякого сомнения, корпус, появившийся задолго до XIII в., когда жил рабби Моше де Леон. В Талмуде сказано, что знаки огласовки были даны Моисею на горе Синай[14]. Вопрос о реальном существовании системы обозначения гласных в дохристианскую эру, за исключением малочисленных случаев в Пятикнижии, которые, по существу, не являются собственно знаками огласовки, одно дело и остается на совести тех, кто настаивает на ее существовании; другое дело вопрос об использовании знаков огласовки в самом начале послеталмудической эпохи[15], и все это в данном случае требуется для того, чтобы лишить вескости подобное возражение против разумной древности Зогара[16].

2. Трактат «Обязанности сердца», несомненно, относится к XI в., однако сторонники древнего происхождения Зогара утверждают, что автор трактата заимствовал из более раннего текста Зогара, следы которого обнаруживаются в Талмуде в мидраше рабби Шимона бар Йохая[17]. Сказано также, что автор современник рабби Авраама, который написал пользующееся авторитетом толкование на Книгу Творения, но этот персонаж, некоторыми мечтателями отождествляемый с предполагаемым наставником Николаса Фламеля, якобы посвятившим его в секреты алхимии, скончался в конце XII столетия. Из этой альтернативы нам предлагается выбрать что-то одно, но факт остается фактом: в Зогаре есть материал, который зафиксирован в трактате XI в.

3. Наличие двух видов филактериев объясняется различием раввинистических прочтений пассажа в Священном Писании относительно правил их применения. Вопрос здесь в том, возникло ли это расхождение в интерпретации предписания в XI в. или в самом начале эпохи составления Талмуда. Сторонники древнего происхождения Зогара приводят аргументы в пользу последней точки зрения; однако нам неизвестно употребление двух филактериев до X в.

4. Упоминание в Зогаре имен законоучителей школы амораев объясняется ими в расширенном понимании как явление, складывающееся на протяжении нескольких столетий, что верно применительно к более ранней ивритской литературе как канонической, так и неканонической. В этом утверждении есть определенная косвенная сила; однако его защитники сами ослабляют этот аргумент, когда говорят о том, что, если бы Зогар действительно написал рабби Моше де Леон, он избежал бы цитирования более поздних авторитетов. Вся история литературных подделок свидетельствует об обратном; и вывод напрашивается однозначный: Зогар в том виде, в котором он дошел до нас, несомненно, позднее самых поздних из упоминаемых в нем авторитетных имен. Иначе быть не может. Каким образом оказались в него включены эти авторитеты – вопрос другой.

5. Когда рабби Ицхак из Акко предпринял свои поиски изводной рукописи Зогара, он, как свидетельствует документ, якобы сказал: «Что написано на арамейском языке (Иеру-

шалми) – это, верно, слова самого рабби Шимона, а то, что написано на святом языке (древнееврейском), – это не его слова, а речи подделывателя». Это один из главных доводов «от арамейского» в споре о подлинной древности Зогара, столь четко сформулированный иудейским свидетелем XIII в.[18] Вот следующие аргументы, выдвигаемые защитниками его древности: а) арамейский – это язык Таргумов*; б) неканонический язык избран для усиления символизма, что, пожалуй, чересчур тонко; в) если исходить из древности Зогара, то упоминаемый в книге писец рабби Шимона бар Йохая – это рабби Абба, родившийся в Вавилоне и посему свободно владеющий арамейским[19]; г) если Зогар подделка рабби Моше де Леона, то он должен был бы написать его на иврите, на котором написаны другие его книги[20]*.

Из совокупности этих вопросов и ответов можно сделать вывод, согласно которому свидетельства самого текста Зогара относительно позднего происхождения основного корпуса не имеют силы. Две схемы отнюдь не исчерпывают все сложности или контрдоводы, лучшим и, наверное, самым последовательным выразителем которых во многих положениях на сегодняшний день остается Франк[21]. Если закрыть глаза на странное отсутствие проблемы христианского влияния, а то и вообще всяких ссылок на христианство, его замечания по поводу отсутствия аристотелевского влияния и анализ языка Зогара остаются столь же серьезными, как и во время их первоначального высказывания в 1843 г. Однако сила аргументации в пользу древности Зогара есть в то же время и сила главного аргумента против его древности. В нем упоминаются авторитетные учителя позднего времени, но из этого можно сделать вывод, что Зогар складывался так же, как и Талмуд и некоторые канонические книги Священного Писания. Вполне резонно предположение, что если он современен Талмуду, то в Талмуде должно встречаться упоминание о нем, и он там действительно упоминается, но не под его привычным названием, а под именем Тайного Учения и под другими именами, приводимыми в этом разделе. Слишком углубляться в эту проблему не входит в мою задачу. Многие аргументы, выдвигаемые спорящими сторонами, очень специфичны, и заострять на них внимание нецелесообразно. Например, мысль о том, что рабби Моше де Леон едва ли та личность, которая могла бы создать труд, подобный Зогару, поскольку-де он и интеллектуально и морально не подходил для такого предприятия[22]. Я уже говорил о том, что он действительно кажется неподходящей фигурой, но реальные возможности человека порой открывает случай. Многие великие книги написаны людьми, которые до этого не создали ничего достойного внимания, и если говорить серьезно, то рабби Моше де Леона мы знаем только по его другим писаниям и по явно предвзятому свидетельству враждебно настроенного родственника. Зогар, несомненно, стал распространяться в еврейской среде с самого момента его появления и был воспринят далеко не однозначно: так встречают труд достаточно известный и старый по содержанию, но более или менее новый по форме, и этим объясняется молчание предшествующих авторитетов, хотя в формировании этого содержания и придании ему этой формы человек, который якобы всего лишь переписывал рукопись кодекса, безусловно, мог приложить руку[23].

## Примечания

1 Это свидетельство относительно Зогара, встречающееся в Сефер Йохасин, принимается всеми исследователями, но, на мой взгляд, в нем есть что-то неправдоподобное. Зогар – огромный по объему труд, и, чтобы делать многочисленные копии, Моше де Леону понадобился бы целый штат переписчиков. Никаких сведений, однако, на этот счет нет; если же он переписывал книгу собственноручно, то едва ли он мог получать за свой труд «большую плату» ввиду медленности процесса. Есть другое предположение, а именно что ему якобы покровительствовал богатый еврей, которому он посвящал свои книги; но и этому нет кон-

кретных подтверждений. Это мнение зиждется на том факте, что он несколько своих творений посвятил единоверцам, которые якобы были его покровителями.

2 Это эпоха царствования Фердинанда и Изабеллы. Это был еврей из Саламанки, но учительствовал он в Сарагосе. По выходе эдикта об изгнании евреев из Испании он перебрался в Португалию и был назначен королем Эммануилом придворным историографом. Трактат Сефер Йохасин охватывает период от Сотворения мира до 1500 н. э. Книга пользовалась высокой репутацией среди латинских библиографов Каббалы и неоднократно упоминается Бартолоччи.

3 Рабби Моше бен Нахман Геронди, испанский талмудист из Героны, известный также как рабби Моше бен Нахман, прозванный Рамбан и Нахманид, умер в Палестине около 1270 г.

4 Странно, что ученик узнает о том, что у учителя есть такое сокровище, по слухам, дошедшим издалека.

5 Речь, вероятно, идет об Аликанте, поскольку Арагон далеко от побережья.

6 Пока в этой истории рабби Моше де Леон представлен вполне честным человеком.

* Цитаты приводятся по кн.: *Рабби Шимон.* Фрагменты из книги Зогар / Пер. с арамейского, комментарии и приложения М.А. Кравцова. М.: Гнозис, 1994.

* Под этим заявлением явно ничего не стоит.

* Есть противоположные свидетельства: 1) раввина из синагоги Авилы, утверждавшего, что Моше де Леон был столь беден, что не мог даже оплатить путешествие; 2) и что заработки его не позволяли ему прокормить семью. См.: *Finn J.* Sephardim, History of the Jews in Spain and Portugal. 1841. P. 303, 304.

* Следовательно, он не привлекал помощников для переписывания рукописи, а значит, сколько бы он ни получал за рукописи, он не мог делать их в большом количестве. Но если такой труд требовал немалого усердия, то на мотовство не оставалось времени; если же он вел праздный образ жизни, у него не было денег. Кроме того, у него должна была быть копия своего собственного произведения, с которой он делал списки, причем она должна была находиться у него дома, чтобы можно было ее показывать и в нее заглядывать.

* Это «важное испытание» состояло в следующем: спрятав отрывок только что переписанного Моше де Леоном текста Зогара, рабби Йосеф попросил того восстановить утраченный текст, сказав, что потерял его, и Моше слово в слово восстановил этот отрывок. Этот рассказ приведен в «Фрагментах из книги Зогар» в переводе М.А. Кравцова.

10 Вне этого рассказа, насколько мне известно, нет никакого доказательства даже того, что он имел какое-либо отношение к нему в качестве переписчика. Если же он действительно исполнял роль его переписчика, редактора и кодификатора, следует указать, что это не основание для сомнения в древности Зогара. И наконец, заметим еще, что Сефер Йохасин – это единственный авторитетный источник, который позволяет нам точно установить год смерти рабби Моше де Леона. Кем был этот рабби Моше из Леона, которому рабби Шмуэль, сын Ицхака, переписывал копию Море в 1452 г., каковая и сегодня хранится в библиотеке Гюнлунг в Париже, под номером 771, о чем упомянуто в предисловии Фридландера к третьему тому Маймонида (с. XIV)?

11 Элиас Левит, еврей, живший в Германии в XVI в., один из первых доказал их позднее происхождение; по его мнению, обозначение гласных было введено евреями из ученой школы Тивериады в VI в. В качестве возражения было выдвинуто мнение, что к этому времени раввинистические школы в Иудее были закрыты и центр учености переместился в Вавилон (см.: *Levi D.* Lingua Sacra. London, 1785. Pt. I. P. III. § I). Однако Гинсбург принял теорию Левита, внеся в нее поправку: он считал, что ее ввел караим рабби Моха в конце VI в. Давид Леви, со своей стороны, считает сам факт принятия системы огласовки караимами доказательством ее древности, поскольку, дескать, они были «непримиримыми врагами тра-

диции и новаций». К сожалению, существующие ивритские рукописи со знаками огласовки датируются не ранее X в.

12 Рабби Бехай бен Йосеф ибн Бакода.

13 Общее описание тфилин см.: *Basnage.* Histoire des Juifs. Vol. III. P. 725 et seq. В любом словаре непосвященный читатель узнает, что филактерий (греческий термин для тфилин. – *Пер.)* – это полоска пергамента со стихом из Пятикнижия (вложенная в специальную коробочку. – *Пер.).* Евреи надевают (привязывают тесемками. – *Пер.)* его во время молитвы на голову или на голову и руку.

* Вавилонском.

** О системе обозначения гласных в древнееврейском и арамейском см.: *Иоганнес Фридрих.* История письма. Гл. III: Внутренняя форма западносемитской письменности. Обозначение гласных. М.: Наука, 1979.

14 Трактат Недарим, также Вав Мегила, Вав Берахот и Вав Эрувим. Та же мысль, кроме того, по-своему, засвидетельствована и в Зогаре, что доказывает, что это бытующее в еврействе предание или заимствование из Талмуда, этой сокровищницы преданий.

15 См.: *Levi D.* Op. cit., который пишет, что в Вавилонском Талмуде встречаются упоминания о том, что «знаки огласовки и, в частности, интонирования закона, которые могут обозначаться от руки, впоследствии превращаются в видимые знаки или пометы и понимаются вместе как обозначения гласных и интонирования». Хотя высказывание Леви относится к самому началу спора, к нему и сейчас можно прислушиваться. Баснаж (Vol. II. P. 763) относит время применения знаков огласовки к XI в.

16 Толкование блаженного Иеронима на Иеремию считают доказательством того, что обозначения гласных в его дни не было. Критическую диссертацию об их древности можно найти в: Memoirs de Literature de L'Academie des Inscriptions et Belles Lettres. Vol. XX. P. 22 et seq. Автор приходит к выводу о существовании системы обозначения гласных в III в. н. э.

17 Йеллинек считает, что классический труд Каббалы прослеживается под тремя названиями: а) Мидраш рабби Шимона бар Йохая; б) Мидраш «Да будет свет!»; в) Зогар, то есть Сияние (Блеск) или Свет (из Дан., 12: 3) *(Jellinek.* Die Kabbala, oder die Religions philosophie der Hebraëi von Franck. Leipsig, 1844). Мидраш – это символический нарратив, сказание или история.

18 Сравните статью s. v. Midrashim в Encyclopaedia Britannica Шиллера-Шинесси, читавшего курс по Талмуду в Кембридже: «Зогар зародился в Палестине в конце II или начале III столетия н. э. и был закончен в конце VI или начале VII столетия. И содержание и язык не позволяют предполагать, что он был составлен после этого времени или до Ренессанса».

* Арамейские парафразы священных текстов.

19 Свидетельств редакторской деятельности рабби Аббы нет, однако если что-то из зогарической традиции было записано во II в., то есть все основания принять недвусмысленное указание в Малом Собрании, согласно которому запись могла быть осуществлена сыном рабби Шимона, конечно, применительно только к этому конкретному тексту.

20 По всему комплексу вопросов см.: *Munk.* Melanges de Philosophie, Juive et Arabe. P. 280, 281: «Арамейский Зогара – это не арамейский Даниила и Ездры, халдейского парафраза Таргума Онкелоса и Ионафана, Талмудов, Мидрашим или гаонов (Gueonum), а неправильная и искаженная смесь их всех». Мунк обнаруживает в Зогаре примеры непонимания используемого языка. Тем самым на подделывателя возлагается двойной и почти неудобоносимый груз. Актуальным остается вопрос, поставленный Франком в 1845 г. и на который до сих пор нет ответа: как мог рабби Моше де Леон в начале XIV в. разрабатывать столь возвышенные материи на языке, который большинство выдающихся ученых давно уже способно было в лучшем случае только понимать и на котором, исходя из этой гипотезы, не было

создано ни одного произведения, кое могло бы послужить ему образцом? (см.: La Kabbala. P. 104).

* Общий анализ арамейского и древнееврейского языков Зогара см.: *Шолем Г.* Указ. соч. Гл. 5: Зогар I. Книга и ее автор. Раздел 3. С. 215—221.

21 Противником его в этом споре является Карпп (Op. cit. P. 307, 308). Он ссылается на рабби Йехуду Хадасси и его трактат Эшкол Гакофек, написанный в 1148 г. В нем автор обнаруживает обширные познания в области еврейских религиозных и философских направлений. Рабби Йехуда Хадасси резко нападает на антропоморфизм талмудистов и приводит всевозможные примеры из раввинистической литературы, но в его книге ни разу не упоминается Зогар; что, как полагает ученый, было бы немыслимо, если бы эта великая и в плане антропоморфизма исключительная книга была в то время достаточно широко известна.

22 Шиллер-Шинесси доказывает, что он слишком гордился своими другими книгами и потому едва ли утаил бы свою причастность к Зогару; однако и этот аргумент не столь уж бесспорен. Этот же исследователь считает его не очень серьезным каббалистом, и обе стороны сходятся на том, что другие трактаты Моше де Леона не очень высокого уровня. Однако Йеллинек приводит из этих книг отрывки, имеющие параллели в Зогаре, и на основании этих примеров многие критики делают вывод об идентичности авторства. В любом другом случае такие параллели не привели бы к подобным умозаключениям.

23 Для тех же, кто разделяет такую точку зрения, его вмешательство только искажало материал. Было бы неправильно думать, будто эта мысль высказана только мной, потому что я лишь некоторым образом подытожил и сформулировал мнения апологетически настроенных авторов, не считая, что это удовлетворит какую-либо из сторон. Вопрос о характере этих самых материалов и их возможной древности можно обсуждать долго; но даже если это принять за факт, из этого еще не следует, что они свидетельствуют о тайном учении, соответствующем содержащемуся в Зогаре и закрепленному в нем в том виде, как его передавали изначально. Многие темы были, очевидно, знакомы, в том числе темы из Сефер Йециры, и потому их развитие приветствовалось определенным типом раввинистического сознания. Следует заметить, что Jewish Enciclopaedia, s. v. Zogar делает вывод, что текст зародился в среде персидских евреев в VIII и последующих веках. Однако в другой статье датировка еще древнее, s. v. Cabala, из которой следует, что: 1) свидетельство рабби Йосефа бен Йегуды второй половины II в. явно указывает на существование в то время в еврейской среде эзотерической доктрины, увязываемой с именем рабби Йоханана бен Заккая, жившего в период до и после разрушения Иерусалима; 2) апокалиптическая литература «II и I вв. до н. э. содержала основные элементы Каббалы»; 3) за тысячу лет до предполагаемого времени появления Сефер Йециры Книга Юбилеев развивает космогонию, базирующуюся, как и там, на древнееврейском алфавите*.

* Это весьма странное утверждение. В Книге Юбилеев употребляются лишь буквы алфавита в значении цифр, то есть A=1, B=2 и т. д., что вполне естественно для системы, в которой нет особых знаков для цифр. Говорить о «космогонии, основанной на алфавите» – значит чрезмерно преувеличивать это явление.

# IV. Возраст зогарической традиции

Не следует представлять себе дело так, как если бы все поле критики занимала гипотеза о несомненной подделке или эта гипотеза неизменно связывалась с одной личностью[1]. Первым кандидатом в подделыватели, разумеется, остается рабби Моше де Леон, потому что ему определенно приписывают распространение Зогара, но иногда он фигурирует в качестве орудия других конспираторов. Так, Самуэль Каген высказывает мнение, что зогарическая литература была делом рук группы обращенных в христианство раввинов, собравшихся ради этой цели в испанском монастыре, а рабби Моше де Леона они якобы использовали в качестве издателя, так что сама католическая церковь выступает в его схеме чуть ли не как соучастница[2]. Другие, вроде М.Х. Ландауэра[3], приписывают авторство Зогара рабби Аврааму бен Шмуэлю Абулафии[4], а Грец подал голос в пользу школы рабби Авраама бен Давида из Поскьера, деятельность которого приходится на XII в.[5] К возможным авторам Зогара относят и рабби Ицхака Слепого из Нарбонны[6] (ум. ок. 1219), несомненно во многом содействовавшего развитию каббалистических доктрин. Эта крайняя позиция во всем ее многообразии уравновешивается противоположными подходами, которые также не в малой степени способствуют путанице. В итоге не без оснований можно сказать, что всему виной избыток энтузиазма, который проявляют обе стороны: есть дети разума, которым хочется найти в тайном учении Иудеи простую транскрипцию этого знания из Египта или из любого уголка мира, где, по их разумению, находился источник всякой истины и всякой мудрости. Они вспоминают, например, о том, что Авраам был в Египте, и, принимая на веру сказочную атрибуцию Книги Творения, приписывающей авторство патриархам, делают скоропалительный вывод, что этот документ старше ритуальной Книги мертвых. Пытаться опровергать тех, чья вера не внемлет доводам разума, а воображение способно заполнить любые бреши в редутах их построений, – напрасный труд. С другой стороны, существует гиперкритика, одним росчерком пера готовая записать целые пласты литературы в разряд псевдоэпиграфики и подделки, как относит подобного рода критика многие явления физического мира в область шарлатанства или галлюцинаций. И здесь не имеет значения, что подобная критика рано или поздно попадает впросак. Не она ли уверяла мир, что Троя – это солярный миф, пока раскопки не открыли реальный город; не она ли подкапывалась под Книгу Даниила, пока археологические открытия не обрушили их построения в яму, которую они сами себе вырыли. Крайности такого нигилистического подхода немногим лучше своей противоположности[7]. Древность Зогара зиждется не столько на датировке самого памятника, сколько на времени происхождения его Традиции[8]. Вполне понятно, например, что мистические спекуляции средневековых раввинов, выдаваемые при помощи хитроумных легенд за творения рубежа христианской эры, находятся в гораздо менее выгодном положении, чем Иерархии Псевдо-Дионисия Ареопагита, и что их значение, как и все прочее, будет отличаться по существу, а не по степени от того значения, которое приписывают Традиции, связываемой с далеким прошлым[9]. Вследствие этого нас сейчас больше заботит выявление того состояния, в котором современная критика оставила содержание Зогара, чем форма, в которой он представлен нам. Первые исследователи этого творения, признававшие и отстаивавшие его древнее происхождение, не удосужились сделать такого спасительного различения, и во многих случаях современная враждебно настроенная критика также не делает этого. На поверхности истории критики Каббалы при первом подходе все говорит не в пользу какой бы то ни было гипотезы о древнем происхождении, поскольку такую гипотезу можно было принять в те времена, когда научная критика не была достаточно компетентна для реше-

ния подобных проблем. В свете современных знаний такое предположение может восприниматься как явное отклонение от основного критического направления или как позиция некритически настроенного меньшинства, группы людей, не желающих прислушиваться к голосу рассудка, которые в силу своих склонностей готовы защищать любую обреченную идею. Однако в данном случае немотивированное отрицание немногим лучше готовности безоговорочно принимать на веру любое притязание текста. И наконец, история обсуждаемых вопросов преподает еще один урок, и истина, как правило, оказывается где-то посередине между двумя крайностями. История критики Зогара показывает, что первые исследователи не только принимали на веру притязание Традиции на древность и были склонны буквально понимать ее генеалогию, но и без всякого колебания соглашались с датировкой и авторством, которые заявлялись в рассматриваемом ими памятнике, в силу самого авторитета письменного слова[10]. И напротив, позднейшие критики, настаивающие на позднем происхождении документов, часто упускают из поля зрения возможную древность Традиции, в которой эти документы черпают свой материал. Проблема такого рода древности, которую необходимо рассматривать независимо от времени публикации документа, поможет объяснить, что именно я имею в виду, говоря об умеренном среднем пути, на котором возможно подступиться к истине. Если мы здесь потерпим неудачу, можно закрывать дело, потому что тогда придется признать, что главные ценности Theosophica Mystica надо искать в другом месте.

Я уверен, что кропотливое и беспристрастное сопоставление всех имеющихся у нас данных подведет нас к выводу о том, что в Зогаре наличествуют элементы древней традиции: разумеется, вопрос о точном датировании их древности, отчасти, дело сугубо спекулятивное; в данном случае достаточно признать их и привлечь к ним интерес только с этой точки зрения. Как и Сефер Йецира, иные из них действительно указывают на сравнительно отдаленное время. Я имею в виду йециратические представления о свойствах Божественных Имен, поскольку они присутствуют и в Зогаре, как, впрочем, и в Талмуде: остаточные следы его учения об ангелах и демонах, возможно, наследие Вавилона. Однако все это незначительная часть Зогара, как и незначительная, хотя и любопытная, часть талмудической литературы. Что касается экзегезы, составляющей в нем существенный пласт, то здесь мы не погрешим против истины, если предположим, что часть таких толкований Священного Писания могла сложными путями дойти из талмудической эпохи[11]. Если мы возьмем намеки и ссылки на существование мистической традиции, которые находим в Талмудах, и попробуем отследить их в обширной мистической литературе, возникшей в период между этими кодексами и Зогаром в том виде, в каком мы имеем его сейчас, мы придем не к выводам оккультистов и мечтателей о мощном корпусе Тайного Учения, открывавшемся якобы постепенно, а к предположению о существовании некоего ядра Традиции, привитого к сокровенному сердцу Израиля, который многие поливали и взращивали, пока черенок не пошел в полный рост не без известных трансформаций и неожиданных превращений и не дал причудливое соцветие Зогара. Что касается формы, то ее древнейшей частью является, по всей вероятности, Сифра ди-Цниута, или Книга Сокрытия*, но совершенно невозможно, чтобы какая-либо заметная часть существовала в письменном виде до конца VI в., тогда как появление большей части имело место, наверное, значительно позднее, а следовательно, до последней крайней даты предполагаемого обнародования Сефер Йециры[12]. Как мы уже знаем, защитники подлинности Зогара указывали на его упоминание в ряде текстов и Вавилонского и Иерусалимского Талмудов под именем Мидраша рабби Шимона бар Йохая, а параллели между талмудическими речениями, приписываемыми великому Учителю, сопоставлялись с пространным корпусом с целью доказать их идентичность. Существование текста, озаглавленного Тайны Шимона бар Йохая, к середине XI в., а может, и гораздо раньше,

признается Грецем. Есть поэтому основания считать, что ранние письменные и устные материалы вошли в композицию Зогара в его нынешнем виде[13]. Это, пожалуй, самое большее, что мы можем утверждать, и этого достаточно, чтобы доказать, что ни одна личность не писала его «из собственной головы»[14].

