

Основные течения  
в еврейской мистике

---

**ИЦХАК  
ЛУРИЯ  
И ЕГО ШКОЛА**

*Седьмая  
глава*



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

Изгнание евреев из Испании в 1492 году знаменует собой завершение определенного этапа в развитии каббалистической формы еврейской мистики. Основные течения каббалы XII–XIII веков продолжали развиваться в конце XIV – начале XV столетий. Этот период совпал с началом преследования евреев в Испании и с возникновением марранского иудаизма после 1391 года. Литература XV века свидетельствует со всей бесспорностью о бессилии религиозной мысли и форм выражения.

Каббалисты того времени составляли немногочисленную группу посвященных, не имевших желания распространять свои идеи<sup>1</sup> и менее всего стремившихся породить какое-либо движение с целью радикального изменения еврейского образа жизни или преобразования ее ритма. Только два одиноких мистика, авторы «Райя мегемна» и книги «Плия», мечтали о мистической революции в еврейской жизни, но их призыв не

встретил отклика<sup>2</sup>. Занятие каббалой оставалось в основном привилегией избранных, следовавших путем все более глубокого погружения в тайны Бога.

<sup>1</sup> Марран Педро де ла Кавалерия свидетельствует в своей книге *Zelus Christi* (Венеция 1592), 34, что Зогар в Кастилии можно было найти только у немногочисленных евреев, ведущих замкнутый отчужденный образ жизни. Это было написано около 1450 года.

*Арефо сфиrot (из ашкеназской рукописи «Эц Хаим» р. Хайма Витала)*



Основные течения  
в еврейской мистике

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

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

Так медитации каббалистов о теогонии и космогонии вызвали к жизни немессианскую и индивидуалистическую форму Избавления или Спасения. По утверждению некого каббалиста XIV века<sup>3</sup>, избавление заключается в гармонии единства. В этих рассуждениях история очищалась от присущего ей порока, ибо каббалисты пытались найти путь назад, к первозданному единству, к мировому устройству, предшествовавшему первому обману Сатана, обману, который, по их мнению, предопределил дальнейший ход истории. При новом эмоциональном подходе к этому вопросу каббала могла вобрать в себя интенсивность мессианства и превратиться в мощный апокалиптический фактор, ибо прослеживание духовного процесса от самых первооснов бытия могло само по себе рассматриваться в качестве Избавления в том смысле, что мир таким образом возвра-

<sup>2</sup> См. выше главы «Зогар I», часть 6, «Зогар II» – 2.

<sup>3</sup> Сефер кне бина («Книга «Обрети разумение») [Прага 1610], 7а. Эта книга написана тем же автором, что и Плия.

щался к единству и чистоте своих начал. Это возвращение к космогоническому отправному пункту в качестве главной цели каббалы не всегда должно было осуществляться в безмолвной и одинокой медитации индивидуума и в отрешенности от всего, что происходит во внешнем мире.

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

Хотя исчисления, идеи и видения мессианского века не были существенным элементом ранней каббалы, они были ей достаточно известны, и не следует делать вывода, что каббала совершенно игнорировала проблему Избавления «в наше время». Но если она и занималась этим вопросом, то в качестве чего-то небязательного, превышающего ее основные задачи. Типичным для катастрофических аспектов Избавления, вполне осознанных каббалистами, может служить тот зловещий факт, что именно 1492 год задолго до его наступления некоторые каббалисты провозгласили годом начала Избавления<sup>4</sup>. Однако этот

год принес не освобождение свыше, а жесточайшее изгнание на земле. Сознание того, что Избавление совмещает в себе понятия освобожде-

<sup>4</sup> Этот эсхатологический расчет был основан на стихе Иов 38:7: *בְּצִיּוֹן כָּכֵב בָּקָר* («при общем ликование утренних звезд»). Гематрия *בָּקָר* интерпретировалась как указание на 1490 или, точнее, 1492 год (числовое значение *בָּקָר* – 252, что означало 5252 год еврейского летоисчисления, соответствующий 1492 году – прим. перев.) См. Zunz, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 228. В рукописи MS Vatican 171, 96b, мы читаем, что в 1492 году начнется обновление мира, *וְלֹא יַשְׁתַּחֲוו*.



Рабби М. Кордовера «Пардес Римоним» («Гранатовый сад»)  
Краков, 1592

Глава седьмая /  
ИЦХАК ЛУРИЯ И ЕГО ШКОЛА



Рабби Элеазар  
Азкари «Сефер га-  
харедим» («Книга  
трепещущих»), Венеция, 1601

«крушением» истории, начались с изгнания<sup>5</sup>.

Словно выгравированная, величественная фигура Авраама бен Элиэзера га-Леви из Иеру-

Основные течения  
в еврейской мистике

ния и катастрофы, настолько сильно в новом религиозном движении, что его можно определить как обратную сторону апокалиптического умонастроения, господствующего в еврейской жизни.

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

Современники изгнания осознавали главным образом созданные им конкретные проблемы, но не его глубокое значение для религиозной мысли и ее теологического выражения. Испанским изгнанникам вновь стало ясно, что «конец» сопряжен с катастрофой. Вызвать и развязать все силы, способные ускорить наступление «конца», вновь стало главной целью мистиков. Мессианское учение, ранее привлекавшее внимание лишь представителей апологетики, на какое-то время превратилось в дело воинствующей пропаганды. За классическими компендиумами, в которых Ицхак Абарбанель кодифицировал мессианские доктрины иудаизма через несколько лет после изгнания, вскоре последовали многочисленные послания, трактаты, проповеди, апокалипсисы, в которых волны, вызванные катастрофой 1492 года, достигли наибольшей высоты. В этих сочинениях, авторы которых изо всех сил старались увязать изгнание с древними пророчествами о конце света, особенно подчеркивался искупительный характер катастрофы 1492 года. Предполагалось, что родовые схватки мессианской эры, которыми должна

<sup>5</sup> Эта идея развита Авраамом га-Леви в его *Мишфа ктерин* («Настой благовоний») [Константинополь 1510] и других подобных трудах, в особенности см. рукопись *Сефер ха-кторет* («Курильница»), где выражение *נְזֵבֶד עַל* (числовое значение слова *צָפֵד* — вновь 252) интерпретировалось как намек на 1492 год.

салима, неутомимого агитатора и толкователя событий, «чреватых» Избавлением, типична для поколения каббалистов, перед которым разверзлась апокалиптическая пропасть, не поглотившая, однако и не преобразовавшая — как это случилось позднее — традиционные категории мистической теологии<sup>6</sup>. Эмоциональная сила и красноречие проповед-

<sup>6</sup> См. мои статьи в *Кирият сефер*, т. 2 (1925), с. 101–141, 269–273, и т. 7 (1930), с. 149–165, 440–456.

вера в близость Избавления помешала потрясениям изгнания, как бы живо их еще ни хранила память, превратиться в оформленные религиозные концепции. Лишь постепенно, по мере того как изгнание утрачивало свой искупительный характер и все более угрожающе проступал его катастрофический аспект, языки пламени, вырвавшиеся из апокалиптической бездны, проникали во все более глубокие сферы иудаизма, чтобы, наконец, перекинуться на мистическую теологию каббалы и переплавить ее. Новая каббала, возникшая в результате этого процесса трансформации и переплавки в Цфате, в «Общине благочестивых», носила непреходящие меты события, которому она обязана своим появлением на свет. Ибо коль скоро идея катастрофы была заронена,

ника покаяния сочетались в нем со страстью к истолкованию исторического процесса и исторической теологии в апокалиптическом духе. Но сама

словно плодоносное семя, в сердце новой каббали, ее учения должны были привести к той новой катастрофе, которая со всей остротой разразилась во время саббатианского движения.

Умонаstroение, господствовавшее в кругах каббалистов, воспламененных апокалиптической пропагандой, и в группах, поддавших под их влияние, проявляется с наибольшей определенностью в двух анонимных произведениях: «Сефер га-мешив» («Книга ответствующего») и «Каф га-кторет» («Курильница»), написанных приблизительно в 1500 году и дошедших до нас в рукописях.

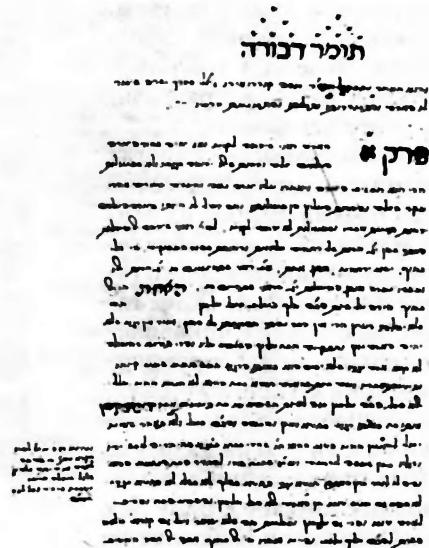
Первая книга представляет собой комментарий к Торе, а вторая — комментарий к Псалмам. Оба автора пытались втиснуть апокалиптический смысл в каждое слово Священного Писания. Они утверждали, что Священное Писание имеет семьдесят «лиц» и что каждому поколению раскрывается новый лик, который по-новому взывает к нему. Их поколению каждое слово Библии предвещало Изгнание и Избавление. Все Писание они толковали как ряд символов событий, бедствий и невзгод, предшествующих Избавлению, которое они провидели в самых живых красках как катастрофу.

Автор «Каф га-кторет» отличался крайним радикализмом. Сполна используя все приемы той мистической точности, с какой каббалисты читали Библию, он вдохнул в слова псалмов дух необузданной

апокалиптики и обратил Псалтырь в своего рода руководство к тысячелетнему Царству Божьему и мессианской катастрофе. Он также разработал необычайно смелую теорию псалмов как апокалиптических гимнов и утешения, даруемого этими гимнами молящимся<sup>8</sup>. Тайное назначение истинных гимнов заключалось в том, чтобы служить магическим оружием в последней борьбе, оружием, наделенным неограниченной способностью очищать и истреблять, дабы поразить все силы зла. Понимаемые таким образом, слова псалмов представляли как «острые мечи в руке Израиля и смертоносное оружие»<sup>9</sup>, и сама Псалтырь обретала двоякое назначение сборника воинственных гимнов и арсенала оружия для «последней войны». Но пока не развернулась последняя апокалиптическая борьба, непомерная апокалиптическая сила, дремлющая в словах псалмов, может проявиться в форме утешения, которое само по себе есть жар и тайное потрескивание апокалиптического пламени, сокрытые в глубинах. Утешение – классический символ отсрочки. Даже отсрочка конечного свершения, как она ни нежелательна, обладает врачующей силой. Утешение – это предвосхищение апокалиптической борьбы. Но в грядущем, когда абсолютная сила Божественных слов прорвет утешительную пелену медитации и обетования, «все силы преобразуются», как писал автор, пользуясь языком апокалиптической диалектики.

<sup>8</sup> Каф га-кторет, о Пс. 29.

<sup>9</sup> Там же: «Острый меч в руке Израиля, чтобы поразить и погубить всякого неприятеля и ненавистника и всякую чуждую силу».



Рабби М. Кордоверо. «Томер Двора»  
(«Пальма Дворы»), Мосад га-раб  
Кук, №775

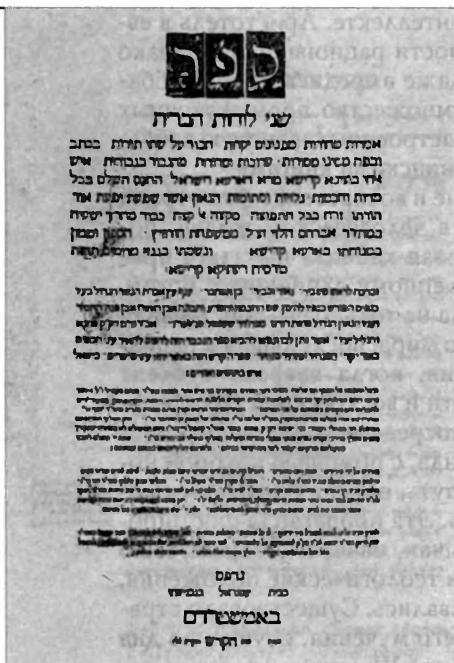
Изгнание, по-видимому, воспринималось испанскими евреями с необычайной остротой как сатанинская реальность, этому убеждению

было предназначено развеять ту иллюзию, что в изгнании можно мирно жить под сенью Священного закона. Это сознание выражалось в энергичном подчеркивании момента разорванности еврейского существования и в мистических догмах и взглядах, существующих объяснять эту разорванность во всей ее парадоксальности и напряженности. Эти взгляды, получившие широкое признание в качестве социальных и духовных последствий движения, уходящего своими корнями либо в саму катастрофу 1492 года, либо в каббалистико-апокалиптическую пропаганду, связанную с этим событием, все более давали о себе знать. Жизнь воспринималась как существование в изгнании со всей его внутренней противоречивостью, и страдания изгнания увязывались с ведущими каббалистическими учениями о Боге и человеке. Чувства, вызываемые этими страданиями, не смягчались и не умерялись, а возбуждались и растревались. Двусмысличество и противоречивость существования в «неискупленном» состоянии, отражавшиеся в медитациях о Торе и о природе молитвы, внушили этому поколению конечные ценности, отличные во многом от ценностей рационалистической теологии Средних веков. Это отличие заключается хотя бы в том, что новые религиозные идеалы не имели ничего общего со шкалой ценностей, основанной на интеллекте. Аристотель в еврейском понимании был воплощением сущности рационализма, однако его голос, продолжавший получать отклик даже в средневековой каббалистике, несмотря на то что он проходил через множество промежуточных пластов, теперь почти совсем затих в ушах, настроенных на новую каббалистическую. Книги еврейских философов стали «сатанинскими книгами»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Там же, 54в. Книги философов принадлежат дьяволу Самаэлю и его заместителю Амону из Но, которые виновны в продолжении Изгнания. Эти идеи известны нам из полемических сочинений Йосефа Ябеща о причинах катастрофы 1492 года.

Смерть, покаяние и воскресение были тремя великими событиями в человеческой жизни, посредством которых новая каббала пыталась привести человека к блаженному единению с Богом. Человечеству угрожала не только его собственная порча, но и порча всего мира, восходящая к первому разрыву в творении, когда впервые субъект

отъединялся от объекта. Выделяя идеи смерти и воскресения (воскресения либо в смысле перевоплощения, либо посредством духовного процесса покаяния), каббалистическая пропаганда, с помощью которой новое мессианство пыталось проложить себе путь, обрела большую непосредственность воздействия и популярность. Эта пропаганда формировала новые общественные отношения и обычай, начало которым было положено в Цфате, а также новые системы и теологические положения, на которых эти отношения и обычай основывались. Существовало страстное желание устранить изгнание, усилив его мучения, осушив до дна чашу его горечи (вплоть до ночи изгнания самой Шхины) и пробудив непреодолимую силу покаяния всей общины. (Зогар обещал наступление Избавления, если хотя бы одна еврейская община покается от всего



Рабби Авраам га-Леви Горовиц. «Аве скрижали завета», Амстердам, 1649

Основные течения  
в еврейской мистике

сердца<sup>11</sup>. Сила веры в это обетование была доказана в Цфате, хотя сама попытка и оказалась безуспешной<sup>12</sup>.) Попытка сократить срок изгнания или завершить его посредством организованной мистической акции нередко принимала социальный или даже квазиполитический характер. Все эти тенденции, проявившиеся на самой сцене Избавления – в Эрец-Израэль, четко отражают обстоятельства, при которых каббала стала подлинным гласом народа в период кризиса, вызванного изгнанием из Испании.

Ужасы изгнания нашли отражение в каббалистической доктрине метемпсихоза, снискавшей в этот период огромную популярность вследствие того, что в ней подчеркивались различные стадии изгнания души. Самая ужасная судьба, какая могла выпасть любой душе, гораздо более страшная, чем муки ада, – это быть «отверженной» или «обнаженной»: состояние, исключающее возможность воскресения или даже допущения в ад. Такое абсолютное изгнание было самым страшным кошмаром души,

представлявшей себе свою личную драму в понятиях трагической судьбы всего народа. Абсолютная неприкосновенность была зловещим символом абсолютного безбожия, крайней моральной и духовной деградации. Единение с Богом или абсолютное изгнание были двумя полюсами, между которыми следовало создать порядок, предполагающий для евреев возможность жизни под сенью закона, пытающегося победить силы зла.

Эта новая каббала находится в полной гармонии с программой внедрения ее идей в жизнь общины и подготовки той к пришествию мессии<sup>13</sup>. На величественных вершинах спекулятивной мысли, питаемой глубинными источниками мистического созерцания, она никогда не провозглашала философии бегства от безумной толпы, не

11 *Мидраш га-неелам в Зогар ха-даш* (1885), лист 23е: «Клянусь твоей жизнью, если главы общин или даже одна-единственная община действительно покоятся, то благодаря их заслуге все изгнанники будут возвращены».

12 Уже автор *Эмек га-Мелех* («Глубины Царя») [1648], 148d, интерпретировал это место из Зогара как намек на Цфат.

13 Чрезвычайно интересны в этой связи слова Авраама Азуля из предисловия к его комментарию на Зогар *Оф га-хокма* («Свет мудрости») [Иерусалим 1876]. Он пишет: «Нашел я, что написано: если свыше было предписано не заниматься публично «истинной мудростью» (каббалой), то это относится к ограниченному времени до конца года 5250 (1490). Те, что придут после этого года, назовутся «последним поколением», и снят будет запрет, и дано будет право заниматься книгой Зогар, и с 5300 года от сотворения (1540) заниматься им публично для стара и млада станет особенно похвальной заповедью... Ибо именно благодаря этому и только этому явится мессия».

довольствовалась аристократическим отшельничеством нескольких избранников, но стремилась просвещать народ. И в этом она продолжительное время на диво преуспевала. Сравнение типичных нравоучительных и назидательных трактатов и сочинений, написанных до и после 1550 года, свидетельствует о том, что до и в течение первой половины XVI столетия этот жанр народной литературы был свободен от всякого влияния каббалы. После 1550 года авторы таких трактатов в своем большинстве распространяли каббалистические учения. В последующие века почти все значительные трактаты нравственно-назидательного характера были написаны мистиками, и, за исключением Моше Хайма Луцато в его «Месилат йешарим» («Тропе честных»), их авторы не пытались скрывать этого. «Томер Двора» Моше Кордоверо, «Решит хохма» Элиягу де Видаша, «Сефер гахаредим» Элиэзера Азикри<sup>14</sup>, «Шаарей кдуша» Хайма Витала, «Шней лухот га-брит» Йешаягу Горовица, «Кав га-йашар» Цви Кайдановера, если ограничиться лишь несколькими примерами из длинного ряда сочинений, написанных между 1550 и 1750 годами, – все они несли религиозные ценности каббалы в каждый еврейский дом.

<sup>14</sup> Азикри – это правильное написание имени, часто неверно читаемого как Азакри, согласно орфографии, встречающейся в палестинских рукописях того времени, например в автографе автобиографических записок Витала (MS Toaff Leghorn).

**2** Наиболее важный период в истории ранней каббалы связан с небольшим городом Героной в Каталонии, где в первой половине XIII века действовала целая группа мистиков. Ей также впервые удалось познакомить влиятельные круги испанского еврейства с каббалистической мыслью. Главным образом их духовное наследие и нашло свое отражение в Зогаре. Точно так же небольшой город Цфат в Верхней Галилее стал спустя сорок лет после изгнания из Испании центром нового каббалистического движения. Здесь были впервые сформулированы оригинальные учения нового движения, и отсюда они начали свое победоносное шествие по еврейскому миру.

Как странно это ни покажется, религиозные идеи мистиков Цфата, имевшие такое огромное значение для развития иудаизма, по сей день не были надлежащим образом изучены<sup>15</sup>. Все ученые, последователи Греца и Гейгера, склонялись к тому, чтобы выделить

<sup>15</sup> Ш. Городецкий представил данную тему совершенно неудовлетворительно, см. *Торат га-каббала шель р. Моше Кордоверо* («Каббалистическое учение Моше Кордоверо») [1924] и *Торат га-Ари* («Учение Ари») в ежегоднике *Кнесет*, т. 3 (1938), с. 378–415.

лурианскую школу каббалы в качестве объекта для нападок и осмеяния. С их легкой руки в нашей исторической литературе сложилось мнение, что Ицхак Лурия нанес огромный вред иудаизму, хотя из



Рабби Хаим Виталь. «Шаарей кдуша» («Врата святости»), Зальцбах, 1758

нее довольно трудно вынести впечатление о его истинных взглядах. К его мистической системе, оказавшей не менее значительное влияние на европейскую историю, чем «Путеводитель растерянных» Маймонида, рационалисты XIX столетия относились с подозрением как к явлению сомнительного достоинства. Теперь эта оценка изменилась. Прекрасным введением в тему является великолепная статья Шехтера «Цфат в XVI веке», где он дает общую оценку лурианского движения и в особенности некоторых его ведущих деятелей<sup>16</sup>. Однако Шехтер, который писал: «Я не претендую на то, чтобы быть посвященным в науку невидимого»<sup>17</sup>, – тщательно избегает более глубокого анализа мистических идей великих каббалистов и того нового, что заключалось в этих идеях. С последнего, собственно, и начинается наша задача.

Каббалисты Цфата оставили после себя многочисленные и подчас пространные сочинения, часть которых содержала описание законченных систем мистического познания. Наибольшей известностью пользовались системы Моше бен Яакова Кордовера и Ицхака Лурии. Было бы большим соблазном сравнить и противопоставить биографии и взгляды этих двух столь же разных, сколь и родственных по духу личностей, взяв за образец знаменные жизнеописания Плутарха. Я должен отложить такой анализ до более подходящего случая. Но уже теперь можно отметить следующее: Кордовера – систематизатор по преимуществу; его цель заключается в том, чтобы дать новое толкование и систематизированное описание мистического наследия ранней каббалы, в особенности Зогара. Поэтому эта мысль, а не новая стадия мистического видения приводит его к новым идеям и формулам. Если характеризовать его, пользуясь классификацией Эвелин Андерхилл, он скорее мистический философ, чем мистик, хотя он отнюдь не страдал полным отсутствием мистического опыта<sup>18</sup>.

Из теоретиков европейской мистики Кордовера, несомненно, крупнейший. Он пер-

16 См работу Шехтера в *Studies in Judaism*, 2-nd ser. (1908), pp. 202–306

17 Ibid., p. 258;ср. также замечание Штайншнейдера в его *Hebrew Bibliography*, vol. 8, p. 147. Он находит лурианские сочинения «совершенно непонятными».



Рабби Моше Кордовера. «Сефер газерушин» («Книга развода»). Венеция, 1606 (перфобое издание)

18 Кордовера упоминает свой мистический опыт медитаций в книге *Шиур кома* (1883), § 93, и в труде *Ор неефав* («Свет предвечерний»), конец гл. 5. Его *Сефер газерушин* («Книга развода») [1601] основана на специальной мистической технике, разработанной им совместно с его учителем Шломо Алькабецом – см. *Кирьят сефер*, т. 1 (1924), с. 164, и т. 18 (1942), с. 408.

вым предпринял попытку описать диалектический процесс развития сфиrot и, прежде всего, то, как он протекает в каждой из них. Помимо того, он пытался истолковать различные стадии эманации в качестве стадий развертывания Божественного разума. Проблема отношения субстанции Эйн-Соф к «организму», к «инструментам» (*келим*, то есть к «сосудам» или «резервуарам»), посредством которых протекает ее жизнедеятельность, стоит в центре его внимания, и он возвращается к ней снова и снова. Внутренний конфликт между теистической и пантеистической тенденциями в мистической теологии каббалы нигде не выявляется четче, чем в его мысли, и его попытки разрешить это противоречие, примирив в синтезе обе тенденции, определяют его спекулятивные усилия, подчас столь же глубокие и смелые, сколь и проблематичные. Эти умозрения нашли свое обобщенное выражение – за сто лет до Спинозы и Мальбранша – в формуле: «Бог есть все сущее, но не все сущее есть Бог»<sup>19</sup>. С его точки зрения, Эйн-Соф можно также определить как мысль

(то есть мысль мира), «поскольку все сущее содержится в Его субстанции. Он обнимает все сущее, но не в форме его обособленного существования внизу, а в единой субстанции, ибо Он и существующие вещи при таком способе существования

<sup>19</sup> Элима рабати («Великая сила») [1881], 24д. Интересно отметить, что немецкий философ Ф.В. Шеллинг использует точно ту же формулу для определения отношения Спинозы к пантеизму; см. Schellings *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*, ed. A. Drews (1902), p. 44. См. также по вопросу «пантеизма» Кордовера MGWJ, vol. 75 (1931), p. 452; vol. 76 (1932), pp. 167–170.

составляют единство, и не отдельное, не разнообразное, не зримое извне, но Его субстанция содержитя в Его *сфиrom*, и Он сам все, и ничто не существует вне Его»<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Шиур кома (1883), § 40, с. 98.

Писательскую плодовитость Кордовера можно сравнить только с писательской плодовитостью Бонавентуры или Фомы Аквинского; подобно последнему, он умер сравнительно молодым. Когда смерть унесла его в 1570 году, ему было только 48 лет. Основная масса его сочинений сохранилась, в их числе – обширнейший комментарий к Зогару, дождевший до нас в виде полной копии с оригинала<sup>21</sup>. Он обладал способностью превращать в литературу все, чего бы он ни касался; и в этом, как и во многих других отношениях, он был полной противоположностью

Ицхаку Лурии, в лице которого мы имеем выдающегося представителя поздней каббалы. Лурия был не только истинным цадиком, или праведником, – судя по всему, что мы знаем о Кордовере, тот тоже вел пра-



Рабби М. Кордовера. «Элима рабати»  
(«Великая сила»)

ведную жизнь<sup>22</sup>, – но и обладал творческой силой, что побуждало каждое последующее поколение видеть в нем вождя цфатского движения. Он был также первым каббалистом, личность которого произвела столь сильное впечатление на его учеников, что через тридцать с лишним лет после его смерти появилось своего рода житие святого, содержащее наряду с множеством легенд достоверное описание многих черт его характера. Это жизнеописание содержится в трех письмах некоего Шломо, более известного под именем Шломеля Дрезница, который, переселившись в 1602 году из Штрассница в Моравию в Цфат, распространял славу о Лурии среди своих друзей-каббалистов в Европе<sup>23</sup>.

Лурия обладал не меньшей ученостью, чем многие другие каббалисты. В годы учения в Египте он основательно познакомился с раввинистической литературой. Но хотя его язык – это символический язык старых каббалистов, в особенности тех из них, кто проявлял склонность к антропоморфизму, он ищет средства для выражения новых и оригинальных мыслей. Он умер в 1572 году в возрасте 38 лет, не оставив, в отличие от Кордовера, литературного наследия. По-видимому, у него совершенно отсутствовал литературный дар. Когда однажды один из его учеников, поклонявшийся ему, как высшему существу, спросил его, почему он не изложил своих идей и учения в книге, он, как утверждают, ответил: «Это невозможно, потому что все вещи взаимосвязаны. Стоит мне только открыть рот, чтобы говорить, как у меня появляется чувство, что море прорывает плотины и затапливает все. Как же мне выразить все то, что восприняла моя душа, и как я могу изложить это в книге?»<sup>24</sup>. Критический анализ многочисленных трактатов, циркулирующих под его именем, на которые каббалисты всегда почтительно ссылаются как на «Китней га-Ари», «Писания святого льва», обнаруживает, что до или во время своего пребывания в Цфате, продолжавшегося лишь три года, Лурия предпринял попытку изложить свои мысли в дошедшей до нас книге, чья подлинность не вызывает сомнения. Это его комментарий к «Сифра диннуута» («Книге сокрытия»), одной из труднейших частей Зогара<sup>25</sup>. Но в этом комментарии мало что есть от самого Лурии. Помимо этого, до нас дошел ряд комментариев к некоторым разделам Зогара. Наконец, мы располагаем тремя его мистическими гимнами к субботней трапезе, принадлежащими к наиболее замечательным творениям каббалистической поэзии и включенными почти во все молитвенники восточного еврейства.

Напротив, все, что нам удалось узнать о его системе, основывается на его беседах с учениками, беседах, носящих крайне разбросанный

<sup>22</sup> Об этике Кордовера см. Schechter, op. cit., pp. 292–294.

<sup>23</sup> *Шивхей га-Ари* («Восхваления Ари») впервые опубликованы в *Таалумот хохма* («Тайны мудрости») [Базель 1629]; см. Schechter, p. 323. Еще одно письмо Шломеля было недавно опубликовано С. Асафом в *Ко-бец аль-яд*, нов. сер., т. 3, с. 121–133.

<sup>24</sup> *Таалумот хохма*, 37б. Ликутей шас («Собрание шести разделов») [Ливорно 1790], 33с.

<sup>25</sup> Опубликован, например, Виталем в *Шаар маамарей Рашиби* («Врата изречений р. Шимона бар Иохая») [Иерусалим 1898], 22а – 30с. Подлинность этих комментариев не оставляет сомнений; см. мою статью о подлинных писаниях Ари в *Кирьят сефер*, т. 19 (1943), с. 184–199.

и беспорядочный характер. К счастью для нас, его ученики оставили нам различные компиляции его идей и изречений, в том числе и написанные независимо друг от друга, вследствие чего мы не связаны, как иногда утверждалось, единственным источником. Самый видный последователь Лурии Хаим Виталь (1543–1620) – автор нескольких описаний системы Лурии, обширнейшее из которых насчитывает пять томов инфолио и вышло под названием «Шмона шеарим» («Восемь врат»). Труд его жизни «Эц хаим» («Древо жизни») тоже состоит из восьми разделов<sup>26</sup>. Помимо этого, мы располагаем несколькими анонимными сочинениями, написанными последователями Лурии, равно как и более сжатым изложением теософской стороны его системы, выполненным рабби Йосефом ибн Табулом, самым авторитетным его учеником после Витала<sup>27</sup>. Манускрипт книги Табула продолжительное время был погребен в различных библиотеках. Он не привлекал ничьего внимания, даже после того, как был совершенно случайно опубликован в 1921 году<sup>28</sup>.

Авторство приписали пользовавшемуся большой известностью Виталю. Это была ирония судьбы, так как Виталь не питал большой симпатии к своему сопернику. То, что является общим для обеих версий,

<sup>26</sup> Шмона шеарим («Восемь врат») были впервые опубликованы в Иерусалиме между 1850 и 1898 годами. Они содержат версию под редакцией сына Витала Шмуэля. Еще одна версия труда Витала приводится Меиром Попперсом; лучшее издание ее части – Эц хаим («Древо жизни») – вышло в Варшаве в 1891 году. Цитаты из Эц хаим приводятся в соответствии с основным изданием. Каждая из других частей обладает собственным названием: Сефер гагилулим («Книга перевоплощений»); При эц хаим («Плод древа жизни»); Шаар ха-айхудим («Врата единения»), Сефер ликутей Тора («Книга изречений Торы»).

<sup>27</sup> О Йосефе ибн Табуле см. мою статью об учениках Лурии в Цион, т. 5, с. 133–160, особенно с. 148 и далее.

<sup>28</sup> Книга Табула под названием Сефер хафици ба («Книга “Благоволение мои в нем”») была опубликована в начале Симхат коген («Радость священника») Масудом га-Когеном аль-Хададом (Иерусалим 1921).

можно смело считать подлинной лурианской доктриной.

Что же касается личности Лурии, то, к счастью, Виталь тщательно набросал сотни мелких черт, носящих безошибочную мету подлинности<sup>29</sup>. Мы представляем себе личность Лурии в общем гораздо яснее, чем личность Кордоверо. Несмотря на то, что вскоре после смерти он превратился в леген-



Рабби Х. Виталь. «Шаар гагилулим» («Врата перевоплощений»), Иерусалим, 1903

дарную фигуру, сохранилось достаточно свидетельств, чтобы составить суждение о нем как о человеке. Прежде всего и важнее всего – он был визионером. По сути дела, мы в немалой степени обязаны ему знанием силы и границ мистического видения. Лабиринт скрытого мира мистики – ибо таким этот мир предстает в сочинениях его учеников – был столь же знаком ему, как улицы Цфата. Сам он неизменно пребывал в этом таинственном мире, и его визионерский взор улавливал проблески духовной жизни во всем, что окружало его. Он не делал различия между органической и неорганической жизнью, утверждая, что души вездесущи и что с ними возможно общение. У него было много сверхъестественных видений. Например, гуляя со своими учениками в окрестностях Цфата, он часто указывал им на могилы праведников, с душами которых он вступал в общение. Так как мир Зогара обладал в его глазах абсолютной реальностью, он довольно часто «открывал» гробницы людей, являвшихся лишь литературными призраками, вышедшими из мира романтических декораций,озведенных в этой замечательной книге<sup>30</sup>.

30 См. список священных могил, приведенный в *Шаар га-гилгулим*.

320



«Сефер лимудей ацилут» («Книга учения об эманации»), 1769

великих законоучителей периода Мишны<sup>31</sup>, периода, к которому он в своей бесхитростной вере относил героев великих каббалистических псевдоэпиграфов.

Основные течения  
в еврейской мистике

Интересны также приводимые Витalem критические высказывания его учителя о ранней каббалистической литературе: Лурия предостерегает против всех каббалистов, живших в промежуток времени между Нахманидом и им самим, потому что пророк Илия не являлся им и их сочинения основывались только на человеческих восприятиях и разуме, а не на истинной каббале. Но все без изъятия книги, рекомендуемые им, как то: Зогар, Комментарий так называемого псевдо-Авраама бен Давида к «Книге Творения», «Брит менуха» и книга «Кана» – относятся именно к этому отвергаемому им периоду. Более того, Лурия, отвергающий лирическую поэзию Средневековья, очень высоко ценит гимны Элеазара Калира и полагает, что они написаны в истинно мистическом духе. Такая оценка объяснялась тем, что, руководствуясь древней традицией, он считал этого поэта одним из

31 См. *Шаар га-каванот* («Врата молитвенных интенций») [1873], лист 50d, который, без сомнения основан на Тосафот к Хагига, 13а.

По склонности и складу ума Лурия был решительно консерватором. Это проявляется как в упорном стремлении подкрепить свои мысли древними авторитетами, в особенности авторитетом Зогара, так и в его отношении к мелочам. Он всегда был настроен в пользу сохранения того, что носило выраженный самобытный характер, и признавал за противоречивыми суждениями одинаковую мистическую ценность. Даже каждый тип еврейского письма, по его мнению, обладает своим собственным мистическим значением<sup>32</sup>. Точно так же он считал равноценными чи-

32 *Шаар га-каванот*, 8d: «ибо у всех есть свой намек и тайна».

ны молитвы, принятые различными еврейскими общинами, ибо каждое из двенадцати колен Израильевых попадает на небо через свои собственные ворота, что соответствует определенной редакции молитвы. И так как никто не знает, к какому колену он принадлежит, пусть каждый придерживается традиций и обычаяев своей географической группы: испанские евреи – своих обычаяев, польские – своих и т. д.<sup>33</sup>

33 Там же, 50d.

История постепенного распространения лурианской каббалы удивительна и, подобно истории создания Зогара, не лишена драматизма. Истинные ученики Лурии сделали сравнительно мало для популяризации его учения. Хотя Хаим Виталь начал приводить это учение в систему сразу же после смерти своего учителя, он ревниво следил за тем, чтобы никто, кроме него самого, не завладел ключом к тайне. В продолжение некоторого времени он читал другим ученикам Лурии лекции о новых доктринах, теософские принципы которых он дополнял множеством схоластических деталей. До нас дошел текст документа 1575 года, в котором почти все виднейшие ученики Лурии, поскольку они продолжали жить в Цфате, письменно признавали Витала высшим авторитетом: «Мы будем изучать каббалу с ним и верно хранить все, что он поведает нам, и не раскрывать никому тайн, кои мы узнаем от него или коим он учил нас в прошлом, даже того, чему он учил нас при жизни нашего учителя великого рабби Ицхака Лурии Ашкенази, разве только с его позволения»<sup>34</sup>. Впоследствии Виталь

34 Ср. *Цион*, т. 5, с. 125, 241 и далее.

совершенно отошел от этой деятельности и очень неохотно знакомил других со своими каббалистическими сочинениями. До того, как он умер в 1620 году в Дамаске, ни одно из его сочинений не переписывалось и не распространялось с его согласия. Многие из них, однако, были тайно переписаны в Цфате в 1587 году, когда он тяжело заболел, – его брат получил за их передачу взятку в пятьдесят золотых – и затем циркулировали среди адептов в Эрец-Израэль. Второй выдающийся ученик Лурии, Йосеф ибн Табул, также не был ревностным пропагандистом, хотя он и проявлял большую, чем Виталь, активность в распространении взглядов своего учителя в самом Цфате. Он не подписывал упомянутого заявления, и известно, что он давал уроки людям, не изучавшим каббалу под руководством Лурии<sup>35</sup>.

35 См. статью, на которую ясылаюсь в прим. 27.



«Майан га-хокма»  
('Источник мудрости'), р. И. Саруга, Кофец, 1784

весьма важную роль – в основном благодаря своей более или менее доступной манере изложения<sup>38</sup> – в формировании господствовавшего до начала XIX века христианского взгляда на характер каббалы, которой приписывались пантеизм и спинозизм<sup>39</sup>.

Основные течения  
в еврейской мистике

В целом распространение лурианской каббалы было связано почти исключительно с деятельностью другого каббалиста, Исаэля Саруга, который в период между 1592 и 1598 годами активно пропагандировал новое учение среди каббалистов в Италии<sup>36</sup>. Он выдавал себя за одного из ведущих учеников Лурии, хотя несомненно, что у него не было права на этот титул и что все свое знание лурианской каббалы он почерпнул из похищенных копий сочинений Витала, попавших ему в руки в Цфате. Человек довольно самобытного ума, он считал, что постиг тайны нового учения глубже, чем истинные ученики Лурии. Этим, вероятно, объясняется то, почему его миссионерское рвение побудило его притязать на авторитет, которым он в строгом смысле слова не обладал. Обман прошел незамеченным, и до наших дней он слывет и среди поклонников и среди противников каббалы истинным толкователем идей Лурии. В некоторых основных вопросах он придал совершенно новое направление мысли Лурии и обогатил ее своими собственными спекуляциями, которые я не могу рассматривать в этом контексте.

Последние изложены главным образом в его книге «Лимудей ацилут» («Изучение эманации»). Саруг пытался подвести под нефилософскую доктрину Лурии квазифилософскую основу, внося в нее элементы платонизма, и именно эти не подлинно лурианские элементы обусловили исключительный успех его интерпретации учения Лурии.

Один из последователей самого Саруга довел эти тенденции до особенно радикального вывода и создал систему каббалы, представляющую собой причудливую эклектическую смесь из модного в Италии эпохи Ренессанса неоплатонизма и идей Лурии в их толковании Саругом. Это был Авраам Коген Эррера из Флоренции, умерший в Амстердаме в 1635 или 1639 году, отпрыск марранской семьи и единственный каббалист, писавший свои сочинения на испанском языке. Его книги были переведены с испанского языка, на котором они сохранились только в рукописи<sup>37</sup>, на иврит; и латинский компендиум, появившийся в 1677 году, сыграл

<sup>36</sup> О Саруге и его деятельности см. мою статью в *Цион*, т. 5, с. 214–241.

<sup>37</sup> Произведение Эрреры *Puerta del cielo* находится не только в Королевской библиотеке в Гааге, но также в Библиотеке Колумбийского университета в Нью-Йорке (X 86 – N 42Q).

<sup>38</sup> *Porta coelorum*, в конце 2-й части 1-го тома *Kabbala denudata* Кнорра. Это [имеется в виду текст Эрреры] было переведено (или, скорее, пересказано в сжатом виде) с еврейского издания, которое вышло в Амстердаме в 1655 году.

<sup>39</sup> Много места книгам Эрреры уделено в J.G. Wachter, *Der Spinozismus im Juedenthumb (!) oder die von dem bedeutigen Juedenthumb und dessen Kabbala vergoetterte Welt* (1699).

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

**3** То, что Лурия был наделен даром мистического вдохновения, получило после его смерти всеобщее признание в Цфате, и именно характерные для него идеи вошли в качестве неотъемлемого элемента в позднейшую каббалу – не сразу, но в результате процесса распространения и развития, начавшегося незадолго до 1600 года.

Я упомянул мистическое вдохновение Лурии. Но не следует предполагать, что его учение в готовом виде свалилось с неба. Правда, на первый взгляд его общее содержание и основные концепции кажутся совершенно отличными от доктрины цфатской школы раннего периода, в особенности от системы Кордоверо. Однако в результате тщательного сопоставления их выясняется, что немало положений в системе Лурии ос-

теснены в аукеназской рукописи «Эц Хаим» ф. Хайма Витала)

Древо сфиrot (из аукеназской рукописи «Эц Хаим» ф. Хайма Витала)

323



Глава седьмая /  
ИЦХАК ЛУРИЯ И ЕГО ШКОЛА



Схема цимцума

Повторяю, Лурия развивает свои идеи, основываясь на идеях своих предшественников, в частности, не только Кордоверо, но и гораздо более ранних авторов. Некоторые существенные детали, заимствованные им у каббалистов более раннего периода, играли в сочинениях последних второстепенную роль, тогда как он превратил их в основу своего учения. Эти связи между Лурией и несколькими полузабытыми испанскими каббалистами еще ждут адекватного исторического анализа<sup>41</sup>.

Основные течения  
в еврейской мистике

ду своей практической мистикой и перерождением ее в магию. Что же касается аскетического образа жизни, пропагандируемого лурианской каббалой, то здесь Лурия не внес ничего своего. В целом аскетизм был внешним проявлением религиозной жизни в Цфате, какой она была до Лурии и какой осталась после него. Можно надеяться, что неудачный термин «практическая каббала», который уже проник в наши учебники истории для обозначения системы Лурии, будет изъят из них. Период гегемонии лурианской каббалы, порожденной цфатской школой, характеризуется преобладающей ролью практической мистики, но не следует видеть в этом отличие лурианской каббалы от непосредственно предшествующих ей систем.

<sup>40</sup> Этот взгляд, который совершенно необоснован, приводится Городецким в некоторых его книгах и статьях. См. прим. 15.

<sup>41</sup> С моей точки зрения, нет никакого сомнения в том, что Лурия читал и использовал трактат, написанный в 1480 году Иосефом Аль-Кастилем в Хативе (около Валенсии), который содержится, в частности, в MS Oxford 1565. Некоторые специальные термины лурианской каббалы заимствованы из этой книги.

## 4 Как мы увидим в дальнейшем, форма, в которую облекал Лурия свои идеи, живо напоминает гностические мифы древности.

Разумеется, он поступал так неумышленно. Просто он весьма близок по строю своих мыслей к гностикам. Мировой процесс протекает, по его представлению, в интенсивно драматической форме; я склонен полагать, что эта особенность, отсутствовавшая в системе Кордовера, отчасти была причиной его успеха. Его космогония при сравнении с космогонией Зогара, на исчерпывающее истолкование которого, исходя из откровений Элиягу, она претендует, и более самобытна, и более разработана. Каббалисты раннего периода имели гораздо более простую концепцию мирового процесса. С их точки зрения, он начинается актом, которым Бог проецирует свою творческую энергию из Себя в космос.

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

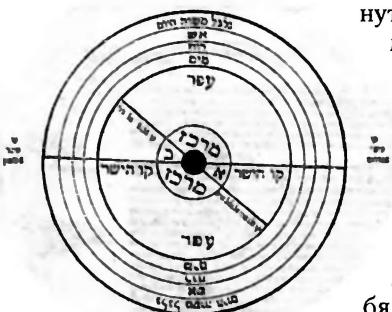
Теория Лурии совершенно лишена этой безобидной простоты. Она зиждется на учении о *цимцуме*, одной из самых изумительных и дерзновенных концепций во всей истории каббалы. Исходное значение слова *цимцум* – «сосредоточение» или «сжатие», но на каббалистическом языке этот термин означает скорее «удаление» или «отход». Понятие «цимцум» впервые встречается в кратком, ныне совершенно забытом трактате, написанном в середине XIII века, и основывается на некоем изречении из Талмуда.

Лурия, для которого трактат<sup>42</sup> послужил источником, придал этой идеи совершенно иной смысл, чем в Талмуде, и, полагая, что ставит ее на ноги, поставил на голову. В неоднократно приводимых в Мидраше поучениях законоучителей III века утверждается, что

42 MS British Museum 711, 140b:  
«Такие слова обнаружил я в кни-  
гах каббалистов: Как породил и со-  
творил Бог мир? Подобно тому,  
как человек втягивает в себя воз-  
дух и сокращает себя, дабы малое  
объяло большое, так и Бог сокра-  
тил Свой свет в длани Своей, и мир  
остался тьмой. И в этом мраке про-  
рубал Он камни и выкорчевывал  
скалы, дабы вывести из них пути,  
кои зовутся "чудесами мудро-  
сти"...» Это объяснение основывает-  
ся на интерпретации Нахманидом  
первых слов *Сефер йецифа*; ср. *Ки-  
рят сефер*, т. 4 (1930), с. 402.



«Мево шеарим» («Введение  
к братам»), р. Хаим Виталь



*Каббалистическая схема (из книги р. Шабтая Ш. Горобица «Шефа таль» («Благо росы»))*

Черувимов, то есть как бы сосредоточил и сжал всю Свою силу в одной-единственной точке<sup>43</sup>. Таково происхождение термина «цимцум». Но его начальный смысл совершенно противоположен смыслу, вкладываемому в него каббалистом лурианского толка, для которого цимцум означает не сосредоточение Бога в одном месте, но, напротив, Его удаление от некоей точки.

Что это означает? Кратко выражаясь, это означает, что существование вселенной оказалось возможным в результате процесса сжатия в Боге. Лурия исходит из натуралистической и, если угодно, довольно грубой посылки. Как может существовать мир, если Бог вездесущ? Если Бог — «все во всем», как могут существовать вещи, которые не суть Бог? Как Бог может сотворить мир из ничего, если не существует этого ничто? В этом весь вопрос. Ответ на него, невзирая на грубую форму, в какой он был поставлен, обрел величайшее значение в истории развития позднейшей каббалистической мысли. Лурия утверждает, что для того, чтобы создать мир, Бог должен был как бы освободить в Себе самом место, покинув некую область, род мистического предвечного пространства, дабы вернуться назад в акте творения и откровения<sup>44</sup>. Поэтому первый акт Эйн-Соф, бесконечного Бытия, есть не движение вовне, но движение в себя, движение вспять, откатывание назад или удаление в самое Себя.