Вместе с тем следует признать, с другой стороны, что легенда, приписывающая происхождение Зогара рабби Шимону бар Йохаю, сделала не очень удачный выбор, поскольку этот великий ученый авторитет Талмуда представляет собой реакцию на тенденции, инициатором которых считается – правильно или ошибочно – рабби Акива, и есть основания полагать, что он открыл не мистический смысл Писания, а его рациональные принципы. В описании современного автора он предстает перед нами холодным, замкнутым и аскетичным. В то же время, если принимать гипотезу существования аутентичной Традиции, воплотившейся в Зогаре, трудно обойти эту исключительно важную фигуру[15].

Если же теперь мы на минуту обратимся к ненаучному подходу так называемого современного оккультизма, мы увидим, что до сих пор у нас нет данных, позволяющих связывать великий кодекс каббалистической литературы с той седой стариной, о которой нам твердят оккультисты[16]. Предоставив им в их полное распоряжение особые мистические свойства Божественных Имен, за которые они так держатся, и, может, отдельные элементы мифологии об ангелах и демонах, мы вынуждены все оставшееся отнести к христианской эре, к более близким к нам временам. Но Зогар, хотя в нем нашла воплощение вся каббалистическая доктрина, не является единственной или древнейшей сокровищницей этой доктрины, и далее мы должны ответить на вопрос, возможно ли древность метафизической Традиции вывести из его контактов и перекличек с другими теософскими системами, превалирующими в прошлом.

## Примечания

1 Баснаж относит происхождение Зогара к X в. и вслед за Бартолоччи *(Bartolocci.* Bibliotheca Magna Rabbinica. T. IV. P. 82) считает, что рабби Моше де Леон сделал несколько копий, значительно им расширенных.

2 Противоположной крайностью был Christianus Schottgenius в своем значительном труде Horae Hebraicae et Talmudicae // Theologiam Judaorum Dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensa. 2 vols. Dresden; Leipsic, 1733. См. также: Vol. II. Rabbinicorum Lectionum Liber Secundus. Col. II. Docens R. Simeonem filium Jockai, auctorem Libri Sohar, Religionem fuisse Christianam. Аргументации посвящено восемь пунктов, главный из которых сводится к тому, что в Зогаре изложена в совершенно ортодоксальном виде доктрина о Мессии, Его божественной и человеческой природе, и это якобы не в одном месте и не в завуалированном мистическом духе, а во многих местах и открыто. Что касается Самуэля Кагена, то я знаю его фантастическую гипотезу из вторых рук и не смог найти ее источники, однако они погребены где-то в его труде, известном как «Великая Французская Библия».

3 Он настаивал на апокрифическом характере рассказа рабби Ицхака из Акко и считал, что Зогар приобрел широкую известность значительно позднее. См.: *Landauer M.H.* // Orient Lit. 1845—1846. Vol. VI. P. 710—713.

4 Пророк и Мессия своего времени (1240—1291) который, по преданию, называл свою систему «профетической Каббалой».

5 Считался главным талмудическим авторитетом этого периода в Южной Франции, но большая часть его трудов до нас не дошла.

6 То есть рабби Ицхак бен Авраам, также из Поскьера. Его называли «отцом Каббалы», ему же приписывают создание термина «сфира-сфирот» в учении о десяти сфирот. (Этот

термин существует уже в Сефер Йецире. Предание приписывает ему создание термина Эйн-Соф. – *Пер.)*

7 Среди воинственных критиков Каббалы самым типичным является Грец, и остается только гадать, какими критериями пользуется он в своей оценке рабби Моше де Леона. Он рисует столь гротескный портрет, что все детали из рассказа Сефер Йохасин с трудом можно узнать.

8 Согласно Эдерсхайму, в ту эпоху, «несомненно, существовала масса доктрин и спекуляций, которые тщательно скрывались от простонародья» и даже, добавляет он, от обычных раввинов. При этом он утверждает, что это явление и тогда носило имя Каббалы *(Edersheim.* Jewish Society at the Time of Jesus Christ).

9 Следует, впрочем, заметить, что их значение и ценность могут быть столь высоки и безусловны, что сама проблема датировки происхождения отходит на задний план.

10 К этой точке зрения без всякого на то основания склоняются некоторые историки церкви. Так, в компилятивном труде Хука *(Hook D.* A Church History. 14-d ed. London, 1887) мы встречаемся с утверждением, что главным каббалистическим автором был рабби Шимон бар Йохай и что большинство еретиков первых веков христианства попали под обольщение Каббалы, в первую очередь гностики, валентиниане и последователи Василида. Ни первое, ни второе не имеет достаточных оснований, однако оба положения были тепло приняты читателями трудов Маттера *(Matter.* Histoir du Gnostocisme) и Кинга *(King.* Gnostics). Вместе с тем ясно, что дни подобных трудов (хотя трудно говорить о днях второго) сочтены.

11 Другими словами, можно идти по стопам ученого автора статьи о мидрашах в Британской энциклопедии, настаивающего, что основное ядро кодекса восходит к эпохе Мишны и что рабби Шимон его автор в том же смысле, как рабби Йоханан, автор Палестинского Талмуда, то есть что он дал первый импульс к его составлению.

* «Сифра ди-Цниута – это просто арамейский парафраз ивритского выражения «Мегилат старим» («Свиток тайн»)» *(Шолем Г.* Указ. соч. С. 211. Сн. 9).

12 Я выдвигаю эту гипотезу, потому что Шиллер-Шинесси не разъяснил, почему невозможно, чтобы она появилась позднее VII в., и принимаю на веру его выводы. Можно только гадать, что подумал бы доктор Шиллер-Шинесси об Израиле Цангвиле, если бы прочитал его эпилог к «Детям гетто», где черным по белому написано, что Зогар «подделан евреем в XIII в.». Кстати, правда ли, что копии Зогара были найдены в крошечной комнатушке, используемой в качестве синагоги под Иерусалимом, столь бедной, что там не было даже лавок, чтобы сидеть?

13 В своей интересной статье М. Николас *(Lindberg.* Encyclopedia des Sciences Religieuses. Vol. XI. S. v. Cabale. Paris, 1877) считает доказанным, что философские спекуляции, составляющие Каббалу, в общем начали формироваться в последнем веке до н. э.; но они были устными и сообщались немногим, да и то под большим секретом. К сожалению, статья не очень надежна, поскольку в ней утверждается, что доктрина об Эйн-Соф является частью Сефер Йециры.

14 Ср.: *Blunt.* Dictionary of Doctrinal and Historical Theology, где выдвигается мнение, что стилистическое разнообразие и нестыковки между пассажами доказывают, что Зогар складывался на протяжении столетий. Однако текст Бланта не свидетельствует о реальном знании Каббалы и критического материала о ней.

15 Автор статьи «Каббала» *(Herzog.* Real Encyclopadie) выбирает средний путь, а именно что Зогар не есть произведение рабби Моше де Леона, но он не относит его и к эпохе рабби Шимона бар Йохая, хотя связывает с его именем доктрины Зогара. Однако эта позиция недостаточно обоснованна.

16 Вот, например, типичный образчик высказывания адептов оккультизма на сей счет со всеми его преувеличениями и передергиваниями: «Происхождение Каббалы теряется во

тьме времен. Индия это или Египет? Мы не знаем; но ясно одно: и индусам, и египтянам она была ведома. Пифагор возвратился с ней в Грецию из своих путешествий на Восток, тогдашнюю обитель света. И напрасно задаваться вопросом, была ли она Божественным откровением, или это плод вдохновения» *(Desbarroles*. Les Mysteres de la Main. 14-d ed. Paris. N. d.). Дебарроль ничего не знает о Каббале, но говорит о ней со слов Элифаса Леви, который притязал на знание, но часто писал в таком же фантастическом духе.

# V. Предполагаемые источники Каббалы

На основании вышеперечисленных соображений представляется возможным отнести по крайней мере некоторую часть материалов Зогара к периоду более раннему, чем его обнародование. Мы не можем сказать, намного ли старше Сефер Йецира IX в.[1] Но оба произведения связаны с талмудическими временами, и, следовательно, в пределах христианской эры, вероятно, существовала эзотерическая традиция Израиля[2]. Существовало ли оно до христианской эры – следующий этап нашего исследования. И на этом этапе сложности возрастают, потому что поле обзора резко расширяется, и оно во всех направлениях перекрыто последующими поколениями серьезных религиозных мыслителей. Мы должны продвигаться шаг за шагом и начать прежде всего с общего обзора нашей темы.

Источники происхождения доктрин Каббалы видели едва ли не в любой философской или религиозной системе древности, и все предполагаемые точки соприкосновений с каждой из них тщательно фиксировали. Получалось, что они заимствованы из Аккада, из Индии, из Китая, из Древнего Египта[3], из платонизма и неоплатонизма, из категорий Аристотеля, из раннего христианского гностицизма[4]. Наиболее разумное заключение, напрашивающееся, на мой взгляд, из всех этих противоречивых свидетельств, – насколько это может соответствовать термину – таково: дело не в заимствовании из какого-либо из этих источников в прямом и общепринятом смысле, – скорее человеческое сознание, когда оно сосредоточено на определенных фундаментальных и, быть может, неразрешимых проблемах бытия, имеет тенденцию делать умозаключения очень схожие, а подчас и внешне тождественные; Каббала, в сущности, результат такого лишенного всякой опоры вопрошания; эти результаты уникальны сами по себе, но предлагают некоторые точки пересечения с другими подобными попытками всех времен и народов; кое-чем они обязаны другим традициям и памятникам прошлого, отчасти путем фильтрации, отчасти вследствие своей принадлежности этому культурному ареалу и тому факту, что они рождались не в безвоздушном пространстве. Разумеется, здесь необходимо отличать основополагающую часть Каббалы от элементов, развивавшихся на их основе. К первой категории относятся доктрина Десяти эманаций, доктрина Эйн-Соф, Великого Лица (Макропросопос) и Малого Лица (Микропросопос), отдельные мотивы которых, вероятно, восходят к истории еврейской религиозной литературы христианской эры, может быть, даже к эпохе формирования Талмудов. Мы упоминаем их здесь в силу необходимости, хотя подробно будем рассматривать дальше. Темы же, развившиеся на этом фундаменте, отражают многие источники, не исключая средневековую схоластику христианской Европы[5]. Эйн-Соф – это тот предел в концепции Божества, которого достигает всякая истинная метафизика; вовсе не обязательно предполагать, будто она выведена из Вавилонских инициаций во время семидесятилетнего пребывания там еврейских переселенцев или из греческой спекулятивной мысли александрийской школы: правильнее, вероятно, рассматривать ее как продукт незакончившегося изгнания христианской эпохи, плод самостоятельной рефлексии теософствующего еврейского сознания по поводу открывшихся ему проблем, где, конечно, слышатся отзвуки споров в различных культурных центрах. Это высшая точка теософской спекуляции, до которой может подняться человеческий разум и куда он всегда склонен устремляться. Доктрина сфирот, в свою очередь, умозрительная форма другого древнего как мир способа человеческого познания, когда оно пытается преодолеть мучительный разрыв между конечным и бесконечным, между абсолютной чистотой и наличным материальным миром, который, так или иначе, всегда предстает человеку как нечистый. Концепции Макропросопоса и Микропросопоса, поздние или ранние в еврейской мистической литературе, достаточно поздние, по крайней мере в истории человеческого умозрения.

Это попытка разграничения между Богом в Себе и Его отношением со Своими созданиями. Как и можно было бы ожидать, они исключительно характерны для еврейства и, как таковые, наименее связаны с любой внешней системой. И тем не менее точки соприкосновения имеются. Применительно к каждому и всем, времени и обстоятельствам, людям и их местам, они суть особого рода спекулятивная доктрина, которую следовало ожидать a priori. Те же специфические литературные формы, в которые эти концепции облекались, присущи исключительно раввинистическому сознанию, и только ему. Дальше мы увидим, что эти формы подчас грубы и монструозны; однако сокровенную традицию в ее высших взлетах можно отделить от ее экстравагантных и материалистических позднейших образований.

Если мы вспомним, какой живучестью и упорством отличается традиция самого живучего и упорного из народов, если мы вспомним, что еврей эры христианского благовестия жил отблеском своей былой славы, мы поверим, что он пребывал в атмосфере легенды, в которой его пылкий ум неустанно работал, из которой он не выходил ни на шаг, и не приходится сомневаться, что вся его литература, как и все его мышление, было глубоко проникнуто этой духовной атмосферой. Однако надо сделать слишком смелый и решительный шаг от этой естественной и понятной ситуации к вере в то, что еврейскую традицию должно и можно вывести из одного определенного источника в прошлом и что она передавалась в неизменном виде из поколения в поколение, как полагают писатели-оккультисты и некоторые другие, не имеющие, правда, склонности апеллировать к мистике для оправдания своего мнения. У нас нет оснований утверждать вслед за Баснажем[6], что истинная колыбель Каббалы Древний Египет, хотя вполне возможно, что Израиль усвоил в долине Нила нечто, не отразившееся в Пятикнижии. Нет и причин соглашаться с бывшим Великим Мастером Древнего и Принятого Ритуала Франкмасонства Юрисдикции Юга Соединенных Штатов, высказывающего предположение о существовании прямой связи доктрины зороастризма[7] с Каббалой, которая якобы имела место в период изгнания[8]. О том, что евреи могли кое-что почерпнуть в Вавилонии, я уже говорил, а превратности опыта пребывания под персидским владычеством вполне могли отразиться на великом корпусе Агады, окрасив многие сказания специфическим колоритом. Есть и еще более отважные горе-теоретики; послушай их, так мало того, что есть, оказывается, китайская Каббала, Китай – родина еврейской Каббалы. То, что великая малоизученная империя, где, как принято считать, возникло все от алхимии до печатного станка, обладала и обладает пресловутым Тайным Учением[9], давно уже стало притчей во языцех, и не стоит ломиться в открытые двери, лишний раз заявляя об этом, а если кому-то охота называть это Каббалой в том же смысле, что еврейская Каббала, то что толку говорить им о недопустимом злоупотреблении термина. В том, что в книге под названием И-Цзин[10], или Книге Перемен, содержится эзотерическая религиозная традиция, в которой, как уверяют, имеются определенные аналогии с каббалистической доктриной, нет ничего удивительного, и это лишний раз подтверждает поразительную универсальность человеческого ума, совершающего общие для всех народов и времен мыслительные операции, пытаясь ответить на вечные вопросы о тайнах бытия. Такие аналогии отнюдь не доказывают, как пытаются убедить нас мечтатели, существование некой Религии мудрости, разворачивающейся на протяжении веков непрерывной тайной передачи. В естественном порядке истинная основоположная религия есть общая почва для всего, что не требует особого формального закрепления, поскольку от рождения вписана в сердце и ум человека[11]. Вместе с тем тот несомненный факт, что чуть ли не на заре истории в Месопотамии обитала монгольская раса, позволяет предположить, что семиты восприняли что-то от монгольской Халдеи даже во времена Авраама[12], точно так же евреи Вавилона могли узнать о конфуцианстве в его ранней форме. Единственное, с чем мы готовы согласиться, – так это с тем, что евреи брали всюду, куда их забрасывала судьба, и умели пользоваться воспринятым, при условии,

разумеется, что инициатива в этом обмене во всех случаях оставалась за ними, а сам процесс восприятия чужих интеллектуальных ценностей был свободным и не навязывался извне.

Минуя области самых невероятных предположений, где Один, бог скандинавской мифологии, отождествляется с Аба, Верховным Отцом Каббалы; Фрейя с Има, Верховной Матерью; Тор с Арик Анпин, Малым Лицом; а Высшее Существо, просматриваемое за скандинавской мифологией, с Эйн-Соф; минуя далее натянутые параллели с друидскими верованиями, на которых было бы глупо задерживаться[13], мы возвращаемся к исходной позиции предполагаемых гностических связей Каббалы. Можно согласиться с Кингом, предполагающим, что, каково бы ни было время появления Зогара в нынешнем виде, некоторые его предания сходны с теми, которым учили в раввинистических школах Вавилона и Тивериады[14]. Сходны или не сходны, а различие отмечает тот путь, который прошла интеллектуальная мысль Израиля, то самобытное развитие, которое претерпевала она под воздействием различных импульсов в период между эпохой гностицизма и публикацией Зогара. Необходимо также признать, что Маркос*, будучи «евреем по рождению», воплотил кое-что от своего еврейского наследия в созданную им систему. И вместе с тем гностицизм – это не Каббала, хотя у них есть случайные сходства, и можно говорить о каком-то общем для обоих явлений источнике. Ближе к истине М. Амелино, когда он говорит о совпадении в развитии этих двух систем[15]. Есть структурные и внешние сходства между стеклом и горным хрусталем, и, однако, стекло есть стекло, а хрусталь есть хрусталь[16].

Это не философский подход, потому что незачем забираться в глубь времен и в отдаленные страны, когда объяснение данных фактов под носом. «Лучшее рядом», – говорил поэт, и, кто бы мы ни были – художники или мечтатели, стихотворцы или комментаторы Каббалы, – мы обязаны создавать наше произведение или толкование, стараясь не прибегать для этого к чему-то недосягаемому. Прототип йециратической и зогарической теософии совсем близко, стоит протянуть руку: он в иудаизме. Смешение всех и всяческих систем, характерное для нашего времени, имеет параллель в той эпохе, когда возникло христианство. «В те дни, когда в пустыне на берегу Мертвого моря появился Иоанн Креститель, все старые философские и религиозные системы стали усиленно сближаться. Общественное сознание охватила какая-то апатия, и все жаждали найти успокоение в сплаве доктрин, которым приготовили путь походы Александра Великого и времена благоденствия, наступившие вслед за этим с возникновением в Азии и Африке греческих колоний. Войны Александра ввели в соприкосновение разные народы чуть не трех четвертей земного шара, и повсюду встречались и смешивались вероучения Греции, Египта, Персии и Индии. Рухнули наконец барьеры, разделявшие до тех пор страны и народы; и пока народы Запада с готовностью присоединяли к своим верованиям верования Востока, последний спешно знакомился с наследием Рима и Афин… Евреи и египтяне, тогда самые особенные из всех народов, также поддались духу эклектики, как их завоеватели, греки и римляне»[17]. Но евреи исходили не из жажды синтеза, а из национальных амбиций, и, хотя трудно представить себе, чтобы, находясь в таком окружении, они остались полностью неуязвимыми для посторонних влияний, свою задачу они видели не в том, чтобы приспосабливать к чуждым системам свою религию, а чтобы повлиять на них и продемонстрировать, что философы других народов всем обязаны Богоучению Палестины. Филон, грек* из Александрии, в известной степени эллинизировал древнееврейскую религию с тем, чтобы иудаизировать эллинскую философию[18]. Этот синтез открывает ближайший подступ, если не по времени и месту, то, по крайней мере, по форме и содержанию, к каббалистической теософии в плане ее источника в еврействе. Для нашего исследования, цель которого упрощать, а не усложнять проблемы, достаточно, чтобы я сослался на Аристобула, который за век до этого задавался аналогичными вопросами. Филон и все то направление и строй мысли, связанные с его именем, не могли не оказать определенное

влияние на позднейшую еврейскую литературу[19], хотя невозможно исчерпывающе охарактеризовать историю этого влияния и то, как оно конкретно сказывалось на этой литературе. Не следует вместе с тем впадать в ошибку и утверждать, что Каббала – это платонизм, просочившийся через Филона и еврейскую школу из Александрии, или что традиция иудаизма претерпела сильное воздействие филоновской мысли. Когда в Сефер Йецире (Книге Творения) мы находим буквенные символы Логоса, посредством которых Бог творил вселенную, очень легко склониться к мысли, что это греческое влияние, однако факт остается фактом: Сефер Йецира – творение еврейское по существу, что не позволяет рассматривать ее в категориях платонизма. Вместе с тем мы знаем, где искать некоторые точки соприкосновения. Что касается доктрины, развитой комментаторами Сефер Йециры до выхода в свет Зогара, что касается литературы, соприкасающейся с ними, и самого Зогара, не говоря уже о позднейшей литературе, которая сознательно и откровенно пользуется греческими источниками, то здесь дело обстоит гораздо серьезнее[20]. Филон резко противопоставляет Бога и материальный мир, бесконечное и конечное; это же противопоставление есть, скажем, и в Зогаре, который в данном случае может представлять всю каббалистическую литературу. Филон утверждает абсолютную трансцендентность Бога; то же и Зогар. По Филону, природа Бога в Себе не поддается дефиниции и бескачественна, как таковая; Каббала осуждает всякую попытку описать сокрытого Бога даже посредством атрибутов, через которые Он являет Себя. Все филоновские определения Бога негативны; сравним latens Deitas* Каббалы. Филон настаивает, что Ему невозможно дать никакое имя; Каббала согласна с этим положением[21], хотя каббалисты и приводят длинный список Имен Божиих и толкуют их значения и силу. Филон считает Бога Священного Писания антропоморфным и дает аллегорическое толкование всем описаниям, атрибутам и манифестациям Божества в Ветхом Завете: сравните доктрину о двух Лицах, назначение которых, как некоторые полагают, объяснить этот антропоморфизм по принципу nec plus ultra*. Для Филона буквальный или прямой смысл Писания – это завеса; то же и для Зогара. Филон интерпретирует его буквально или символически, в зависимости от поставленной задачи; такова же и каббалистическая экзегеза. Филон понимает видимый мир как врата мира невидимого; он верит в возможность непосредственного созерцания Бога, верит в существование архетипического мира и в то, что вещи зримые являются подобиями вещей незримых[22]; ярко выраженные пересечения со всеми этими положениями мы находим в доктрине Каббалы. Аналогии эти слишком многочисленные, слишком близкие и знаменательные, чтобы у нас оставалось малейшее сомнение в том, что все эти каббалистические мотивы существовали в традиции Израиля раньше, и Филон лишь подтверждает факт существования мистического учения в еврейской традиции. Спонтанность, посвященность, последующие влияния – все это остается, и все это необходимо для объяснения существования Зогара и его взаимосвязей, но его источник не обязательно и менее всего исключительно Филон, напротив, он объясняет, откуда произошел Филон. Но главное, это напряженная, самостоятельная работа мысли, использующая традицию как завесу, которая не может скрыть свою глубинную индивидуальность и иногда гораздо ближе нам по духу, чем мы склонны воспринимать ее из-за ее формы. Вместе с тем это можно заподозрить на философских основаниях, потому что, сколь бы ни был завуалирован символический язык, какие бы специфические искажения ни порождала сложнейшая оптика, человеческие чувства и стремления имеют общий корень, и сквозь изощренный язык Каббалы, под многослойными красочными напластованиями и фантастическими способами выражения, мы видим, что наши собственные искания и вопрошания находят выражение на свой особый лад в этой книге, написанной на языке изгнания. И вместе с поэтом мы признаем, сколь истинно вся мудрость и предание есть

Та
Часть голода и жажды сердца,
Неистовства и пламени ума,
Взалкавшего запретного плода
Эдема яблок золотых,
Дабы унять и жар его и боль.

Когда Верный Пастырь Зогара вкладывает в уста Отца вселенского Израиля такие слова: «В сем мире Имя Мое пишется ЙХВХ, а читается Адонай, но в мире грядущем оно будет читаться как написано, дабы Милость была со всех сторон»[23], мы понимаем, что здесь и сейчас, в этой точке XX столетия мы могли бы по-другому выразить тоску, упование, веру, преподанную в такой символической форме, но эта старинная символика на свой лад выражает то, что все мы хотели бы выразить, и все же я не уверен, что наш современный язык мог бы передать это лучше. Здесь есть оправдание путей Божиих по отношению к человеку и в этом смиренное упование благочестивой души на то, что в великий день Господень не будет посрамления Его чадам; что, несмотря на помраченность наших путей, мы твердо верим, что Он есть свет; что, хотя в сердце своем мы пишем Милость, но читаем Закон и его суровый порядок на всех путях своих, в один прекрасный день мы познаем, что это Милость со всех сторон, высшее выражение Закона, или что Закон есть тот порядок, при котором нам явлена Божественная любовь. В этом послании, а не в бороде Микропросопоса, Малого Лица, и не в числе миров, подвешенных на волосах Арик Анпин, непреходящая красота и смысл Каббалы. Гематрия и тмура – развлечение для не в меру серьезных детей, но голос великих мудрецов Зогара, выражающих язык сердца Израиля, нуждается не в играх со словами для раскрытия изрекаемого им смысла; и набатный гул этих речений, словно удар тока, пробуждает в истинном верующем нашего времени осознание того, что Великое Собрание состояло из наших собратьев.