Вместо эманации мы имеем ее противоположность — сокращение. Бог, раскрывающий Себя в четких контурах, заменялся Богом, погружающимся в глубины Своего собственного бытия, сосредотачивающимся в Себе самом<sup>45</sup> с самого начала творения. Разумеется, даже люди, теоретически формулировавшие эту концепцию, часто осознавали, что она граничит со святотатством. Однако она неожиданно всплывала снова и снова, лишь по видимости смягчаемая слабыми оговорками, вроде «как если бы» и «так сказать».

Возникает соблазн истолковать это удаление Бога в Свое собственное бытие с помощью таких выражений, как «изгнание», «ссылка Себя самого из Своей всеобщности в глубокое уединение». Идея цимцума, рассматриваемая в таком свете, служит глубочайшим символом изгнания, о котором только можно помыслить, даже более глубоким,

43 См. *Шмот раба на Исх. 25:10; Вайикра раба на Лев. 23:24; Псикта де раб Коана*, изд. Бубера, 20а; *Мидраш Шир га-шифим*, изд. Грюнхута (1899), 15в.

44 Виталь, Эц хаим, гл. I, 1–2; *Мево шеафим* («Введение к вратам») [Иерусалим 1904], 1; Йосеф иби Табул, в начале *Сефер хафици ба*. Образы, встречающиеся в различных списках, излагающих доктрину Витalia, в высшей степени натуралистичны.

45 Формула «Бог сократил Себя самого, отступив от Себя к самому Себе» впервые применялась Саругом и автором *Шефа таль* («Благо росы») [Ганау 1618].

<sup>46</sup> Параллель между терминами *цимцум* и *швира* («разбиение»), которая приводит к подобной интерпретации, задается самим Виталем, хотя и в различных контекстах, см. *Эц хаим*, с. 54 (все ссылки приводятся на издание 1891 года), а также туманную аллюзию в первой главе его *Мево шеарим*. Этим замечанием я обязан книге Тишиби, см. прим. 68.

<sup>47</sup> Поэтому Виталь определяет этот первый акт как *цимцум ришон* («первое сжатие»). Принцип установлен в *Эц хаим*, с. 71: «Также уразумей, что каждой стадии выведения новых светов предшествует явление цимцума».

Другими словами, космический процесс становится двунаправленным. Каждая стадия процесса сотворения предполагает существование двойного напряжения, то есть света, возвращающегося к Богу и испускаемого Им. И без этого постоянного напряжения, без этого неизменно повторяющегося усилия, которым Бог сдерживает Себя, ничто в мире не существовало бы. В этой доктрине таится чарующая мощь и глубина. Этот парадокс цимцума – как утверждал Яков Эмден<sup>48</sup> – представляет собой единственную когда-либо предпринятую серьезную попытку облечь в плоть идею творения из ничего. То, что столь рациональная на первый взгляд мысль, как «творение из ничего»,

<sup>48</sup> Яков Эмден, *Миттахат сфафим* (Лемберг 1870), с. 82.

при ближайшем рассмотрении оказалась теософской тайной, свидетельствует о том, как обманчива мнимая простота основ религии.

Помимо того, что теория цимцума обладает сама по себе немальным значением, она вносит в мировосприятие Лурии элемент, с точки зрения некоторых ученых уравновешивающий пантеизм теории эманации<sup>49</sup>. В

каждом существе не только имеется остаток Божественного проявления, но в аспекте цимцума оно обретает свою собственную реальность, не дающую ему раствориться в неиндивидуальном бытии Бога.

Жесткое «все во всем». Сам Лурия был живым примером выраженно го теистического мистика. Несмотря на пантеистическую тенденцию Зогара, Лурия трактовал его в строго теистическом духе. Поэтому вполне естественно, что пантеистические элементы, начавшие усиливаться в каббалистике, в особенности с эпохи европейского Ренессанса, вступили в противоречие с лурианской доктриной цимцума и что предпринимались попытки перетолковать эту доктрину таким образом, чтобы она лишилась своего значения. Вопрос о том, следует ли толковать ее в буквальном или переносном смысле, подчас служил отражением борьбы между теистической и пантеистической тенденциями в столь значительной степени, что в поздней каббале позиция, занимаемая тем или иным автором, отчасти определялась его отношением к учению о цимцуме<sup>50</sup>. Ибо

<sup>49</sup> См. обсуждение значения цимцума у

Йосефа Эргаса, *Шомер эмуним* (часть 2) и у Эмануэля Хай-Рикки, *Йошеф лев-баев* («Прямота сердца»), гл. 1.



Схема цимцума –  
образование первичной точки

цимцум означает акт отрицания и ограничения, он есть также акт суда<sup>53</sup>. Следует, однако, помнить, что, с точки зрения каббалиста, Суд – это проведение границ и правильное определение вещей. Ибо, пользуясь словами Кордоверо, качество Суда заложено во всякой вещи, поскольку все желает оставаться тем, что оно есть, то есть оставаться в своих границах<sup>54</sup>.

Основные течения  
в еврейской мистике

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

Как я уже сказал, учение о цимцуме играло необычайно важную роль в развитии лурианской мысли, и попытки сформулировать его делались постоянно. История развития этой идеи от эпохи Лурия до наших дней явила бы увлекательную картину развития самобытной еврейской мистической мысли<sup>51</sup>. Здесь я ограничусь тем, что выделю еще один аспект, который сам Лурия считал очень существенным. В од-

ном тексте, чья подлинность не вызывает сомнения<sup>52</sup>, Лурия утверждает, что субстанция Божественного Существа до того как произошел цимцум, заключала в себе не только качества Любви и Милосердия, но и качество Божественной Строгости, Дин, или Суд, по определению каббалистов. Но Дин как таковой невозможно было распознать, ибо он как бы растворился в великой стихии сострадания Бога, словно щепотка соли в море, пользуясь сравнением Иосефа ибн Табула. В акте цимцума, однако, Дин кристализовался и обозначался со всей определенностью.

Ибо в той же мере, в какой цим-

<sup>51</sup> Единственная попытка в этом направлении была предпринята М. Тейтельбаумом в *Га-раб ми-Ляды у-хифлегет Хабад* («Рабби из Ляд и партия Хабад», т. 2 (1913), с. 37–94. Среди других писавших о цимцуме авторов Molitor, *Philosophie der Geschichte*, vol. 2 (1834), pp. 132–172; Isaac Misses, *Darstellung und kritische Beleuchtung der juedischen Geheimlehre*, vol. 2 (1863), pp. 44–50.

<sup>52</sup> MS Jerusalem; см. *Китвей яд бекаббала*, с. 135. Текст опубликован в *Кирьят сефер*, т. 19, с. 197–199. Его подлинность не вызывает сомнений.

<sup>53</sup> Этот момент выделяется во всех ранних текстах, посвященных доктрине цимцума.

<sup>54</sup> Такой точки зрения придерживался Кордоверо в *Пардес римоним*, в пространной главе 8, *Магут ве-гангага* («Сущность и управление»), где он рассматривает главным образом вопрос о значении суда, дин. Ср. также главу 5, §4, в которой Кордоверо излагает учение о том, что предвечные миры были разрушены скорее не из-за избытка, а из-за недостатка суда.

Поэтому именно в существовании индивидуальных вещей мистическая категория Суда играет важную роль. Следовательно, если Мидраш утверждает, что в начале мир должен был основываться на качестве Строгого Суда, *Дин*, но, видя, что этого недостаточно для существования вселенной, Бог добавил качество Милосердия, то последователь Лурии истолковывает это таким образом: первый акт, акт цимцума, посредством которого Бог определяет и тем самым ограничивает Себя, – это акт *Дин*, выявляющий корни этого качества во всем сущем, эти «корни Божественного Суда», беспорядочно смешанные с остатком Божественного света, сохраняющиеся после первоначального возвращения в предвечное пространство, созданное актом цимцума. Затем второй луч света из сущности Эйн-Соф вносит порядок в хаос и приводит в движение мировой процесс, отделяет скрытые элементы и придает им новую форму<sup>55</sup>. При этом устанавливается взаимодействие между отливом и приливом, между принципом расширения и принципом сужения, называемыми каббалистами *гитпаштут*, поступательным движением, и *гисталкут*, возвратным движением<sup>56</sup>. Как че-

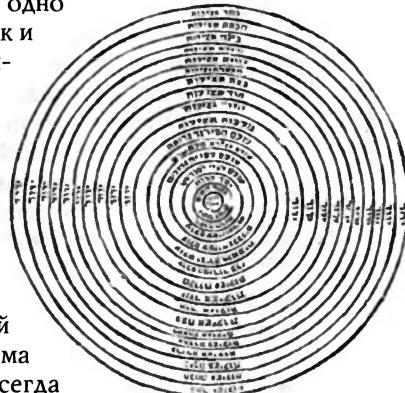
ловеческий организм поддерживает свою жизнь посредством двойного процесса вдохания и выдохания и как одно немыслимо без другого, так и все творение образует гигантский процесс Божественного вдоха и выдоха. Поэтому, в сущности в более глубоком смысле, корень всего зла заключается уже латентно в акте цимцума.

В согласии с тради-

<sup>55</sup> Эта идея четко выражается в вышеупомянутом отрывке, написанном самим Лурией, а также у Ибн Табула. В интерпретации Витала она несколько смазана.

<sup>56</sup> Эц хаим, с. 57 и особенно 59. Эта фундаментальная идея была положена в основу грандиозной каббалистической системы, развитой в magnum opus Шломо Эльясова *Сефер лешем, шво ве-ахлама* («Книга опала, агата и аметиста»), т. 3 (Иерусалим 1924), которая называется *Клалей гитпаштут ве-гисталкут* («Основы распространения и сокращения»).

цией Зогара, Лурия рассматривает космический процесс до определенного момента после цимцума в качестве процесса в самом Боге. Это учение всегда навлекало на своих последователей величайшие трудности. Такое предположение облегчалось для него его убеждением – уже мимолетно упомянутым – в том, что след или остаток Божественного света – *ршиму*, согласно его терминологии, – сохраняется в предвечном пространстве, созданном цимцумом, даже после удаления субстанции Эйн-Соф<sup>57</sup>. Он сравнивает *ршиму* с остатком масла или вина в бутылке, содержимое которой вылито<sup>58</sup>. Эта концепция дает возможность попеременно акцентировать либо Божественную природу *ршиму*, либо то, что субстанция Эйн-Соф исчезла из него, другими словами, что то, что образуется в



Концентрическо-кольцевая модель соотношения духовных миров

<sup>57</sup> У Витала, очевидно, есть причины не упоминать теорию *к'урл* в том месте, где заходит речь об этом явлении, но сослаться на нее позже (Эц хаим, с. 55). Лурия же и Ибн Табул подчеркивают ее важность.

<sup>58</sup> См. текст, упоминаемый в прим. 52.



Миры Адама  
Кадмона

результате этого процесса, пребывает вне Бога. Остается только добавить, что некоторые, еще более теистически настроенные каббалисты решили эту проблему вообще путем полного устранения идеи *ршивиму* из своей системы.

Прежде чем продолжить наше изложение, следует подчеркнуть, что концепция *ршивиму* очень близка системе гностика Василида, который пользовался большой популярностью около 125 года новой эры. В ней также содержится идея предвечного «благословенного пространства, о коем невозможно помыслить и которое невозможно выразить в речи, но которое не совсем покинуто Сыновством». Последний термин введен Василидом для обозначения самой возвышенной реализации универсальных потенций. Об отношении этого Сыновства к Святому Духу, или Пневме, Василид пишет, что, даже когда Пневма оставалась пустой и отделенной от Сыновства, она сохраняла аромат последнего, который пропитывал все вверху и внизу, даже бесформенную материю и нашу собственную форму бытия. Василид также использует образ чаши, в которой сохраняется тонкий аромат «нежнейшей паучей мази», несмотря на то что чаша совершенно порожняя. Помимо этого, ранний прообраз цимцума приводится в «Книге великого Логоса», одном из поразительных памятников гностической литературы, сохранившемся в коптских переводах. Автор этой книги утверждает, что все предвечные пространства и их «отцовства» возникли из «малой идеи» пространства, оставленного Богом как сияющий мир света при «Своем удалении в Себя самое». Эта идея удаления в Себя, предшествующего всякой эманации, подчеркивается неоднократно<sup>59</sup>.

**5** Наряду с этой концепцией космического процесса мы обнаруживаем в системе Лурии еще две важные теософские идеи. Лурия выразил их смелым языком мифа, подчас, быть может, слишком смелым. Эти две идеи – учение о *шивафат га-хелим*, или «разбиении сосудов», и учение о *тикуне*, т. е. об исправлении или устраниении изъяна. Влияние двух этих идей на развитие позднейшей каббалистической мысли было столь же велико, как и влияние учения о цимцуме.

Рассмотрим сначала первую доктрину. Божественный свет, льющийся в предвечное пространство, трехмерность которого явилась результатом последующего развития, развертывается на различных стадиях и проявляется во множестве аспектов. Нет смысла вдаваться здесь в детали того, как протекает этот процесс; Лурия и его последо-

<sup>59</sup> О Василиде см. Ипполит «Философии», VII, 22; Mead, *Fragments of a Faith Forgotten* (1931), p. 261; о коптской гностической книге Яо см. Mead, op. cit., p. 543.

<sup>60</sup> Главы 2–8 Эц хаим (с. 29–78) включают детальное описание этого процесса.

ватели склонны изображать его то в визионерском, то в схоластическом духе<sup>60</sup>. Он протекает в пределах сферы, которая, пользуясь гностическим термином, может быть названа сферой полноты (*плефома*) Божественного света. Решающее значение имеет то, что, согласно этому учению, первым существом, возникшим путем эманации из света, был *Адам кадмон*, «Предвечный человек».

*Адам кадмон* – не что иное, как первая конфигурация Божественного света, текущего из субстанции *Эйн-Соф* в предвечное пространство цимцума – не со всех сторон, но, подобно лучу, только в одном направлении. Поэтому он есть первая и высшая форма, в которой Божество начинает проявлять себя после цимцума. Потоки света извергаются из его глаз, уст, ушей и ноздрей. Вначале эти потоки соединяются в целое без различия между разными сфирот. В этом состоянии сфирот не нуждаются в чащах или сосудах, чтобы содержать их. Потоки света, струящиеся из глаз, однако, эманируют в «распыленном» виде, при котором каждая *сфира* образовывает обособленную точку. Этот «мир точечного света», *Оlam ga-ne-kudot*, Лурия называет также *Olam ga-togu*, то есть миром хаоса и беспорядка<sup>61</sup>. Отвечая на вопрос о различии между его доктриной и доктриной

Кордовера, Лурия высказался в том смысле, что его предшественник в целом рассматривал только события, происходящие в этой плоскости, и соответствующее им состояние мира<sup>62</sup>. Но так как Божественный план вещей предусматривал сотворение конечных существ или форм, каждой со своим собственным, отведенным ей местом в идеальной иерархии, то эти обособленные потоки света улавливались и

держались в особых «чашах», созданных – или, вернее, эманированных для этой особой цели. Сосуды, предназначенные для трех высочайших сфирот, принимали их свет, но когда пришла очередь нижних *сфирот*, свет хлынул с такой силой, что сосуды не выдержали и разбились вдребезги. То же самое, хотя и не совсем в той же степени, произошло и с сосудом последней *сфиры*<sup>63</sup>.

Учение о «разбиении сосудов» Лурии является в высшей степени оригинальным развитием мысли, содержащейся в Зогаре. В мидраше, на который я уже ссылался в первой главе, речь идет о разрушении миров до сотворения ныне существующего космоса<sup>64</sup>. Зогар трактует эту агаду в том смысле, что во время сотворения миров действовали исключительно силы *Гвуры – сфиры* Строгого Суда,

и поэтому они были разрушены избытком строгости. Это событие, в свою очередь, ставится в связь с родословием царей Эдома в главе 36 книги Бытие, о которых сообщается только то, что они построили город и умерли. «Вот цари, царствовавшие в земле Эдома» – под Эдомом подразумевается

<sup>61</sup> Эц хаим, с. 9 (Шаар га-кляим [«Врата правил»]). Любимые термины Витала ḥayal ɔ̄lyu и ḥayal ɔ̄lyu основаны на игре слов, см. ивритский текст Быт. 30:39.

<sup>62</sup> См. текст, опубликованный в Цион, т. 5, с. 156, а также Сефер эмек га-Мелех («Глубины Царя») [1648], 32d.

<sup>63</sup> Этот процесс в деталях описан в главе 9 Эц хаим.

<sup>64</sup> См. первую главу, прим. 30.



Рабби Х. Виталь.  
«При эц хаим» («Плод  
дерева жизни»), Дуб-  
ровно, 1715

года и в особенности *сфиры* Строгого Суда. Лурия полагает, что эти отбросы первоначально были смешаны с чистой субстанцией Строгости (*Дин*), и только после разрушения сосудов и последующего процесса разграничения зло и демонические силы обрели реальность и обоснулись в своей собственной сфере. Не из ос-

Основные течения  
в еврейской мистике

<sup>65</sup> Зогар, III, 128а, 135а-б, 142а-б, 292а-б.

<sup>66</sup> Там же, II, 176б. Этому соответствует арамейский термин *אַלְמָלָה* («весы»).

сфера Строгого Суда, не смягченного состраданием<sup>65</sup>. Но мир держится только благодаря гармонии между Милосердием и Строгим Судом, мужским и женским началами, гармонии, которую Зогар имеет равновесием<sup>66</sup>. Смерть «працарей», о которых более обстоятельно повествуется в «Идра раба» и «Идра зута» в Зогаре, Лурия переосмысливает в своей системе как «разбиение сосудов».

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

Причина этого «разбиения сосудов», которое развязывает всю сложность космологической драмы и определяет место человека в ней, рассматривается Лурией и Виталем в разных аспектах. Непосредственной причиной объявляются технические неполадки во внутренней структуре мира *сфиrot*, которые необходимо должны были повести к аварии<sup>67</sup>. В

<sup>67</sup> Эц хаим, с. 93, 103.

<sup>68</sup> Я основываюсь здесь на очень тщательном анализе лурианской доктрины *Шифрат га-келим* и концепции зла, проведенным моим учеником И. Тишиби в его *Торат гира бе-га-клипа бе-каббалат га-Ари* («Доктрина зла и клипы в лурианской каббале») [Иерусалим 1942].

<sup>69</sup> См. Эц хаим, с. 103; *Шаар маамарей Раши* (1898), 22б (из подлинных трудов Ари!) и 33а; *Мево шеарим* (1904), 35д.

колков разбитых сосудов, а из «отбросов працарей» возникла *клита*. Более того, образ организма в Зогаре абсолютно отождествляется с человеческим телом. *Швира* сравнивается с «прорывом» рождения, жесточайшей судорогой организма, сопровождаемой тем, что иногда можно назвать выбросом отходов жизнедеятельности<sup>70</sup>. Таким образом, мистическая

<sup>70</sup> Сефер га-ликутим («Книга выдержек») Витала (Иерусалим 1913), лист 21б.

«смерть працарей» трансформируется в гораздо более благовидный символ мистического «рождения» новых чистых сосудов.

Эта катарсическая интерпретация термина *шиифа* была принята всеми каббалистами лурианского толка. Для некоторых из них, однако, идея о том, что корни зла лежат в «мире точек», оставалась камнем преткновения, так как она дуалистична, то есть представляет собой одну из самых опасных ересь<sup>71</sup>. Поэтому они придерживались

<sup>71</sup> Это, например, одно из выражений, приведенных Моше Хаймом Луцат в начале его Сефер хокер у-мекубаль («Книга исследователя и каббалиста»).

мнения, что силы зла возникли из рассеянных осколков сосудов, попавших в нижние слои предвечного пространства и образовавших здесь «глубину великой бездны» — местопребывание духа зла. Как все попытки отве-

тить на вопрос *unde malum?*, эта попытка найти рациональное объяснение существованию зла или, скорее, мифу о нем, не является вполне удовлетворительной. Гностический характер и этого учения совершенно очевиден. Мифология гностических систем также различает в плероме драматические процессы, вследствие которых частицы света эонов изгоняются и падают в пустоту. Таким же образом Лурия объясняет выпадение Божественных «искр света» из Божественной сферы в нижние слои бездны.

Представители поздней каббалы посвятили множество других спекуляций этому вопросу. В представлении некоторых из них, «разбиение сосудов» связано, подобно многим другим явлениям, с законом органической жизни в теософской вселенной. Как семя должно лопнуть, чтобы дать росток и цвет, так первые сосуды должны разбиться, дабы Божественный свет, так сказать, космический росток, мог выполнить свое назначение<sup>72</sup>. Во всяком случае, «разбиение сосудов», исчерпывающее описание которого мы

<sup>72</sup> Менахем Азария Фано, Гакдама бе-иньян га-тегиру («Введение к вопросу о термине тегиру») в начале его Ионат элем («Безмолвная голубка») [1648]; Эмек га-Мелех, 24б.

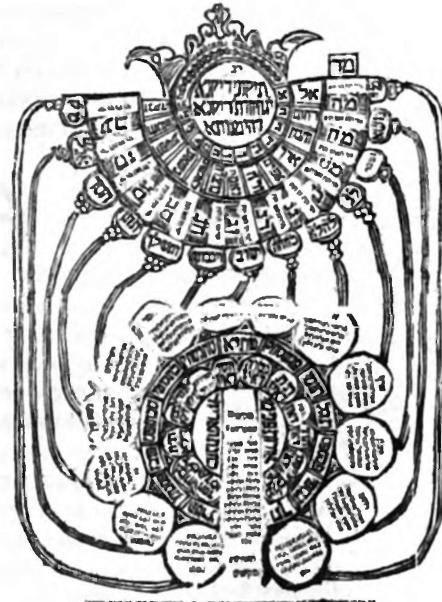


Схема парциум



Парацифы Зеир анин и Малхут

На стадии, соответствующей явлению Бога в аспекте *Адама кадмона*, до разбивания сосудов, действующие силы не определились еще как части некоторого органического целого и не сложились в определенную характерную и личностную конфигурацию. После же разрушения сосудов новый поток света хлынул из начального источника *Эйн-Соф* и, устремившись

Основные течения  
в еврейской мистике

находим в литературе лурианской каббалы, представляет собой решающий поворотный пункт в космологическом процессе. В целом это та причина внутренней ущербности, которая неотделима от всего сущего и сохраняется до тех пор, пока сосуды не будут восстановлены. Ибо когда чаши разбились, свет либо рассеялся, либо вернулся к своему источнику, либо устремился вниз. Сатанинские нижние миры зла, воздействие которых исподволь сказывалось на всех стадиях космологического процесса, возникли из осколков, заключавших в себе еще некоторое число искр Божественного света — по утверждению Лурии, таких искр было 288<sup>73</sup>. Так элементы добра — Божественного света — смешались с элементами зла и порядка<sup>74</sup>. Наоборот, восстановление идеального порядка, составлявшее начальную цель творения, является также тайным назначением всего сущего. Спасение означает лишь восстановление изначального целого, или, пользуясь ивритским термином, тикун. Вполне естественно, что тайны тикуна занимали центральное положение в теософской системе Лурии, как в ее теоретическом, так

и в практическом аспекте. Ее детали, в особенности в теоретическом плане, весьма сложны, и я не намерен подробно описывать их здесь<sup>75</sup>.

Предмет нашего рассмотрения — несколько основных идей, нашедших свое выражение в теории *тикуна*.

<sup>73</sup> Эц хаим, с. 170.

<sup>74</sup> Этот процесс описан с большой обстоятельностью в гл. 11 и 18 Эц хаим; в гл. 39 Виталь утверждает, что шифра затронула все миры.

<sup>75</sup> Большая часть глав 12–15 в Эц хаим Витала посвящена теме *тикуна*.

**6** Эти разделы лурианской каббалы свидетельствуют о величайшей из побед антропоморфической мысли за всю историю еврейской мистики. Бессспорно, что многие из этих символов являются отражением весьма сложных мистических медитаций, непостижимых для рациональной мысли, хотя в целом эта символика не отличается тонкостью. Стремление истолковать человеческую жизнь и поведение как символы более глубокой внутренней жизни, концепция человека как микрокосмоса и живого Бога как макроантропоса никогда не обнаруживались с большей ясностью и не доводились до столь далеко идущих выводов.

На стадии, соответствующей явлению Бога в аспекте *Адама кадмона*, до разбивания сосудов, действующие силы не определились еще как части некоторого органического целого и не сложились в определенную характерную и личностную конфигурацию. После же разрушения сосудов новый поток света хлынул из начального источника *Эйн-Соф* и, устремившись

мившись от чela *Адама кадмона*, придал новое направление беспорядочным элементам. Потоки света *сфирот*, исходящие от *Адама кадмона*, организуются в новые конфигурации, в каждой из которых *Адам кадмон* отражается в новых формах. Каждая *сфира* преобразуется из общего качества Бога в то, что каббалисты называют *парцуз*, «лик» Бога. Это означает, что все потенции, таящиеся в каждой *сфире*, оказываются подвластными закону формообразования<sup>76</sup> и что в каждой из

<sup>76</sup> Основное содержание этого лучше всего изложено в Эц хаим, с. 107.

них проявляется вся личность Бога, хотя и всегда в аспекте какой-либо отличительной черты. Бог, раскрывающий Себя в конце процесса, является чем-то гораздо большим, чем скрытый Эйн-Соф. Он теперь живой Бог религии, которого и пыталась обрисовать каббала. Вся попытка луринской каббалы описать теогонический процесс в Боге в символах человеческой жизни преследует цель выработки новой концепции личного Бога<sup>77</sup>, но единственным и высшим результатом этих усилий было

<sup>77</sup> Следующая цитата из немецкого философа Ф.В. Шеллинга воспринимается как описание *цимиума* и его значения для личности Бога: «Все сознание – это концентрация, это сосредоточение, собирание себя самого. Эта отрицающая, но обращаящаяся на себя самое сила познания есть истинная сила личности, в нем сила самости» (*Schelling's saemliche Werke*, I, vol. 8, p. 74).

возникновение новой формы гностического мифа. Бесполезно пытаться уйти от этого факта. Лурия пытается затем описать, как в ходе процесса *тикуна* – возвращения рассеянных искр Божественного света на предназначенные им места – возникают один из другого различные *парцуз*, число которых является строго определенным. Эта концепция носит уже совершенно личностный характер.

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

Имеются пять главных *парцуз*, или конфигураций<sup>78</sup>. Их названия были заимствованы Лурией из символики Зогара, в частности из «Идрот», но они обрели у него во многих отношениях совершенно иной смысл и назначение.

Там, где струящиеся потенции чистого милосердия и Божественной любви, содержащиеся в высшей *сфире*, стущаются в персональный образ, согласно Зогару, возникает конфигурация *Арих антин*: название, иногда переводимое как «Долгий лик», но фактически означающее «Долготерпеливый», то есть что Бог долготерплив и милосерд<sup>79</sup>. В Зогаре *Арих* также называется *Атика кадиша*, то есть

<sup>78</sup> Кордоверо в своем трактате Элима *рабати* уже упоминает «пять прообразов», или *тмунот* в том же смысле.

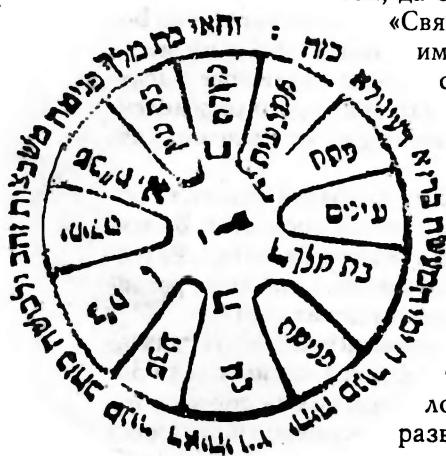
<sup>79</sup> Зогар, III, 128б.

«Святой, ветхий днями». В понимании Лурии первое название в некоторой степени служит модификацией второго. Потенции сферот Божественной Мудрости и Разума (*Хокма и Бина*) стали

парцуфим Отца и Матери (*Аба и Има*<sup>80</sup>). Потенции нижних шести сфирот (за исключением *Шхины*), в которых Милосердие, Справедливость и Сострадание пребывают в гармоническом равновесии, упорядочены в единую конфигурацию, которую Лурия вслед за автором Зогара называет *Зеир антин*. Опять-таки, правильный перевод термина будет не «Малый лик» (дословно – «короткий»), а «Нетерпеливый»<sup>81</sup>, в противоположность «Долготерпеливому». В этой конфигурации качество Строгого Суда, не содержащееся в образе «Святого, ветхого днями», играет существенную роль.

Как в представлении автора Зогара шесть *сфирот*, соответствующие шести дням творения, играют главную роль в мировом процессе и через единство своего движения представляют Бога в качестве живого Владыки вселенной, так образ *Зеир антин* становится центральным в лурианской теософии, поскольку в ней рассматривается процесс *тикуна*. *Зеир антин* – это «Святой, да будет Он благословен». То значение, какое

«Святой, да будет Он благословен» и Шхина имели в Зогаре, *Зеир антин* и *Рахель*, мистическая конфигурация, или *парцуф* Шхины имеют для Лурии. Пока тикун не завершился, они образуют два *парцуфим*, хотя у Лурии речь идет в основном об одной полностью развитой личности живого Бога, который изваян из субстанции Эйн-Соф посредством невероятно сложного процесса тикуна. Доктрина *Зеира* и *Рахели*, следовательно, представляет собой смысловой фокус теоретической базы тикуна. Происхождение *Зеира антинга* из лона «Небесной праматери», его рождение и развитие, так же как законы, по которым в нем организованы все «верхние» потенции, образуют предмет детального рассмотрения в системе, разработанной последователями Лурии<sup>82</sup>. Есть нечто приводящее в замешательство в



Каббалистическая схема

этом причудливом нагромождении деталей, характерном для этого изложения: его архитектонику можно назвать своеобразным литературным барокко.

Лурия подводит к чему-то весьма напоминающему миф о Боге, порождающем Себя самого. Это поистине кажется мне фокусом всего этого сложного и часто весьма туманного и противоречивого описа-

80 В *Идра зута*, III, 290 и далее, упоминается символика *аба* и *има* (после главы, посвященной *Атика кадиша*).

81 Выражение *וּמְקַרְבָּה* (дословно – «короткий ликом») взято из Прит. 14:17. Джикатила в *Шаарей ора* приводит его правильную интерпретацию.

ния. Развитие человека, проходящее стадии зачатия, утробной жизни, рождения и детства, до момента, когда развитая личность в полную меру пользуется своими умственными и нравственными способностями<sup>83</sup>, весь этот процесс представляется смелым символом тикуна, в котором Бог развертывает Свою собственную личность.

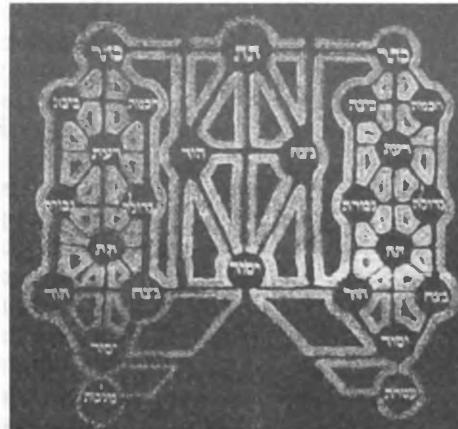
Конфликт здесь носит латентный характер, но он неотвратим. Является ли Эйн-Соф личным Богом, Богом Израиля, и служат ли все парцуфим только Его проявлениями в различных аспектах или Эйн-Соф – безличная сущность, *deus absconditus*, становящийся личностью

<sup>83</sup> Этому соответствуют мистические стадии *Зеифанти*, именуемые «беременность», «рождение», «вскрмление», «детство» и «взросление».

Эйн-Соф и сфиrot, но это становится трудной проблемой при рассмотрении очень сложных процессов цимцума и швиры и длинной цепи событий, ведущих к развитию *Зеифа анпина*. Чем более драматичным становится процесс в Боге, тем неотвратимее вопрос: какое место во всей этой драме занимает Бог?

С точки зрения Кордоверо, только Эйн-Соф – истинный Бог, о котором говорит религия, и мир Божества со всеми его сфиrot – есть не что иное, как организм, в котором Он образует Себя самого, дабы породить вселенную творения и действовать в ней. Читая подлинные произведения лурианской каббалы, часто испытываешь противоположное впечатление: Эйн-Соф не представлял большого религиозного интереса для Лурии. Его три гимна к субботним трапезам обращены к мистическим конфигурациям Бога: «Святому, ветхому днями», *Зеифу анпину* и Шхине, для обозначения которой он пользуется зогарическим символом «святого яблоневого сада»<sup>84</sup>. В этих гимнах чувствуется великолепный

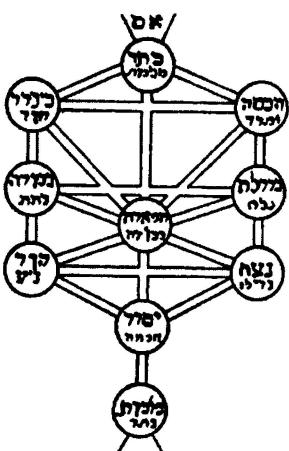
только в парцуфим? На это можно было легко дать ответ, пока вопрос ограничивался теологическим истолкованием доктрины Зогара, предлагающей непосредственное отношение между



Каббалистическая схема взаимоотношения сфиrot в динамике

размах души, являющей себе мистический процесс, то описывая его, то вызывая и создавая его посредством этих самых слов. Их торжественность обладает огромной силой воздействия, в особенности третий гимн заслуживает той огромной популярности, которую он снискдал, ибо он превосходно передает настроение, охватывающее душу, когда сгущающиеся сумерки

<sup>84</sup> יְשִׁיר עַמּוֹל נָר в Зогар, III, 128b и во многих других местах; это основано на мистической интерпретации отрывка из Талмуда (Таанит, 29а).



Древо сифиот  
в динамике

возвещают конец субботы. В этих гимнах Лурия обращается к парцуфим как к отдельным личностям. Это – крайность. Всегда имелись каббалисты, которые отказывались заходить так далеко и, подобно Моше Хайму Луцато, настаивали на личностном характере Эйн-Соф. Эти правоверные теисты из теософов неустанно переосмысливали учение о парцуфим так, чтобы освободить его от явных мифологических элементов. Особенно интересно проследить за проявлением этой тенденции у Луцато, чье учение о мире Божества было продуктом не чистой теории, но мистического видения. В остальных отношениях многочисленные противоречия и непоследовательности в сочинениях Витала обеспечивали этих каббалистов достаточным количеством аргументов в пользу их собственной теистической экзегезы.

Согласно Лурии, эта эволюция личности Бога повторяется и как бы отражается в каждой стадии и в каждой сфере небесного и земного существования. Из более ранних источников каббалисты из Цфата, в частности, Кордоверо, переняли учение о четырех мирах, помещаемых между Эйн-Соф и нашим земным миром, учение, даже следа которого невозможно обнаружить в основной части Зогара<sup>85</sup>. В

Цфате эта теория впервые была разработана более тщательно, и Лурия также принял ее, хотя и переиначив на свой собственный лад. Вот эти четыре мира: 1) *Ацилут*, мир эманации и Божества, который был предметом нашего изложения до этих пор; 2) *Бфия*, мир творения, то есть мир Престола, Меркавы, и высших ангелов; 3) *Йецифа*, мир формообразования, главная сфера пребывания ангелов, и 4) *Асия*, мир становления (а не действия, как некоторые переводят это слово). Этот четвертый мир, подобно ипостаси природы Плотина, мыслится как духовный прообраз материального чувственного мира. В каждом из этих четырех миров мистическое видение, объясняющее их сокровеннейшее строение, воспринимает упомянутые конфигурации Божества, парцуфим, хотя они и облечены во все утолщающееся обличие, как это описано в последней части книги Витала «Древо жизни»<sup>86</sup>.

С точки зрения Лурии и его последователей, не существует разрыва в этом безостановочном процессе развития. Это делает вдвое острой проблему теизма Лурии, ибо пантеистические выводы, вытекающие из этой доктрины, слишком очевидны, чтобы их надо было подчеркивать. Решение этого вопроса Лурией сводится к тонкому различию между миром *Ацилут* и тремя другими сфе-

<sup>85</sup> О развитии этой теории см. мою статью *Гиттатхут торат га-оламот* («Развитие учения о мирах») в *Тарбии*, т. 2, с. 415–442; т. 3, с. 33–66. Важность этой теории была подчеркнута Кордоверо, см. *Пардес римоним*, гл. 16.

<sup>86</sup> Эц хаим, гл. 11 и далее.

ми: первый, или, во всяком случае, существенная часть его, отождествляется в его субстанции с Божеством и Эйн-Соф, однако затем Лурия стремится провести четкое разграничение между ними. Между миром *Ацилут* и миром *Брия* и, подобным же образом, между каждым из последующих миров он постулирует наличие занавеса или перегородки, имеющей двоякое назначение. Во-первых, это побуждает саму Божественную субстанцию течь вверх, где свет Эйн-Соф преломляется. Во-вторых, энергия, эманируемая субстанцией, если не сама субстанция, проходит через фильтр «занавеси». Эта энергия затем трансформируется в субстанцию следующего мира, из которой снова только энергия проникает в третью сферу, и так во всех четырех сферах. «Не сам Эйн-Соф рассеян в нижних мирах, а только излучение (отличное от его субстанции) *геара*, которая эманирует из него»<sup>87</sup>. Таким образом, тот элемент нижних миров, который как бы обволакивает и скрывает *парцуфим* в них, принимает характер творения в более строгом смысле. Эти «одежды Божества» больше не составляют, в сущности, единства с Богом. Правда, нет недостатка в умозрительных рассуждениях в совершенно иной связи, рассчитанных на то, чтобы вызвать сомнение в правильности такого решения проблемы<sup>88</sup>, и действительно способствовавших различным переосмыслениям лурианской системы в духе пантезма. Радикальные теисты, наподобие Моше Хайма Луцато, пытались избежать этой опасности, отрицая вообще непрерывность процесса в четырех мирах и предполагая, что Божество, проявив Себя во всей Своей славе в мире *Ацилут*, приступает к созданию трех других миров посредством акта «создания из ничего», более не понимаемого только как метафора<sup>89</sup>. Авторы других текстов шли еще дальше и предполагали, что даже луч Эйн-Соф, чье проникновение в предвечное пространство развязало все процессы после цимцума, не состоит из той же субстанции, что Эйн-соф, но был создан *ex nihilo*<sup>90</sup>. Все эти интерпретации должны, однако, расцениваться как отклонения от подлинного учения Лурии.

<sup>87</sup> Эц хаим, глава 46, § 1–2, и во многих других местах. Ср. также Molitor, *Philosophie der Geschichte*, vol. 1 (1857), p. 482. Сам Лурия (Перью сиифа ди-цинута) [«Толкование к Сиифа ди-цинута»], Шаар маамреи Рашиб, 23d) придерживается чисто теистической точки зрения, которая в его позднейших устных учениях в какой-то мере затушевана.

бы вызвать сомнение в правильности такого решения проблемы<sup>88</sup>, и действительно способствовавших различным переосмыслениям лурианской системы в духе пантезма. Радикальные теисты, наподобие Моше Хайма Луцато, пытались избежать этой опасности, отрицая вообще непрерывность процесса в четырех мирах и предполагая, что Божество, проявив Себя во всей Своей славе в мире *Ацилут*, приступает к созданию трех других миров посредством акта «создания из ничего», более не понимаемого только как метафора<sup>89</sup>. Авторы других текстов шли еще дальше и предполагали, что даже луч Эйн-Соф, чье проникновение в предвечное пространство развязало все процессы после цимцума, не состоит из той же субстанции, что Эйн-соф, но был создан *ex nihilo*<sup>90</sup>. Все эти интерпретации должны, однако, расцениваться как отклонения от подлинного учения Лурии.

<sup>88</sup> Как Ибн Табул, так и Виталь утверждают, что учение о «занавеси» относится лишь к «внутреннему свету» (‘עֵבֶן תְּהִלָּתִים), но не к «обволакивающему свету» (תְּהִלָּתִים), который в своей первозданной сущности наполняет и окружает все миры. В своем более популярном назидательном трактате Шаарей кдуша («Врата святости») Виталь, напротив, умышленно употребляет чисто теистическую терминологию.

ность процесса в четырех мирах и предполагая, что Божество, проявив Себя во всей Своей славе в мире *Ацилут*, приступает к созданию трех других миров посредством акта «создания из ничего», более не понимаемого только как метафора<sup>89</sup>. Авторы других текстов шли еще дальше и предполагали, что даже луч Эйн-Соф, чье проникновение в предвечное пространство развязало все процессы после цимцума, не состоит из той же субстанции, что Эйн-соф, но был создан *ex nihilo*<sup>90</sup>. Все эти интерпретации должны, однако, расцениваться как отклонения от подлинного учения Лурии.

<sup>89</sup> См. Кунтрас клалей гатхалат га-хокма («Сборник правил о началах мудрости») [1893] и Хокер умекубаль (1840), с. 15–18.

<sup>90</sup> Эта точка зрения поддерживается Эмануэлем Хай-Рикки в Йошер левав.

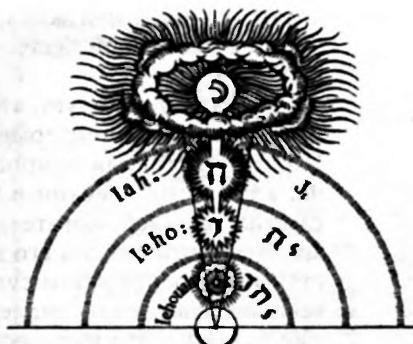


Схема эманации в соотношении с буквами Тетраграмматона (рецепция христианской каббалы)

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

Из этого следует, что в представлении Лурии пришествие мессии есть завершение непрерывного процесса восстановления, или тикуна<sup>91</sup>. Поэтому истинная природа Избавления мистич-

на, а его исторический и национальный аспекты служат лишь вспомогательными симптомами этого процесса, образующими зримый символ его завершения. Избавлением Израиля завершается Избавление всего сущего, ибо разве оно не означает, что всякая вещь возвращена на надлежащее место, что устранен порок? Поэтому мир тикуна – это мир мессианского действия. Пришествие мессии означает, что этот мир тикуна принял свою окончательную форму.

В этом пункте сливаются мистический и мессианский элементы учения Лурии. тикун, путь, ведущий к концу всех вещей, вместе с тем есть путь, ведущий к их началу. Теософская космология, учение о возникновении всех вещей из Бога, превращается в свою противоположность, в учение о спасении души как возвращении всех вещей к их первоначальному единению с Богом. Всякое человеческое действие сказывается где-нибудь и как-нибудь на сложном процессе тикуна. Каждое явление и каждая сфера бытия одновременно обращены вовнутрь и вовне. Поэтому Лурия утверждает, что все внешние формы миров определяются религиозным действием, исполнением заповедей и совершением благих дел. Но все внутреннее в этих мирах зависит в его глазах от духовных деяний, существеннейшим из которых является молитва<sup>92</sup>.

Основные течения  
в еврейской мистике

91 *Эц хаим*, гл. 39.  
92 *При эц хаим*, 1:1 (Дубровно 1804), 5а.

Поэтому в некотором смысле мы не только хозяева своей собственной судьбы и, в сущности, сами ответственны за продолжение галута, но и выполняем миссию, выходящую далеко за пределы этого.

В предыдущей главе затрагивался вопрос о магии внутренней жизни, связанной с некоторыми каббалистическими доктринаами. В лурианской мысли эти элементы под названием *кавана*, или мистическая интенция, занимают весьма важное место. Задача человека усматривается в том, чтобы устремить все свои помыслы на восстановление изначальной гармонии, нарушенной первоизъяном – разбиением сосудов – и силами зла и порока, возникшими на этой стадии. Сделать Имя Бога единым, как видно из самого выражения, означает не только совершение акта исповедания и признания Царства Божьего. Это больше того. Это действование, а не действие. Тикун восстанавливает единство Божественного Имени, нарушенное первичным изъяном – Лурия говорит, что слог «Йуд-Гей» был оторван от слога «Вав-Гей» в четырехбуквенном имени Бога, – и каждый истинный религиозный акт направлен к той же самой цели – восстановлению.

В эпоху, когда историческое изгнание народа было страшной и фундаментальной реальностью жизни, старая идея изгнания Шхины обрела гораздо большее значение, чем когда-либо прежде. Вопреки всем настоятельным утверждениям каббалистов, что изгнание Шхины – это лишь метафора, из их писаний следует, что в душе они видели в нем нечто другое. Изгнание Шхины – не метафора, а истинный символ расстроенного положения вещей в сфере Божественных потенций. Шхина пала как последняя *сфира*, когда сосуды разбились. С началом тикуна и преобразованием последней *сфиры* в *Рахель* – Небесную невесту, Шхина исполнилась новой силы и достигла было почти полного соединения с *Зеиром антином*, но затем в результате акта, известного под названием «кубывание месяца», она вторично лишилась части своей субстанции<sup>93</sup>.

После со-

творения земного

Адама *тикун* вновь в основном завершился, миры почти достигли состояния, к которому они предназначались, и если

Рабби Х. Виталь. «Сефер гакаванот» («Книга интенции»).  
Корец, 1651

341



<sup>93</sup> Эц хаим, гл. 36.

бы на шестой день Адам не впал в грех, в субботу осуществилось бы коначное Избавление посредством его молитв и духовных свершений<sup>94</sup>. Наступила бы вечная суббота и «все вернулось бы к своему начальному корню»<sup>95</sup>. Однако падение Адама вновь нарушило гармонию, низвергло все миры с их подножий<sup>96</sup> и вторично удалило Шхину в изгнание. Вернуть Шхину ее Повелителю, воссоединить ее с Ним – таково в той или иной форме назначение Торы. Эта мистическая функция человеческого действия придает Торе особое достоинство. Исполнение всякого предписания должно было сопровождаться формулой, провозглашающей, что это делается «во имя воссоединения Святого, да будет Он благословен, и Его Шхины, из страха и любви»<sup>97</sup>.