Насколько подобный подход снимает всякую претензию на боговдохновенное происхождение традиции и относит теорию первобытного происхождения ее в разряд мифов, настолько он препятствует нам считать каббалистические доктрины делом рук одного человека.

Интуиция подсказывает, что такие вещи не могут быть единоличным созданием рабби Моше де Леона, и для этого даже не требуется надежного свидетельства. Это процесс и результат длительного процесса. Вместе с тем поскольку Зогар, по-видимому, принял известную нам форму довольно поздно, не исключено, что часть его действительно принадлежит этому еврею из Испании. И то, что эти части значительно уступают целому, не подлежит сомнению. Сервантес создал много романсов невысокого качества до и после своего романа о рацарстве. Галатея не воспрепятствовала Дон Кихоту. Точно так же Бероалд де Вервиль писал книги по алхимии, к которым пренебрежительно относились даже алхимики, но он же создал Moyen de Parvenir*. Любой magnum opus** изначально немыслим, и пропасть, отделяющая «Страдания молодого Вертера» от второй части «Фауста», подобна пропасти между Эйн-Соф и Малкут, которую надлежит заполнить сфирот.

Но если любое великое творение невозможно предсказать, то тем не менее оно рождается не на пустом месте и у него есть предшественники. Любому образованному человеку известно, что для появления пьес Шекспира нужны были старые пыльные хроники. Окончательной редакции Зогара должны были предшествовать какие-то сырые материалы – устные и письменные, – часть которых без всякой обработки вошла в его корпус. Например, Книга Сокрытия носит столь же явные признаки древности, как и Книга Творения.

Есть, конечно, известный предел, дальше которого серьезный критик не пойдет. До сих пор мы оставались на более или менее твердой почве со скудным свидетельством святого

Агобарда, при условии, разумеется, что оно корректно; с рабби Шимоном бар Йохаем мы удерживаемся на почве предания, и не приходится ни на минуту сомневаться в том, что в этой dramatis personae*** аутентичности не меньше, чем в персонажах Turba Philosophorum. Я не хочу сказать, что подобные имена используются исключительно для отвода глаз, потому что какое-то основание в предании должно быть, но их нельзя понимать в реальном или историческом плане. Это скорее нечто среднее между беглыми записями репортера и воображаемыми беседами У.С. Лэндора.

## Примечания

1 Но мы можем сказать, что один из главных противников еврейской теософии относит ее к ранним гностическим временам (см.: *Grutz.* Geschichte der Juden. 2 vols. 1853—1870).

2 Один из самых легковерных и претенциозных представителей английских оккультистов, интересующихся Каббалой с этой позиции, утверждает, что по еврейской традиции доктрины древнейшего пласта в Зогаре старше Второго Храма *(Westcott W.* Sepher Yet-zirah / Trans. from the Hebrew. 2-d ed. London, 1893). Третье издание вышло недавно, после смерти автора.

3 Эта точка зрения особенно распространена в среде французских оккультистов. «Именно в египетской науке, – пишет Станислас де Гуайта, – принесенной из Мицраима Моисеем с Исходом сынов Израиля, должны мы искать истоки Священной Традиции, передававшейся в еврейской среде из поколения в поколение из уст в уста до учеников Шимона бар Йохая, которые записали под диктовку своего учителя около II в. христианской эры Великую Книгу Света (Зогар)» *(Cuaita S. de.* Au Seuil du Mystere. P. 183, 184). Последнее замечание, конечно, дань оживленному интересу к этой проблеме, а спекуляции маркиза стоят не более и не менее всего того мусора, который сходил в Париже за оккультное знание и критику. Следует заметить, что рабби Шимон здесь отнесен ко II, а не I в.

4 Даже так называемые «Символы Пифагора» притягивались к каббалистическому учению (см.: Collectanea Hermetica / Ed. by W. Westcott. Vol. V. Id est, Somnium Scipionis et seq. London, 1894).

5 Я здесь имею в виду каббалистическую школу Ицхака Луриа и Моше Кордоверо.

6 L. Vol. III. Ch. XIV.

7 О таблицах, доказывающих «гармонию и идентичность халдейской философии с еврейской Каббалой», см.: Chaldean Oracles of Zoroaster / Ed by Sapere Aude. London, 1895. P. 8—11. Истинная ценность подобных параллелей продемонстрирована безумными выкладками архиепископа Мерина *(Archbishop Meurin.* Synagogue de Satan), о чем будет сказано в Книге десятой, § XVIII. Sapere Aude псевдоним Уинна Уэсткотта в некоторых оккультистских кругах в Англии.

8 *Pike.* Morals and Dogma. Charlston, A. M. 5641. P. 266, 267, и в других местах. Ср.: *Matter.* Histoire Critique du Gnosticisme. Гностические системы там относятся к Зороастризму и Каббале.

9 В соответствии с которыми Бриан *(Bryant.* Analysis of Ancient Mythology. Vol. I. P. 94) и Оливер *(Oliver.* History of Initiation. P. 79 et seq.) пытаются убедить нас в том, что в Китае были мистерии «подобные тем, что в Индии», которые к тому же более или менее сходны с мистериями, впоследствии процветавшими в Греции.

10 Информацию об этом памятнике и его аналогиях с Каббалой см.: L'Initiation, revue philisophique des Hautes Etudes. Vol. XXXVII. No. 3. Paris, Dec. 1897. S. v. Yi-King, Taosee, Taote-King et la Numeration. P. 266 et seq.; *Nus E.* A La Recherche des Destines. Paris, 1892.

11 Я имею в виду не так называемую естественную религию, а религию, основанную на таинствах.

12 «Власть монгольских владык Халдеи ко времени Авраама была гораздо более обширной, чем в Фивах и Дельте Нила, и победы великой восемнадцатой династии в Египте, охватывающей в лучшем случае три столетия, являются всего лишь незначительным эпизодом на фоне истории азиатской цивилизации, которая, вероятно, намного древней, органичней и оригинальней Пирамид и у которой Египет многое позаимствовал во времена его величайших правителей» (Babylonian Discoveries // Edinburgh Review. April, 1898).

13 Пайк, как всегда ссылаясь на неизвестные авторитетные источники, утверждает, что друиды были истинными наследниками магов, посвящение которых шло из Египта и Халдеи, «то есть из истинных источников Каббалы» *(Pike.* Morals and Dogma. P. 103). Здесь явно чувствуется Элифас Леви, употреблявший ту же терминологию.

14 The Gnostics and their Remains. 2-d ed. London, 1897.

* Вероятно, имеется в виду гностик II в.

* Essai sur le Gnosticism Egyptien, ses developpments et son origine Egyptienne. Par M.E. Amelineau Annales du Musee Guimet. Vol. XIV. Paris, 1887, но написанном еще в 1882 г., которым помечено предисловие. Ср. Эдерсхайма, который считал, что «гностицизм, как и позднейший еврейский мистицизм, зародился от контактов иудаизма с религиозными спекуляциями Дальнего Востока». См. также Еврейскую энциклопедию, где в Зогаре видят влияние школ Веданты в индуистской философии через персидские каналы исламского мистицизма VIII и последующих веков.

* Pistis Sophia считалась наиболее ценным документом по части аналогий между гностицизмом и Каббалой, однако не стоит преувеличивать это свидетельство. Кинг утверждает, что доктрины идентичны и что это выявляет главенство принципов Каббалы, однако создается впечатление, что он незнаком с еврейской теософией по первоисточникам. С тех пор гностические тексты были изданы Дж.Р.С. Мидом, который вообще не говорит о подобных параллелях.

* *Pike.* Morals and Dogma. P. 247.

* Филон был не греком, а евреем. Он, между прочим, плавал в Рим как представитель еврейской общины по вопросу о погроме с петицией, чтобы не ставили в Храме статую Калигулы.

18 Замечательное исследование филоновской эклектики в высшем значениии этого термина см.: *Kennedy H.A.A.* Philo's Contribution to Religion, 1919.

19 Надо заметить, что Артур Лилли, который усматривал буддийские корни христианства, открыл в Зогаре не только Триединство Филона, но и Троичность буддизма; он же считал, что Каббала «одна из сокровенных книг ессеев» *(Lillie A.* Modern Mystics and Modern Magic. P. 14). Он также пишет, что «она написана на основании предания неким Моше де Леоном», выдавая тем самым, что он незнаком с иными каббалистическими произведениями, помимо Зогара (Ibid. P. 13). В итоге он договаривается до того, что утверждает, будто «это книга Магии» *(Lillie A.* Madam Blavatsky and her Theosophy. P. 194). После такого утверждения уже не приходится удивляться открытию, что апостол Павел каббалист (Ibid.). Того же поля ягода оказывается и Якоб Бёме, «Три начала» которого, одно из них «Царство ада», некоторым образом связаны с тремя высшими сфирот. Аналогичные беспочвенные спекуляции см.: *Lillie A.* Buddism in Christendom.

* Бог сокровенный *(лат.)*.

20 Например, книга рабби Авраама Когена Ириры Porta Colorum, составляющая третью часть Apparatus in Librum Sohar Розенрота, написана с явной целью увязать догмы Каббалы с платонистической философией. Позднее аналогичная тема была поднята христианскими писателями, многие из которых пытались связать Каббалу с Аристотелем, и в результате мы имеем такие произведения, как: *Burgondo.* Podromus Scientiarum Artiumve liberalium ad ipsos Peripateticae Scholae et Kabbalisticae doctrinae perissimos fontes revocatus.

Venice, 1651. Сюда же можно отнести и Томаса Кампанеллу, в своем трактате De Sensu Rerum et Magia (Frankfort, 1620) он пытается соединить Каббалу и неоплатонизм в своей попытке объяснить мироздание.

21 Следует понять также, что Зогар утверждает некий Божественный модус, в котором Бог был один со Своим Именем; однако до этого было предшествующее состояние – когда не было Имени.

* Доведение до крайности, до абсурда *(лат.)*.

22 В Каббале существует двойное соответствие между вышним и нижним мирами: один трансцендентальный, мир феноменов, явлений с их архетипами в ноуменальном, умопостигаемом мире, и мир природный в более узком смысле этого термина, который можно выразить аксиомой: «Нет на земле ни одной травинки, которой на небесах не соответствовала бы какая-либо звезда». См.: *Kircher.* Mundus Subterraneus. Vol. II. P. 401b. В этой максиме вся натуральная магия. Ср. Зогар, где эта доктрина постоянно присутствует.

23 Zohar. Cremona ed. Pt. I. Fol. 106a.

* Способ явления (фр.).

** Великий труд, шедевр *(лат.)*

*** Драматическая личность *(лат.)*.

# VI. Исламские связи Каббалы

Когда евреи в изгнании искали утешения в теософии и так создавали самую возвышенную часть Каббалы, представляющую собой смешение традиций, мистических спекуляций, привнесений извне, чаяний, воспоминаний о своей избранности и славе, как и все экзотическое – и это надо всегда иметь в виду – их бытие при столкновении с чуждым окружением вынуждено было приспосабливаться к этим условиям и претерпевать известные изменения. Несомненно, еврей представляет собой некий экзотический антропологический тип в любом уголке мира, и, поскольку это его невероятное упорство в сохранении своего особого существования настолько выходит за всякие представимые рамки, что требует объяснения в специальном законе Провидения, мы видим тем не менее, что в любой стране он привносит определенные коррекции в свой образ жизни ради собственного выживания. И как это происходит в вещах материальных, в повседневной жизни, так это происходит и в жизни духовной. Ничего не теряя, он многое усваивает. Еврей из Салерно отличается от еврея из Франции, испанского еврея не спутаешь с первыми двумя. Не пытаясь расширять и без того огромный список гипотез о происхождении Каббалы, я хочу заметить, что эта литература естественно, пусть отчасти, обусловлена тем местом, на котором она выросла, если частично не родилась.

Согласившись признать самобытность еврейской мысли и отметив ее связи и соответствия в отдаленных временах и местах, взглянем теперь на то, что лежит поблизости. Не оспаривая и не защищая мнение о том, что Израиль обладал некой Традицией, передаваемой изустно с самых давних времен, чему может быть реальное подтверждение, достаточное, чтобы сделать предположение о его существовании, но не настолько определенное, чтобы обрисовать его конкретные черты, попробуем выяснить, где впервые начали циркулировать каббалистические трактаты. Ответ один: в Испании. Теперь зададимся вопросом: в каких условиях жили евреи на Пиренейском полуострове в интересующий нас период, то есть с IX в.? Они значительно отличались от условий их существования в других странах Западной Европы. Испания, конечно, не была для евреев Райским садом, и все же это был для них некий оазис в великой пустыне Изгнания[1] по той простой причине, что большая ее часть не была под властью христиан[2]. Испанские евреи обладали известным иммунитетом; они даже пользовались значительным политическим влиянием; многие из них занимали высокие посты во властных структурах. Не приходится поэтому удивляться, что Испания стала крупнейшим центром еврейской литературы и философии. Отсюда еврейские трактаты попадали во Францию и Италию под арабизированными именами авторов и принимались в мусульманской среде как мистические спекуляции и толкования выдающихся ученых. Яркий пример тому – Авицеброн. Нет ни малейшего сомнения в том, что мусульманская ученость оказала воздействие на раввинов[3], которые, со своей стороны, оказали влияние на исламских ученых[4]. Вопросы приоритетов и предпочтений можно оставить в стороне, потому что здесь они нас не интересуют.

Мы уже констатировали, что Зогар представляет еврейскую теософскую мысль предыдущих столетий, претерпевшую определенные трансформации. Традиционное знание, сведения о существовании которого мы имеем с талмудических времен, пополнялось из разных источников и развивалось многими мыслителями Израиля. Есть основания полагать, что о его основном ядре впервые услышали в христианскую эру в Палестине и, как принято считать, его связывали с именем рабби Шимона бар Йохая. Однако, вопреки легенде о том, что Нахманид прислал его рукопись из Палестины, все указывает на Испанию и юг Франции как на главные ареалы, в которых развивалась литература этого типа, и есть все основания

предположить, что на его появление оказал сильное влияние определенный строй мистической мысли, превалирующий в одном из этих регионов или в обоих сразу. Есть сведения, доказывающие, что подобное влияние имело место вне Зогара и до его появления в том виде, в каком он дошел до наших дней. В послезогарической мистике и в комментариях на Зогар испанских каббалистов это прослеживается с большей полнотой и отчетливостью. И ничто не дает основание согласиться с современным разрушительным критицизмом, представляющим Зогар не более чем репродукцией или эхом арабской теософии или видящим единственный источник всей Каббалы в исламской мистике плюс греческое влияние в арабском изводе. На такой позиции стоит Толук. Мы говорим только о внешнем сходстве и перекличках, у нас есть другие критерии, по которым можно судить об истинном значении доктринальных сходств суфизма с Каббалой относительно состояния Божества в Его сокрытости, действии Божественной воли в начале творения, эманации миров и т. д. Аналогии достаточно интересны сами по себе, и востоковед, впервые выявивший их, сделал большой шаг для своего времени[5]. Поскольку было бы небезынтересно привести несколько случаев на эту тему из других источников, остановимся на примере, одном из многих, относительно которых у нас есть неоспоримое свидетельство. В середине XV, а если точнее, с 1414 по 1492 г., творил суфийский поэт по имени Нурэддин Абдуррахман, известный как Джами из Герата; венец его поэтического наследия сборник поэм «Семь престолов». Последняя поэма этой «Седмерицы» «Саламан и Абсаль», мистическая повесть о земной и небесной любви. В эпилоге, где поэт раскрывает смысл всего произведения, есть такие строчки:

Непостижимый Творец, когда сей мир
Творил, Он прежде сотворил Перворазум,
Первый в цепи Из Десяти Умов, последний же
Единственный посредник в нашем мире
Ум деятельный, так назовем его.

Нельзя не согласиться, что, если мы принимаем метод и признаем ценность свидетельства, которое до сих пор удовлетворяло несколько авторитетных исследователей, относящих Каббалу к определенным источникам в философии и религии, мы смело можем вывести из этих строк, что к 1450 г. суфийский поэт, живущий далеко от Испании, в Герате*, усвоил с незначительными чисто поэтическими вариациями каббалистическое учение о десяти сфирах-сфирот[6] за сто лет до того, как Книга Творения и Зогар стали циркулировать в печатном виде. Я выбрал этот пример, потому что сам по себе он не доказывает задержки во времени, но отмечает точку отправления для отслеживания возможного соприкосновения мистических сект ислама и мистических сект Израиля.

В качестве примера сопоставим учение, изложенное в Небесном Десатире, описываемом как «самая ранняя попытка древних персов создать космологию»[7]. Следует пояснить, что Десатир – это откровение, данное великому пророку Абаду, без всякого на то основания отождествляемому с Авраамом. «Природа Бога непознаваема. Кто дерзнет познать ее, кроме Его (Самого)? Полнота, единство и личность – «Его сущность и никого, кроме Него». Из сей сущности произошел в вольном творении «Тот, чье имя Бахнам. Называемый Изначальным Умом и Первопричиной», а из него «Ашам, второй ум», коий, в свой черед, сотворил ум нижележащего неба, именуемого «Фамешам». Из сих произошли «Ум неба Каниан», или Сатурна; Армузда, или Юпитера; Бахрама, или Марса; Хуршада, или Солнца; Нахида, или Венеры; Зира, или Меркурия; и Маха, или Луны.

Перед нами конструкция из десяти умных сущностей, напоминающих эманации сфирот, ассоциируемых с планетами.

Сделаем еще один шаг. В начале XII в., а точнее, в 1100 г. н. э. в Кадиксе в Испании родился Абу Бакр ибн Ал-Туфал, известный арабский врач, поэт, математик и суфийский философ; умер в Марокко в 1186 г. Его главное произведение – нечто вроде философского романа; называется оно «Жизнь Хай Ибн Йокдана», философа-самоучки. В этом любопытном сочинении мы сталкиваемся с особой формой сравнения, почти в буквальном виде встречающейся в книгах Каббалы. «Божественная сущность подобна лучам солнца, которые распространяются по непрозрачному телу, и кажется, будто они исходят из глаз, хотя они всего лишь отражение от его поверхности». Кроме того, там находим: а) Эйн-Соф под именем Единый Истинно Единый; б) отражение этой Сущности, пребывающее «в вышней сфере в коей и за пределами коей нет тела, Сущности, лишенной материальности, каковая была не Сущностью Единого Истинно Единого, не самой сферой, не чем-то иным, помимо этих двух; но была подобна образу солнца, как является оно в хорошо отполированном зеркале, не будучи ни тем и ни другим, и, однако, неотличимо от них»; в) нематериальную сущность сферы неподвижных звезд; г) сферу Сатурна – и остальные – в полном соответствии со схемой Десатира, заканчивающиеся в этом мире, подверженном деградации и распаду и охватывающем все, заключенное в сферу Луны. Ни одна из материальных сущностей не тождественна другой, но и не отлична от остальных и от Единого Истинно Единого[8].

Доктрина растворения в божестве – сердце суфизма, а суфизм современен самому исламу*. Он пантеистичен по своему духу[9], как можно понять по задачам, которые он перед собой ставит. Одни видят его истоки в Индии, другие в гностицизме, но этот вопрос в данном случае не особенно интересует нас; главное – это то, что такая форма мусульманской мистики была присуща той среде, где обитали еврейские каббалисты, которые, как мы считаем, по крайней мере косвенно участвовали в создании Зогара. Влияние этой среды давало себя знать и за пределами каббалистического круга и сказывалось на взглядах представителей даже таких косных сект в иудаизме, как караимы, или буквалисты, отвергающие любые попытки внести новшества в исконное вероучение Израиля, ревностные хранители Традиции, не принимающие не только зогарическую литературу, но и Талмуд. Доказательством могут служить многочисленные аналогии, можно даже говорить о полном слиянии с мутазилитами, арабской схоластической сектой[10]. Караимы нормально относились к тому, что их собратья принимали доктрины этой секты и даже называли себя тем же именем.

Не будем, однако, отклоняться от темы этого раздела. Цель ее, повторяем, не в утверждении, что в создании уникальной конструкции Каббалы повинны мистические секты ислама или что суфии все почерпнули у раввинов. Подобные положения являются специфической чертой гиперкритики, которая, похоже, приказала долго жить. О суфиях нам главным образом известно, что они были неоплатониками и что ранних шиитов привлекал гностицизм по причине общих тенденций[11]. Однако, говоря о неоплатонизме и гностицизме, мы поневоле вовлекаем сюда и Каббалу, сколь бы отдаленными эти ассоциации ни были. Сказать, что происхождение суфизма приписывают некой женщине, умершей в Иерусалиме в I в. хиджры*, – значит сказать, что суфизм зародился и развивался в атмосфере иудейской традиции. Сказать, что Испания была колыбелью каббалистов, – значит сказать, что еврейские ученые теософы тесно соприкасались с мусульманскими учеными теософами; отрицать реальность таких контактов – все равно что отрицать саму Природу. Суфизм проникнут духом пантеизма и эманационизма; Каббала не впадает в чистый пантеизм благодаря доктрине Божественной имманентности, и их литературы не совпадают по сути; и вместе с тем переклички между метафизикой Божественной любви и идеей мистического слияния с Богом в Исламе, между учением о возвращении души к Богу в Каббале и ее единении с трансцендентным принципом, укорененным в мире Ацилут, и теорией экстатического состояния в исламе позволяют предположить наличие не просто закономерных связей и анало-

гий, которые существуют между всеми мистиками, но и непосредственных исторических контактов[12].

## Примечания

1 См. уже цитированную книгу: *Finn.* Sephardim. P. XI и особенно P. 142, 143.

2 Вместе с тем бедность христианских правителей в Испании до XIII в. вынуждала их покровительствовать евреям.

3 Перевод Талмуда на арабский рабби Йосефа, ученика Моше, облаченного в мешковину, в правление Ал-Хакима, халифа Кордовы, в X в., может в данном случае служить лучшим примером, хотя перевод, если он был осуществлен, до наших дней не сохранился.

4 Исламская мистика почти совпадает с миссией великого пророка Ислама. Например, секта Гоолат, знаменитая «сумасбродными» доктринами, восходит ко времени Али. См.: Secret Societies of the Middle Ages. London, 1846. P. 29, 31.

5 См.: *Tholuck F.A.D.* Sufismus, sive Theosophia Persarum Pantheistica. Berlin, 1831. C. v. passim. Также см.: Ortu Cabbalae. Hamburg, 1837.

* Г е р а т – Хорасан в Средней Азии.

* См.: Книга пятая. § II.

* Мои знания ограничиваются переводами Мирзы Мохамеда Гади, опубликованными в выпусках The Platonist (Vol. III, IV).

* См. об исправлении человеческого разума в «Жизни Хай Ибн Йокдана», «написанную на арабском более 500 лет назад Абу Джа-афаром ибн Тофайлом». Новый перевод с арабского оригинала Саймона Окли (Simon Ockley, A. M. London, 1711).

* Суфизм зарождается в VIII в. на территории современого Ирака и Сирии.

9 На эту и общую тему см.: Prof. *Reynold A.* Nicholson's Studies in Islamic Mysticism. 1921, особенно гл. II.

10 *Munk.* La Philosophie chez les Juifs. P. 10.

11 На эту тему читатель с большой пользой может прочитать замечательный очерк об исламском мистицизме: *Browne E.G.* A Year Among the Persians. London, 1893. В нем есть ссылки на Каббалу, с которой автор, как можно судить по тексту, незнаком, однако по тому, что он сообщает нам о суффийских комментариях на Коран, можно вывести много соответствий с поздней Каббалой, несмотря на пантеистические тенденции суфиев. Мы сталкиваемся не только с темой сокрытости Божества в Его неявленности, но и с попыткой объяснить, каким образом наш преходящий мир мог возникнуть «из неизреченной глубины небытия», – сама фразеология характерна для учения об Эйн-Соф. См. мнение Брауна (P. 129) о том, что ранние школы мусульманской философии в Персии принимали либо Аристотеля, либо Платона и являлись, в сущности, мусульманской схоластикой.