Но учение о *каване*, в особенности *каване молитвы*, не исчерпывается этим. В понимании Лурии, наследника всей духовной традиции классической каббалы, молитва означает нечто большее, чем свободное излияние религиозного чувства. Она не является также только вознесением религиозной общиной в установленной форме благодарения Богу и славословием Его как Творца и Царя, выраженным в нормативных молитвах еврейской литургии. Молитва индивидуума, как и коллективная молитва, но в особенности последняя, служит в определенных условиях также средством мистического восхождения души к Богу<sup>98</sup>. Слова молитвы, в особенности традиционной литургической молитвы с ее фиксированным текстом, становятся шелковой струной, с помощью которой мистическая интенция души ощупью пробирается опасным путем через тьму к Богу. Цель, преследуемая мистической медитацией в акте молитвы и в размышлении об этом акте, заключается в раскрытии различных этапов этого восхождения, которое, разумеется, может быть также названо и нисхождением в глубочайшие тайники души. Молитва в представлении Лурии – это символический образ теогонического и космического процесса. Тот, кто истово молится в духе мистической медитации, проходит через все ступени этого процесса, от самой внешней до самой внутренней<sup>99</sup>. Более того, молитва – это мистическое действие, оказывающее влияние на другие сферы, через которые мистик проходит в своей *каване*. Она – элемент великого мистического процесса тикуна. Так как *кавана* носит духовный характер, она может в какой-то мере воздействовать на духовный мир. Она может стать могуществен-

<sup>94</sup> См. отрывок, приведенный в прим. 91. О грехе Адама см. также объемистый отрывок в *Сефер галикутим* (1913), 56d и *Друш хет Адам га-ришон* («Толкование греха первого человека») в *Шаар га-пуским* («Врата стихов») [1912], 1e – 4b.

<sup>95</sup> *Шаар маамарей Рашиби* (1898), 37c – d.

<sup>96</sup> См. *Сефер га-гилгулим*, гл. 1–3; *Шаар маамарей Рашиби*, 37c – d.

<sup>97</sup> «Во имя единения Святого, да будет Он благословен, и Шхины Его в страхе и любви, чтобы воссоединить Святое имя Йуд-Гей и Вав-Гей в единстве преисполненном». Эта формула получила широкое распространение в кругах, испытывавших влияние луринской каббалы, в особенности благодаря сборнику мистических молитв Натана Ганновера *Шаарей Цион* («Врата Сиона»). Ср. *Шаар мицвот* («Врата заповедей») Витала (1872), 36–46.

<sup>98</sup> См. мою статью *Der Begriff der Kavwana in der alten Kabbala, MGWJ*, vol. 78 (1934), pp. 492–518.

<sup>99</sup> Эта теория *каваны* развита в *Сефер га-каванот* (Вена 1620), *Сефер при эй хаим* (лучшее издание – Дубровно 1804) и *Шаар га-каванот* (Иерусалим 1873).

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

Короче, истинно верующий обладает огромной властью над внутренними мирами и в силу этого несет большую ответственность за выполнение своей мессианской задачи. Жизнь каждого мира и каждой сферы протекает в непрерывном движении и развитии. Каждый момент есть новый этап в ее развитии<sup>100</sup>. В каждое мгновение этот мир стремится

100 Эц хаим, гл. 1, § 5, с. 29.

принять естественную форму, дабы выделиться из хаоса. И поэтому в конечном счете для каждого нового момента имеется новая *кавана*. Ни одна мистическая молитва не повторяет полностью другой. Истинная молитва строится согласно ритму часа, от имени которого и в продолжение которого она глаголет<sup>101</sup>. Так как каждый вносит свою инди-

101 Все это изложено Виталем в очень интересном примечании, напечатанном в начале так называемого «Молитвенника Ари», *Седер га-Тфилот ал-дерех га-сад* («Кабалистическое устроение молитв») [Жолкиев 1781], 5 с.-д.

хии, всякая мистическая медитация носит индивидуальный характер. Лурия верил, что нашел общие принципы, определяющие направление такой медитации, принципы, которые каждый может применить по своему усмотрению к нормативным молитвам литургии, а его последователи подробно разработали эти принципы. Они представляют собой применение теории медитации Абул-Афии к новой каббале. Акцентирование строго индивидуального характера молитвы, играющее большую роль в теории каваны Хайма Витала, тем более существенно, что речь идет о той сфере мистики, где опасность вырождения ее в механическую материю и теургию наиболее велика.

Учение Лурии о мистической молитве отражает процесс соприкосновения и взаимопроникновения мистики и магии. Каждая молитва,

индивидуальную лепту в осуществление тикуна в соответствии с особым местом, занимаемым его душой в иерар-



Сидур с каванот

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

стиранию грани между Богом и Природой, являются смесью мистического и магического сознания. Это верно в отношении многих форм индийской, греческой, католической и также еврейской мистики.

То, что учение о каване в молитве можно было истолковать как разновидность магии, кажется мне ясным; то, что оно связано с проблемой магических действий, не вызывает никакого сомнения. Однако число каббалистов, поддавшихся этому соблазну, удивительно невелико. Мне довелось встречать в Иерусалиме людей, которые по сей день предаются мистической медитации в молитве, руководствуясь учением Лурии. Ибо из 80 тысяч евреев Иерусалима все еще можно было найти тридцать или сорок знатоков мистической молитвы, на духовную подготовку к которой они потратили много

лет<sup>102</sup>. Должен от-

метить, что в боль-

шинстве случаев достаточно одного взгляда, чтобы распознать мистический характер их набожности. Никто из них не стал бы отрицать того, что внут-

**102** Молитвенник, которым они пользуются, был опубликован в Иерусалиме в 1911–1916 годах. Это так называемый «Молитвенник Рашиша (рабби Шломо Шараби)», о котором см. в гл. 9, ч. 1.



Сидур с каваном. Кадиш

шинстве случаев достаточно одного взгляда, чтобы распознать мистический характер их набожности. Никто из них не стал бы отрицать того, что внут-

ренняя кавана молитвы легко может материализоваться в магию, но они разработали или, вернее, унаследовали такую систему духовного воспитания, в основе которой лежит мистическая интроспекция, а не магия. Кавана служит для них также путем к *двейкуту*, мистическому общению с Богом, являющемуся, как мы видели в предыдущей главе, типичной формой *upio mystica* в каббALE. Экстаз возможен при этом только в границах, которые устанавливают кавана. Это экстаз безмолвной медитации<sup>103</sup>, нисхождения человеческой воли для встречи с Божьей волей, молитва, служащая своего рода перилами, на которые опирается мистик, чтобы не погрузиться внезапно и без подготовки в экстаз и чтобы святые воды не затопили его сознания.

103 Пауль Бергер в *Cabalismus Judeo-Christianus detectus* (1707), р. 118, говорит, что обнаружил у каббалистов следующее название каваны: «субботствование в священном безмолвии». Мне еще не удалось установить точный источник этого определения, которое кажется взятым из кнорровской *Kabbala denudata*.

доступной лишь избранным. Но, наряду с этим учением, мы встречаем идеи другого рода. Учение о практическом осуществлении тикуна, сочетающееся не только с рассмотренным ранее представлением о задаче верующего, но и с учением о метемпсихозе, обеспечили всем этим трем элементам сильнейшее влияние на широкие круги еврейства. Задача человека была определена Лурией простым, но эффективным образом как восстановление его духовного прообраза или формы (*Gestalt*)<sup>104</sup>. Это зада-

104 Все ремарки такого рода основаны на *Сефер ха-гилулям* Витала, наиболее полное и удачное издание которой вышло в Пржемысле в 1875 году. См. в особенности главы 1–4 и 6. Латинский перевод – в кнорровской *Kabbala denudata* (1684), vol. 2, pp. 243–478.

105 Эта идея основывается на мистическом истолковании агады об Адаме; см. *Мидраш Танхума* к недельному разделу *Ки тиса*, §12, и *Шмот раба*, 40.

рассеялись во всех направлениях и проникли в материю. Проблема заключается в собирании их, возвращении их на их истинное место и в восстановлении духовной природы человека в ее первозданном сиянии, в котором она была замыслена Господом. В

ча каждого из нас, ибо в каждой душе заключены потенции этого прообраза, расстроенные и обесцененные грехопадением Адама, чья душа содержала в себе все души<sup>105</sup>. Из этой души всех душ искры



Записная книжка учащегося юешивы  
каббалистов в Бейт-Эле



Рабби Видаль Куинка. Сидур с каванот

лии, соответствует в антропологической плоскости онтологическому предвечному человеку *Адаму кадмону*. Очевидно, что земной человек и мистический человек находятся в тесной взаимосвязи,

представлении Лурии смысл действий, предписываемых или запрещаемых Торой, есть не что иное, как осуществление индивидуумом и в индивидууме этого процесса восстановления духовной природы человека. Уже в Таргуме проводилась параллель между содержащимися в Торе 613 предписаниями и запрещениями и предполагаемыми 613 частями человеческого тела<sup>106</sup>.

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

Эта взаимосвязь всех людей, осуществляемая посредством души Адама, уже была объектом мистических спекуляций Кордоверо. По его словам: «В каждом имеется нечто от ближнего его. Поэтому всякий человек, который грешит, наносит вред не только самому себе, но и той части

своего существа, которая принадлежит другому». И это, по мнению Кордоверо, есть истинная причина, по которой Тора (Лев. 19:18) предписывает: «Люби ближнего твоего, как самого себя», – ибо этот ближний на самом деле ты сам<sup>107</sup>.

Здесь я хотел бы сделать одно замечание. Гно-

<sup>106</sup> «248 членов тела и 365 жил» – ср. Таргум Йонатана бен Узиэля к Быт 1:27 и Зогар, I, 170б.

стический характер этой психологии и антропологии очевиден. Стой антропологии Лурии соответствует в общих чертах строю его теологии и космологии, с той лишь разницей, что рассуждения о мистическом свете Божественной эманации и его манифестациях переносятся на душу и ее «искры». Человек, каким он был до своего падения, мыслится как космическая сущность, заключающая в себе целый мир и занимающая более высокое положение, чем сам Метатрон, первый из

ангелов<sup>108</sup>. *Адам га-ришон*, Адам Биб-

<sup>107</sup> См. *Шаар га-искуим* («Врата стихов»), За; *Сефер га-гилгулим* («Книга перевоплощений»), гл. 18.

их строение одинаково, и, выражаясь словами самого Витала, один служит одеянием и покрываетом для другого. В этом заключается также объяснение связи, существующей между грехопадением человека и космическим процессом, между нравственностью и физикой. Так как Адам действительно, а не только в переносном смысле был всеобъемлющ, он в своем падении должен был увлечь за собой и затронуть все в совершенно реальном смысле. Драма, которую пережил *Адам кадмон* в теософском плане, повторяется и воспроизводится в драме, которую переживает *Адам гаршон*. Вселенная переживает падение с падением Адама, происходит всеобщее расстройство, и все вступает, пользуясь выражением Лурии, в «стадию убывания». Первозданный грех повторяет «разбиение сосудов» на соответственно более низком уровне<sup>109</sup>. В результате снова ничего не

<sup>109</sup> *Сефер га-ликутим*, 3в.

<sup>110</sup> *Сефер га-гилгулим*, гл. 15–18, также *Шаар маамарей Рашиби*, 36в и далее.

жен во мглу бесовского мира зла. Следствием было смешение добра и зла, которые должны быть отделены друг от друга посредством восстановления элемента света в его прежнем положении<sup>111</sup>. Адам был духовным существом, предначальным пребывать в мире *Асия*<sup>112</sup>, который, как мы видели, был также духовным измерением. Когда он впал в грех, тогда и только тог-

<sup>111</sup> *Сефер га-гилгулим*, гл. 11.

<sup>112</sup> *Эц хаим*, гл. 26, § 1. В других отрывках сказано, что его тело было взято из более высокого мира *иепифа*.

да этот мир сорвался со своего прежнего места и смешался с областью *клипот*, первоначально помеченной ниже его<sup>113</sup>. Таким образом возник не только

<sup>113</sup> *Сефер га-гилгулим*, гл. 16 и 18.

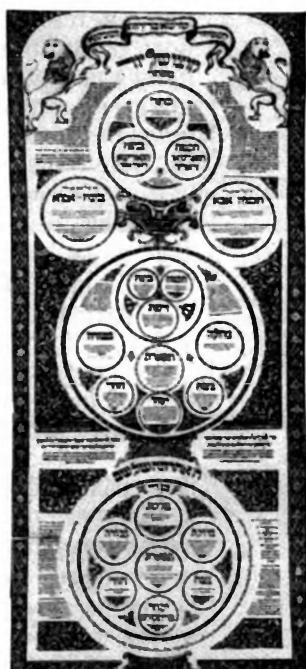
<sup>114</sup> *Сефер га-гилгулим*, гл. 18, и *Сефер га-ликутим*, 8с.

раз воспроизведим этот процесс смешения святого с нечистым, «падения» Шхины и ее изгнания. «Искры Шхины» рассеяны по всем мирам, и «нет сферы существования, в частности, одушевленной и неодушевленной природы, которая не изобиловала бы святымиискрами, смешанными с *клипот* и долженствующими отделяться от них и вознести ввысь».

Историку религии сразу же становится очевидным родство этих идей с религиозными представлениями манихеев. Мы имеем здесь некоторые гностические элементы – в частности, теорию рассеян-

остается там, где ему надлежало быть, и таким, каким ему надлежало быть. Поэтому ничто с той стороны не занимает своего истинного места<sup>110</sup>. Все пребывает в изгнании. Духовный свет Шхины был ввер-

шениям, предначальным пребывать в мире *Асия*<sup>112</sup>, который, как мы видели, был также духовным измерением. Когда он впал в грех, тогда и только тогда и только тог-материальный мир, в котором мы живем, но и человек как существо, состоящее из материи и духа<sup>114</sup>. Впадая в грех, мы всякий



Парцуфим и сфиrot

ных искр или частиц света, — которые отсутствовали или не играли существенной роли в ранней каббалистической мысли. Вместе с тем не может быть сомнений в том, что этот факт объясняется не наличием исторических связей между манихеями и новой каббалой Цфата, но глубоким сходством в мировосприятии и умонастроении, которые в своем развитии привели к аналогичным результатам. Вопреки этому или, быть может, скорее благодаря этому, для исследователей гностицизма лурианская доктрина представляет некоторый интерес, ибо она, на мой взгляд, как в принципе, так и в частностях является собой характерный пример гностического строя мыслей.

**9** Но вернемся к нашему исходному пункту. Исполнение миссии, к которой человек предназначен в этом мире, Лурия, как и другие представители цфатской каббалы, связывает с доктриной метемпсихоза или переселения душ. В позднейшем развитии цфатской школы эта замечательная доктрина была разработана в мельчайших деталях, и «Сефер га-гилгулим» («Книга реинкарнаций») Хaima Vitala, в которой излагается в систематизированной форме учение Лурии о метемпсихозе, является конечным продуктом длительного и важного развития в каббалистической мысли<sup>115</sup>. Я не намерен распространяться на эту тему, ограничившись лишь замечанием, что имеется существенное различие между старой и новой каббалой в подходе к этой идеи, подходе, как уже отмечалось, нашедшем классическое выражение в учении Лурии и Витала. Мотивы, по которым как ранняя, так и поздняя каббала приняла учение о переселении душ, по-видимому, не отличались сначала от тех, что всегда побуждали верить в него: они вырастают из потребности объяснить чувствительным душам страдания невинных детей, торжество зла и другие подобные явления, требующие естественного объяснения, чтобы не подорвать веру в Божественную справедливость, которая царит в сфере природы. Ибо следует признать, что преодоление этих очевидных противоречий с помощью концепции Божественного воздаяния и вообще эсхатологических надежд во все времена вызывало неудовлетворение у многих верующих. Различие состоит в том, что большинство представителей ранней каббалы верило в то, что *гилгуль*, как называется на иврите переселение душ, связан лишь с некоторыми видами прегрешений, главным образом сексуальных. Как уже отмечалось в предыдущей главе, им был совершенно неведом универсальный закон переселения душ в качестве системы моральной причинности, то есть системы моральных причин и физических последствий, известной в санскрите под названием *карма*. Это подтверждается также тем, что вся доктрина, на первых порах, по-видимому, вызвавшая сильное противодействие, рассматривалась как сокро-

115 Важнейшим произведением, предшествующим появлению книги Витала, было объемное сочинение *Галей разайя*, написанное в 1552 году.

веннейшая тайна и не стала достоянием широких кругов. Такой мистик XIII века, как Ицхак ибн Латиф, с презрением отвергал ее<sup>116</sup>.

116 См. мое замечание к этому вопросу в *Gaster Anniversary Volume* (1936), p. 504.

дительным образом реальность изгнания. Его назначением было как бы поднять переживания еврея в *галуте*, изгнания и странствия тела, на более высокий уровень, превратив их в символ изгнания души<sup>117</sup>. Это внутреннее изгнание тоже вызвано грехопадением. Если Адам заключал в себе душу всего человечества, которая теперь рассеяна среди всего рода человеческого в неисчислимых разветвлениях и индивидуальных образованиях, то все переселения душ

117 Выражение «изгнание души» (*প্রাণ লতা*) употреблялось для обозначения *gilgul* уже в XIII веке анонимным автором *Сефер га-тмуна* («Книга картины») [Лемберг 1892], 56в.

были в сущности лишь перемещением одной души, чье изгнание служит искуплением за ее падение. Помимо этого, каждый индивидуум подает своим поведением бесчисленные поводы для постоянного возобновления изгнания.

В общем, *gilgul* выступает здесь как всеобъемлющий закон вселенной, а идея воздаяния посредством наказания в аду отодвигается на самый задний план. Очевидно, что радикальная теория воздаяния в процессе переселения душ не оставляет совершенно места для идеи наказания в аду, и поэтому неудивительно, что предпринимались попытки представить идею ада как аллегорию, лишив ее буквального значения<sup>118</sup>. В общем, одна-

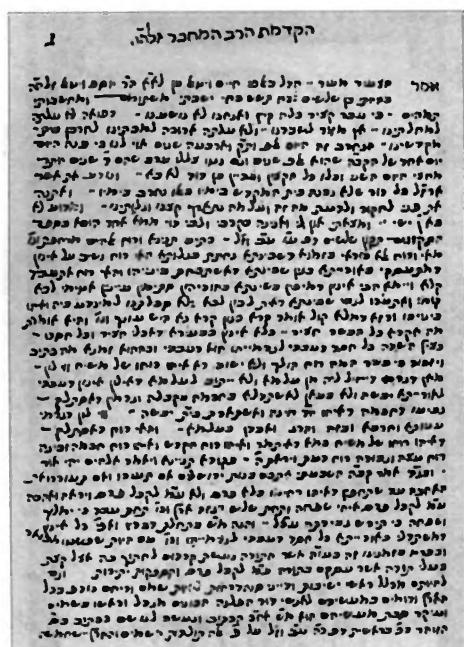
118 См. *EJ*, vol. 9, col. 708; *Festschrift fuer Aron Freimann* (1935), p. 60.

ко, происходит взаимопроникновение обеих идей, и цфатская школа особо склонялась к тому, чтобы отвести определенное место в своей схеме стадий переселения «вышедшему из моды» аду. Две идеи переплетаются, но акцент ставится, несомненно, на идее переселения душ.

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

Совсем иначе относится к ней каббала XVI века. За это время, как я уже отмечал в начале главы, учение о *gilgule* стало выражать новым и убе-

дительным образом реальность изгнания. Его назначением было как бы поднять переживания еврея в *галуте*, изгнания и странствия тела, на более высокий уровень, превратив их в символ изгнания души<sup>117</sup>. Это внутреннее изгнание тоже вызвано грехопадением. Если Адам заключал в себе душу всего человечества, которая теперь рассеяна среди всего рода человеческого в неисчислимых разветвлениях и индивидуальных образованиях, то все переселения душ



Рабби Хаим Виталь. Предисловия к книге «Шаар га-гикдимот», рукопись

Души, которые выполняли заповеди, будь то заповеди всего человечества – «сынов Ноя», будь то, как у евреев, 613 предписаний Торы, изымаются из-под действия закона переселения и ожидают, каждая на своем благословленном месте, своего включения в душу Адама, когда состоится восстановление всех вещей. Но пока душа не выполнила этой задачи, она остается подвластной закону переселения. Таким образом, переселение – уже не только воздаяние, но и предоставление душе возможности выполнить заповеди, возможности, которой у нее до того не было, и тем самым продолжить труд самоосвобождения. Идея переселения душ в другие сферы природы – животных, растений и камней – носит характер чистого воздаяния. Это изгнание в темницу чуждых форм существования – в диких зверей, в растения и камни – считается особенно ужасным видом изгнания. Как можно освободить души из такого изгнания? Отвечая на этот вопрос, Лурия исходит из идеи сродства некоторых душ,

*Рабби Х. Виталь. «Шаар руах га-кодеш» («Врата духа Святости»), Иерусалим, 1874*

сродства, определяемого местом, первоначально занимаемым ими в нераздельной душе Адама, отца рода человеческого. Лурия утверждает, что имеется сродство душ и даже семейства душ, которые взаимодействуют и в некотором смысле образуют динамическое целое<sup>119</sup>. Эти души обладают способностью помогать одна другой и дополнять действия друг друга, а

<sup>119</sup> *Сефер га-гилгулим*, гл. 5.

также посредством своего благочестия поднимать тех членов своей группы или семейства, которые низверглись в нижнюю сферу, и содействовать их возвращению к более высоким формам существования. Эта таинственная связь душ, в представлении Лурии, служит объяснением многих библейских рассказов. Истинная история мира представлялась как история переселений и взаимосвязей душ. Именно так Хaim Виталь и пытался описать ее в последних частях своей «Сефер га-гилгулим». Это и другие подобные сочинения обнаруживают своеобразное и причудливое переплетение чисто мистических элементов, характерологических интуиций (некоторые из них чрезвычайно глубоки) и чисто гомилетических мыслей и ассоциаций идей.



Суммирую сказанное: *гилгуль* – это часть процесса восстановления, тикуна. Вследствие того, что над человечеством властвует зло, этот процесс длится непомерно долго, но – и это положение в доктрине Лурии обладает большой притягательной силой для индивидуального сознания – он может быть сокращен посредством определенных религиозных деяний, то есть обрядов, покаянных упражнений и медитаций<sup>120</sup>. Каждый человек несет тайный след переселения своей души в линиях лба и рук<sup>121</sup> и в ауре, излучаемой его телом<sup>122</sup>. И тот, кому дано расшифровать эти письмена души, может помочь ей в ее скитании. Правда, Кордоверо и Лурия наделяют этой способностью только великих мистиков<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> Там же, гл. 8; Виталь в *Шаарей тикуней га-авонот* («Врата исправления грехов») в *Шаар га-йихудим* («Врата единений») [Корец 1783], 30–39; *Шаар тикуней тшува* («Врата исправления раскаяния») в Эмек га-Мелех (1648), 15–21; *Тикуней тшува в конце Решит хохма га-кацф* («Краткое изложение начатков мудрости») и (лучше) – конец книги Менахема Азарии из Фано *Меа кишиш* («Сотня монет») [1892], 58–69.

<sup>121</sup> Шем Тов бен Шем Тов, *Сефер эмуноут* («Книга верований») [Феррара 1556], 78а.

<sup>122</sup> Авраам Галанте, *Зогарей хама* («Солнечное сияние») на Зогар, II, 105б. Об Ицхаке Слепом (начало XIII века) говорили, что он мог различать по восприятию ауры (*הנשלה לניר*), «старая» или «молодая» душа у конкретного человека. См. Реканати, *Перути га-Тора* (разделы *Ва-иешев и Ки теце*).

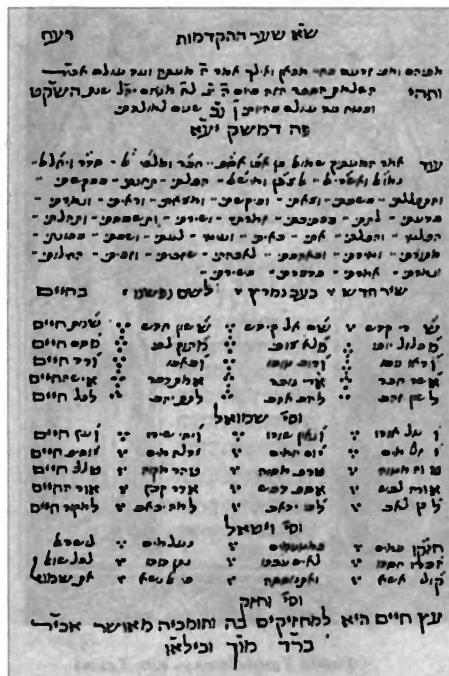
<sup>123</sup> См. Кордоверо, *Шиур кома*, 83д; Виталь, *Шаар рухах га-кодеш* («Врата Святого духа») [Иерусалим 1912], За-5в; *Мидраш тальмудот* (1860), 108а.

<sup>124</sup> Книга *Галей разайя* («Открытия тайн») была опубликована только частично (Могилев 1812) и сохранилась в более полной форме в MS Oxford 1820. См. *Кирьяят сефер*, т. 2, с. 119–124.

ной веры не была общепризнанной в той социальной и культурной среде, в которой жили евреи. Я уже отмечал, что, с моей точки зрения, успех этой доктрины объясняется как особой исторической ситуацией, в которой жили евреи этой эпохи, так и общей предрасположенност-

илючаемой его телом<sup>122</sup>. И тот, кому дано расшифровать эти письмена души, может помочь ей в ее скитании. Правда, Кордоверо и Лурия наделяют этой способностью только великих мистиков<sup>123</sup>.

Очень интересно и важно то, что эта каббалистическая доктрина переселения душ, влияние которой на первых порах ограничивалось очень узким кругом людей, после 1550 года распространяется с поразительной быстротой. Первая пространная книга, основывающаяся на наиболее разработанной системе



Рабби Хаим Виталь,  
«Шаар га-гакдамот»

Глава седьмая /  
ИЦХАК ЛУРИЯ И ЕГО ШКОЛА

тью народа к анимизму. Народная вера носит анимистический характер в том смысле, что она склонна рассматривать все вещи как одушевленные, действующие существа. И доктрина *гилгуля* не только представляла привлекательность для этого слова примитивной мысли, но также объясняла, преображала и прославляла глубочайшее и трагичнейшее переживание евреев в галуте таким образом, что оно взывало с наибольшей силой и непосредственностью к воображению. Ибо понятие «галут» обретает здесь новый смысл. До этого галут воспринимался либо как наказание за грехи Израиля, либо как испытание веры Израиля. Оставаясь всем этим, он раскрывает теперь внутреннюю природу своей миссии: она в том, чтобы собирать отовсюду упавшие искры. «И в этом тайна, почему Израилю суждено быть в рабстве у всех народов мира: чтобы он мог собрать эти искры, которые попали также и к ним... И посему было необходимо рассеять Израиль на все четыре стороны, дабы все собрать и возвысить его»<sup>125</sup>.

125 *Сефер га-ликутим*, 89в.

352



Рабби Хаим Виталь «Эц Хаим»  
(ашкеназский список)

Основные течения  
в европейской мистике

## 10

Влияние лурианской каббалы, которая приблизительно с 1630 года стала чем-то наподобие *theologia mystica* иудаизма, трудно переоценить. Она проповедовала доктрину иудаизма, даже в своих наиболее популярных аспектах не утратившую ничего из своего мессианского пафоса. Доктрина тикуна вознесла неслыханным дотоле образом каждого еврея до уровня протагониста в великом процессе восстановления. Представляется, что сам Лурия верил в приближение «конца» и «тайны надежды», что 1575 год станет годом Избавления, надежду, которую разделяли с ним многие другие каббалисты его поколения<sup>126</sup>. Для таких учений, по-видимому, характерно, что напряжение, находящее в них свое выражение, требует внезапной и драматической разрядки. С проникновением учения о тикуне в сознание широких

126 A.H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel* (1927), pp. 137–138, является сборником легенд, рассказанных последователями Лурии. О 1575 году, как о годе искупления, см. *ibid.*, p. 135–137. 1630 год был принят в качестве срока, с которого начинается всеобщее распространение лурианского учения уже каббалистом Моше Прегером в его *Ва-якгель Моше* («И созвал Моисей») [Дессау 1699], 58а. «Ученики Ари, да будет благословена его память, скрывали его слова с 1575 года по 1630 год».



*Каббалистическая схема расположения хил на субботнем столе*

Глава седьмая /  
ИЦХАК ЛУРИЯ И ЕГО ШКОЛА

кругов еврейского народа должно было нарастать эсхатологическое настроение; едва ли могло быть иначе. Но даже после того, как мессианский элемент новой мистики стал грозить разжечь пламя апокалиптического пожара в сердце иудаизма, ее основные умозрительные идеи и практические выводы сохраняли свою силу.

Не только идеи, но и многие обычаи и обряды, распространяемые из мистических соображений каббалистами Цфата – отнюдь не одними последователями Лурии, – прививались во всех общинах. В немалой степени появление этих обрядов и обычаев было связано с возрастающим влиянием аскетических принципов в жизни общины. Примерами этого могут служить пост первенца за день до Песаха, ночное бдение перед Шавуотом или Гошана раба, превращение последнего дня (седьмого дня праздника Суккот) из веселого праздника в день покаяния, заключающий День Всепрощения, превращение последнего дня перед всяkim новолунием в так называемый Малый Йом-Кипур и многие другие обычаи<sup>127</sup>. Вместо покаянных обрядов, установленных немецкими хасидами, мы обнаруживаем теперь предписания Лурии для кающихся<sup>128</sup>. Новый дух и стрем-

127 Большинство из этих ритуалов объясняются в *Шаар га-каванот* в соответствующих местах. См. также А. Abeles, *Der kleine Versoebungstag* (1911), и *Мекицּ רְדוּמִים* («Пробуждающий спящих») [Мантуя 1648] о Гошана раба.

128 См. литературу в прим. 120.

три сферы: субботу и другие праздники, половую жизнь и умножение рода человеческого и, с другой стороны, все, что относится к смерти и загробной жизни. Многие из нововведений приобрели огромную популярность, например, обычай изучения Мишны в память об умершем (потому что слово *Мишна* состоит из тех же согласных, что и слово *нешама*, «душа»). Но в особенности литургия, во все времена являвшаяся самым верным отражением религиозного чувства, испытала глубокое влияние мистиков. Множество новых молитв, как для индивидуума, так и для общины, постепенно проникло сначала в молитвенники частных молитвенных собраний, а потом и в общепринятые формы молитвы<sup>129</sup>. В частности, мистики способствовали тому,



кими мистическими символами, указывающими на нечто в Божественном Существе. Это новое учение о Боге и о вселенной соответствует новой нравственной идеи человечества, которую распространяет лурианская каббала: идеалу аскета, преследующего цель мессианского преображения, устранения порока в мире, восстановления всех вещей в

Основные течения  
в еврейской мистике

что знаменитый гимн *Леха доди ликрат кала Шломо* Алькабеца из Цфата был включен в литургию кануна субботы. Прекраснейшее и подробнейшее описание праведной жизни каббалиста на протяжении целого года, каббалиста, следующего принципам лурианской каббалы, содержится в сочинении «Хемдат ямим» («Украшение дней»)<sup>130</sup> неизвестного последователя умеренного саббатианства, оставшегося верным раввинистической традиции (от устаревшего предположения, что ее автором был сам саббатианский пророк Нatan из Газы, следует отказаться). Написанная в Иерусалиме в конце XVII столетия<sup>131</sup>, эта объемистая книга остается, с моей точки зрения, несмотря на всю ее причудливость, одним из самых прекрасных и волнующих произведений еврейской литературы.

Лурианская каббала была последним религиозным движением в иудаизме, чье влияние преобладало во всех слоях еврейского народа и во всех, без исключения, странах diáspоры. Это было

последнее движение в истории раввинистического иудаизма, которое дало выражение миру религиозной реальности, воспринимаемому всем народом. Исследователю, занимающемуся философией еврейской истории, может показаться удивительным, что учение, давшее такие результаты, было тесно связано с гностицизмом; но такова диалектика истории.

Резюмируя, каббалу Ицхака Лури можно определить как мистическое истолкование Изгнания и Избавления или даже как великий миф Изгнания. Ее сущность отражает глубочайшие религиозные чувства евреев той эпохи. В их представлении Изгнание и Избавление были в строжайшем смысле слова вели-

129 См. A. Berliner, *Randbemerkungen zum täglichen gebetbuche*, vol. 1 (1909), p. 30–47; Abr. I. Schechter, *Lectures on Jewish Liturgy* (1933), p. 39–60. Этот важный предмет требует более тщательного исследования.

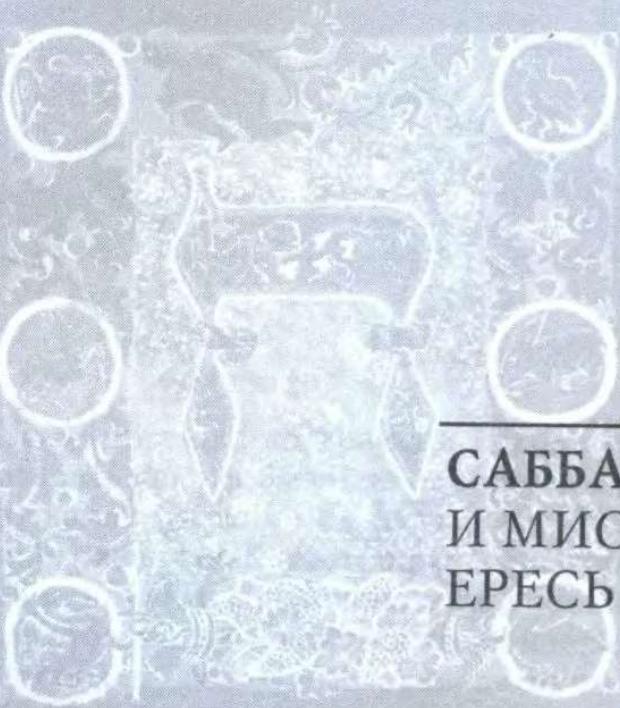
130 Данная впервые опубликована в Измире в 1731 году.

131 См. Розанес, *Корот га-иегудим бе-Туркия*, т. 4 (1935), с. 445–449; М. Гальперин, *Кабод хаахамим* («Слава мудрецов») [Иерусалим 1896], которая вызвала острую polemiku; Иегуда Фтайя, *Минхат Йегуды* («Жертвоприношение Иегуды») [Багдад 1933], 37–39.

Боге,— человека духовного действия, который посредством тикуна кладет конец Изгнанию, историческому изгнанию Общины Израиля и тому внутреннему изгнанию, в котором стенаст все сущее.



הנביא  
קאנטן



Основные течения  
в еврейской мистике

---

**САББАТИАНСТВО  
И МИСТИЧЕСКАЯ  
ЕРЕСЬ**

*Восьмая  
глава*



**1** Еврейская мистика со времени исхода евреев из Испании развивалась как необычайно однородное движение, свободное от каких бы то ни было уклонов. Наблюдается только одна главная линия развития. Катастрофические события этого периода непосредственно привели к возникновению новой цфатской школы, чьи идеи, как мы в этом могли убедиться, были направлены на разрешение некоторых проблем, созданных этим великим катаклизмом или проявившихся благодаря ему. Мы также видели, что, сталкиваясь с этими проблемами, цфатская школа выработала совершенно новую доктрину. Мне кажется, что эта доктрина в том виде, в каком ее сформировал Аурия и в каком она впоследствии была перенята европейской теологией, представляет собой особенно точное выражение мировосприятия, ставшего господствующим в еврействе после 1500 года. В этих новых идеях сочетаются мистическое истолкование факта изгнания с не менее мистической теорией о пути к Избавлению. Старый дух мистического созерцания обогащается новым элементом мессианского экстаза, апокалиптической мечтой о завершении периода страдания и упадка. Распространение лурианской каббалы с ее доктриной тикуна, то есть восстановления космической гармонии через земное посредничество мистически трактуемого иудаизма, могло привести только к извержению всех тех подспудных сил, которым она обязана своим возникновением и своим успехом. Если каббала действительно явила выражением умонастроения, преобладавшего в эпоху, то вполне естественно, что должно было установиться строжайшее соответствие между историческими условиями, в которых формировалась судьба ев-

рейского народа в эту эпоху расцвета каббалы, и внутренним развитием еврейской религиозной мысли, включая все ее новые формы. Народу, страдавшему от всех невзгод, какие только могли вызвать изгнание и преследование, народу, выработавшему в себе в то же время чрезвычайно тонкое чутье жизни, протекавшей между полюсами Изгнания и Избавления, требовалось немного, чтобы сделать последний шаг в сторону мессианства. Появление Шабтая (Саббатая) Цви и Натана из Газы ускорило наступление этого момента, высвободив латентную энергию и потенции, копившиеся несколькими предыдущими поколениями. Извержение вулкана, когда оно произошло, было ужасным.

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

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



Шабтай Цви и Натан из Газы,  
Амстердам, 1666

продолжение целого года люди жили новой жизнью, которая на много лет осталась для них первым проблеском глубокой духовной реальности.

<sup>1</sup> Яаков бен Авраам де-Боттон в своих респонсах *Эдут бо Яакоб* («Свидетельство тому — Иаков») [1720], 42а, переизданных Розаннесом (том 4, с. 473).

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

**2** Эту задачу, однако, невозможно выполнить, не уделив нескольких слов личностям двух основоположников движения и той роли, которую они сыграли в его возникновении и дальнейшем развитии. В этом имеется тем большая необходимость, что в этом вопросе, как и во многих других вопросах, рассматриваемых в этой работе, я вынужден придерживаться точки зрения, в немалой степени расходящейся с общепринятой. Какова же была главная черта Шабтая Цви как личности и как можно расценивать индивидуальный вклад, внесенный им в развитие движения? В частности, как следует интерпретировать отношения между ним и Натаном из Газы, ставшим со временем его пророком? Основываясь исключительно на документах, издававшихся до последнего времени, на эти вопросы нельзя дать определенного ответа. Те из этих документов, которые проливают наибольее яркий свет на предмет, еще не опубликованы, и по этой причине часто невозможно составить правильное представление даже об изданных сочинениях. При таких обстоятельствах неоправданно большое значение придавалось свидетельству лиц, которые не были близко знакомы с вождями движения. Поэтому неудивительно, что то, в чем не преуспели ученые, пытались довести до конца поэты, драматурги и прочие художники, призвав на помощь свое воображение. Однако мы располагаем немалым числом в высшей степени ценных документов как личного, так и теологического характера, исходящих от ближайшего круга последователей Шабтая Цви, документов, проливающих совершенно неожиданный свет на все эти проблемы. Анализ всех доступных мне источников приводит меня к следующим основным выводам.

Не Шабтая Цви удалось в результате своего выступления и неустанной многолетней пропаганды, вопреки всем преследованиям, основать движение, носящее его имя. Разумеется, без него оно не существовало бы в такой форме, но его личная инициатива никогда не привела бы к возникновению движения. Лишь пробуждение Натана из Газы к своей пророческой миссии развязало целую цепь событий. Роль, которую

играл этот блестящий и пылкий юноша, достигший в момент зарождения движения только двадцати лет, оценивалась совершенно неверно и предстает теперь в совершенно ином свете.

Разумеется, даже до 1665 года, решающей даты в истории движения, Шабтай Цви (1625–1676) временами считал себя мессией и подчас упоминал об этом. Но никто, буквально никто, включая его почитателей в Смирне, не обнаружил ни в малейшей мере в период между 1648 годом, когда с его именем, по-видимому, впервые был связан небольшой скандал, и 1665 годом, что им что-либо известно о существовании личности истинного посланца Божьего. Объяснение этого факта очень простое, и оно служит ключом для понимания этого трагического мессии: Шабтай Цви был психически больным человеком. Некоторые подозрения на этот счет существовали и прежде. Говорили о паранойе или истерии<sup>2</sup>. Но мас-са документальных данных, имеющихся в настоя-

<sup>2</sup> Ш. Тривущ в русском ежемесячнике «Восход» (1900), № 7, с. 99.

щее время, свидетельствует о том, что его недуг был несколько иного рода: он страдал маниакально-

но-депрессивным психозом, то есть был человеком, чья душевная неуравновешенность проявляется в чередовании приступов глубочайшей подавленности с необузданым возбуждением и взрывами веселья. Периоды глубокой депрессии и меланхолии отделялись от приступов маниакальной экзальтации, взрывов восторга и эйфории интервалами более нормального душевного состояния. То, что известно о его характере, не дает ни малейшего основания предположить заболевание паранойей, но у него едва ли отсутствует хотя бы один симптом маниакально-депрессивного психоза, как он описывается в стандартных учебниках психиатрии<sup>3</sup>.

Свидетельства его биографов позволяют заключить, что первые признаки этого душевного недуга проявились у него между шестнадцатым и двадцатым годами<sup>4</sup>. Для понимания характера этого душевного заболевания особое значение имеет та черта, что в

отличие от других видов психоза оно не



Шабтай Цви,  
Амстердам, 1669

ведет к распаду и разрушению человеческой личности и, в частности, не влияет на рассудок. Фактически слово «болезнь» встречается только в одном, очень содержательном документе, написанном одним из его наиболее видных последователей, сохранившим до конца веру в него,— Шмуэлем Гандором, который летом 1665 года был послан из Египта в Газу, чтобы расследовать произошедшие там события. Этот восторженный последователь Шабтая Цви и спутник Натана оставил следующее описание своего учителя<sup>5</sup>: «О Шабтае Цви ходит слух, что в продолжение пятнадцати лет его угнетает такой недуг: его преследует чувство подавленности, он не знает ни минуты покоя и даже не может читать. Он, однако, не способен сказать, какова природа этой тоски. Она терзает его, пока его дух не освобождается от нее, и тогда он возвращается с великой радостью к своим ученым занятиям. В течение многих лет он уже страдает этим недугом, и ни один лекарь не нашел средства против этого, ибо это одно из тех страданий, что ниспосыпается Небом». Это письмо содержит также описание такого приступа глубокой тоски, неожиданно овладевшей Шабтаем Цви в канун праздника Шавуот в 1665 году<sup>6</sup>. Имеется столь же ясное и неопровергнутое доказательство того, что эти приступы депрессии сменялись состояниями маниакальной возбужденности. Саббатиане в дальнейшем не ссылаются на эти меняющиеся настроения как на последствия заболевания. В их глазах они представляют собой определенные душевые состояния, вызванные небесной силой, для обозначения которых они употребляют теологические термины — в частности, и новые, своего собственного изобретения — в точнейшем соответствии с терминологией, принятой для обозначения депрессии и экзальтации. В их сочинениях описываются переходы от «озаренности» к «падению» или «покинутости»<sup>7</sup>, от восторженного «пребывания на высочайших ступенях» к крайней ду-

<sup>5</sup> Это свидетельство было опубликовано А. М. Габерманом в *Ковец аль-яд*, нов. сер., т. 3 (1940), с. 209.

ет его, пока его дух не освобождается от нее, и тогда он возвращается с великой радостью к своим ученым занятиям. В течение многих лет он уже страдает этим недугом, и ни один лекарь не нашел средства против этого, ибо это одно из тех страданий, что ниспосыпается Небом». Это письмо содержит также описание такого приступа глубокой тоски, неожиданно овладевшей Шабтаем Цви в канун праздника Шавуот в 1665 году<sup>6</sup>. Имеется столь же ясное и неопровергнутое доказательство того, что эти приступы депрессии сменялись состояниями маниакальной возбужденности. Саббатиане в дальнейшем не ссылаются на эти меняющиеся настроения как на последствия заболевания. В их глазах они представляют собой определенные душевые состояния, вызванные небесной силой, для обозначения которых они употребляют теологические термины — в частности, и новые, своего собственного изобретения — в точнейшем соответствии с терминологией, принятой для обозначения депрессии и экзальтации. В их сочинениях описываются переходы от «озаренности» к «падению» или «покинутости»<sup>7</sup>, от восторженного «пребывания на высочайших ступенях» к крайней ду-

<sup>6</sup> Там же, с. 208.

тельство того, что эти приступы депрессии сменялись состояниями маниакальной возбужденности. Саббатиане в дальнейшем не ссылаются на эти меняющиеся настроения как на последствия заболевания. В их глазах они представляют собой определенные душевые состояния, вызванные небесной силой, для обозначения которых они употребляют теологические термины — в частности, и новые, своего собственного изобретения — в точнейшем соответствии с терминологией, принятой для обозначения депрессии и экзальтации. В их сочинениях описываются переходы от «озаренности» к «падению» или «покинутости»<sup>7</sup>, от восторженного «пребывания на высочайших ступенях» к крайней ду-

<sup>7</sup> *תְּרוּפָה וַיְרָא* в описании Баруха из Арецо (*Иньяней Шабтай Цви*, изд. Фраймана [Берлин, 1913], с. 64, 67); *תְּרוּפָה וַיְרָא* в письме Натана, опубликованном в *REJ*, vol. 104 (1938), р. 120, где он использует игру слов с именем мессии *מֶלֶךְ צָדִיקָה* (Сангедрин, 966).

<sup>8</sup> Натан из Газы пишет в *Сефер га-брья* («Книга о творении») в MS Berlin Or. Oct. 3075, 6b: «И есть еще более детальный пример из области святой веры господина и царя нашего, да превознесется величие его (т.е.

чувство подавленности, он не знает ни минуты покоя и даже не может читать. Он, однако, не способен сказать, какова природа этой тоски. Она терзает

363



Nare afbeelding van den genoemde profheet  
Nathan Levi van Gaza.  
Vrij portraet 'n dit profete  
Nathan Levi de Gaza.

Натан из Газы,  
Амстердам, 1669

Глава восьмая /  
САББАТИАНСТВО ...

ховной «бедности и нищете»<sup>8</sup>. Описания маниакальной фазы, из которых самое ценное исходит от самого Шабтая Цви, дают ключ к пониманию роли, какую душевный недуг играл в формировании его характера, ибо они раскрывают понятийное содержание его мании. Истина, обнаруживаемая ими, довольно странна, и ее значение для судеб саббатианского движения едва ли можно переоценить: Шабтай Цви, каббалистический аскет и фанатик, испытывает побуждение в состоянии маниакального энтузиазма совершать поступки, противоречащие религиозному Закону. Скрытый антиномизм обнаруживается в этих поступках – довольно безобидных вначале<sup>9</sup>, – обозначаемых саббатианами неприметным, но исполненным смысла термином *маасим зарим*, «чуждые (или парадоксальные) поступки».

О причинах этой неодолимой склонности совершать странные и нарушающие Галаху действия можно лишь смутно догадываться. Некоторый свет проливает на этот вопрос свидетельство, данное много лет спустя Моше Пинейро, одним из соучеников Шабтая Цви в Смирне, относительно того, какие каббалистические книги Шабтай Цви изучал в то время. Пинейро, которого трудно обвинить в полном искажении фактов, утверждает, что Шабтай Цви читал в молодости только Зогар и книгу «Кана»<sup>10</sup>. Как я уже указывал в предыдущей главе, в книге «Кана»<sup>11</sup>, написанной в XIV веке, наблюдается то же странное смешение фанатического благочестия и мистического благоговения перед Галахой с завуалированной, но иногда очень острой критикой ее предписаний, смешение, нашедшее впоследствии свое воплощение в личности Шабтая Цви. После отступничества мессии начался открытый конфликт между этими противоречивыми тенденциями в саббатианском движении. Возможно, что в период, когда недуг впервые начал овладевать им, он находился под влиянием этой книги и она наложила отпечаток на понятийное содержание его мании. Доктриной лурианской школы он, по-видимому, занялся в более поздний период, хотя из всего, что нам известно, представляется, что в своем образе жизни он руководствовался аскетическими принципами каббалистов Цфата.