* Переселение, уход *(ар.)*. Переселение пророка Магомета из Мекки в Медину в 622 г. Начало этого года является с середины VII в. точкой отсчета мусульманского летосчисления.

[12] Доктор Абельсон говорит о сравнительно поздней теории – во всяком случае, значительно более поздней по сравнению с неоплатонизмом и гностицизмом, – которая «находит отклики персидского суфизма в Зогаре», однако, к сожалению, не называет источников (см.: *Abelson.* Jewish Mysticism. P. 119).

# VII. Влияние Каббалы на еврейство

Сегодня нет, наверное, такого исследователя, а уж касательно христианского исследователя это определенно, кто был бы в состоянии с точностью сказать, какую интеллектуальную пользу принесло еврейству появление Зогара – несмотря на уже приводимое мнение о том, что он дал Израилю мощный импульс к идеальному.

Насколько представляется возможным установить, Каббала оказала на народ Изгнания достаточно незначительное воздействие, исключая, очевидно, тех, для кого она была путем благочестия, путем жизни, освященной стремлением к Святому Благословенному. Можно указать также на явные вспышки энтузиазма в среде простых верующих еврейской диаспоры, пробуждению которого она отчасти способствовала, хотя они понимали ее весьма своеобразно, а также на тех, кто приложил немало усилий, чтобы привести народ Израиля к погибели и кого современные евреи стыдятся. Истории Авраама Абулафии, Шабтая Цви и основателя хасидизма[1] могут служить ярким доказательством того неоспоримого факта, что каббалистическое движение способствовало появлению лжемессий в еврейской среде[2]. Это, пожалуй, последнее свидетельство активного присутствия Каббалы в жизни еврейства перед тем, как значение ее фактически сошло на нет, причем, надо заметить, точно в таком же ключе она зародилась, если принять на веру предание, согласно которому автором Книги Творения был рабби Акива, замешанный в двусмысленной или, по крайней мере, безумной авантюре Бар Кохбы. Правда, мы убедились, что это предание лишено исторических оснований; и тем не менее, боюсь, придется признать, что если о литературе судить по степени ее влияния, то внешне влияние Каббалы было минимальным, но она способствовала всплеску необоснованного энтузиазма и оправданию прямого обмана[3].

Вместе с тем, если говорить об интеллектуальном воздействии Каббалы, то есть основания полагать, что она оказалась более привлекательной для христианских умов, чем для еврейских[4]. Влияние, оказанное Каббалой на христианский мир, двух родов, но один значительно существеннее второго. Во-первых, это влияние ее уникальной теософской системы на людей, ориентированных в этом направлении и очарованных ею. Но важней было влияние якобы заложенного в ней миссионерского материала для миссионерских задач католической церкви. Начнем с поздних времен. Что дала Каббала Зогара латиноязычным европейским ученым? Magnus opus Розенрота – вот, в сущности, и все. Что побудило Розенрота на его труд? «Ослепительный призрак» массового обращения евреев в христианство. А теперь, отступив назад к истокам христианского интереса к Каббале, что фактически почти совпадает с выходом в свет Зогара, и предположив, что Раймонд Луллий был действительно, как о нем говорят, первым христианским каббалистом, зададимся вопросом: в чем состоял жизненный труд этого сенешаля Майорки и ради чего он отрекся от мира? Дабы вырвать, как говорят, у неподатливой Природы неуловимую тайну власти над Природой, великую паленгенесию алхимиков? Приписываемые ему герметические трактаты позволили бы ответить на этот вопрос утвердительно, если бы мы не знали, что они не принадлежат ему, и не в этом были амбициозные устремления Луллия. Не стоял ли за этим поиск религии за всеми религиями? Ничего подобного; это фантазия нового времени. Труд Раймонда Луллия был апостольский и миссионерский, за что он принял мученическую смерть в Бугии**, пытаясь обратить «Махаунд». Что двигало Пико делла Мирандолу, буквально заполонившего папский двор слухами и сообщениями о чудесах тайной еврейской традиции? То, что и он видел в ней открытый сверх всяких чаяний как бы самим Божественным провидением путь, по которому можно привести князей Изгнания к вратам Вечного Града и превратить гетто в баптистерий. Предположим, наконец, что Николас Фламель действительно получил посвя-

щение от «Книги Авраама Еврея»[5], так что каббалистика составляет единое целое с алхимией, – что подвигло скромного парижского нотариуса делать драгоценные металлы при помощи оккультных искусств, если потребности его были невелики и его ремесло приносило достаточные доходы для такого непритязательного человека? Очень просто: он также был движим духом миссионерства; доказательство тому его действительные или легендарные пожертвования на дело обращения язычников.

Вывод один: Каббала была воспринята от еврейства как доказательство возможности христианизации евреев при условии, что она будет использоваться мудро, сообразно светам, данным в Малых Собраниях[6].

Едва ли нужно говорить, что в эти поздние времена в мире найдется немного специалистов в области эзотерической литературы, которые смотрели бы на Каббалу с этой точки зрения. Миссионерское рвение во имя той или иной формы официальной религии им не свойственно, а в их трудах можно увидеть разве что проявления чисто внешнего почтения к основным христианским конфессиям. С другой стороны, только каким-то грандиозным недоразумением можно объяснить само предположение, будто еврейская эзотерическая традиция может предложить им религию за всеми религиями. То, что она им на поверхности подносит, не оправдывает ожиданий. В высшем проявлении – эксцентричную, хотя и пылкую попытку раскрыть тайны мироздания, самую беспомощную из всех метафизик, systema mundi*, измышленную в темной синагоге с талесом** на лице. Как явственна тьма в этой пустоте! Какие дивные светы вспыхивают во мраке! В подобном состоянии наш испанский еврей или, если угодно, мистик католической церкви Моше де Леон или святой Иоанн Креста, изгнанник из Вавилона или затворник Фиваиды могли приобщиться Бесконечности. Но говорить что-либо сверх этого безумие. А в низшем проявлении, то есть на той стороне, где нет уже никакого соприкосновения с Бесконечным, а исключительно с оккультным, как это понималось в зените оккультного движения, – то есть в Викторианскую эпоху – конечным из всего конечного: какое прискорбное легкомыслие, не искупаемое спасительным духом тривиальности; физиогномика раздела Йитро, астрология процессов Гаффареля, звездные послания еврейской планисферы, бумажные свитки Элифаса Леви[7]; или все те же нотарикон, метатеза*, гематрия[8], аркана Расширенного Имени, свойства Agla и Ararita для заклинания неба и земли. Именно в этом оккультизм демонстрирует, как он получает только то, что может дать, и что интерес оккультиста к Каббале инспирирован не столько теософией Зогара, сколько магическими соблазнами «Ключей Соломона»[9]. Этим объясняется и то, что авторы вроде Папюса во Франции сочли необходимым включить в свою схему Каббалы печально известную чернокнижную литературу – гримуары[10]. И тем и ему нечего сказать нам о Зогаре. Однако мы не находим упоминания о магических книгах у Пико делла Мирандолы или у Раймонда Луллия; не встречаем Таинств Магии в Kabbala Denudata. Лексикон Розенрота не включает оккультных чудес Agla, не говорится там и о том, каким образом составляется Расширенное Имя, ребячливыми акростихами или из трех стихов Исхода. Все это мы находим у Агриппы, который писал в молодости о вещах, о которых слышал или читал, в сжатом виде изложив все это в своей замечательной книге и раскрыв всю их напыщенную пустоту.

Остается, разумеется, мистическая сторона Каббалы, возвращение души к Богу, и тот экстатический путь восхождения, о котором мы уже упоминали, где открывается, что душа может стяжать это слияние с Богом уже в этой жизни; однако именно эта сторона, насколько мы понимаем, не оказала ни малейшего эффекта на еврейство, равно как была полностью отвергнута оккультистами. Например, настоящая работа – первая публикация в Англии, в которой упоминается это учение Каббалы о высшем начале человеческой души и ее слиянии с Божественным началом. И, однако, здесь, и только здесь мы сталкиваемся с тем, что

дало Израилю «мощный импульс к идеальному»; и здесь, как и во всей зогарической теософии, подготовлявшей Зогар и являющейся ее частью, следует искать и находить оправдание попытки исследовать тайную традицию в Израиле и доктрину Священной Каббалы.

## Примечания

[1] Последователи мистика Баал Шема, которые, как говорят, существовали до конца XIX в. во многих еврейских общинах, где высоко чтили Зогар (Israel among the Nations. P. 61, 40, 345). Эта секта имела распространение преимущественно на территории Российской империи и в Галиции; само название обозначает «благочестивый». Так называли приверженцев воинственной партии ревнителей благочестия во время Иуды Маккавея *(Ederscheim.* History of the Jewish Nation). Ср. орден рыцарей-храмовников, с которым сравнивают секту хасидов. Есть глубокое исследование о Шабтае Цви и хасидизме: *Vulliaud P.* La Kabbale Juive. Vol. II. P. 139 et seq. В рассказах о хасидах всегда много элементов мистики.

2 Первым, кажется, до широкой публики эту мысль довел Zang-will в своей книге Dreamers of the Ghetto.

3 Она же дала толчок к возникновению некоторых странных сект в иудаизме. Знание Каббалы, по преданию, наделило сверхчеловеческими силами рабби Йегуду Лива из Праги; Якова Франка, винокура из Польши, последователей которого представляют так называемые евреи-католики в Польше; а также его современника Исраэля из Подолии, основавшего движение новых святых и обладавшего даром творить чудеса при помощи четырехбуквенного Имени (Тетраграмматон).

4 Цангвиль не разделяет это мнение. Говоря о периоде, непосредственно предшествовавшем началу мессианства Шабтая Цви, он пишет: «Зогар – Книга Сияния, появившаяся в XIII в. и впервые напечатанная в то время, проливала свой загадочный свет на самые отдаленные общины еврейской диаспоры». Правда, здесь он, вероятно, придерживается принципа Спинозы «рассматривать вещи sub specie aternitatis»*. Хотелось бы, чтобы он придерживался этого же принципа, датируя Зогар.

* С точки зрения вечности *(лат.)*.

** В Северной Африке.

* См.: *Waite A.E.* Secret Tradition in Alchemy. Ск X.

* Один современный писатель заходит даже так далеко, что утверждает, будто «христианское вероучение, за исключением Троицы, платонической по своей сути, целиком и полностью со всеми деталями исходит из Талмуда. Христианство – сын и брат Талмуда» *(Weill A.* Moise, le Talmud et l'Evangile. Vol. II. P. 92). Утверждение рискованное, но А. Вейля не стоит принимать серьезно. Ср.: Ibid. Vol. II. P. 91: «Талмуд – главный враг Моисея», то есть Моисея А. Вейля. По одному парадоксу можно судить о другом.

* Система мира, мироустройство *(лат.)*.

** Т а л е с – покрывало, которым накрывается верующий еврей во время молитвы *(др. – евр.)*.

7 И тот род Каббалы, который отстаивал A. Leviere в своем Justification des Sciences Divinstoires (Paris, 1847).

* М е т а т е з а – перестановка звуков и слогов *(лингв.)*. Очевидно, имеется в виду тмура.

8 Вспомним, какое развитие получили эти темы в таких произведениях, как: *Longelus R.* Caballa Anagrammatica. Placentiae, 1654, – ars mirabilisi, как определяет это автор.

9 Я говорю о XIX в. Сегодня эта тема окончательно угасла в Англии и дышит на ладан во Франции, причем, надо сказать, не потому, что французский оккультизм исправился, а потому, что изменилась мода и он нашел новое применение своей глупости.

10 *Franck.* La Kabbale. P. 10, 16, 26, особенно последняя, где ссылка на Молитора, по сути, делает автора Философии Традиции ответственным за признание clavicula *(лат.* – ключики, то есть «Ключи Соломона», известный средневековый герметический трактат. – *Пер.)* и «магических манускриптов» серьезным ответвлением Каббалы.

# Книга третья
# Письменное слово каббалы: первый период, Сефер Йецира

## I. Ранняя каббалистическая литература

Не подлежит сомнению, что некогда у евреев существовала довольно внушительная масса теософских спекуляций и доктрин, следы которых обнаруживаются в Талмуде, причем они связываются подчас с блестящими и даже выдающимися именами. Именно этот несколько расплывчатый материал прокладывал путь дальнейшим умозрениям и постепенно подводил к Зогару. Научная честность не позволяет нам ввести на этой ранней стадии собственно понятие Каббалы[1], послушаемся этого императива и все же заметим в сторону, что дело не в словах, а в стадиях развития, поскольку то, что мы называем мистической спекуляцией в Израиле в период между составлением Талмуда и появлением Зогара, в ходе своего развития стало – как уже говорилось – Каббалой или Зогаром.

Название этого раздела, очевидно, носит экспериментальный или спекулятивный характер, однако скромные выводы предыдущей книги предлагают достаточные основания для предположения, что вне Сефер Йециры и до начала циркулирования Зогара есть свидетельства существования каббалистического движения и указания на реальные литературные памятники. Само собой разумеется, для естественной истории позднейшей работы исключительно важен сам факт наличия прошлого и предшественников в мире текстов. По самому приемлемому подходу таковыми были различные мидраши, по большей части не сохранившиеся до нашего времени, и вполне резонно полагать, что подобные документы не остались без последствий.

Точно так же Сефер Йецира, как бы ее ни датировали, пользовалась большим авторитетом, и это было почитание такого рода, что неминуемо ведет к появлению литературы. Вместе с тем мы должны с исключительной осторожностью относиться к мнению иных безрассудных авторов, согласно которому существовала якобы непрерывная линия каббалистов, отстаивающих и развивающих одну и ту же традицию со II по XII в. И тем не менее существовала «мистическая литература эпохи гаонов». Каким бы веком мы ни датировали Сефер Йециру в ее нынешнем виде, мы должны считать ее прототипом уже упоминавшегося ранее Алфавита рабби Акивы[2], предшественницу же Сифры ди-Цниуты, или Книги Сокрытия, самого вызывающего раздела Зогара, следует искать в полной мистических антропоморфизмов Шиур Кома, буквально «Размер высоты» или «Размер тела», иными словами «Описание Тела Бога», развивающую различные антропоморфизмы в Библейских пассажах, где речь идет о членах тела Бога*. Они сохранились всего в двух фрагментах, как принято считать, не позднее VIII в. Впрочем, датировка обоих трактатов весьма приблизительна, хотя нет ни малейшего сомнения, что они относительно древние в плане корневого происхождения. Соотносимы с ними и Большие и Малые Дворцы, или Описание Небесных Дворцов[3]*, которые наряду с другими памятниками многие современные исследователи не считают каббалистическими, хотя и допускают, что все они способствовали появлению Каббалы[4].

В соответствии со своей точкой зрения на историю Каббалы, Грец, которого можно по праву считать представителем последовательного и резкого неприятия еврейского мистицизма, датирует происхождение Каббалы X в., тем самым исключая Сефер Йециру из кор-

пуса каббалистической литературы. В этом его, как мы видели, поддерживает Гинсбург[5], однако тем самым упускается из виду несомненная связь Сефер Йециры с Каббалой в плане языка и построения, даже если она и не может сравниться с высотами и глубинами Зогара. Вместе с тем X в. – это важная веха в еврейской истории и еврейской письменности, потому что в этот период взлет арабской мысли сопровождался аналогичным взлетом еврейской мысли и подчас ею затмевался. Утихли на время гонения на евреев; раввинистические академии на Востоке процветали, а на Западе кровопролитная борьба между христианами и мусульманами давала временную передышку сынам Изгнания. До этого, в период с VI до X в., еврейской литературы практически не существует. Террор и угроза истребления привели к окончательному закреплению канонических Талмудов, и история еврейства превратилась в историю отчаянной борьбы за выживание. Некоторые случайные центры существовали во времена персидского владычества, но по-настоящему светильник израильского гения ярко воссиял в мусульманской Испании. С этого периода вплоть до XIII в. Испания стала для евреев второй Палестиной; здесь под толерантным и просвещенным правлением испанских халифов евреи нашли временное убежище, и этот край сделался не менее дорогим сердцу еврея, чем Земля обетованная. Монпелье во Франции и Солерно в Италии славились своими еврейскими учеными школами, но школы Севильи затмили и те и другие. Испания оказалась благодатной почвой для каббалистической литературы, и следы эзотерической традиции в период между эпохой, произведшей на свет Книгу Творения, и эпохой Книги Сияния следует искать главным образом там, хотя в XII в. кое-что обнаруживается в Южной Франции, а еще раньше у Гая Гаона, ученого раввина, творившего в Вавилонии у границ Каспия в XI в.[6]*

Здесь не место и, наверное, нет смысла приводить библиографический список, да и имеющиеся в нашем распоряжении материалы не настолько обширны; они преимущественно служат для коррекции фальшивых и чрезмерно окрашенных эмоциями оценок пресловутой каббалистической традиции. Вот имена ведущих деятелей интересующего нас периода:

1. Рабби Элиэзер бен Гиркан; приписываемая ему мистическая система в том виде, в каком она изложена в его Пиркей = Capitula**, связана, с одной стороны, с Сефер Йецирой, а с другой – с зогарическим учением[7]. Здесь говорится, что Бог существовал до Сотворения мира один со Своим Неизреченным Именем; затем создал до видимого мира Тору, или Закон вместе с Престолом Славы, Именем Мессии, Раем, Адом и Храмом Иерусалима, то есть прообразом, или архетипом земного Храма; после этого Он сотворил мир посредством десяти речений. С этим мидрашем, возможно, связан древний Мидраш Когена[8], в котором Тора осмысливается как основание мироздания и залог его стабильности. Остается гадать, младше эти тексты или старше Сефер Йециры.

2. Гаон рабби Саадия бен Йосеф (род. ок. 892, ум. ок. 942), глава персидской академии в Суре, автор комментариев на Сефер Йециру, сохранившихся в Бодлианской библиотеке и лишь недавно изданных во Франции, как увидим в третьем разделе этой книги.

3. Рабби Ибн-Юсуф Хасдай, испанский врач, умерший в Кордове между 970 и 990 гг., был князем Изгнания и временным главой евреев этого города. Был также главным визирем при двух халифах. Что касается его ученой деятельности, то считается, что он связывал школу Гая Гаона со школой Ибн Гвироля, что невозможно, поскольку Гвироль жил значительно позднее.

4. Гаон рабби Ширира – иначе Ширира бен Ханина, глава академии Перруц Сиббур[9] в окрестностях Вавилона, знаменит не столько каббалистическими познаниями, сколько яростными нападками на христианство. Однако Нахманид[10] приводит его критические высказывания об «Устроении небесных дворцов»[11], вернее, о его фрагментах в книге, известной также под названием «Размеры высоты», называемой по-другому «Описание Тела

Бога», отражающие каббалистические познания рабби Ширы и выдвигающие ту антитезу антропоморфизму, присущему этим произведениям ранней еврейской мистики, которая стала, как уже упоминалось, ключевой для высокой Каббалы. «Боже упаси, – восклицает он, – чтобы человек говорил о Творце так, как если бы у Него были телесные члены и размеры!» Этого рабби по повелению Кадера, халифа из династии Аббасидов, лишили всех богатств и повесили.

5. Гаон рав Гай, сын и преемник рабби Ширы на посту главы Вавилонской академии Сиббур; ему тоже приписывают комментарий к Сефер Йецире, о котором мы еще будем говорить в своем месте. Толкование снов входило в повседневные занятия еврейских академий, и благодаря высокому мастерству и надежности результатов ученые раввины пользовались особым покровительством и благоволением халифов. Раву Гаю приписывают трактат об искусстве толкования снов; он был издан в Венеции[12]. Помимо приписываемого ему толкования на Книгу Творения, в его объемистых писаниях немало каббалистических ссылок, особенно в книге, озаглавленной «Глас Господа в силе». Здесь достаточно будет упомянуть среди прочих доктрину соответствий, доктрину о человеке как микрокосме и любопытную теорию мистического созерцания.

Рав Гай пользовался огромным влиянием и впоследствии стал главой академии Пумбадита под Багдадом. Умер в 1038 г.

6. Соломон бен Йегуда Ибн Гвироль* (латинизированное имя Авицеброн, Авицеброль) – выдающийся философ, поэт и знаток Каббалы, современник знаменитого Нагрилы.

7. Рабби Авраам бен Давид или бен Диор ха-Леви (ум. ок. 1180) – величайший защитник ортодоксального иудаизма XII в., также включен в каббалистическую цепь. Еще его называют испанским астрономом, историком и философом.

8. Моше ибн Иаков бен Эзра[13], один из величайших представителей еврейства своего времени, был родом из Гранады, и расцвет его деятельности приходится на начало XII в. Его книга, озаглавленная «Сад ароматов», свидетельствует о связи с идеями Гвироля, однако, судя по его «Толкованию на Исайю», он во многом не соглашался с этим выдающимся ученым. Баснаж утверждает, что он не отвергал Каббалу, хотя знал о ее слабых сторонах, почему и не хотел, чтобы его имя связывали с современными ему писателями[14]. Он писал о Божественных Именах и о мистических свойствах чисел в связи с ними.

9. Имена Иуды Галлеви (ум. после 1140), который в книге, озаглавленной «Кузари», ссылается на Сефер Йециру, Иакова Назира (вторая половина XII столетия), Соломона Зархи, рабби Авраама бен Давида младшего, вводят нас в XIII в. и эпоху а) Маймонида, о котором говорили, основываясь главным образом на авторитете рабби Аюма, что в преклонном возрасте он стал каббалистом, но в любом случае его имя связывают с этим явлением; он, несомненно, был хорошо знаком, по крайней мере, с двоякой мистической традицией – мистикой Творения и мистикой Колесницы; б) рабби Авраама Абулафии[15], писавшего о Тетраграмматоне, мистике Букв и Чисел и тайнах Торы, но его труды не публиковались[16]. Абулафия пытался соединить мистическую теорию и практику, но он был отчаянным авантюристом с мессианскими идеями, на которых мы здесь не будем останавливаться. Надо заметить к тому же, что в его взглядах просматриваются христианские тенденции.

Сторонники аутентичности каббалистической Традиции находят у всех этих писателей и известных исторических личностей подтверждения своим взглядам, тем самым лишь усугубляя путаницу. Возьмем, к примеру, тот же трактат рабби Авраама бен Давида ха-Леви, одно только название которого может завести неопытного исследователя неведомо в какие дебри. А звучит оно так: Седер ха-Каббалах, Устои Предания (Традиции)[17]. Из всех этих произведений данный трактат менее всего может быть отнесен к разряду мистических, и, хотя я назвал его автора великим апологетом ортодоксального иудаизма, в нем сильны дрожжи ари-

стотелизма. Поводом для написания этого трактата послужила саддукейская ересь, пустившая корни в Кастилии и Лионе; заявила она о себе в книге Абу Алфрага, утверждавшего, что истинную синагогу можно найти только в среде саддукеев. Седер ха-Каббалах отстаивает право ортодоксального иудаизма на авторитетность в силу законной преемственности и универсальности, как общины истинного учения среди всех синагог. В трактате охвачена вся история еврейской церкви и увековечения Моисеева учения, каковое и есть предание, или традиция, названная в заглавии[18]. Труд Авраама бен Давида ха-Леви гораздо значительнее повода, вызвавшего его создание. Евреи расходились по многим вопросам, среди которых претензии саддукеев были далеко не самыми важными. Главное разделение того времени, существенное для нашего исследования, пролегало между учеными евреями, усвоившими принципы Аристотеля, и теми, кто изо всех сил сопротивлялся любым новшествам. На стороне первых, несомненно, были просвещение и культура; на другой чаше весов были очарование необузданного наития и подчас высочайшие вспышки мистического прозрения – словом, все то, что у нас ассоциируется с идеалом раввинистического Израиля. Величайшие имена были и на той, и на другой стороне. Что касается основной массы, то влияние рабби Авраама бен Давида и его трактата было огромное. Современник рабби Авраама рабби Моше Маймонид, переживший его на четверть века, почитался своими поклонниками как «избранник рода человеческого»; обыгрывая его имя, говорили: «от Моше до Моше не было равных Моше».

Противную партию в известной степени представлял Авицеброн, и те, кто утверждает, что Зогар воплотил в себе Традицию предыдущих столетий, опираются в своем мнении на писания этого поэта и философа. Однако и здесь немало путаницы. С одной стороны, система Авицеброна носит немало признаков влияния Аристотеля; с другой стороны, считалось, что у Маймонида есть много общего с Авицеброном, хотя он и не был знаком с его произведениями, а в шедевре тадмудического еврея из Кордовы, озаглавленном «Путеводитель растерянных», есть немало доказательств его симпатии к доктринам, которые, безусловно, присущи спекулятивной Каббале[19]. Вообще, все те, кто стремился привнести аристотелевские принципы в еврейскую философию, относились именно к той школе, которая впоследствии встала в оппозицию к Зогару[20], как, например, Йосеф бен Авраам ибн Ваккар из Толедо, живший в начале XIV в.[21], а те, кто принял Зогар, принадлежали к школе, связанной с именем Авицеброна, среди них – рабби Авраам бен Давид из Поскьера, которому одно из направлений в современных исследованиях каббалистики приписывает изобретение Каббалы, и рабби Исаак Слепой (ум. ок. 1219) со своим учеником Азриэлем, или Езрой, которому Гинсбург приписывает альтернативное изобретение[22]. Каббалистические интересы этой школы не подлежат сомнению; в ней Сефер Йецира была оценена исключительно высоко, и в лоне этой школы было создано одно из важнейших толкований на эту книгу.

Когда мы исследуем роль Авицеброна в каббалистическом движении, нас не должны обескураживать ученые вроде Исаака Майера, которые явно преувеличивают его вовлеченность в Каббалу. Правда, налицо неотъемлемые от еврейской мистики учения о непостижимости Бога, о посредниках между Богом и универсумом, об эманации мира и даже об универсальном знании, присущем предсуществующей душе человека. Однако в теософе XII в. нам хотелось бы обнаружить не просто указания на связь с теологией Сефер Йециры, системой сфирот и их соответствий и т. п., а, скажем, четко выраженный след типично зогарической доктрины Шхины. Первые две достаточно типичны для своего времени, а вот последняя встречается не так часто. Остается, конечно, достаточно оснований, если не прямых доказательств, позволяющих включить Ибн Гвироля в число предтеч зогарической Каббалы,

почему мы считаем оправданным желание закончить эту главу кратким очерком жизни и деятельности этого писателя.

В эпоху, когда арабское поэтическое воображение привнесло свой особый колорит в романтическую литературу Западной Европы, схоластическая философия и теология также были окрашены арабской мыслью; но поскольку, с одной стороны, происхождение этого влияния не всегда правильно осознавалось, постольку, с другой стороны, эти влияния приписывались арабским источникам, которые на самом деле были еврейского происхождения и исходили от испанских евреев, живших на Пиренейском полуострове под владычеством мусульманских халифов. Речь прежде всего идет о знаменитом Авицеброне; то, что это Соломон бен Иегуда Ибн Гвироль, еврей из Кордовы, лишь в начале XIX в. доказал Мунк[23]. Его главный философский трактат «Источник жизни» был широко распространен в латинском переводе, как считается, середины XII в. На него ссылаются и Альберт Великий, и святой Фома Аквинский, и Дунс Скотт, и его считали суммой философии XIII столетия. По Ренану, Авицеброн заложил основы школы арабской философии в Испании. Он писал философские произведения на арабском, а стихи на иврите; евреи высоко ценили его поэзию, но его философская спекуляция не почиталась в среде ученых раввинов; христианские схоластики обсуждали его философские взгляды, но ничего не ведали о его поэтическом творчестве. Одни восхищались им как поэтом, другие превозносили его как мыслителя. Номиналисты опровергали его идеи; реалисты вроде Дунса Скотта приписывали ему их опровержения; хотя он, как полагают, оказал влияние на мистиков Средневековья, Парижский университет осудил его в период появления Зогара на том основании, что он симпатизировал Аристотелю. Когда о себе заявила школа Аверроэса, философы этой школы ничего не знали о нем; позже он не был известен Маймониду; ничего не слышал о нем и энциклопедист Пико делла Мирандола; и можно сказать, что на пороге Реформации память о нем была почти окончательно истреблена на костре Джордано Бруно.

Авицеброн родился около 1021 г. в Малаге; образование получил в Сарагосском университете и ушел из жизни в Валенсии в 1070 г. Ему покровительствовал Нагдила – то есть Шмуэль ха-Леви бен Йосеф Ибн Нагрела – князь Изгнания, бывший первым визирем Испании в халифате Хабуса. Нагдила был центральной и влиятельнейшей фигурой еврейской учености в этой стране; считается, что именно от него Авицеброн получил знание о священной древнееврейской традиции в то время, когда Зогар и литература этого круга еще только формировались. Во всяком случае, не приходится сомневаться, что многие концепции и система, воплощенная в этой литературе, обнаруживается в его произведениях, особенно в «Источнике жизни» и «Венце Царства». «Источник жизни» считается первым произведением, в котором говорится о «секретах спекулятивной Каббалы»[24]. «Венец Царства», написанный на закате жизни, представляет собой гимн, «превозносящий Единого и Истинного Бога и чудеса Его творения».

Существование зогарической традиции до Моше де Леона, человека, якобы создавшего фальшивку Зогара, подтверждается, помимо других свидетельств, произведениями этого испанского еврея, а то, что он был знаком с Книгой Творения, неоспоримо. Во второй книге и двадцать втором разделе его «Источника жизни» есть такой пассаж: «Посему говорят, что создание мира было совершено начертанием чисел и букв в воздухе», что полностью соответствует основной теме этого каббалистического трактата. Схема из Тридцати двух путей из Книги Творения является темой одной из его поэм. Нельзя в точности определить, черпали ли позднейшие каббалисты из Авицеброна, или и он и они обращались к общему источнику, хотя, вспомнив о безразличии евреев к его философским произведениям и о вероятном существовании огромной массы эзотерической традиции, не приходится сомневаться, в каком направлении следует искать[25].

Связь Авицеброна и Каббалы не лежит на поверхности в «Источнике жизни», чтобы привлечь внимание ученых вроде Эрнеста Ренана: если одни критики Каббалы относят развиваемую в нем систему к доктрине десяти сфирот, другие считают, что она основывается на десяти категориях Аристотеля, и видят в ней пантеизм, аналогичный пантеизму ранних реалистов[26]. «С одной стороны, – пишет Ренан, – его применение перипатетических принципов к Моисееву вероучению обеспокоило богословов; с другой – его уступки ортодоксии в вопросе о творении и свободной воле Творца не удовлетворяли крайних евреев-перипатетиков». О связях Гвироля с Каббалой Ренан, как уже говорилось выше, либо ничего не знал, либо он их игнорировал.

Объективный анализ «Источника жизни» делает панетеизм Гвироля менее явным, чем его переклички с каббалистическими идеями. Отнюдь не отождествляя универсум и Бога, «Источник» выстраивает достаточно четкое их противопоставление. Дабы преодолеть эту бездну и попытаться помыслить, что одно получает бытие от другого, автор высказывает предположение о девяти посредниках *плюс* Божественная Воля, «коей Абсолютно Сущий, который выше числа» «скреплен со Своей материальной вселенной». Аналогии этой концепции с учением о сфирот слишком очевидны и не требуют доказательств, даже если беспристрастный анализ подводит нас к выводу о том, что лицо у философии Гвироля скорее греческое, чем еврейское. Ясно, по крайней мере, что Fons Vitae, построенный на манер диалогов Платона, сильно окрашен эллинской мыслью.

Современная иудаика выделяет три главные школы, ведущие к зогарической Каббале, а именно: а) школа рабби Ицхака Слепого, к которой принадлеждит Азриэль (из Героны. – *Пер.)* с его знаменитым толкованием на Сефер Йециру; б) школа рабби Элеазара (бен Йегуда) из Вормса, интересы которого были скорее теургического характера; и в) школа Абулафии, в известном смысле объединяющая первые две и для единения с Богом использовавшая теургические формулы в сочетании с созерцанием, – иначе говоря, практиковала экстериоризацию мысленных образов для достижения одной цели: обрести внутреннее видение и выйти за пределы всех мыслимых форм.

## Примечания

1 Думаю, не приходится сомневаться в том, что Каббала была некой «рецепцией» мистики Берешит и Меркавы, упоминаемой в Талмуде, или что так всегда понимали это еврейские каббалисты. По этому вопросу читатели могут ознакомиться с важной статьей доктора Kaufmann Koehler, раввина храма Бетэль в Нью-Йорке, и Louis Ginzberg, профессора Талмуда в Еврейской теологической семинарии Америки, Нью-Йорк-Сити, в Jewish Encyclopaedia.

2 Существует два варианта, из которых А старше, по мнению Йеллинека, но младше, по мнению Греца. Третий мидраш об украшении букв также приписывают рабби Акиве.

* См.: *Шолем Г.* Указ. соч. Гл. II: Мистика Меркавы и еврейский гностицизм. Раздел 6. С. 100—104.

* Не путать с произведением, упоминаемым Бартолоччи и приписываемым им рабби Элиэзеру, посвященным измерениям земного Храма. В трактате Пирке Халкут, иначе Пирке Меркава, есть рассказ о семи небесных Храмах, или Дворцах, которые должны посетить последовательно избранные, прежде чем вступить в сферу Священной Колесницы. Это, по-видимому, стадии экстатического состояния и видения. Ср. Дворцы (или чертоги) Зогара.

* В кн.: *Тантлевский И.Р.* Книги Еноха. М.; Иерусалим, 2000. Раздел: Еврейская Книга Еноха, или Книга Небесных Дворцов. С. 161– 174. Там же содержится перевод краткой версии Сефер Йециры.

4 «Вследствие тяжелого положения, – говорит Гинсбург, – в которое они ставили евреев в Южной Франции и в Каталонии, верящих в них не менее, чем в Библию, и вынужденных разработать систему, на основании которой они могли бы объяснять странные описания Божества и устройство небес, излагаемые в этих агадических писаниях». Конечно, надо со всей определенностью заметить, что один дух диктовал главные трактаты каббалистической ориентации, предшествовавшие Зогару.

5 *Kitto.* Cyclopaedia. 3-d ed. S. v. Kabbalah.

6 По преданию, Гай Гаон умер в 1038 г. Гаонами называли глав двух еврейских академий в Вавилоне.

* Г а о н ы – великие учители Израиля периода Изгнания, возглавлявшие так называемые еврейские академии в Вавилонии и Сирии.

** Части или главы *(лат.)*.

7 Первое издание вышло в Венеции в 1544 г., а латинский перевод появился в Лейдене ровно через сто лет. Считается, что Пиркей (мидраш Пиркей-бен-Элиэзер. – *Пер.)* был написан вскоре после 833 г.

-карт8 Мидраш Коген = מרדש כוגן = Expositio Stabiliens. См.: Притч., 3: 19. Это первый тат в сборнике, озаглавленном Арзе Леванон = Cedri Libani. См.: Пс., 104: 16 (Русская синодальная Библия – Пс., 103: 15. – *Пер.).* Издан в Венеции в 1601 г.

9 Или Пумбадита, по мнению некоторых авторитетных ученых, в том числе Греца. По преданию, он дожил до ста лет и умер около 1000 г.

10 В своем комментарии Торы.

11 Приписываемое рабби Ишмаэлю, вероятно тому мудрецу, чьи высказывания приводятся в Талмуде.

12 *Bartolocci.* Bibliotheca Magna Rabbinica. Vol. II. P. 387.

* Эта транскрипция сейчас более принята, чем прежняя Ибн Гебироль.

13 См.: Essay of the Writings of Ibn Ezra в Transactions of the Society of Hebrew Literature.

14 В качестве обоснования этого мнения Баснаж приводит переписку Скиннера (Skinner) и Ашера (Usher), однако все они не в ладах с важнейшими фактами истории и литературы Каббалы. У Греца есть замечательный очерк об Ибн Эзре, однако следует заметить, что он ничего не говорит о перекличках его идей с Каббалой.

15 См.: *Frankel.* Monashrift fur Geschichte und Weissenschaft des Judenthums. Vol. V. P. 27. Leipsic, 1856. Грец в своем пространном очерке об Абулафии пользуется случаем осмеять интеллектуальное убожество Каббалы.

16 В числе его произведений также «Источник Живых вод», латинская версия которого есть в Ватикане. Грец говорит о двадцати наименованиях его трудов; Бартолоччи известны только три.

17 Это прототип многих последующих писаний, например трактата Гедалии «Цепь Каббалы», Сефер Йохасин (Книга родословий (генеалогий) Авраама Закуто, связываемого преданием с Зогаром, и, наконец, «Цемах Давид» = Germen Davidis («Семя Давидово»), о котором уже шла речь. Последний принадлежит перу рабби Давида Ганца; это трактат о священной и профанной истории от начала мира.

18 *Bartolocci.* Bibliotheca Magna Rabbinica. Vol. I. P. 18 et seq.

19 Вместе с тем нет ни малейшего основания считать вслед за Исааком Майером, будто Маймонид был знаком с Зогаром. Напротив, скорей можно согласиться с предположением С. Мунка, согласно которому Зогар цитирует, вернее, заимствует у Маймонида. См.: Melanges, &c. P. 278. К перекличкам Зогара с Маймонидом можно отнести признание последним 1) наличия сокровенного смысла в Писании; 2) непостижимости Божественной природы; 3) понимание универсума как органического целого. Интересующийся может заглянуть в полезную Notice sur la Cabale des Hebreux с предисловием шевалье Драха ко второму тому

его Harmony between the Church and the Synagogue, о которой уже шла речь. Он утверждает: 1) что там, где Buxtorf предполагает, что Талмуд (трактат Рош-Хашана) наделяет Каббалу равным авторитетом как текст Моисея, на самом деле речь идет о духовной власти Синагоги; и 2) что предполагаемое упоминание мистической Каббалы у Маймонида результат неправильного понимания текста (см.: L'Harmonie, II. XVI, XVII, XVIII). Между тем не представляет сомнения, что Маймонид говорит о Потерянной традиции.

20 В котором, однако, Мунк усматривает следы аристотелевских влияний (Melanges. P. 278, 279).

21 См. английский перевод «Еврейской литературы» Штейншнайдера (Jewish Literature. P. 114).

22 В чем буквально следует Грецу.

23 Melange de Philosophie Juive et Arabe. Школа противников Зогара не посчитала открытие Мунка достаточно аргументированным, поскольку его теория происхождения Зогара, по которой источники этого кодекса следует искать в древних мидрашах, не пользовалась у них популярностью и он не считался в их среде persona grata.

24 Здесь некоторая путаница; Сефер Йецира, конечно, спекулятивна по сравнению с так называемой практической Каббалой, которая представляет собой преимущественно творение чудес посредством Божественных Имен.

25 Грец придерживается противоположного взгляда и утверждает, что Каббала множество принципов заимствовала у Ибн Гвироля, впрочем не утруждая себя доказательствами.

26 Природа и имена сфирот будут разъяснены в Книге пятой, § II и III. На данном этапе и относительно последующих предварительных отсылок читатель может обратиться к первым трем иллюстрациям в этом томе.

# II. Сефер Йецира, или Книга Творения

Указание на то, что авторство Сефер Йециры принадлежит патриарху Аврааму, введено в сам этот текст, который большинство ученых считает основным ядром всей Каббалы. Уже на базе этого пассажа возникла раввинистическая легенда, согласно которой Авраам передал ее устно своим сыновьям, а те передавали ее дальше, пока «мудрецы иерусалимские», наконец, не зафиксировали ее в письменном виде, дабы Традиция (Предание) не пресеклась, даже когда избранный народ, казалось, был на краю гибели. Мы уже знакомы с такой легендой и в состоянии оценить ее смысл, который, в общем, лежит на поверхности. А смысл ее один: заявить о древности происхождения тайной традиции – ab origine symboli – в персонифицированном, так сказать, виде; Зогар эту древность отодвинет даже еще дальше в глубь времен. Это утверждение из области мифов о череде хранителей, передающих то, что само является мифом в плане притязания на древность.

К тому времени, когда появляются первые сведения об этом трактате, он уже мог существовать достаточно давно, а едва ли не все старинные книги содержат в себе истории того или иного рода, объясняющие их происхождение. Те, кто пытается трактовать подобные объяснительные легенды в аспекте историчности, превращают эти непритязательные рассказы в нечто похожее на фарс. Поэтому мы должны ограничиться констатацией факта, что первое упоминание Сефер Йециры в христианской литературе относится к IX в.; кроме того, принято считать, что на него есть ссылки в Талмуде; однако приверженцы гиперкритики выдвигают предположение о существовании некоего альтернативного текста под тем же названием и о том, что текст, на который ссылается Талмуд, не сохранился[1]. В любом случае не подлежит сомнению, что Книга Творения может быть старше своего первого упоминания в литературе на поколение, век, эпоху. Надо смириться с мыслью, что в точности знать сие нам не дано, а те, кто пытается решить эту проблему догматически в ту или иную сторону, по праву могут считаться людьми нетрезвого ума.

А теперь постараемся более пристально взглянуть на само произведение. Оно делится на шесть глав; в первой рассматривается роль сфир, или сфирот, в творении, а пять остальных посвящены тому, что можно было бы назвать инструментами, – а именно буквам древнееврейского алфавита. Аврааму Бог открылся и заключил с ним Договор/Завет после того, как ему были открыты эти тайны. Как звучит это в оригинале, Бог «связал двадцать две буквы Закона на языке его и открыл ему Свою тайну»[2]*.

На этой предварительной стадии ознакомления с Сефер Йецирой следует отметить два момента. Первый – это абсолютное разграничение Бога и инструментов творения[3], будь то числа или буквы[4], четко устанавливаемое в этой ранней каббалистической книге. Отделенный от всех чисел и трансцендентный по отношению ко всякому выражению, Он Царь верный, Пребывающий в Вечности и непреложно управляющий сфирот со Своего святого престола. Второй момент – это эманация сфирот, которой, в отличие от их сотворения, более пристальное внимание уделяют позднейшие каббалисты. Эта тема едва ли отражена в Книге Творения, хотя в последнем переводе глагол «эманировать» (выступать, исходить) встречается только в одном месте (1: 6). Буквальный перевод «бежать и возвратиться», поскольку они, как можно судить, являются орудиями и слугами царя Веков и, наполняемые Его словом, «по велению Его бегут и перед престолом Его преклоняются»[5]*. Там же, впрочем, сказано, что «их конец внедрен в начале как пламя соединено с углем», и, вероятно, принцип эманации имплицитно содержится именно в этом утверждении. Нет причин отвергать конструкцию, ставшую уже общепринятой; мы хотим лишь привлечь внимание к тому факту, что первое произведение, в котором встречается понятие сфирот, оставляет эту тему в пол-

ной темноте, рисуя Бога как активного Творца, Зодчего, Создателя, который напечатлевал, ваял и созидал. На языке масонства Он стал и был Великим Зодчим Вселенной; почему антропоморфизм как бы укоренен в самой сердцевине бытия.

Первая сфира – поэтому так и классифицируемая как Одна – описывается как дух Живого Элохима, Бога Живого, Царя Вечного и Пребывающего в Вечности, что дух Святого есть голос, дух и слово. Вторая – дуновение от духа, иначе представляемая как воздух (эфир); с ней связаны двадцать две буквы, и каждая есть дух. Третья – вода от духа – иначе вода от воздуха: ею Бог «начертал и выбил» первую безжизненную и бесформенную материю. Он создал хаос (Тоху и Боху), влагу и глину, Тоху, линию, словно змея опоясывающую мир[6], и Боху, скрытые камни, погруженные в бездну, из которой вытекают воды. Эта триада – дух, дуновение, вода – соответствует сформировавшейся впоследствии концепции мира Ацилут, или мира архетипов[7]. Пятая сфира – огонь от воды: из него Бог создал Престол Славы, Серафимов, Офаним, или Небесные Колеса, Святых Животных, – то есть Четыре Живые Творения – и остальные служебные духи. Из них основал Он Свою обитель.

Когда это исчисление сочетается с непосредственно следующими за первыми тремя, а именно Пятой и Шестой, образуется вторая триада, охватывающая концепцию Брия, мир Архангелов позднейшей Каббалы. Следует, однако, помнить, что Книга Творения рассматривает только сферу действия, в более поздней Каббале называемую Третьим миром. Поскольку, как это стали понимать в поздней Каббале, каждая сфира содержит в себе все сфирот, аналогичным образом выстраивалась схема из Четырех Миров, в каждом из которых содержатся все. Концепция Сефер Йецира с подобной схемой совершенно не согласуется и, разумеется, исключает ее; сфирот с пятой по девятую включительно образуют, как надо понимать, мир Йецира, или мир Творения (Формообразования), а десятая, и последняя по счету, соответствует Асии, или Миру Действия (или Деяния). Пять – это печать, которой Бог запечатлел Высшую область, когда созерцал ее над Собой. Он запечатал ее именем ЙВХ (Йод-Вав-Хе). Шесть – это печать, которой Он запечатлел глубину, когда созерцал ее под Собой. Он запечатал ее именем ХЙВ (Хе-Йод-Вав). Семь – это печать, которой Он запечатлел Восток, когда созерцал его перед Собой. Он запечатал его именем ВЙХ (Вав-Йод-Хе). Восемь – это печать, которой Он запечатлел Запад, когда созерцал его позади Себя. Он запечатал его именем ВХЙ (Вав-Хе-Йод). Девять – это печать, которой Он запечатлел Север, когда созерцал его слева от Себя. Он запечатал его именем ЙХВ (Йод-Хе-Вав). Десять – это печать, которой Он запечатлел Юг, когда созерцал его справа от Себя. Он запечатал его именем ХВЙ (Хе-Вав-Йод)*.

В конечном итоге последовательность из десяти сфирот в совокупности получает название «Неизреченных Имен Божиих» – «установил их в великом Имени Своем». Имена-печати суть комбинации из трех букв, входящие в четырехбуквенное Имя Божие, то есть Тетраграмматон.

Сефер Йецира была издана в Мантуе в 1592 г., однако латинский перевод Постеля появился за десять лет до этого[8]. Мантуанское издание сопровождалось пятью комментариями[9]. Другой латинский перевод имеется в собрании Писториуса; его приписывают Рейхлину и Риччи. В 1642 г. в Амстердаме выходит второе издание – на древнееврейском и латинском в переводе Риттангелиуса. В 1830 г. в Лейпциге Книгу Творения издал Мейер с немецким переводом и примечаниями; затем во Франкфурте в 1849 г. она была опубликована Л. Голдсмитом с немецким переводом и комментарием[10]. В 1887 г. ее французский перевод сделал парижский оккультист Папюс; к нему он присовокупил «Тридцать два пути» и «Пятьдесят Врат познания». Впоследствии он с похвальной честностью признал, что перевод Майера Ламберта (1891 г.) совершеннее[11].

Остается один вопрос, требующий рассмотрения, а именно как относиться к тому исключительному значению, которое придают этому трактату в определенных кругах. Действительно ли его приверженцы верят в то, что комбинация буквы Алеф со всеми другими буквами и всех остальных с Алеф, Бет со всеми буквами и всех других с Бет и так далее действительно создали вселенную? Предположение, ни на чем не основанное с позиции любого нормального человека, не считая разве что оккультистов, для которых витание в облаках норма мировосприятия на протяжении всей второй половины XIX в. Действительно ли они воспринимают буквы в качестве символов космических сил и верят в учение Сефер Йециры о том, что мир возник путем их последовательных перестановок? Подобные спекуляции вполне допустимы для того же класса «мудрецов» в моменты просветления, учитывая уровень их научного знания, хотя для обеспечения его передачи от Авраама Элифасу Леви и от Элифаса Леви Уэсткотту и Мазерсу вовсе не требуется аппарат тайной традиции. Но верили ли они на самом деле в то, что буквы представляют оккультные силы детерминированного характера и что посвящение в реальный смысл каббалистической традиции откроет их природу и тем самым объяснит глубинный смысл учения о свойствах букв и слов? Будучи хорошо знаком со всеми этими кругами и их отдельными представителями, должен признаться, что никогда не слышал от этих фантазеров признаний в подобных верованиях, а те, кто говорил о таковых, никогда не мог членораздельно артикулировать подобные взгляды. Темна вода во облацех; за отсутствием же проблесков света в этих вопросах приходится сделать вывод, что именно это причудливое учение объясняет интерес к Сефер Йецире, далеко выходящий за рамки чисто научного подхода, о чем уже говорилось в моем предисловии к последнему переводу Кнута Стенринга, упомянутому в примечании. Я вовсе не предлагаю заново проанализировать это основание, чтобы затем отталкиваться от него. В заключение, если Зогар вобрал в себя Сефер Йеци-ру в ее существе, следует отметить, что старший текст ничего не привнес в младший, который по праву считается частью его высочайшей теософии.