Шломо бен Авраам Ланиадо из Алеппо, оставшийся восторженным почитателем мессии даже после его отступничества, приводит в письме в Курдистан слова, сказанные ему лично Шабтаем Цви, который остановился проездом в Алеппо в конце лета 1665 года<sup>12</sup>:

Основные течения  
в еврейской мистике

Шабтая Цви), что иногда стоит он на высочайших ступенях, а иногда в последней скудости и низости». И в Аруш га-тиним («Толкование о драконах»), MS Halberstamm 40, 92a, Нatan пишет: «Вводил его Святой, да будет Он благословен, в великие испытания несколько раз, так что однажды, когда стоял он на вершине высот небесных, пал он в глубину великой бездны, и соблазняли его драконы, вопрошая: «Где же твой Бог великих творений?» – так, что здравый рассудок не мог вынести этого».

<sup>9</sup> Ср. интересное сообщение о нем у Товии Когена (*Maase Tovia* [«Деяния Товии»], I, § 6): «Вопреки всей своей учености и занятиям, он имел обыкновение с молодости совершать ребяческие поступки, и о нем шла молва, что иногда на него находил дух сумасбродства и он вел себя по образу глупцов, пока люди не стали злословить о нем и величать его глупцом и безумцем».

<sup>10</sup> *Иньяней Шабтай Цви*, с. 95.

<sup>11</sup> См. выше, с. 207–208.

<sup>12</sup> Ивритский текст находится в рукописи MS 2223 Emelow Memorial Collection, JThS New York, 228: «Когда перебрался он отсюда в Арам Цову (Алеппо), рассказал нам обо всем, что происходило с

ним, ибо в 1648 году снизошел на него дух Господень. Однажды, когда он в уединении и отстранении от всего сущего прогуливался ночью часа два за городом в отдаленном от поселения месте, услышал он глас Божий, который говорил ему: «Ты – спаситель Израиля, мессия сын Давидов (*мashiach ben David*), мессия Бога Иакова, и суждено тебе избавить Израиль, и собрать рассеянных с четырех концов света, и привести всех сынов Израиля в Иерусалим. И клянусь Я своею десницей и мышцей крепкою, что ты – избавитель истинный, и нет избавителя, кроме тебя». И с этого мгновения объял его Святой дух и озарение великое, и произносил он Великое четырехбуквенное Имя, и совершал парадоксальные поступки, согласно тому, что явлено было ему указание их совершил в силу обстоятельств и ради исправлений, которые должен был он произвести. И взирающие на это, не понимали его, и выглядели он в глазах их ахажем, и несколько раз терпел наказания от учителей Земли Израиля за пропступки свои, чрезмерно далекие от здравого смысла, пока не пришло ему отдалиться от общества и уйти в пустынью. И каждый раз появляясь, все более приумножал он видение того, что уста не способны и вымолвить. Иногда впадал он в величайшее уныние, а иногда наслаждался сиянием Шхины. Несколько раз Господь подвергал его великим испытаниям, что тяжелее смерти, и выстоял он во всех, пока в 1665 году в бытность его в Египте, не послал ему Святой, да будет Он благословен, особо тяжкое испытание, да восхвален пребудет Боже благословенный. Он и в этом выстоял, после чего вознес заклятия в нескольких молитвах покаянных, чтобы не было у него больше испытаний. И в тот же час, когда произнес он эти заклятия, покинул его всякий дух святости и озарение, и стал он подобен людям из народа, и начал сожалеть о странных действиях, совершенных им до этого, ибо не видел в них более ничего, что было открыто ему в час их совершения».

13 Из важной саббатианской рукописи MS Kaufmann 255 (Hungarian Academy, Budapest), 30а, мы знаем, что это нарушение практиковалось им в в период маниакальной экзальтации: «Ведал я, что господин и царь наш, да превознесется вели-

«С 1648 года святой дух и великое “озарение” сошли на него; он имел обыкновение производить звуки, составляющие Имя Божье<sup>13</sup>, и совершать различные странные действия, потому что ему казалось, что так поступать надлежало по многим причинам и ради актов тикуна, который он намеревался осуществить. Но видевшие его не понимали этих вещей, и он казался им глупцом<sup>14</sup>. И наши учителя в святой стране часто наказывали его за его нечестивые поступки, лишенные здравого смысла, вследствие чего он был вынужден оставить общество и уединиться в пустыне... И иногда им овладевала страшная тоска, но в другие времена ему являлась Слава Шхины. Часто Бог также испытывал его великими искушениями, и он все их преодолел».

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

Итак, здесь дается ясное описание душевного состояния Шабтая Цви. Об искушениях, которым он подвергался во время припадков депрессии, сказано немало, в особенности в сочинениях Натана из Газы, и мы узнаем, что они носили демонический и эротический характер<sup>15</sup>. Одним словом, речь идет о человеке, чувствовавшем, что его преследуют демоны в периоды меланхолической депрессии, что подвергало его жестокому телесному и душевному напряжению и делало его прежде всего беззащитной жертвой этих сил<sup>16</sup>. С другой стороны, подобно другим представителям того же самого психического типа, которые были, как и он, людьми высокого морального или интеллектуального уровня, он обладал даром внушения. Этот личный магнетизм, однако, исходил от него лишь в моменты экзальтации. Его интеллектуальные способности, хотя они и были развиты в полной мере, не выходили за пределы заурядного. Он не оставил после себя сочинений, и – что еще существеннее – ему не приписывается ни одного запоминающегося высказывания, меткого



Соотношение стихий, качеств, металлов и сторон света

дение акта *тикуна*, совершающегося через нарушение Святого Закона. Только это и составляет истинное наследие Шабтая Цви: квазисакриментальный характер антиномических поступков, которые всегда принимали форму ритуала, остался тайным паролем движения в целом и в его наиболее радикальных проявлениях. В своем «нормальном» состоянии саббатианин чужд антиномизму. Совершение поступков антиномического характера – это обряд, торжественное действие индивидуума или целой группы, нечто необычное, нечто, вносящее полное замешательство и порожденное глубоким возбуждением эмоциональных сил.

#### Основные течения в еврейской мистике

чие его, до того как дошли вести о владычестве его, когда снисходило на него озарение, произносил Великое Имя Божье в благословении своих».

14 См. прим. 9.

15 Апокалипсис Натаана из Газы о Шабтая Цви, как было доказано Розанесом, совершенно безосновательно приписываемый современными историками Аврааму Яхини, упоминает об этих искушениях весной 1665 года: «К нему присоединились блудодеи, дети Наамы, которые его всегда преследуют и ищут его, чтобы ввести в заблуждение». Ср. *Инъяней Шабтай Цви*, с. 99. Выражение «дети Наамы» означает, согласно Зогар, I, 19b; III, 76b, демонов, порожденных похотью.

16 См. *Друш га-тниним* Натаана MS Halberstamm 40, 90b: «Все мучения, о которых говорится в книге Иова, являются тяжкими муками, вызванными разными видами *клипот* и падшими на него». Л. 102б: «и поэтому должен был господин и царь наш, да вознесется величие его, пребывать семь лет в узилище клипот и выносить муки тяжкие и великие».

17 *Relation de la véritable imposture du faux Messie des juifs nommé Sabbatay Sevi* (Avignon 1667), p. 37.

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

Без какого-либо влияния Шабтая Цви, пребывавшего в то время с поручением иерусалимской общины в Египте, произошло окончательное обращение Натана из Газы в пророка. Он сам пишет об этом в еще не опубликованном письме, датируемом 1667 годом, из которого я привожу отрывок<sup>18</sup>:

«Я изучал Тору в непорочности, пока не достиг двадцатилетнего возраста, и я выполнял большой *тикун*, предписываемый Ицхаком Лурией всякому, кто повинен в тяжких прегрешениях. Хотя я, слава Богу, не совершил умышленно каких-либо грехов, я предпринял *тикун*, потому что моя душа оставалась запятнанной с ранних стадий своего странствия. Когда мне исполнилось двадцать лет, я начал изучать книгу Зогар и некоторые из

<sup>18</sup> Оригинальный текст содержиться в записной книжке саббатианина, которая хранится в библиотеке Колумбийского университета в Нью-Йорке (X893 – Z8, I, № 20, 16b–17a). Полный текст отрывка гласит: «Тот, кто знает меня, может засвидетельствовать, что с младенчества по сей день не было во мне даже следа порока и что я держался Торы с того времени и читал ее денно и нощно, слава Богу, и никогда не следовал телесным вожделениям, и каждый из дней жизни своей налагал на себя новые запреты и наказания при каждом своем усилии, и не получал удовольствия ни от какого плотского наслаждения... И я учил Тору в чистоте, пока не достиг двадцати лет, и совершил я общий *тикун*, который Ари, да благословена его память, предписывает совершать всякому, кто много грешил, хотя, хвала Богу, я не совершил греха по



Портрет Натана из Газы

писаний Лурии. Но тот, кто приступает к самоочищению, получает помощь Небес, и Он послал ко мне Своих святых ангелов и благословенных духов и открыл мне многие тайны Торы. В том же самом году, когда мою силу возбудили видения ангелов и благословенных душ, я совершил большой пост, длившийся неделю, после праздника Пурим. Когда я заперся в отдельной комнате в святыни и чистоте и, заливаясь слезами, завершил утреннюю молитву, на меня снизошел дух, волосы мои вздыбились, колени пронзила дрожь, я узрел Меркаву, мне являлись видения Бога весь день и всю ночь, и я удостоился дара истинного пророчества, как любой другой пророк. Раздался голос, произнесший слова: «Так глаголет Господь». И с необычайной ясностью сердце мое восприяло, к кому относилось мое пророчество (то есть к Шабтая Цви). До того дня никогда не посещало меня столь великое видение, но оно оставалось скрытым в моем сердце, пока в Газе не объявился Избавитель и не провозгласил себя мессией. Только тогда ангел позволил мне раскрыть всем то, что я узрел»<sup>19</sup>.

Как же Шабтай Цви пришел к тому, чтобы провозгласить себя мессией в Газе? Ответ столь же прост, сколь и поразителен. Когда Шабтай Цви, находившийся тогда в Египте, узнал из письма Шмуэля Гандора, что в Газе появился некий человек, претендующий на обладание особым даром свыше, который раскрывает каждому тайный корень его души и указывает, какой ей нужен тикун, он «прервал свою миссию и также отправился в Газу, дабы обрести тикун и мир для своей души»<sup>20</sup>. Я думаю, что это самая интересная фраза в истории Шабтая Цви. Таким образом, когда распространилась молва об озарении, нашедшем на Натана, он пришел к нему не как мессия или по какой-либо тайной договоренности, но «дабы обрести ...мир для своей души». Выражаясь недвусмысленно, он пришел к нему как пациент к врачевателю души. Из письма Ланиадо нам известно, что именно в это время в Египте он переживал один из нормальных периодов, и его беспокоили прегрешения, совершенные им в болезненном состоянии. Он стремился излечиться от своего психоза, и только

злому умыслу, а только что разве-  
душа моя, быть может, загрязни-  
лась в предшествующем воплоще-  
нии ее, сохрани меня Бог. И на  
двадцатом году я начал учить кни-  
гу Зогар и немного из писаний  
Ари, да будет благословенна па-  
мять его, и затем очищаться с Его  
помощью, посланной с неба, и Он  
поспал Своих святых ангелов и чи-  
стые души, которые раскрыли мне  
многие тайны Торы. И в т. же году,  
после того, как пробудились мои  
сины от созерцания ангелов и свя-  
тых душ, я прервал свое занятие  
недельным разделом *Ва-якгель*, и  
заперся в своей комнате в святыни  
и чистоте, прочитал тихо молитву  
и залился слезами. Когда я возно-  
сил покаянные моления, пронесся  
 дух, волосы на теле моем вздыбились  
и колени задрожали; я узрел  
Меркаву, имел видения Бога весь  
день и всю ночь, и тогда я изрек со-  
вершенное пророчество, словно  
один из пророков: «Так говорит  
Господь...». И высечено было на  
скрижалах моего сердца в полной  
ясности, о ком было пророчество...  
И больше не видел я зрелица столь  
великого, как это, по сей день, и  
хранилась тайна в сердце моем, по-  
ка не объявился избавитель в Газе  
и не провозгласил себя мессией, и  
тогда я получил разрешение от ан-  
гела Завета огласить то, что я уви-  
дел и узнал в истине своей».

19 Это автобиографическое свиде-  
тельство подтверждается расска-  
зом Натана о своем экстазе, аре-  
сованным им Моше Пинейро в Ли-  
ворно; ср. *Иньяней Шабтай Цви*,  
с. 95, где текст испорчен, тогда как  
исходный текст в MS JThS гласит:  
«И видел я все вещи, как они были  
расположены, и Меркаву, и лик  
Господина нашего и Царя, да пре-  
вознесется Его величие».

20 В письме, опубликованном Га-  
берманом (см. прим. 5), с. 208: «от-  
ложил свое посланничество, в ко-  
тором пребывал, и отправился в  
Газу, чтобы обрести тикун и ду-  
шевный покой».

тогда Натан убедил его – посредством своего пророческого видения, в котором, как он сообщает в другом контексте<sup>21</sup>, ему являлся также об-

21 См. прим. 19.

раз Шабтая Цви, – в истинности его мессианского посланничества. Натан рассеял его сомнения и

уговорил его, после того, как они несколько недель странствовали по святым местам Эрец-Израэль, провозгласить себя мессией.

Характер Натана является собой сочетание самых противоречивых черт. Эта, бесспорно, весьма замечательная личность, если позволительно так выразиться, совмещала в себе Иоанна Крестителя и Павла новогоmessии. Он обладал всеми качествами, отсутствовавшими у Шабтая Цви: неутомимой энергией, самобытностью теологической мысли, избыточной литературной производительностью и писательским талантом. Он провозглашает приход messии и прокладывает ему путь, и наряду с этим он, несомненно, самый влиятельный теолог движения. Он и его преемник, бывший мэррэн Авраам Мигель Кардозо, были великими теологами классического саббатианства, то есть разнородного еретического движения в рамках еврейской мистики. Натан не сам совершает поступки антиномического характера – он истолковывает их. Он возводит неопределенное состояние экзальтации с ее эйфорией, выражющееся в нелепых, прихотливых и святотатственных поступках, на уровень «священного действия», в котором проявляется очищенная реальность – состояние нового «мира *тикуна*». Саббатианскоe движение возникло в результате встречи этих двух личностей. Могучая историческая сила этого нового мессианства родилась в тот день, когда Натан открыл, что Шабтай Цви, этот странный грешник, аскет и святой, который иногда мечтал о своем мессианском посланничестве, действительно является messией, и, прия к этому выводу, превратил его в символ нового движения, а сам стал его знаменосцем.

Так с самого начала, задолго до отступничества messии, сущность теологии саббатианства была уже обусловлена необходимостью мистической интерпретации личных особенностей и странных и парадоксальных черт в характере и образе действий Шабтая Цви. Его мании и приступы депрессии интерпретируются в духе каббалы, в частности, образ Иова с самого начала трактуется Натаном как прототип личности его messии. Сохранилось несколько рукописей в высшей степени замечательной небольшой книги Натана под названием «Друш га-тним» («Трактат о крокодилах [или драконах]»). Это комментарий к отрывку из Зогара о тайне большого крокодила, который лежит между рек Египта (Иез. 29:3)<sup>22</sup>. Этот трактат, написанный во время заключения

22 MS Halberstamm 40; British Museum 856, 1; Beth Ha-Midrash in London 123, 3; Badhab 83 Jerusalem (ошибочно приписываемая Ицхаку Аурини).

23 Натан говорит о 1667 году, как бы о будущем, но он упоминает заключение Шабтая Цви.

Шабтая Цви в Галлиполи<sup>23</sup>, когда никому не могло даже прийти в голову, что messия станет отступником, еще почти не содержит мыслей явно еретического характера. Автор излагает свои



Рабби Х. Виталь.  
«При эц хаим»  
(«Плод древа жизни»), Корец, 1786

бина первичного пространства, душа мессии освобождается от своего рабства. Когда процесс совершенствования, над которым эта душа тру-

идеи в форме, не допускающей никаких отклонений от основных положений традиционной религии или принципов лурианской каббалы. Но уже в этой книге он развивает новые мысли, формулируя свою доктрину о мессии, мысли, не встречающиеся ни в агадической гомилетике, ни в учении Лурии и его последователей. Лурия полагает, что появление мессии знаменует собой завершение тикуна, но в его теории не отводится особого места вопросу о корне души мессии<sup>24</sup>. Он не затрагивает вопроса о предыстории его души до того, как она появляется на свет и выполняет свое назначение. Новый момент, внесенный Натаном, заключается в согласовании этого пункта с традиционными идеями лурианской каббалы.

С точки зрения Натана, существует определенная связь между мессией и протеканием всех тех внутренних процессов, о которых шла речь в предыдущей главе: *цимцум*, *шивра* и *тикун*. В начале космического процесса Эйн-Соф втянул Свой свет в Себя самого, и возникло то

первичное пространство в центре Эйн-Соф, в котором рождаются все миры. Это пространство заполнено бесформенными, протоматериальными силами, *клипот*. Мировой процесс заключается в придании формы этим силам, в превращении их в нечто. До тех пор, пока этого не произошло, первичное пространство, и в особенности его нижняя область, служит оплотом тьмы и зла. Эти демонические силы пребывают в «глубине великой бездны». Когда же после «разбиения сосудов» некоторые искры Божественного света, испускаемого Эйн-Соф, чтобы творить формы и образы в первичном пространстве, низвергаются в бездну, в нее низвергается и душа мессии, которая была вплетена в этот первозданный Божественный свет. С начала творения эта душа таилась в глубине великой бездны, содержалась в темнице клипот, царстве тьмы. Эта самая святая душа живет на дне бездны в обществе «змеев», которые преследуют и пытаются соблазнить ее. Этим змеям предан «святой змей», который есть мессия: ивритское слово, обозначающее змея, *нахаш* ( *נחש* ), имеет то же численное значение, что и слово мессия, *Машиах* ( *משיח* ). Только в той мере, в какой процесс *тикуна* всех миров ведет к обособлению добра от зла, в глубине первичного пространства, душа мессии освобождается от своего

<sup>24</sup> Виталь пишет в *Сефер га-гилгулим*, гл. 19, о душе мессии: «Знай, что душа высшей сияющей души (какой была душа Первого человека) еще не обрела подходящего тела в мире, и только Царь Мессия удостоится обладания ею». Натан этот отрывок не использует.

дится в своей «темнице» и ради которого она борется со «змеями» или «крокодилами», подойдет к концу – чего, однако, не случится до всеобщего завершения *тикуна*, – душа мессии покинет свою темницу и явится миру в своем земном воплощении. Таков взгляд Натана из Газы. Величайший интерес представляет то обстоятельство, что в сочинениях юноши из иерусалимской общины XVII столетия воспроизводится древний гностический миф об участии души Избавителя, миф, составленный из каббалистических идей, но, тем не менее, явно стремящийся найти оправдание патологическому состоянию души Шабтая Цви. Если бы не тот факт, что мысли, послужившие материалом для построения этой каббалистической доктрины, встречаются в Зогаре и в сочинениях Лурии, то можно было бы допустить существование внутренней – хотя для нас и непонятной – связи между первым саббатианским мифом и мифом древнего гностического течения так называемых офитов, или наасеев, положивших мистическую символику змея в основу своего гнозиса<sup>25</sup>

<sup>25</sup> О символике змея см. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, 3d ed. (1931), p. 182.

Натан совершенно откровенно говорит о практическом использовании этой новой теории и неоднократно возвращается

к этой теме. Он пишет: «Все эти вещи мы описали только для того, чтобы провозгласить величие нашего учителя, Царя-messии, как он сокрушит силу змея, корни коего глубоки и сильны. Ибо эти змеи всегда стремились соблазнить его, и всякий раз, когда он трудился, дабы извлечь великую святость из *клипот*, они могли завладеть им, когда озарение отлетало от него. Тогда они показывали ему, что и они обладают той же самой силой, что и сфира Красоты, в которой, по его (Шабтая Цви) разумению, представлен истинный Бог, так что фараон, который есть великий крокодил, символ *клипот*, вопрошал: кто Бог? Но когда на него нисходило озарение, он обычно сокрушал его (змея или крокодила, мучившего его в состоянии депрессии). И об этом наши учители уже говорили (Бава Батра 15:2): “Больше то, что написано об Иове, чем то, что написано об Аврааме. Ибо об Аврааме сказано только то, что он боялся Бога, а об Иове, что он боялся Бога и удалялся от зла”. Ибо я уже объяснял ранее, что в Священном Писании Избавитель зовется Иовом, потому что он подпал под власть *клипот*. И это относится к дням тьмы, то есть дням его подавленности. Но когда озарение нисходило на него, в

371



Круг с названиями десяти сферот

дни покоя и ликования, тогда он был в состоянии, о котором сказано: “И удалялся от зла”, – ибо тогда он восставал из сферы *клипом*, в которую он погружался в дни тьмы»<sup>26</sup>.

При таком толковании метафизическое и психологическое начало тесно переплетаются или, точнее, составляют единство. Метафизическая предыстория души мессии является также историей тех психических состояний, которые в глазах Натана служат доказательством его Божественной миссии. И легко понять, что гностическая идея заточения мессии в сфере зла и нечестия, покамест свободная от еретического оттенка, могла без труда претерпеть такое изменение после отступничества мессии. Кажется почти сверхъестественным, что позднейшее еретическое учение Натана и других саббатиан о посланничестве мессии и в особенности его отступничестве как о посланничестве, содержится *in nise\** в этом удивительном документе раннего саббатианства<sup>27</sup>.

**4** Мне представляется, что факты, бегло очерченные мною в этой главе, позволяют в значительной мере по-новому взглянуть на проблему происхождения и развития саббатианского движения. Теперь я намерен уделить особое внимание религиозному движению, возникшему в результате трагического отступничества нового мессии и прямо или косвенно приведшему к усугублению парадоксальности этого акта<sup>28</sup>. Я считаю также существенным проследить развитие этого движения, хотя бы потому, что роль, которую оно играло в духовной жизни еврейства позднейших поколений, обычно недооценивалась. Саббатианство представляет собой первый после средних веков серьезный бунт в иудаизме. Это был первый случай, когда мистические идеи вели непосредственно к распаду ортодоксального иудаизма «верующих». Эта мистическая ересь вызвала взрыв более или менее завуалированных нигилистических тенденций среди некоторых ее приверженцев. Наконец, она усилила настроение религиозного анархизма на мистической основе, которое, когда этому способство-

<sup>26</sup> MS Halberstamm 40, 99b. Полный текст отрывка следующий: «Все события эти произошли не иначе, как чтобы возвестило о величии господина нашего, да превознесется великолепие его, и о том, что устранит он силу змея, которая произрастает из корней высоких и сильных, что всегда стремились соблазнить его. И когда он бился, чтобы вывести святость из-под ига *клипом*, они могли схватить его так, что скрывали озарение его. Так являли ему, что есть у них власть, и что сила веры его, происходящей из *Тиферет*, одинакова с их силой. И есть у них так же Меркава, как у него, ибо спрашивал фараон: кто Господь? И когда было у него озарение, вновь одолевал он его (“змея”-фараона). На все это намекали наши мудрецы, благословена их память, говоря: «Превосходит то, что сказано об Иове, сказанное об Аврааме, ибо об Аврааме сказано только: “боитесь Бога”, а об Иове: “боится Бога и удаляется от зла”». И как я сказал уже, говорит Писание, что имя того, кто погружен в *клипом* – Иов. И так было и в дни тьмы, которые были днями угнетения его, и когда пребывал он в озарении. То были дни покоя и радости, и об этом сказано: “И был человек этот непорочен, справедлив и богобоязнен, и удалялся от зла” (Иов 1:1). Ибо “и был” означает “радость”, и так “удалялся от зла” – выходя из-под ига *клипом*. Однако в дни тьмы был поглощен *клипом*, но все же есть у него преимущество перед Авраамом, ибо хотя и были у него муки великие, и погружался он в них, но оставался человеком непорочным. Но не так Авраам, который, выйдя из *клипом*, больше в них не вернулся».