## Примечания

1 В трактате Санхедрин есть следующий пассаж: «При помощи-комбинации букв Неизреченных Имен, как записано в СПР ЙТ-сЙРХ», – означающие Запечатывающие Имена, перечисленные в первой главе и представляющие перестановки, – «Рава создал однажды человека и направил его Рав Зейра. Человек не мог отвечать, когда с ним разговаривали, и сказал ему Рабби: «ты творение собрания» – то есть из тех, что имитируются мистериями некромантии, – «возвращайся в прах». Тщетно было бы пытаться доказывать, что это не аллюзия на трактат, известный на протяжении столетий и неоднократно переиздававшийся. На самом же деле это отсылка к Хилкот Йецире, магическому тексту талмудической эпохи.

2 Сефер Йецира. Гл. 6.

* Текст Сефер Йециры дошел до нас в нескольких вариантах. Далее цитаты приводятся по книге Анри Волохонского «Бытие и Апокалипсис», куда включена Сефер Йецира, основывающаяся на переводе Н. Переферковича, с вариациями из И. Тантлевского и А. Рыбалко и примечаниями А. Волохонского; этот перевод не во всем совпадает с краткой версией.

3 Следовательно, С.Дж. Харрисон ошибался, утверждая, что система сфирот проникнута духом пантеизма и что «она не принимает во внимание элемент иллюзорности, неизбежно заложенный в доктрину теофании» (см.: *Harrison C.G.* The Trancendental Universe. London, 1894. P. 86, 87). Ср.: *Weill A.* Lois et Mysteres de la Creation conformes a la Science la plus Absolu. Paris, 1896. Автор ссылается на произведение под тем же названием, которое он издал за сорок лет до этого, утверждая, что это перевод древнееврейской рукописи, принад-

лежащей некому ученому каббалисту. «Творение сие отличается от всех раввинистических и философских трактатов тем, что в нем утверждается тождество Творца и Его творений на основе текста самой Книги Бытия». Вейл, будучи человеком с богатым воображением, полагал, будто можно выделить подделки и противоречия, которые Ездра и помощники привнесли в Пятикнижие, переписывая оригинальное сочинение Моисея. Ср.: *Weill A.* Le Talmud et l'Evangile. Paris, 1875. Vol. I. P. 99. По Франку, последнее слово системы, развиваемой в Сефер Йецире, – это подмена идеи абсолютного единства всевозможными разновидностями дуализма *(Franck.* La Kabbale. P. 159).

4 См. Приложение III.

5 Сефер Йецира. Гл. I. См.: Книга Творения. Цит. перевод с древнееврейского Кнута Стенринга.

* Мы приводим цитату по русскому переводу, о котором говорилось выше.

* Ср.: «зеленую линию» – Linea viridis, – которая окружает мир в Conclusiones Kabbalisticae Пико делла Мирандолы: см. с. 507 в этом труде.

* О четырех мирах Каббалы см. Книгу пятую, § III.

* У Уэйта дан неверный порядок буквенных сочетаний. Приводим полный текст пассажа; приведенный в нем порядок буквенных сочетаний мы сохраняем в нашем переводе.

«Он избрал три буквы из простых тайною, – трех матерей: алеф, мем, шин, – и установил их в великом Имени Своем и заключил ими шесть концов пространства.

Пятое – вышина, обращенная вверх, запечатана именем йод-вав-хе.

Шестое – глубина, обращенная вниз, запечатана именем хе-йод-вав.

Седьмое – восток, обращенный вперед, запечатан именем вав-йод-хе.

Восьмое – запад, обращенный назад, запечатан именем вав-хе-йод.

Девятое – юг, обращенный вправо, запечатан именем йод-хе-вав.

Десятое – север, обращенный влево, запечатан именем хе-вав-йод» (Сефер Йецира. Гл. I. Стих 13).

8 Полное название этой любопытной книжицы Abrahami Patriarchae Liber Jezira, sive Formationes Mundi, Patribus quidem Abrahami tempora praecedentibus revelatus, sed ab ipso etiam Abrahamo expositus Isaaco, et per Profetarum manus posteritati conservatus, ipsis autem 72 Mosis auditoribus in secundo divinae veritatis loco, hoc est in ratione, quae est posterior authoritate, habitus. Vertebat ex Hebraeis et commentariis illustrabat 1551, ad Babylonis ruinam et corrupti mundi finem, Gulielmus Postellus, Restitutus. Parisiis, 1552.

9 В ней также содержатся две рецензии на текст, различия между которыми одни считают существенными, другие незначительными. Карпп (Op. cit. P. 138) называет их tres divergents.

10 The American Encyclopaedia (Vol. III. P. 521, 522) упоминает Амстердамское издание 1642 г. с латинским переводом, не увязывая его, однако, с Риттангелиусом.

11 Другие переводы: 1) Исидор Калиш (Isidor Kalisch), Нью-Йорк, 1887; 2) Эдерсхайм в Приложении к его Jewish Messiah, 1886; Уинн Уэсткотт, 1887 и 1893, который я называю парафразом; 4) Финеас Морделл, Филадельфия, 1914: он сводит текст оригинала к двадцати четырем параграфам; и 5) рабби А.Б. Йосеф, 1923.

# III. Внутренние и внешние связи Книги Творения

Даже если бы имелись доказательства того, что неблагожелательно настроенный родственник был прав и рабби Моше де Леон действительно написал Зогар «из собственной головы», есть надежное свидетельство, позволяющее утверждать, что содержащаяся в книге каббалистическая система не была плодом его единоличного изобретения. Существование Сефер Йециры – часть этого свидетельства, которое, впрочем, более полно раскрывается в комментариях и последующем развитии тем, заложенных в этом произведении. Как уже говорилось, Книга Творения была издана в Мантуе в сопровождении пяти связанных с ней текстов, которые отнюдь не исчерпывали всю возможную библиографию. Известнейший из этих комментариев, несомненно, Сефер сфирот, или «Толкование на десять сфирот посредством вопросов и ответов», произведение рабби Азриэля бен Менахема; комментарий рабби Авраама считался важнейшим с эзотерической точки зрения, а самый ранний по времени был написан Саадией Гаоном в X в.[1] Другой трактат XI в., приписываемый Гаю Гаону, по времени следует за ним, однако и время написания, и авторство многими ставится под сомнение. Есть также комментарии, приписываемые рабби Моше Ботарелю[2], рабби Моше бен Нахману[3], рабби Аврааму бен Давиду ха-Леви младшему и рабби Элеазару. Первый и последний из этого перечня жили и творили в тот же период, когда Моше де Леон якобы создавал Зогар, а двое других, по признанию современников, полагали, что новизна этого творения «в форме, а не содержании».

Комментарий рабби Саадии Гаона на древнееврейском один из тех, что входил в Мантуанское издание Сефер Йеци-ры[4], хотя в оригинале он был написан на арабском и его копия имеется в Бодлианской библиотеке. Восемьсот лет этот арабский текст существовал в рукописном виде, а в 1892 г. он был издан в Париже вместе с французским переводом. В предисловии к своему переводу М. Ламберт замечает, что в своем комментарии Саадия Гаон предстает настоящим теософом, что равносильно утверждению, будто в первом трактате, комментирующем Сефер Йециру, налицо все признаки Каббалы, хотя автора принято считать последовательным рационалистом. Правда, следует признать, что в тексте Саадии нет никаких следов зогарической доктрины. Как мы уже отмечали, в сфирот Книги Творения не просматривается ни малейших перекличек с учением об эманациях. Саадия говорит об одном опосредующем звене между Богом и миром, но это физический воздух, а не трансцендентальная многоступенчатая система исхождения. В воздухе Саадии Бог вездесущ, и он пронизывает все тела, даже самые плотные. Не прослеживается в нарисованной Саадией картине и признаков учения об Эйн-Соф. Вместе с тем, с одной стороны, в его трактате признается, что у нас не может быть адекватного познания Божества и Его соотношений с миром, а с другой стороны, предполагается, что о последних возможно получить некоторое приблизительное представление и что их можно описать при помощи образов и аналогий. В качестве примера подобного сравнения приводится утверждение, что Бог есть жизнь мира, подобно тому как душа есть жизнь тела, и как в человеке душа всемогуща, так всемогущ Бог в этом мире. Он же есть Высший Разум, и подобно тому, как в человеке разумное начало является путеводителем в жизни, так Божественное могущество управляет Божественным Разумом. Однако в своем комментарии Саадия не поднимается выше этой элементарной формы естественной теологии, и приходится признать, что в целом трактат представляет скорее историческую, нежели философскую ценность.

В отличие от Сефер Йециры, где нет никаких признаков пневматологии, Саадия Гаон немало места отводит размышлениям о душе в человеке; и здесь обнаруживаются точки соприкосновения с зогарической Каббалой. Хотя он в корне отрицает переселение душ, он

признает пять аспектов, или уровней души, и называет их принятыми именами, встречающимися в Талмуде[5], о чем будет сказано в соответствующем месте. К сожалению, его классификация достаточно неуклюжа, и начинает он с признания вслед за Платоном трех свойств души – разумного начала, страстного желания и гнева. Как начало разумное душа именуется Нешама, как носительница желания – Нефеш, в проявлении гнева носит имя Руах. Два других имени – Хайа (живое) и Йехида (неповторимое, уникальное) – относятся к витальности души и к утверждению факта, что никакое творение не похоже на нее. Как увидим дальше, Зогар ничего не знает о таких материалистических характеристиках.

Достойно упоминания и небезынтересно с точки зрения нашего исследования и учение об Божественных и ангельских Именах, учитывая, что Саадия не придает им магических свойств. Имена ангелов варьируют в зависимости от действий, им поручаемых; аналогичным образом имена Бога напрямую связаны с Его деяниями. В деле Творения Он именует Себя Элохимом; устанавливая заповедь о совершении обрезания, Он называется Эль Шаддай; Он – Сущий (Я есмь тот, кто Я есмь) при совершении десяти египетских кар; и Он – Ях, когда совершает великое чудо разделения Красного моря[6]. В таком же духе сообразно их свойствам варьируют названия звезд, то есть в зависимости от яркости, жара, холода и т. п.

Когда Саадия переходит к объяснению того, как Сефер Йецира рассматривает тварные вещи и то, как они были сотворены, он ссылается на десять категорий, а именно субстанцию, количество, качество, отношение, место, время, силы, положение, активность, пассивность; и если последние рассматриваются применительно к схеме Сефер Йециры, не подлежит сомнению, что Саадия воспринимает их сквозь призму аристотелизма. К этим категориям с неменьшей произвольностью подтянуты и десять заповедей. Так, например, заповедь о прелюбодеянии соотносится с категорией положения, поскольку акт прелюбодеяния есть сам по себе положение и связь.

И наконец, анализируя древнееврейский алфавит, комментатор стремится рассмотреть его во всех взаимосвязях. Алеф – это первый произносимый звук, то есть он вокализуется в задней части языка. Шин вокализуется в середине ротовой полости, а Мем – губной звук. Аналогию в известном смысле нарушает тот факт, что в алфавитном порядке Мем предшествует Шин, да и весь ход размышлений грешит натяжками.

Что касается комментария, приписываемого Гаю Гаону, то здесь немало путаницы, которую Исаак Майер только усугубляет, когда заявляет, что это комментарий к Книге Сокрытия, а не Творения. О первом тексте нет никаких самостоятельных исторических данных, и впервые он появляется в составе Зогара. Трактат Гая Гаона приходится упомянуть только в связи со спорностью его авторства. Другие произведения, приписываемые Гаю Гаону, не вызывают сомнения, но в целом нельзя не согласиться, что Гай Гаон более причастен Каббале, чем Саадия. Этот спорный комментарий сосредоточен преимущественно на тайнах Тетраграмматона и предлагает, пожалуй, впервые четырехсторонний метод написания этого четырехбуквенного Имени посредством букв и кругов, чему такое огромное внимание уделяют современные оккультисты[7]. Комментарий рабби Авраама бен Давида ха-Леви младшего под этим именем[8], современника Маймонида, яростными нападками на которого он известен, также входит в Мантуанское издание Книги Творения и был во многом использован Риттангелиусом в Амстердамском издании 1642 г.[9] Немалая путаница связана с личностью автора, которого, с одной стороны, постоянно ассоциируют с автором Седер ха-Каббала, а с другой – воспринимают в оккультистских кругах героем многочисленных разноречивых легенд. Элифас Леви, который приводит отрывок из его трактата в качестве доказательства аутентичности и реальности своего «открытия» Magnum Opus[10], подает его в ореоле таинственности и исключительной уникальности, хотя сам явно пользовался изда-

нием Риттангелиуса, вполне доступным и имеющимся почти в любой национальной библиотеке.

Мы установили, что комментарий Саадии Гаона нельзя относить к каббалистическим текстам; мы пришли к выводу, что другой трактат, изобилующий каббалистическими аллюзиями, следует вывести из этого списка в силу того, что время его написания и авторство вызывают споры; в труде рабби Авраама наличие зогарического элемента не вызывает сомнений, к тому же он относится к той школе, которой Грец и другие исследователи приписывают создание Книги Сияния. В этом комментарии есть специфическое различение высших и низших сфирот, что не только характерно для Зогара, но и свидетельствует об определенной связи рабби Авраама с позднейшей Каббалой Ицхака Лурия[11]. Кроме того, там присутствует доктрина Непознаваемого Бога, «Причины причин, непостижимого ни для кого, кроме Его Самого», пребывающего вне всякого различения и всякого модуса бытия. Учение Саадии не достигает законченной формы Зогара, а его концепция Божественной Сущности представлена, в известном смысле, в более латентной и неразвитой форме, чем учение об Эйн-Соф, Non Ens, которая сама по себе отличается Саадией от Кетер, Венца Творения на том весьма примечательном основании, что «акцидентальное не может быть создано из сущности, как Res из Non Res, или Non Ens», тем самым делая проблему актуализации (эманации) явленного универсума неразрешимой. Подобная точка зрения резко контрастирует с теософией Зогара. Во всем остальном Эйн-Соф нашего комментатора описывается в терминах, почти полностью совпадающих с учением Зогара. «Ему невозможно присвоить ни единство, ни множество, поскольку нельзя присвоить единство тому, что непостижимо по существу», что обосновывается тем, что число есть акциденция, соприродная миру протяженности, места и времени.

Из менее значительных расхождений с Зогаром можно упомянуть предпочтение по значению, отдаваемое автором комментария букве Алеф перед Бет, которой начинается Книга Бытия; эта буква есть форма всех букв, и все пути мудрости содержатся в ней, но по универсальному модусу. В комментарии, кроме того, прослеживаются черты специфической системы ангелологии, которая в дальнейшем получит существенное развитие в учении толкователей Книги Сияния.

Прежде чем расстаться с этим комментарием, отметим предполагаемую связь автора с Авраамом Евреем[12], фигурирующим в алхимической литературе. Завещание этого таинственного персонажа превратило легендарного Николаса Фламеля из простого нотариуса в искателя Великого Дела, поиск которого по его повествованию увенчался успехом. Этот документ был написан для народа Израиля, рассеянного гневом Божиим по Франции, тем, кто именовал себя «священником, князем, левитом, астрологом и философом». Описание, служащее нам единственным свидетельством об этом, приведено в другом завещании, принадлежащем якобы Николасу Фламелю; в одной из своих книг я доказывал, что этот документ нельзя считать подлинным[13]. Оба документа относятся к корпусу алхимической литературы, которую здесь обсуждать неуместно; вместе с тем следует сказать, что попытка отождествить Авраама Фламеля с комментатором Сефер Йециры, предпринятая Элифасом Леви, не только связывает алхимию с Каббалой, что само по себе совершенно необоснованно и не имеет даже намека на обоснование, поскольку в тексте еврейского комментатора нет и следа возможного алхимического прочтения. Кроме того, Авраам-каббалист относится по времени к XII в., тогда как Фламель на два столетия младше; что касается книги, на которую он ссылается, то, даже если принять гипотезу Леви, представляется маловероятным, чтобы подобное произведение существовало в еврейской среде на протяжении столь длительного времени и о нем не осталось никаких сведений.

Первое место среди произведений, обнаруживающих зависимость от Сефер Йециры как в плане близости, так и общности философских взглядов, по праву отдают комментарию Азриэля. Автор его родился в Вальядолиде в или около 1160 г. и умер в 1238 г. По одним источникам, он был учеником рабби Ицхака Слепого[14], по другим – его учителем был рабби Иегуда, сын Рабада. В свою очередь, он стал наставником рабби Моше Нахманида, также являющегося звеном в цепи йециратической традиции[15].

По преданию, Азриэль много путешествовал в поисках тайной мудрости, хотя, впрочем, в те времена ученые мужи вели бродячий образ жизни и много передвигались, так что, возможно, его непоседливость объясняется менее возвышенными мотивами. Рабби Азриэль связан с каббалистической школой Героны; у нас нет сведений о том, пополнял ли он свои знания где-нибудь еще, но то, что он привнес в это учение плоды собственных размышлений, несомненно. Ему приписывают множество произведений; одни утеряны, другие остались в рукописном виде. «Объяснение десяти сфирот при помощи вопросов и ответов» в немалой степени способствовало оформлению мистических спекуляций Каббалы и породило больше дальнейших размышлений, чем почерпнуло из предыдущей традиции.

Учения Азриэля вызвали резкую оппозицию в среде еврейских последователей Аристотеля; по мнению Исаака Майера, логическая форма его комментария была уступкой этому философскому направлению в еврейской мысли. В широком смысле, этот факт, независимо от того, насколько правдоподобна такая мотивировка, исключительно важен для нашего исследования: он доказывает, что концепция сфирот на изначальной стадии не имела никакого отношения к категориям Аристотеля, коль скоро она нуждалась в приспособлении к принципам мышления последователей греческого философа. Еврейские ученые мужи разделялись на различные философские школы, и исключительное влияние Стагирита, вероятно, преувеличивают. Приверженцы так называемой тайной мудрости оставались в меньшинстве. Не приходится говорить о том, что в интересующий нас период платонизм был не очень известен на Западе, хотя он дает себя знать в поздней Каббале.

И по форме и по содержанию комментарий Азриэля ставили очень высоко. В нем содержится доктрина Эйн-Соф, Беспредельного, отсутствующая в Сефер Йецире; автор излагает свою точку зрения на эманацию сфирот, которые, по Азриэлю, находятся в Эйн-Соф и бездейственны вне Беспредельного. Их исхождение было возможно, потому что Божие всемогущество способно полагать предел. Сущность и реальное начало всякой конечной вещи – это Мысль Верховного Существа[16]; вне ее они не более чем пустые скорлупки, что относится не только к видимому миру, но и к посредникам между Богом и творением. В своих философских спекуляциях наш каббалист привносит немало фантазий, так, например, описывая сфирот, он пользуется символикой цвета и света[17]. Кетер «подобна сокрытому свету», или свету, мерцающему во тьме, что надо понимать как образ светящегося тумана. Бина небесно-голубая, потому что Бина – это великое море Каббалы. Хохма желтая, хесед белый, а гвура красная; тиферет белый, красный или розовый, нецах беловато-красный, а ход красновато-белый. Йесод сочетание предыдущей триады, малхут подобна свету, отражающему все цвета. Азриэль говорит о делении на сфирот человеческого тела, что будет встречаться в поздней Каббале.

Рабби Моше бен Нахман, или Нахманид, родился в 1194 г. в Героне. Рассказывают, что до того, как он познакомился с Каббалой, он относился к ней с недоверием, а познакомившись ближе с ее учением, стал горячим последователем обеих ее проявлений – и спекулятивной Каббалы, и практической и своими писаниями немало содействовал ее развитию. «Каббалистическое толкование Закона» было завершено в 1268 г., а его другие многочисленные произведения, среди которых трактат под названием «Сад Восхищения» и еще один о «Тайнах Торы», полны умозрений теософского характера[18]. Он покинул Испанию и посе-

лился в Палестине, где и умер, по-видимому, в весьма преклонном возрасте, хотя год его смерти в точности неизвестен, видимо где-то около 1270 г.

Комментарий к Сефер Йецире, авторство которого приписывают рабби Элеазару бен Иегуде из Вормса, принадлежит, очевидно, немецкому еврею из Гермесхайма[19], одному из величайших каббалистов той эпохи. Однако мнение о том, что он был наставником Моше Нахманида, явная ошибка, на что указывает Баснаж, поскольку он жил значительно поздней. К его трудам, чисто каббалистическим по сути, относятся: 1) «Одеяния Господа», никогда не выходившие в печатном виде; 2) «Путеводитель грешных», призывающий грешников к покаянию и исправлению (Венеция, 1543); 3) «Трактат о душе», который цитирует Мирандола в своих тезисах против астрологии; 4) толкование на Псалом 145 (144); 5) комментарий к Сефер Йецире, входящий в приложение Мантуанского издания этого памятника. Расцвет творчества рабби Элеазара приходится на середину XIV в. Комментарии к Сефер Йецире относят или приписывают – в разных случаях по-разному – рабби Аарону Великому[20] под названием «Книга точек»; рабби Иуде ха-Леви[21]; Саббатаю Доноло[22]; Иуде бен Барзиллаю[23] и Ицхаку Слепому. В Бодлианской библиотеке хранится манускрипт под названием «Мишнат» рабби Йосефа бен Уззиэля, который относят к комментариям к Сефер Йецире, а по другим источникам считают дополнением к самому тексту. Смотрите Еврейскую энциклопедию, статья «Йосеф бен Уззиэль».

## Примечания

1 Это Саадия бен Йосеф, гаон Суры. В Еврейской энциклопедии высказывается предположение, что Саадия – это «искусственно составленный ивритский эквивалент» его арабского имени Саид. Гаонами, как мы уже указывали, назывались главы двух еврейских академий в Вавилоне, а именно Суры и Пумбедиты. Термин появился в конце VI в., множественное число гаоним.

2 Он описывает Каббалу как самую чистую и святую философию, ни в чем, однако, не проявляя знакомства с Зогаром. Жил и учительствовал в XIV и XV вв. и был наставлен в Тайной традиции Иаковом Сефарди.

3 *Bartolocci.* Op. cit. Vol. IV. P. 267.

4 См. с. 129.

5 Несмотря на неприятие реинкарнации в ее каббалистическом осмыслении, он признает предсуществование души и утверждает, что воскресение тела наступит тогда, когда все души, определенные к земному бытию, пройдут через него. Это один из вариантов зогарической доктрины во всей ее чистоте и простоте, но здесь скорее древняя концепция нашла отражение в позднем тексте.

6 Согласно учению Зогара, Божественное Имя АХЙХ (AHIH), что значит «Я есмь», указывает на унификацию и сокрытие всех вещей таким образом, что между ними невозможно установить различия. Слова АШР АХЙХ (ASHR AHIH), «Что (Кто) Я есмь», представляют Бога в момент раскрытия всего сущего, включая и Свое Верховное Имя. С другой стороны, имя или титул АХЙХ АШР АХЙХ (AHIH ASHR AHIH), «Я есмь тот, кто Я есмь», относится к Божеству или является тем именем, которое Он принимает по случаю манифестации вселенной, когда Бог именуется Яхве (Zohar. Mantua ed. Pt. III. Fol. 65b). Ср. с французским переводом (P. 179).

7 Прежде всего Элифас Леви, который приводит его диаграмму с совершенно фантастическими добавлениями (Dogme de la Haute Magie, в разделе, посвященном Каббале) и в другом месте (La Science des Esprits), иллюстрирует эти дополнения неким каббалистическим документом, являющимся, на мой взгляд, его собственным вымыслом.

8 *Bartolocci.* Op. cit. Vol. I. P. 15. Считается, что он родился около 1110 г. и принял, как говорит предание, мученическую кончину в или около 1180 г.

9 Liber Jesira (на древнееврейском и латинском), qui Abrahamo patriarchs adscribitur, una cum commentario Rabbi Abraham F. D. (то есть Бен Диор, то есть Даур и еще Рабад) super 32 Semitas Sapientiae… Translatus et Notis illustratus a Joanne Stephano Rittangelio… Amstelodami, 1642. Тридцать два Пути, о которых идет речь в начале Сефер Йециры, приводятся на древнееврейском и латинском языках, в каждом случае сразу за текстом следует комментарий рабби Авраама, также на древнееврейском и латинском. Затем приводится толкование Риттангелиуса, иногда занимающее несколько страниц с многочисленными цитатами из различных авторитетных источников, в том числе из Зогара и Добавлений (Поправок) к нему. После Путей идет собственно Сефер Йецира на латинском и древнееврейском с комментарием издателя, также на двух языках. Следует заметить, что Риттангелиус приводит комментарий рабби Авраама не весь целиком, а лишь ту его часть, где речь идет о путях Мудрости.

10 Rituele de la Haute Magie. P. 12, где приводимый древнееврейский отрывок совершенно невразумителен. Я попытался исправить его в своем аннотированном переводе (см.: Transcendental Magic. La Clef des Grands Mysteres. P. 233, 234).

11 Не приходится сомневаться в том, что система десяти сфирот была достаточно развита в еврейской среде в эпоху комментатора Сефер Йециры.

12 Под таким именем приводит в своей библиографии Бартолоччи тех многочисленных писателей, которых не в состоянии отождествить более точно.

13 См.: *Waite A.E.* Secret Tradition in Alchemy. 1926. Ch. X. P. 137 et seq.

14 Деятельность его приходится на период с 1190 до около 1210 г. Развивал учение о круговороте души; до наших дней дошли фрагменты его писаний.

15 И, по Грецу, своей известностью немало способствовал ее распространению.

16 Ср.: Zohar. Pt. I. Fol. 74a; Pt. I. Fol. 440.

17 По Зогару, цветовые соотношения следующие: кетер – черная, белая или бесцветная; тиферет – пурпурная; малхут – прозрачный сапфир.

18 К его другим произведениям относится послание о пользе брака для взращивания страха Божия – разумеется, без капли юмора; трактат о природе человека, по тексту 2 Цар. (Самуил), 8: 19; «Книга о вере и уповании»; еще одна о войнах; и еще одна о Гранате. Они вовсе не каббалистические, как «Сокровищница Жизни», «Сокровищница Господа» и «Сад Восхищения» (уже упоминавшаяся), или мистическое послание об объектах желания. Что касается практической Каббалы, он относился к ней с большим интересом, в том числе к искусствам некромантии, вызывания злых духов и методам их контролирования.

19 *Basnage.* Histoire des Juifs. Ch. VII. Vol. V. P. 1859. См. также: *Bartolocci.* Vol. I. P. 186, 187.

20 *Bartolocci.* Op. cit. Vol. I. P. 15.

21 См. его трактат под заглавием «Кузари».

22 Издано M. Castelli (Флоренция, 1880). Он жил в Италии и был врачом и астрологом. Родился в 913 г. и умер где-то после 982 г. Известен еще под именем Шабтай бен Абрахам бен Иоэль.

23 Издано М. Холлбертштаммом (M. Hallbertstamm) (Берлин, 1885). Иуда, о котором идет речь, был испанским талмудистом из Барселоны, творческая деятельность его приходится на конец XI в. – начало XII в.

# Книга четвертая
# Письменное слово каббалы: второй период, эпоха Зогара

## I. Сефер ха-Зогар – Книга Сияния

Объем цикла Сефер Йециры невелик; текст сохранился на нескольких языках; непосредственно связанные с ним произведения имеются в латинских переводах[1]. Таким образом, этот памятник доступен ученым и исследователям, даже если они не знают иврит. Что касается Сефер ха-Зогар, то есть Книги Сияния, то она, напротив, не только велика сама по себе, но к ней примыкает внушительный дополнительный материал, относящийся к более позднему времени, а также обширная, непосредственно связанная с ней литература. Кроме того, Книга Сияния написана преимущественно на арамейском («Иерушалми» Ицхака из Акко); и только три коротких трактата, включенные в основной текст, дошли до нас в латинских переводах. Следовательно, с XIII до XX в. это была книга за семью печатями для большинства ученых, во всяком случае до появления уже в наше время полного французского перевода, о котором мы упоминали[2]. До этого в научном мире царила полная неразбериха, во-первых, относительно содержания Зогара и, во-вторых, относительно его многочисленных делений[3], что отчасти можно объяснить амбициозными претензиями исторического собрания Розенрота. Kabbala Denudata*, в попытке объять необъятное, не дает адекватного представления о произведении, ради раскрытия содержания которого она задумана. В ней непропорционально большое внимание уделяется трем трактатам, вставленным в основной корпус Зогара, и поздним комментариям на оные; аппарат в виде лексикона, составляющий основной объем первого тома, при всей его кажущейся методичности представляет собой подлинный хаос: поздние и ранние комментаторы свалены в одну кучу абсолютно некритично в духе того времени; в следующем разделе в неоправданно большом объеме приводятся частные обсуждения и переписка между издателем и Генри Муром, английским платоником; и, наконец, второй том включает огромный трактат на тему круговорота душ каббалиста XVII в. Вместе с тем, при всех своих недостатках, Kabbala Denudata сохраняет первостепенное значение, и оно было бы выше всяких степеней, если бы его составителем руководил более трезвый гений. Как бы то ни было, но весь круг ученых, проявивших интерес к предмету, вынужден был идти по стопам Розенрота и принимать небольшой трактат под названием Книга Сокрытия за фундаментальную часть всего Зогара, а связанные с этим трактатом позднейшие тексты за наиважнейшие. На самом деле имеются другие источники, корректирующие отчасти это ложное впечатление, а именно работа Франка на французском и Гинсбурга на английском, если ограничиться перечислением этих двоих, что является, впрочем, скорее исключением из правил, ярким примером чему может служить расширенное издание компиляции Папюса. В библиографическом приложении в нем сообщается, что «единственным полным переводом» Зогара является таковое М.А. Шато[4], тогда как все, что затрагивает нашу тему, сводится к трактатам, переложенным на латинский Розенротом, да и они на протяжении многих лет были доступны только в английской версии Мазерса. Книга Сокрытия и ее зогарические комментарии носят случайный характер в составе Зогара, и они не могут передать представление о масштабах этого грандиозного теософского собрания и круге его тем. С эзотерической точки зрения сам Зогар нечто случайное в Каббале – случай в

жизни этой Традиции, точно так же, как с точки зрения католичества Новый Завет не является исключительным основоположением Церкви, а лишь одно из событий в ее развитии.

Собственно Зогар, как я уже отметил в предисловии, – это толкование на Пятикнижие, и, чтобы дать представление о круге его тем, прежде чем приступить к его описанию, я на сей раз отступлю от правила выносить цитаты из современных авторов в примечания и резюмирую позицию Гинсбурга: «Зогар, судя по всему, не предлагает последовательное раскрытие каббалистической системы, а рассматривает различные доктрины этой теософии, как выражена она в форме и начертании букв древнееврейского алфавита, в знаках огласовки и ударений, в Божественных Именах и буквах, из которых они составлены, в библейских повествованиях, преданиях и сказаниях из истории народа. Пространные беседы его автора рабби Шимона бар Йохая с Моисеем, зафиксированные в книге; краткие и патетические молитвы, вкрапленные в текст; религиозные истории; привлекательные духовные истолкования пассажей Писания, обращенные к сердцам и чаяниям людей; описания Божества и сфирот на языке человеческих отношений, понятном ограниченному человеческому сознанию, таких как отец, мать, первобытный человек, госпожа, невеста, белая голова, великое и малое лицо, освещающее зеркало, высшее небо, высшая земля и т. д., встречающиеся на каждой странице Зогара, сделали его настольной книгой тех, кто по-настоящему интересуется Каббалой, своими живыми описаниями Божественной любви[5] споспешествуя им быть «восхищенными» в объятия Божии».

Эта цитата позволяет нам лучше понять, во-первых, каким образом каббалистическая литература воздействовала на пылкое воображение раввинистического еврея и какого рода влияние оказывала на него, что прекрасно иллюстрируется в одном из ее аспектов яркими и известными в истории ужасающими всплесками мессианского энтузиазма и иллюзий, о чем мы уже говорили, но и развитием зогарической теософии в ее высочайших проявлениях. Во-вторых, можно понять, какие корректуры необходимо внести в сложившееся в среде французских оккультистов убеждение, будто Зогар является истинным воплощением традиционного знания религии за всеми религиями[6]. Ни одна из систем религиозных взглядов не отвечает менее всего подобным представлениям. И если уж на то пошло, ни один истинный оккультист прошлого или настоящего не согласился бы принять каббалистические концепции религии, если бы он был с таковыми действительно знаком, и, уж во всяком случае, после глубокого анализа зогарических и прочих фантазий, перекликающихся с оккультными верованиями, тем более что последние и сами изрядно обременены всем, что ни есть самого нездорового в делах веры и безрассудного на поприще богословствования. Гипотеза о том, что Бог имманентен материальному миру, гораздо проще и рационалистичнее, чем попытка помыслить посредующие звенья между конечным и бесконечным, что само по себе чревато непреодолимыми сложностями и не приводит к положительному результату, хотя, с другой стороны, нам легче простить библейские антропоморфизмы, чем доведение их до полного абсурда в каббалистической доктрине двух Ликов.

Собственно Зогар, то есть его основной корпус за вычетом всех добавлений и интерполяций, делится на пять частей, соответствующих пяти первым книгам Писания, быть комментарием которых он как бы задуман, а именно Бытия, Исхода, Левита, Чисел и Второзакония. Содержание первых двух используется во всех отношениях полностью, в третьей и четвертой довольно много опущено, а из толкований на Второзаконие есть лишь отдельные фрагменты. Зогар в печатном виде, как он дошел до нас, состоит всего из трех частей, из которых третья заключает в себе все, что осталось от толкования на три последние книги Пятикнижия Моисеева. Каждая часть делится на отдельные, особо озаглавленные части, например Раздел Берешит, Раздел Толдот и т. д. Сейчас мы не будем их все перечислять, есть двенадцать разделов толкований на Книгу Бытия, десять на Исход, девять на Книгу Левит и Числа и только пять на Второзаконие, явно в незавершенном виде. Комментарий к Книге

Бытия сопровождается рядом Приложений, как то: I, Хашмалот = Пропуски; Pt. II, Тосеф-тот = Добавления; и sub voce Приложение III, два важных дополнения, содержащие выдержки из Мидраш ха-Неелам = Сокровенный Мидраш, и Ситрей Тора = Тайны Закона. Между некоторыми разделами толкования на Книгу Исхода, а иногда и непосредственно в текст комментария введены самостоятельные тексты, а именно: после § I Мидраш ха-Неелам (продолжающийся и далее); после § III Райя Мегемна = Верный Пастырь; после § V Сефер ха-Бахир = Сияние, и Ситрей Тора (продолжение); после § VI Верный Пастырь (продолжение) и Идра деве-Машкана = Собрание Скинии; после § VII Сифра ди-Цниута = Книга Сокрытия. У толкования на Книгу Исход также есть три Приложения, в двух содержатся добавления, а в одном самостоятельный трактат о Дворцах (Чертогах). Кроме того, в разделы Исхода интерполированы некие Матнитин = Повторения. Другие помещены сразу за § I толкования на Книгу Левит, а § VII, VIII и IX дополнены продолжениями Верного Пастыря. В толковании на Числа вставлены другие самостоятельные тексты между следующими разделами: после § II Верный Пастырь (продолжение) и Идра раба Кадиша = Великое Собрание; после § VII Верный Пастырь (продолжение) и разные тексты. В составе фрагментов толкования на Книгу Второзакония после § I помещено дальнейшее продолжение текста Верного Пастыря; продолжение этого же трактата занимает дошедшие до нас разделы, пронумерованные как III, V и VI. К § X примыкает Идра Зута Кадиша = Малое Собрание.

С этим непритязательным перечислением можно сравнить аналитическую схему Розенрота, которая и более чем через два столетия сохраняет библиографический интерес. В этой схеме Зогар делится на внутренние и внешние части. Вот как это выглядит[7]:

1. Внутренние части суть те, что собраны вместе в одном издании[8]:

а) текст собственно Зогара, или основного корпуса Зогара, как его называют. Без всех добавлений, что вполне приемлемо;

б) Сифра ди-Цниута, или Книга Сокрытия, или Сокровенности;

в) Идра Раба, или Великое Собрание;

г) Идра Зута, или Малое Собрание;

д) Саба ди-Мишпатим, Старик, или Речь Старика в разделе Мишпатим,

е) Мидраш Рут, или толкование на Книгу Руфь. Это лишь фрагмент;

ж) Сефер ха-Бахир – Сияние или Яркость;

з) Тосефтот = Добавления;

и) Раайя Мегемна, или Верный Пастырь;

к) Хейхалот, то есть Дворцы, Чертоги, Покои или Обители;

л) Ситрей Тора, или Тайны Торы, то есть Закона;

м) Раза де-Разин, или Тайна тайн.

Из этой схемы выпали следующие трактаты и фрагменты, что объясняется их отсутствием в Мантуанском издании, известном как Малый Зогар[9]:

а) Мидраш Хазе, или Толкование на Книгу Песни песней Соломона;

б) Пекода, или Объяснение Торы;

в) Йенука, Дитя, или Речь Отрока;

г) Маамар то-Хазе. Дискурс, начинающийся словами «Приди, взгляни»;

д) Хиббора Кадма, или Первое Собрание;

е) Матнитин, или Повторения = традиционные повторения, согласно Розенроту.

Основания для выделения этих разделов представляются недостаточными, поскольку разделы д, е, ж, з также отсутствуют в Мантуанском издании. Большой Зогар, Кремонское издание (1558—1560), содержит все трактаты, перечисляемые в обеих вышеприведенных схемах. Мне неведомо, почему Мантуанское издание обладает большим авторитетом[10].

2. В понимании Розенрота к внешним частям относятся те, что были добавлены в более ранних изданиях:

а) Тикуним ха-Зогар, или Добавления (или Поправки) к Книге Сияния, называемые также древние Добавления, чтобы отличать их от последующих и более поздних добавлений;

б) Зогар Хадаш – Новый Зогар, содержащий материалы, опущенные в печатных изданиях Зогара. Он состоит из четырех частей:

1) текст самого Зогара, в который вкраплены дополнения к трактату Мидраш ха-Неелам, часть которого имеется в основном корпусе;

2) Тикуним Хадашим, или Новые добавления;

3) Зогар Шир Ха-Ширим, или Толкование на Песни песней, относящееся к Зогару;

4) Зогар Айке, или Толкование на Плач (Иеремии), относящееся к Зогару.

В вышеприведенных схемах содержания есть все, входящее в Зогар в том виде, в каком он до нас дошел[11]. Создается впечатление, что по мере увеличения объема Зогара утрачивается его аутентичность, однако на сей счет не существует определенной научно-критической позиции.

Для более полного представления о цикле Розенрот рекомендует:

а) Сефер Дерех Эмет, то есть Путь Истины, существуют варианты этого текста в Зогаре, составленном на основе Мантуанского издания;

б) Бина Имри, или Слова Разума, являющиеся разъяснением сложностей зогарического словаря;

в) Зогар Хама, или Блеск Жара, краткий комментарий, завершающий Мантуанское издание;

г) Пардес Римоним, или Сад Гранатов, рабби Моше из Кордовы, разъяснение многочисленных текстов в Зогаре и Тикуним;

д) Мекор Хохма, или Источник Мудрости, являющийся продолжением или новой частью Пути Истины;

е) Мара Коген, или Видение Священника, синоптический труд, большая часть которого имеется в Kabbala Denudata (Vol. II. Ch. I);

ж) Зер Захав, или Златой Венец, широко используемый в аппарате Розенрота;

з) Патах Айнаим, или Врата Очей, о библейских цитатах в Зогаре и Тикуним.

Кроме того, Розенрот рекомендует и сам приводит в большом количестве извлечения из рукописных трактатов Ицхака Луриа, составленных Хаимом Виталем, и далее признается в том, что во многом опирался на два других рукописных труда, каббалистический комментарий на весь Закон (Пятикнижие) и трактат под названием Хесед Авраам.

Собственно Зогар, беседы рабби Шимона бар Йохая с являющимися ему пророками и с близкими учениками и беседы самих учеников, как уже говорилось, не подпадают под те же мерки, по которым судят о символических пассажах, вкрапленных в этот основной свод и которые главным образом и приковывают к себе взоры христианских исследователей Каббалы. В этих беседах немало экстравагантных умозрительных конструкций и невероятных экзегетических выводов, но в них совершенно отсутствует монструозная символика; нередко в них пробивается что-то естественное, свидетельствующее о не совсем потерянной связи с миром человека, а иногда в них есть даже что-то раблезианское[12]. Но, главное, в этом основном Зогаре нет и следа эзотерики, то есть принципа двоякого прочтения, когда подразумевается, что за всяким явным внешним смыслом скрывается второй глубинный смысл, что без всякого на то основания иногда приписывают всему содержанию этого памятника те, кто готов усматривать сокровенную трансцендентальную философию и в пантагрюэлизме[13].

Как мы уже говорили, в определенном смысле – подчас спорадически и неформально – Зогар является комментарием на Пятикнижие Моисеево, и необходимо понять и принять, что в качестве такового он не просто несистематичен и произволен, не просто не соответствует смысловой простоте Писания, но для нас, людей западного мира и его современников, в нем раскрываются бездны, над которыми нависли мрачные тучи, откуда блистают молнии безумия гораздо чаще, чем глубины смысла, обремененные важными посланиями. Нет смысла слишком задерживаться на этой особенности, свойственной, в общем, всей каббалистической системе интерпретации текста.

Собственно, руководящий принцип, положенный в ее основу, и есть утверждение наличия нескольких смыслов в письменном слове. Число их различно в разных местах текста, и нет причины, препятствующей их умножению; тем не менее в основном они сводятся к трем уровням, которые в Зогаре уподобляются одеянию, телу, облаченному в одеяние, и душе, пребывающей в теле[14]. Эту концепцию следует отличать во всех случаях от тех спекуляций относительно скрытого смысла, о которых мы говорили выше. Теософия Израиля была направлена на усиление идеи избранничества Израиля путем превознесения его великих свершений; искатели же эзотерики, о которых говорилось выше, пытаются представить Сынов Учения хранителями некой либеральной теологии, что делает всякое избранничество пустым местом.

«Приди, взгляни, – читаем в Зогаре. – Есть одежда, которая видна всем. И глупцы, глядя на человека, рассматривают лишь одежду, которая хорошо видна им. Одежда эта предназначена для тела. Тело предназначено для души. Точно так же и Тора: у нее есть тело, и это заповеди Торы, называемые вещественностью Учения. И это тело одевается в одеяния – те самые сказания о делах этого мира. Глупцы, обитающие на земле, разглядывают лишь эту одежду, то есть повествования Торы. И ни о чем больше не ведают и не задумываются о том, что находится под этой одеждой. Мудрые слуги вышнего Царя, те, кто стоял на горе Синай, вгляделись именно в душу, то есть в суть всей Торы, а в грядущем удостоятся того, что вглядятся в душу души Торы»[15]*.

Этот пассаж прекрасно иллюстрирует то, что в действительности имеется в виду под якобы заложенным в тексте Писания дополнительным глубинным смыслом, который Каббала неустанно стремится вычитывать в Библии[16], и что, по крайней мере, иногда ей удается сделать. На мой взгляд, он, кроме того, может служить примером интеллектуального смирения великих раввинов Изгнания, которые не стесняются со всей искренностью признавать, что подчас смысл Писания превосходит их разумение при всей их проницательности и любви[17], и потому, несмотря на тончайший экзегетический анализ, несмотря на все глубочайшие рассуждения мудрецов, Слово Божие пребывает в тайне, и ключ от этой тайны – награда, ожидающая праведного и мудрого мужа в мире грядущем.

Неизбежность многоуровневого прочтения текста вытекает из недостаточности буквы. «Простые сказания» и «обыкновенные слова» в Законе дань человеческой природе законодателя; «а если суть дела (Торы) в изображении мирских событий – то в исторических сочинениях найдутся вещи более значительные»*. Кроме того, высказывания Исава, Агари, Лавана, Валаама и Валаамовой ослицы не могут быть «Законом истины, совершенным Законом, верным свидетельством Божиим»[18]. А потому скрытый смысл, в котором таится истинный Закон, должен был спасти Израиль от скептицизма, и на несколько столетий эта концепция затормозила развитие рационалистической критики в кругах еврейства. Разумеется, она вела ко многим экстравагантностям; второй смысл обнаруживал свою неадекватность, что влекло за собой предположение о наличии еще одного скрытого смысла. К тому же, помимо общего эзотерического смысла, применялся особый экзегетический метод троякого прочтения каждого словосочетания. А поскольку подобный метод открывает по сути неограничен-

ное поле действий, не приходится говорить, что эти смыслы не были систематизированы и что Зогар не представляет собой некое методологическое пособие по трактовке текста в строго последовательном аллегорическом или мистическом ключе. Он дает лишь вспышки прозрений, и не исключено, что именно в этом смысле надо понимать предание о том, что подлинный объем Зогара столь велик, что его с трудом можно было бы погрузить на верблюда. То есть суть в том, что оригинал хранился в умах раввинов-каббалистов и никогда не был перенесен на бумагу.

Поскольку Зогар видит причину неизбежности скрытого смысла в недостаточности внешнего и поскольку осмысление этой недостаточности, несомненно, есть позднее событие в истории священных документов, это для нас является решающим свидетельством в пользу принятия ценности встречающегося в разных местах Зогара утверждения об исключительной древности такой интерпретации. Если бы еврей никогда не вступил в контакт с внешним миром за пределами Иудеи, он бы никогда не осмыслил Традицию, и ту культуру, которая помогла ему постичь идею недостаточности, следует искать не в Древнем Египте или в Вавилоне, а в эллинизированной мысли поздней Римской империи, как она варилась в космополитическом котле Александрии[19].

Поскольку доктринальное, теософское и мистическое содержание Зогара будет рассматриваться в ряде последующих разделов этого исследования, вполне понятно, что по всем ключевым темам основного корпуса великого текста и его additamenta (добавлений) мы будем отсылать к ним. Все, что остается за пределами, можно считать неглавным и случайным, и в духе этого описания мы можем взглянуть на Толкования в попытке найти косвенные свидетельства, проливающие дополнительный свет на наш предмет. Здесь и речи не может быть об обобщении или анализе: их мы оставим для объяснения космологии, мифов о Рае, Творении и грехопадении человека – этих и непосредственно связанных с ними тем, которые более или менее подробно будут рассмотрены дальше. Цель же данной главы – сделать беглый обзор сведений и иллюстративных примеров, выбранных из массива Зогара.

В Прологе Зогара, предваряющем толкование на Книгу Бытия, говорится о традиции, суть которой сводится к тому, что, когда праведники предпринимают совместное путешествие и по дороге обсуждают вещи, относящиеся к сокровенному учению, их посещают святые, обитающие в горнем мире[20]. Когда рабби Элеазар и рабби Абба отправились навестить рабби Йосе, к ним присоединился неизвестный погонщик осла, который вез их пожитки. Однако, стоило им начать обсуждать друг с другом тайны Торы и Учения, погонщик немедленно вмешался и стал задавать сложные вопросы и, по сути, направлять ход беседы. Вскоре открылось, что он явно обладает знанием; но как только он заговорил о Субботе и ее соблюдении, о дне Субботнем и ночи, о литургии Субботы, о Божественных Ипостасях и Семидесяти Именах Божиих, стало ясно, что его знания превосходят знания рабби Элеазара и рабби Аббы. Ученые мудрецы сошли со своих лошадей, чтобы обнять его и усадить на одну из своих лошадей, поскольку он ехал на осле. Погонщик отказался и продолжил углубляться в тайны Мудрости, разъясняя скрытое влияние, производимое Именами на людей, рассказывая неведомые им вещи и много нового о Иерусалимском Храме, но более всего о мистическом единении Моисея с той, кого он называл Шхина. Далее говорится, как ученые мужи вновь остановились, сошли с лошадей и пали ниц перед погонщиком. Когда же они подняли лица, он исчез. Кто был этот Учитель Израиля и Хранитель Тайного Учения, неведомый им и облаченный в рубища смиренного погонщика? Много раз вопрошали они, но он не дал им ответа; однако становится понятно, что это великий Старец рав Хамнуна (Гемнуна Саба) сошел с небес, чтобы просветить их.

Я привожу этот очаровательный рассказ, чтобы показать, что с самых первых страниц Зогар вводит нас в мир возвышенных вещей, изобилующий источниками живой воды и потоками света. Я мог бы начать раньше, как это делает сам Зогар, и рассказать, как на

первой же странице речь идет о розе Саронской, о том, как этому образу и далее всей Песни песней дается мистическое толкование необычайной глубины. «Она означает общину Израиля»; «роза среди терниев подцвечена красным и белым. Так и община Израилева иногда судится по справедливости, иногда по благодати»[21]*. «Роза символизирует чашу благодати», она же Чаша Искупления. Величайшие учителя христианской церкви написали многочисленные комментарии на бессмертную Песнь, ее и по сей день толкуют мистики, но Роза и Лилия – flos campi et lilium canvallium** – Зогара и толкования Зогара на Песнь песней не были известны ни христианским толкователям былых времен, ни комментаторам наших дней.

Один из самых привлекательных служителей англиканской церкви не так давно порадовал нас пространными тезисами о мистическом пути. И это есть путь Песни песней[22]. Этот трактат – истинный духовный пир, и путешествие в обществе такого автора сущее наслаждение; но этот путь подобен прогулке при луне с бокалом ключевой воды в руке; тот же, кто идет тропами Зогара, идет под палящим солнцем, и в бокале у него крепкое вино.

Есть в конце раздела, посвященного толкованию на Книгу Бытия, и рассказ о путешественниках, подытоживающий все темы, связанные с кругом вопросов, касающихся толкования и того, каким образом должны они рассматриваться посвященными. В нем речь идет о двух других учителях, отправившихся в Каппадокию, чтобы навестить рабби Шимона, по дороге они обсуждают священную Традицию, которой человек наставляется на мысль о Славе Божией перед тем, как приступить к молитве. Им ведомо, вероятно, как и тем, кто жил до них и будет жить после, что существует безмолвная молитва, не нуждающаяся в словесном выражении, и что она есть сама по себе созерцание в сердце. Иными словами, они, несомненно, знали, что изучение Святого Учения и общение друг с другом в нем рождает молитву дел; и мы видим, как она – ex hypothesi – приподнимает завесу между двумя мирами. Но то, что они раскрывали друг другу, иного порядка, а именно что молитва заменяет жертву, очевидное, хотя и не выраженное обоснование того, что истинная молитва есть любовь. И, видя, как она открывает изобильные источники живой воды сверху и снизу, с прохладными колодезями там и тут, мы находим по крайней мере одно совершенное изречение в высказываниях времени. Оно гласит, что Святой Благословенный рассеял Израиль по лицу земли с одной-единственной целью, чтобы все племена мира насладились присутствием избранного Народа, низводящего в дольний мир благословения мира горнего[23]. В некоем ослепительном видении раскрывается, что Израиль претерпел распятие, дабы ускорить спасение мира.

В самом начале толкования на Книгу Исход мы вновь прикасаемся к сокровищнице изобильных цветников Песни песней[24], и то, что извлекается на поверхность, принадлежит Тайне единства Голоса и Слова. Отдельные намеки на сей счет уже мелькали в Зогаре раньше: о мысли как истоке всего сущего, о внутреннем созерцании Святого Благословенного до того, как Он сотворил миры, о Голосе, изрекшем или явившем мысль, и о творении как следствии изреченного Слова. Завершается толкование также темой Мысли (Замысла) в Святом Благословенном, неизреченной радости, заключенной в ней, и свете, изливающемся из нее. В ней сводятся воедино сорок две буквы, содержащиеся в одном из пространных Святых Имен, из этого предвечного порядка исходит мир. Они путешествовали с определенной целью в те дни, эти Учителя сокровенного Закона, на лошадях или на ослах, потому что в этих словах, кратких и прозрачных, во всей полноте заложена доктрина Божественной имманентности, Присутствия Всемогущего Отца – в Слове и Словом – во всем живом и сущем.

С первых же строк Толкования на Книгу Левит говорится, что Святое Имя завершает вера, а чуть дальше – что из мысли Святого Благословенного берут начало те пути и стези, что ведут к знанию Имени и к совершенству в нем и им[25]. Еще говорится, что лучше бы

человеку не рождаться, чем влачить жалкое существование без единства букв Святого Имени на земле[26]. Тайна этого единства в изучении Торы[27], в чем и заключается дело человека на земле, причем здесь имеется в виду не явленный Закон (Тора), преподанный людям во всеуслышание, – coram populo, – а Скрытое Учение, которое в другом месте отождествляется с Именем Святого Царя и его, как утверждается, конституирует[28]. Еще говорится, что молитва и благие дела способствуют этому единству Имени Божьего[29] и в этом цель деяний священника, когда он приступает к жертвоприношению[30]. В дальнейшем мы узнаем, что произошло разделение четырех священных букв, составляющих древнееврейское Имя, которое у нас принято передавать как Йегова, или Яхве, и уделом человека является работа по преодолению этого разделения. На поверхности, однако, символика этого мифа далеко не однозначна, что же касается толкования на Левит, мы встречаемся с другой, в высшей степени символической Тайной. Полное имя – Яхве Элохим, и миссия, которой облечены все Сыны Учения, состоит в том, чтобы сделать на земле явным, что Яхве есть Элохим, хотя эти Божественные Ипостаси в высшем мире суть Одно. Далее мы убедимся, что это единство аналогично соединению мужчины и женщины[31]. Еще декларируется в другом месте, что цель всех наших усилий – это слава Божьего Имени[32], она же есть слава единства. Участие в Божьем Имени – это привилегия обладающих знанием Скрытого Закона на том основании, что, приобщаясь тайному знанию, они приобщаются Богу, пребывающему в нем. То есть смысл в том, что только живущие Учением обладают им и Бог есть их жизнь. Это позволяет нам понять смысл того, как это учение раскрывает себя в реальной жизни, и уяснить себе, что Святое Имя являет себя по ступеням[33]. Оно открывается в той мере, в какой проживается и живет внутри нас, – как бы простое возрастание, но при том предельно глубинное. Таким же образом мы поймем в дальнейшем утверждение, что Имя скрыто и мгновенно открывает себя[34], поскольку есть «глубокое глубже глубокого и высокое выше высокого» в его познании, те же, кто подвизаются в изучении этого Учения, оно же есть вместе Имя и Закон, и сами олицетворяют его, неизменно возрастают в нем[35]. Далее со всей определенностью утверждается, что тот, кто совершает дела милосердия, ежедневно возглашает во всеуслышание Святое Имя. Объяснение этому не в том только, что проявления любви суть каналы благодати и силы, а также модусы и аспекты Божьего Имени, но и в том еще, что деяния любви – это и есть изречение Имени, и в земной жизни у человека нет иной возможности произносить его.

А теперь об этой правдоподобной притче в целом, как удается реконструировать ее послание из всей книги. Отчасти, по крайней мере, имплицитно – поскольку Тайное Учение вспыхивает внезапными яркими вспышками, пробиваясь сквозь дымку сумеречного света, – отчасти иносказательно в зогарической теософии устанавливается соответствие между четырьмя буквами Святого Имени – יהוה – и определенными частями или аспектами души в человеке, о чем мы полногласно услышим в надлежащем разделе. Буква י = Йод имеет аналогию с йехида, духовное состояние или модус в восходящей шкале уровней внутреннего бытия, и со всем тем, что постулировалось выше, духовная singularitas, сингулярность, уникальность, единственность, высшая стадия души в христианском понимании и Божествен-етамная Сущность. ה = Хе верховная откликается на нешама, суверенный разум в нас, выше риального ума; ו = Вав соответствует руах, нормальной разумности, рациональному началу; -товижа ה нижняя (последняя) – нефеш, той стороне души, которой человек соединяется с ным миром. Это, собственно, изначальная витальность, хотя в качестве таковой не одно и то же, что физическое тело, которое является ее носителем, сосудом. Когда человек живет в свете и законе Его Высшей Сущности, он обустраивает в себе Божественное Имя и сам становится им в меру своей человеческой природы. Вот теософский символизм в его, вероятно,

высочайшем проявлении, но он освещает толкование на Книгу Левит лишь при условии, что мы способны заглянуть глубже смысла, лежащего на поверхности, и понять, что там имеет место соединение мужского и женского, возвещаемое согласными, образующими четырехбуквенное Святое Имя,יהוה , откуда следует, что возглашающий Яхве возглашает и Элохима; что устрояющий в себе одного устрояет и второго, самой своей личностью свидетельствуя, что Яхве есть Элохим, и завершая их единство. По мере раскрытия нашей Theosophia Magna мы поймем также, что есть некая верховная часть нашей сущности, не нисходящая на землю, а пребывающая на небесах и в Боге; что согласно тайной мудрости с ней можно соединиться; и что, если это осуществится, из этого следует, что то, что в высшей части нашего существа соответствует Богу в его ипостаси Яхве, вступает в брачный союз с Его ипостасью Элохим. В свете этой гипотезы и ее символики мы поймем, что имеется в виду в толковании на Левита, когда там утверждается, что Божье Имя завершается на земле, как на Небе, и на Небе, как на земле. Это свершается истинным сыном Учения в собственной личности; но когда это свершается в нем, для него и для его собратьев, которым открывается исходящий из него свет, очам веры открывается – как у врат и порога знания, – что Имя совершенно на всех уровнях бытия[36].

В толковании на Книгу Исход множество неожиданных вспышек света освещает великие вопросы. Нам известно, что в пустыне израильтяне утоляли голод манной, посылаемой Богом с небес; но пришло время, и жестоковыйное поколение возроптало и вместо небесной пищи стало требовать котлы с мясом. Напрашивающийся притчевый поворот не упускается в Зогаре при рассмотрении темы Исхода; но только в этом месте мы слышим о сверхприродном хлебе, который в грядущем веке будет насыщать и наполнять избранных[37]. Тайна этого panis vivus et vitalis сокрыта в Древе Жизни, которое, как указано, наверху, тогда как противоположная тайна, тайна мяса, требуемого Израилем, пребывает в Древе Смерти, которое внизу[38].

Неоднократно в Зогаре мы слышим о том, что архангел Михаил приносит в жертву души праведников на Верховном жертвеннике всесожжений; но лишь однажды и именно в этом толковании говорится, что некоторые души восходят вверх по собственной воле и внутреннему согласию, чтобы принести себя в жертву в средоточии радости в Высшем Свете, который исходит от Святого Царя[39]. Для нас, во всяком случае, это звучит как притча о единстве в его окончательном и высшем проявлении, когда Бог открывается индивидуальной душе как все во всем. Это было открыто определенным Учителям Израиля неким неизвестным, кто просил и получил воду, чтобы утолить жажду. Такова награда праведным, и приходит она непреложно и быстро; об этом свидетельствуют многочисленные рассказы на блистающих страницах. Звезда уготована и тому, кто дает хлеб алчущим во Имя Божие. В этом сладость Закона, о котором несколькими страницами далее сказано, что дела его дела святости и небесной милости[40]. Он жизнь и благословение жизни тех, кто посвящен служению ему, как если бы каждый лично получил его на Синае. В другом месте говорится, что Сокрытый Закон есть Древо Жизни и это Древо есть Знание[41], понимая под этим знание Единства, а не разделения и расторжения подобно Древу Смерти. Как на земле есть Школа (или Училище) Учения, где культивируется это знание, так на небесах есть небесная Школа, где это знание имеется во всей полноте, и потому утверждается, что оно вскармливается Древом Жизни. Время от времени мы слышим о тех, кто пребывает в этой школе; однако в толковании на Книгу Чисел говорится, что некоторые умершие в нежном возрасте дети допускаются туда в тот или иной из классов – например, сын рабби Иуды (Йегуды), которого два Столпа Учения ввели в Святое Собрание, представив ее Главе, или Наставнику.

Во фрагментах толкования на Второзаконие мы снова читаем о небесном хлебе, который называется плодом Древа Жизни, и узнаем, что его вкушают не только пребывающие

в небесной школе, но и те, кто составляет школу земную[42], что надо понимать как то, что Summa Scientia доступна здесь и сейчас. В самом конце в последнем разделе нас вновь приводят туда, откуда мы начали с первых страниц. Я говорю о мистической Розе и связанных с ней темах ab origine symboli*. Это все так же символ общества Израиля, уподобляемого Розе о шести лепестках. Есть здесь, однако, одна новая выразительная деталь, а именно что Израиль един с Розой, когда он един с Верховным Царем. Это, в сущности, еще один способ сказать, что Яхве есть Элохим и что Яхве Элохим есть полное и совершенное Имя. Но главное здесь утверждение, что единство возможно на земле, как оно актуально существует от вечности на небесах.

Надеюсь, читателю понятно, что я привожу эти отрывки с целью показать, что по всему основному тексту Зогара рассеяны чудные светы и глубочайшие прозрения, помимо тех разделов, где положения формальной доктрины рассматриваются более последовательно и которые мы будем обстоятельно освещать в соответствующих параграфах нашего исследования. Если же нам скажут, что мы постарались представить эту смесь, как можно ее назвать, в лучшем свете, то на это можно резонно возразить, что есть еще немало других вещей, которые можно было бы привести без ущерба для кардинальных тем, предназначенных для обстоятельного рассмотрения в отведенных им местах. Их я бы назвал мозаикой, а именно по принципу мозаики Зогар сочетает вещи бесценные с вещами второстепенными, а то и попросту лишенными ценности, а то и для нас, да и для современного еврея откровенно глупыми. Собственно, они того же рода, что и уровень их духовной интерпретации, и, как уже отмечалось, говорить об их серьезности в плане экзегетики пустое дело. Я говорю о них, разумеется, обобщенно, и не отрицаю, что они подчас проливают некоторый свет на темные и неясные места. Надо, кроме того, понять, и прежде всего тем, кому это адресовано, что все эти принципы и подходы по своей природе сугубо еврейские, принимая во внимание исключительность притязания Израиля на избранничество, а посему и последний источник, к которому все вовлеченные обращаются в поисках подтверждения романтического представления, согласно которому трансцендентальная доктрина абсолютной религии передана из далекого прошлого. Излагаемое Зогаром, правда во фрагментированном виде, есть Тайное Учение Израиля, и оно соприкасается с глубочайшими истинами универсальной религии, религии за религией Макса Мюллера постольку, поскольку оно предлагает крупицы внутреннего опыта соединения души с Богом, потому что свидетельства этого опыта есть во всем мире, во всех временах, во всех великих религиях, и в наши дни к их числу могут быть причислены многочисленные живые свидетели в нашей среде.

Рассматриваемый в верной перспективе, тезаурус еврейской теософии, еврейские визионерские доктрины, еврейские чаяния и духовные устремления, в силу того, что евреи часть человечества, в тысячах пунктов соприкасаются с духовными устремлениями и чаяниями всего сердца мира, являются бесценным памятником; но утрачивают все свое значение, как только их ставят не на свое место. Поскольку это наследие теософское, хотя и специфически еврейское, оно имеет точки соприкосновения с другими теософскими системами, причем нередко с вещами, которые далеко уходят за пределы того, что обычно принято понимать под этим словом, с тем, что мы называем мистикой, как, например, в трансцендентальных умозрениях на тему единства объекта и субъекта в Боге, и, как уже говорилось выше, в мистическом опыте души. Немало в нем и других очевидных соприкосновений с духовными прозрениями и системами прошлого, в которые они включались. Оно, например, привнесено в необычную доктрину соответствий, с которой мы сталкиваемся повсеместно в области, охватываемой более возвышенным осмыслением термина «магия». Действительно, его можно охарактеризовать как беспредельную мистерию соответствий. «Все, что имеет место на земле, – говорит Зогар, – имеет духовное соответствие в высшем мире и зависит от него. Когда возмущена нижняя часть, это затрагивает и то, что соответствует ей

наверху, ибо все едино». В известном смысле, искусство изготовления магических амулетов логически вытекает из этой доктрины; точно так же в той мере, в какой явление, которое принято называть оккультной философией, базируется на этом постулате, в той мере оно находится в родстве с Каббалой по нисходящей линии. Сказано: «То, что вверху, подобно тому, что внизу, а подобие того, что внизу, в море» – в том смысле, что море отражает нижнее небо, – «но все едино»[43], явная перекличка с максимой Псевдо-Гермеса: «Quod superius est sicut quod inferius, et quod inferius est sicut quod superius, etc». Извлеченная из своего контекста эта формула из Изумрудной скрижали вполне могла бы занять место в Зогаре. Вместе с тем мы прекрасно знаем, что закон соответствий есть как у Зосимы Панополита, так и в Тайном Учении Израиля.

Необходимо еще добавить, что Зогар вобрал Сефер Йециру в самое свое сердце, усвоил, развил, преумножил и трансформировал почти до неузнаваемости его символический строй. Древнееврейские буквы, которые в более раннем трактате фигурируют в качестве орудий творения, для него шифр или одежды Устного Закона, выражение Торы, а Тора есть прообраз, или архетип всех миров. Соглашаемся мы или нет с Франком, говорившим, что Сефер Йецира кончается там, где начинается Зогар и что они в точности дополняют друг друга, ясно одно: инстинкт ранних исследователей, выделявших Книгу Творения из ряда остальных дозогарических мидрашей, не обманул их, указывая на нее как на главу и исток Каббалы.

Но, в заключение, поскольку в Израиле до Сефер Разиэль и Зогара не было оккультизма и мистики, эти последние были включены в последний; оба в процессе претерпели своего рода трансмутацию, и, как рискну утверждать, этот процесс, подобно вдохновению поэта, породил нечто причудливое и неожиданное. В этой великой книге Теософии есть, безусловно, взлеты мистической мысли и духовные прозрения, неведомые Ибн Гвиролю и Ибн Эзре и созвучные духовному поиску человека XX в. в гораздо большей мере, чем знаменитое толкование Азриэля или школы Исухака Слепого. И признать это – значит признать твердо и ясно, что Зогару и сейчас есть что сказать мистику. Пусть все, что там есть подлинно ценного, уместится на нескольких листах; но, как кто-то сказал о лучшей поэме Кольриджа, они достойны переплета из чистого золота.

## Примечания

1 Первое печатное издание выходит в Мантуе в 1562 г.; оно состоит из двух версий, вторая больше, и в ней много существенных дополнений.

2 Итальянского читателя можно еще отослать к анализу Зогара преп. Де Росси (de Rossi), помещенному в его Dizionario storico degli Autori Ebrei. В датировании Зогара автор придерживается выводов Morin.

3 В случае с Баснажем необходимо признать, что это весьма эрудированный автор и его история еврейского народа от Иисуса Христа до его дней, то есть начала XVIII в., достойна во многих отношениях; однако его знание Зогара не может сравниваться даже с объемом материала, охваченного Розенротом. Он называет (Liv. III. P. 775) Книгу Сокрытия первой частью Зогара и считает, что Зогар, собственно, состоит из нее и двух Сборников. Словом, он не ознакомился с предисловием к Kabbala Denudata (Vol. II).

* То есть Каббала рассекреченная (буквально: разоблаченная), переставшая быть тайной.

4 Le Zohar, Traduction frangaise et Commentaire de M.H. Chateau. Библиографическая аннотация позволяет судить об обширной эрудиции переводчика и свидетельствует о глубоком анализе древнееврейских текстов, равно как латинских и других версий. Однако сам труд

поражает крайней небрежностью и отсутствием научного подхода; а комментарий лишен какой-либо ценности. И наконец, само название можно уличить в подделке.

5 Именно в этом аспекте Зогар позволяет проводить аналогии с христианской мистикой и арабским суфизмом. В остальном должен предуведомить читателей, чтобы они не считали, что это summary Гинсбурга адекватно передает дух произведения, потому что в нем ученый и словом не обмолвился ни о доктрине Шхины, ни о зогарической Тайне пола.

6 По Элифасу Леви, «все религии вышли из Каббалы и все возвращаются туда».

7 Kabbala Denudata. Vol. II. P. 8 et seq.

8 Насколько можно судить об этом заявлении, оно явно не в ладу с фактами. Книга Сокрытия и обе Идры ни в коей мере не являются внутренними частями ни одного из толкований на Пятикнижие, и в Зогаре они отнюдь не сочетаются с основным текстом в плане некой цельной композиции. Напротив, можно смело утверждать, что все интерполяции носят откровенно произвольный характер, а Приложения к разделу Исхода могут спокойно поменяться местами с Приложениями к Бытию, и так со всеми другими.

9 Больший Зогар – это Кремонское издание. В своем «Словаре доктринальной и исторической теологии» (Dictionary of Doctrinal and Historical Theology) Blunt допускает курьезную ошибку в этом пункте, называя Большой Зогар Толкованием на Книгу Бытия, а Малый – Книгой Сокрытия.

10 Ивритский перевод в рукописи Варахиэля бен Корбы, говорят, находится в публичной библиотеке Оппенгейма.

11 Kabbala Denudata. Vol. II. P. 9.

12 В нем много раввинистических историй, рассказов и апологетических объяснений, то проясняющих темные места в Писании, как, например, в вопросе о том, означает ли гибель животных в Потопе, что животные тоже согрешили, то излагающих подробности смерти праведника, то описывающих видения и чудеса.

13 Идя по стопам Элифаса Леви, особенно в Le Sorcier de Meudon («Волшебник из Медоны»).

14 См.: Книга первая, § I. С. 35—37. В тексте они не встречаются.

15 Zohar. Mantua ed. Pt. III. Fol. 152b; De Pauly. Pt. V. Fol. 391.

* Зогар. Ч. 2. Л. 152a. Цит. по «Раби Шимон», с. 236.

* Я говорю, разумеется, ex hypothesi. Подчас этот глубинный смысл на поверку яйца выеденного не стоит.

* Исаак Майер высказывает предположение, что высшая душа Торы означает Самого Бога, но одно несомненно: Божественный смысл Слова дает знание Самого Слова.

* Зогар. Ч. 2. Л. 152a. Цит. по «Раби Шимон». С. 235.

18 Zohar. Mantua ed. Pt. III. Fol. 149h; De Pauly. Pt. V. Fol. 390. Ср.: Книга первая. § I. С. 37.

19 Это вовсе не следует понимать так, будто Каббала – это платонизм или неоплатонизм. Это следствие контактов, но рост и развитие целиком и полностью происходили на еврейской почве в еврейском сознании.

20 Ibid. Pt. I. Fol. 7a; Pt. I. Fol. 37.

21 Ibid. Pt. I. Fol. 1a; Pt. I. Fol. 3.

* Нарцисс в Синодальном переводе. Песн., 2: 1. Русская синодальная Библия: «Нарцисс Саронский, лилия долин». Шир Аширим. Гл. II. С. 2: «Как роза среди шипов». «Блеск», извлечения из книги Зогар в переводе А. Волохонского (с. 11).

** Роза Саронская и лилия долин.

22 *Rev. Jesse Brett.* Via Mystica: A Devotional Treatise on the Life of Prayer. 1925. *[Преп. Джессе Бретт.* Мистическая Жизнь: Трактат о Молитвенной Жизни.]

23 Zohar. I. Fol. 244a; Pt. II. Fol. 566.

24 Песн., 4: 8.

25 Zohar. III. Fol. 4b; Pt. III. Fol. 5b; Pt. V. Fol. 13.

26 Ibid. Pt. III. Fol. 7a; Pt. V. Fol. 18. Это, очевидно, следует понимать как образ и тип жизни здесь, на земле.

27 Ibid. Pt. III. Fol. 12b; Pt. V. Fol. 37. Это надо понимать в том смысле, что те, кто изучают Закон с достойной целью, также достойно живут по Нему.

28 Ibid. Pt. III. Fol. 21a; Pt. V. Fol. 56.

29 Ibid. Pt. III. Fol. 26a; Pt. V. Fol. 67.

30 Ibid. Pt. III. Fol. 32a; Pt. V. Fol. 86.

31 Ibid. Pt. III. Fol. 46b; Pt. V. Fol. 129.

32 Ibid. Pt. III. Fol. 51b; Pt. V. Fol. 139.

33 Ibid. Pt. III. Fol. 65b; Pt. V. Fol. 179.

34 Ibid. Pt. III. Fol. 65b; Pt. V. Fol. 179.

35 Ibid. Pt. III. Fol. 71b; Pt. V. Fol. 195.

36 В другом месте Зогара сказано, что Святое Имя – это мир и покой (Ibid. Pt. III. Fol. 176b; Pt. V. Fol. 459). Под покоем следует понимать единство.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.