\* «в зародыше» (лат.) – *прим. перев*

<sup>27</sup> Это основной момент, по которому мнение данной работы расходится с моей точкой зрения на этот предмет, представленной в статье *Мицва га-баа бе-авера* («Заповедь, достигающая греха»), опубликованной в *Кнесет*, т. 2 (1937), с. 346–392.

<sup>28</sup> Не исключена возможность того, что само его отступничество было вызвано этой болезнью, ибо представляется, что во время бо-

лезнин он снова пребывал в состоянии депрессии и крайней пассивности; см. мое примечание в *Ковец го-цват Шокен ле-дифреи сифрут* («Сборник издательства Шокен по литературе»), с. 165–166.

вали внешние условия, играло очень важную роль в создании моральной и интеллектуальной атмосферы, благоприятствующей возникновению реформистского движения в XIX веке.

Но объективное, *sine ira et studi*\*<sup>1</sup>, рассмотрение истории сабба-

\* «Без гнева и пристрастия» (*l'am*)  
— *прим. перев.*

тианства на его различных стадиях было невозможным, пока два совершенно различных, но равно значительных эмоциональных фактора

совместно препятствовали написанию этой самой трагической главы поздней еврейской религиозной истории. Одним из них было вполне понятное отвращение, испытываемое ортодоксами к антиномическим тенденциям, нашедшим свое отражение в саббатианстве, а другим — опасение, испытываемое рационалистами и реформаторами, в особенности в XIX столетии, что их духовная родословная будет вестись от этой презренной секты, всеми расцениваемой как воплощение всевозможных искажений и извращений. Разумеется, они некритически восприняли эти опасения от своих отцов. В XVIII веке получить прозвище саббатианина по существу было равносильно, в представлении среднего сословия, причислению к анархистам или нигилистам во второй половине XIX века. Я мог бы дополнить сказанное, упомянув о тех трудностях, с которыми столкнулся я сам, пытаясь проникнуть в этот потерянный мир, трудностях, вызванных не столько туманностью и непонятностью саббатианской доктрины, носящей в значительной мере характер мифа, сколько тем фактом, что если не все, то большинство теологических и исторических документов, способных внести некоторую ясность в вопрос, несомненно, были уничтожены. Это так же понятно с психологической точки зрения, как и прискорбно для историка. Сторонников Шабтая Цви, упорствовавших в поклонении ему как мессии, преследовали в XVIII веке всеми средствами, какие в то время были в распоряжении еврейских общин. С точки зрения ортодоксии, эти преследования были вполне оправданы. От ее представителей невозможно было ожидать другого отношения к революционной секте, которая зажгла пламя истребительного пожара и иногда, хотя туманно и невнятно, провозглашала новую концепцию иудаизма. Повсюду, где это было возможно, мистическая литература саббатианства уничтожалась, и, когда движение было искоренено, делалось все, чтобы преуменьшить его значение. Стало правилом изображать его как дело очень незначительного меньшинства и утверждать, что с момента его возникновения существовало резкое разделение между ортодоксами и еретиками.

Но на самом деле положение было иным. Например, имелись различные умеренные формы саббатианства, в которых ортодоксальное благочестие уживалось с саббатианской верой, и число более или менее видных раввинов, тайных приверженцев новой мистической сек-



Каббалистическая схема квадрат – круг

ты, было гораздо большим, чем это когда-либо готовы были признать апологеты ортодоксии. То, что возникла такая путаница в отношении степени ее влияния, отчасти объясняется тем, что саббатианство в целом длительное время отождествлялось со своими крайними, антиномическими и нигилистическими аспектами, вследствие чего стремились скрыть, что тот или иной ученый или известная семья имели какое-либо отношение к нему. После такого клейма стало нелегко признаться в том, что в роду у кого-нибудь были предки-саббатиане, и только очень немногие люди высокого положения и незапятнанной репутации осмеливались поступать так. На протяжении длительного периода, и в особенности в XIX столетии, происхождение от саббатианских предков считалось в широких еврейских кругах позором, о котором ни при каких обстоятельствах не следовало упоминать публично. Еще в середине этого столетия Леопольд Лёв, основоположник еврейского реформистского движения в Моравии, писал, что в их кругах было много сделано для пропаганды и распространения нового рационалистического движения<sup>29</sup>. Однако во всей европейской исторической литературе вы не найдете ни одного упоминания об этой

в высшей степени важной связи между мистиками-еретиками и представителями нового рационализма. Создается впечатление, что это духовное и зачастую даже кровное родство считалось чем-то постыдным. В некоторых славных еврейских общинах, в которых саббатианские группы играли важную роль вплоть до начала XIX столетия, позаботились уничтожить все документы, содержащие имена сектантов, чьи дети или внуки достигли влиятельного положения – нередко благодаря своей ранней причастности новому миру эманципации.

<sup>29</sup> Leopold Loew, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 171; vol. 4, p. 449.

Большая роль, которую играли религиозные и мистические движения в развитии рационализма XVIII века, является ныне общепризнанным фактом, если речь идет о христианстве; и в особенности в Англии и Германии проделана большая работа с целью вскрыть эти подспудные связи. Например, общеизвестно, что радикальные пietисты, ана뱁тисты и квакеры представляли такие мистические движения, которые, хотя и руководствовались чистейшими религиозными мотивами, создавали атмосферу, в которой рационалистическое движение, вопреки своим совершенно другим корням, могло расти и развиваться. В конце концов рационализм и эти движения стали действовать в одном и том же направлении. *Mutatis mutandis\** то же справедливо и в отношении иудаизма. Не то, чтобы саббатиане представляли собой род квакеров: мно-

\* «С необходимыми изменениями» (лат.) – прим. ред.

гие из них были кем угодно, только не ими. Однако здесь снова предпринимается попытка меньшинства сохранить перед лицом преследования и злобных нападок некоторые новые духовные ценности, отвечавшие новому религиозному опыту, попытка, облегчавшая переход к новому миру иудаизма в период эманципации. Некоторые авторы полагали, что хасидское движение XVIII века проложило путь современному эмансионированному еврейству XIX века. Ш. Гурвиц был первым, кто решительнейшим образом отверг это романтическое переосмысление и подчеркнул, что такая характеристика с гораздо большим основанием применима к саббатианству<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Ш. Гурвиц, *Мейн у-леан* (Берлин 1914), с.181–285.

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

Вначале пропаганда в пользу мессии-отступника проводилась совершенно открыто. Лишь по истечении нескольких лет, когда не сбылись надежды на триумфальное возвращение Шабтая Цви из сфер нечистоты, саббатианство изменило свой характер. Из народного движения оно превратилось в движение сектантское, которое вело свою пропаганду тайно. Для этого превращения не потребовалось много лет. Сравнительно скоро саббатианство приняло форму организованной не слишком строгого секты, приверженцы которой встречались на тайных собраниях и во избежание преследования стремились хранить свои идеи и действия в совершенной тайне от внешнего мира. Это происходило вопреки появлению новых пророков, полагавших, что пришло время открыть тайну мессианского посланничества Шабтая Цви ввиду близящегося перевоплощения его в мессию. С годами новая каббала, притязавшая на соответствие новой мессианской эпохе и стремившаяся заменить лурианскую доктрину, начала занимать в саббатианской мысли более видное место, чем доктрина возвращения мессии. Во многих сочинениях, чья принадлежность к теологической литературе саббатианства не вызывает сомнения, эта тема не затрагивается вообще:

отчасти из предосторожности и отчасти потому, что другие проблемы выдвинулись на передний план. Несмотря на все это сознательное или бессознательное утаивание, сочинения саббатианцев легко узнать по употреблению в них определенных терминов и вариаций этих терминов, как, например, эмуна («вера»), сод га-Элокут («тайна Бога») и Элокей Исраэль («Бог Израиля»).

Вернемся, однако, к вопросу о пределах распространения движения. Его первые могучие твердыни, помимо Балкан, возникли в Италии и Литве. Интересно, что в Литве саббатианство никогда не пускало прочных корней и бесследно исчезло, в отличие от других стран, населенных ашкеназами. В Литве среди вождей движения преобладали лица, претендовавшие на то, что они удостоились «озарения», в их числе были убежденные сторонники религиозного «возрождения», как Хешел Цореф из Вильны<sup>31</sup> и пророк Цадок бен Шмариагу из Гродно. Напротив, в Италии, люди, тайно поддерживавшие связь с движением, были образоваными раввинами-каббалистами, прежде всего учениками Моше Закуто: Беньямин Коген из Реджо и Авраам Ро-

31 См. работу У. Рабиновича в *Цион*, т. 5, с. 127–132.

виго из Модены<sup>32</sup>.

В общем же среди саббатиан Италии преобладало влияние умеренных, тогда как в еврейских общинах на Балканах вскоре начали усиливаться радикальные и даже нигилистические тенденции. Главным образом благодаря деятельности одного человека, Хaima ben Shlomo, известного под именем Хaima Malaха<sup>33</sup>, вначале находившегося под влиянием итальянских и впоследствии турецких «верующих»<sup>34</sup>, секта обрела новых при-верженцев в южных провинциях

32 См. Шолем, *Халомотав шель га-шабтай рабби Мордехай Ашкенази* («Сатурнианские сны р. Мордехая Ашкенази») [1938] и *Цион*, т. 6, с. 94–96.

Польши, большая часть которых была в это время под властью турок. Рас-садником саббатианства стали, однако, Восточная Галиция и Подолье, и оно господствовало здесь сравнительно продолжительное время. Помимо того, секта в разные периоды в продолжение XVIII ве-

33 Его полное имя упоминается в документе, опубликованном Исааком Гальпериным в журнале *Гаолам* («Мир»), № 36 (1930). Это опровергает предложения Розанеса (указ. соч., т. 4, с. 478).

34 *Маамарим ле-зикарон р. Цви Перец Хайот* («Статьи памяти р. Цви Переца Хайота») [Вена 1933], с. 333.



Рабби М. Закуто.  
«Игрот Рамаз»  
(сборник сочинений)

ка утвердились во многих немецких общинах, в частности в Берлине, Гамбурге, Мангейме, Фюрте и Дрездене, но прежде всего – в Богемии и Моравии. По-видимому, в этих двух областях она имела особенно много сторонников и пользовалась поддержкой как в раввинских кругах, так и среди крупных и мелких торговцев и промышленников. Некоторые евреи Богемии и Моравии, пользовавшиеся в царствование Марии-Терезии и ее преемников наибольшим влиянием, были тайными adeptами саббатианства. Дважды саббатианство принимало форму организованного отступничества крупных групп, члены которых полагали, что такое повторение марранского опыта является истинным путем к Избавлению. В первый раз – в Салониках, где в 1683<sup>35</sup> году возникла секта *дёнме*, что означает на турецком

<sup>35</sup> Точную дату сообщает Кордозо в своем отчете об этом событии, см. статью Бернхаймера в *JQR* (1927), р. 102, и мою статью в *Цион*, т. 7, с. 12.

языке «отступники», члены которой формально исповедовали ислам, и во второй раз – в Восточной Галиции, где последователи зловещего пророка Якова Франка перешли в 1759 году в своей массе в католичество. Члены обеих групп продолжали называть себя *мааминим* («верующими» в миссию Шабтая Цви), как именовали сами себя все саббатиане. Члены обеих групп сохраняли тесную связь с экстремистским крылом саббатианства даже после своего формального отступничества, которое они, разумеется, расценивали как чисто внешний акт. Это относится, прежде всего, к последователям Франка, большинство которых оставалось евреями: в Богемии и Моравии почти все, а в Венгрии и Румынии – большинство. Эти элементы, не порвавшиеся с раввинистическим иудаизмом, после французской революции сыграли немаловажную роль в развитии движения, провозгласившего идеи реформы, либерализма и «просвещения», движения, пользовавшегося широкой поддержкой в еврейском обществе.

В 1850 году еще сохранилось живое воспоминание о существовании связи между саббатианством и реформой. Из кругов, близких к умеренному реформистскому движению, исходила замечательная и несомненно достоверная традиция, согласно которой Арон Хорин, основоположник реформированного иудаизма в Венгрии, был в молодости членом саббатианской группы в Праге<sup>36</sup>. Просниц и Гамбург – в XVIII столетии центры саббатианской пропаганды и арена жестокой борьбы между ортодоксами и еретиками или их почитателями – стали главными оплотами реформистского дви-



Каббалистическая схема круг-квадрат как элементы мифа

<sup>36</sup> Leopold Loew, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 255, и письмо Адольфа Йеллинека (указ. соч., т. 5, с. 193), где содержится характерное высказывание: «У меня есть один свидетель, который приводит удивительные доказательства о саббатианине Хорине, однако остается вопрос, разумно ли обсуждать сейчас эту точку зрения».

жения в начале XIX столетия. Сыновья франкистов в Праге, которые еще в 1800 году совершали паломничества а Оффенбах, около Франкфурта-на-Майне, резиденцию преемников Франка, и воспитывали своих детей в духе этой мистической секты, возглавили в 1832 году первую «реформистскую» организацию в Праге. Сочинения самого Ионы Вейля, духовного руководителя этих пражских мистиков в начале XIX века, уже обнаруживают удивительную смесь мистики и рационализма. Из его многочисленных сочинений сохранился в рукописи необычайно интересный комментарий к талмудическим *агадот*<sup>37</sup>, свидетельствующий о том, что в глазах автора Моше Мендельсон и Иммануил Кант пользовались таким же авторитетом, как Шабтай Цви и Ицхак Лурия<sup>38</sup>. И уже в 1864 году его племянник в своем завещании, написанном в Нью-Йорке, восхваляет своих саббатианских и франкистских предков как знаменосцев «истинной еврейской веры», то есть более глубокого духовного понимания иудаизма<sup>39</sup>.

**5** Но как и почему случилось, что каббалисты, примкнувшие к саббатианскому движению, стали носителями идей, приведших их к более или менее открытому конфликту с раввинистическим иудаизмом? Повторяю здесь то, что я писал в предыдущей главе относительно доктрины Избавления посредством *тикуна*. Мистическая концепция и интерпретация идеи Изгнания и Избавления, разумеется, на первых порах основывались на действительном опыте изгнания и на народных представлениях о путях осуществления Избавления. Сама концепция Избавления несет дополнительный практический и исторический смысл: освобождение от ига, обретение новой свободы – таковы были невероятно могучие движущие силы идеи мессианства, нашедшие свое отражение в доктрине каббалистов из Цфата. В их интерпретации народное представление о пришествии мессии и национальном воскресении превратилось в драму космического значения.

Избавление – это уже не освобождение прежде всего от ига рабства в изгнании, а преобразование сущности всего творения. Оно мыслится как процесс, протекающий во всех зримых и скрытых мирах, оно не что иное, как *тикун*, восстановление великой гармонии, расстроенной в результате «разбиения сосудов» и грехопадения Адама. Избавление предусматривает радикальное изменение в структуре вселенной. Его значение, как полагают, заключается не столько в прекращении изгнания, начавшегося с разрушения Храма, сколько в прекращении вну-

<sup>37</sup> *Перуши ле-эйн Яаков* («Толкование на Источник Иакова»), содержится в рукописи в Библиотеке Шокена в Иерусалиме.

<sup>38</sup> См. также мою статью *Мицва габба бе-авера в Кнесет*, т. 2 (1937), с. 392. Очень интересная информация о связи саббатианства и «просвещения» приводится в документах, опубликованных Зачеком (Zacek) в *Jahrbuch fuer Geschichte der Huden in der Czechoslovakischen Republik*, vol. 9 (1938), pp. 343–410.

<sup>39</sup> Я очень признателен г-же Полине Гольдмарк из Нью-Йорка, которая любезно подарила мне копию этого ценнейшего документа, составленного ее дедом Готлибом Вайле.

треннего изгнания всех созданий, начавшегося с изгнания прародителя рода человеческого из рая. Каббалист уделял гораздо большее внимание духовному характеру Избавления, чем его историческим и политическим аспектам. Он не отрицал и не игнорировал эти аспекты, однако они во все большей степени обнаруживали тенденцию к превращению в символы мистического и духовного процесса, о котором шла речь выше. «Когда, наконец, разделятся добро и зло, явится мессия», — так сформулировал эту мысль Виталь. Историческое избавление служит как бы естественным побочным продуктом космического Избавления, и каббалисты никогда не приходили к мысли о возможности возникновения противоречия между символом и реальностью, которую, как предполагали, этот символ выражал. Никто не мог предвидеть опасности, вызванной таким смещением акцента на сферу внутренней реальности, пока мессианская идея не подверглась испытанию в решающий момент истории. Во всяком случае, главной целью лурианской каббалы в ее первоначальной форме является подготовка человеческих сердец к тому возрождению, ареною которого служит человеческая душа. Она придавала обновлению внутренней жизни гораздо большее значение, чем восстановлению нации в качестве политической реальности. Вместе с тем представители этого направления были убеждены в том, что осуществление первого является существенной предпосылкой второго. Нравственное усовершенствование должно было привести к избавлению народа от изгнания.

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

**Рабби Х. Виталь.** «Шаар га-закдамот» («Врата предисловий»), Иерусалим, 1651

379



*Глава восьмая /*  
САББАТИАНСТВО ...

«вознесением Шхины из праха»<sup>40</sup>, превратился в не-преходящий и неизгладимый элемент сознания.

Саббатианство как мистическая ересь восходит к моменту, когда в результате отступничества Шабтая Цви – события совершенно непредвиденного – разверзлась пропасть между двумя сферами в драме Избавления: внутренней сферой души и сферой истории. Внутренний и внешний опыт, внутренняя и внешняя сторона Избавления и Спасения, *Геулы*, неожиданно и драматически разъялись. Этот конфликт, к которому никто не был подготовлен, о возможности возникновения которого никто никогда не помышлял, затронул сокровеннейшие глубины бытия. Необходимо было сделать выбор. Каждый должен был спросить себя, в чем обретается истина Избавления: в мучительном процессе истории или во внутренней реальности, раскрывающей себя в глубинах души. Саббатианство как ересь возникло, когда широкие круги еврейского населения, сначала сефардского, а затем и ашкеназского, отказались подчинить веление своей души суду истории. Утверждали, что Бог, не поставивший камня преткновения даже на пути «твари праведного»<sup>41</sup>, не мог ввести в заблуждение Свой народ и обмануть его признаком Избавления<sup>42</sup>. Появились доктрины, которые объединяло лишь одно: они пытались сомкнуть края бездны, разделяющей внутренний опыт и внешнюю реальность, переставшую быть символом этого опыта. Неожиданное проявление противоречия между внешним и внутренним аспектами жизни навязало новой доктрине задачу рационализации этого конфликта, чтобы сделать жизнь в новых условиях сносной. Никогда прежде каббалисты не навязывали этой задачи, ибо она всегда усматривала, как мы знаем, свое назначение в том, чтобы представить внешний мир в качестве символа внутренней жизни. Саббатианство появилось из сознания внутреннего противоречия, из парадокса, и закон его рождения предопределен его последующее развитие. Оно основывается на трагическом парадоксе Спасителя-отступника, и развивается через парадоксы, из которых один влечет за собой другой.

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

**40** *הַמְּגֻשׁ מִגְּדָּל* – см. большое изыскание Магида, одной святой души, обращенное к Мордехаю Ашкенази, в моей работе *Халоматав исль га-шабтай ф Мордехай Ашкенази*, с. 79–100.

**41** Хулин, 7а.

**42** См. вышеупомянутую работу, с. 80.

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

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

Саббатианскоe движение представляет собой бунт против гетто, но бунт, который никогда не приводит к полному освобождению от господства того, против чего он поднят. К этому надо добавить, что как личность Шабтай Цви слабее Иисуса. Правда, эта слабость в каком-то смысле гармонирует с определенной тенденцией в позднем еврейском мессианстве. Еврейская концепция личности мессии поразительно бесцветна, можно даже сказать – анонимна, в особенности если сравнить ее влияние с силой воздействия личности Иисуса на христианскую душу. Портрет мессии, нарисованный двумя великими кодификаторами раввинистического мессианства, Ицхаком Абарбанелем, представляющим сефардов, и Иегудой Ливой бен Праги, по прозванию «возвышенный рабби Лива»<sup>43</sup>, совершенно лишен каких-либо личных черт. О классическом лурианстве можно сказать, что его вообще не интересовала личность мессии. Поэтому вполне естественно, что когда появился мессия, которому удалось завоевать всеобщее признание, отсутствие у него сколько-нибудь ощутимого личного магнетизма, не говоря уже о его психических особенностях, не воспринималось как недостаток. Как уже упоминалось, Шабтай Цви не оставил после себя незабываемых «слов учительских», «логий», и никто не ожидал их от него. Лишь на исходе саббатианского движения в лице Якова Франка, можно обнаружить сильную личность, сами слова которой источают сильное, хотя и зловещее очарование. Но этот единственный мессия, который был ярко выраженной личностью, был также самой отвратительной и жуткой фигурой во всей истории еврейского мессианства.

<sup>43</sup> Недостаточное внимание уделяется в литературе о мессианстве его крупному произведению *Неух Исраэль* («Вечность Израиля») [Прага 1599].

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

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

Трудно поверить в то, что движение, которое зиждется на таких основах, могло увлечь такое большое число людей. Однако надо принять во внимание наличие внешнего фактора решающего значения: роли, какую играли в движении сефардские общины. Поколения марранов, жившие на Пиренейском полуострове, потомки тех евреев, которые, спасаясь от преследований в период с 1391 года по 1498 год, были вынуждены вести как бы двойную жизнь. Религия, исповедуемая ими формально, была не той, какую они исповедовали в самом деле. Этот дуализм мог только поставить под угрозу единство еврейского чувства и мысли, если не внести полный разлад, и даже те, кто возвращался в лоно иудаизма, после того как они или их дети, главным образом в XVII столетии, бежали из Испании, сохранили нечто от своего специфического

духовного склада. Идея мессии-апостата могла быть представлена им как религиозное прославление того самого акта, совершение которого продолжало мучить их совесть. Были марраны, пытавшиеся найти оправ-



«Шивхей Ари»  
(*«Прославление*  
р. Ицхака Лурии»),  
Константинополь,  
1766

дание своему отступничеству, и знаменательно, что все аргументы, которыми они имели обыкновение оперировать, доказывая, что они втайне исповедовали иудаизм, повторяются впоследствии в идеологии саббатианства. Это нашло свое выражение прежде всего в частом обращении к имени царицы Эстер, которой приписывали своего рода марранский образ жизни при дворе царя Ахашвероша, ибо «не сказывала Эстер ни о народе своем, ни о родстве своем» (Есф. 2:10), оставаясь, однако, верной религии своих отцов<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> См. Cecil Roth, *The Religion of the Marranos*, JQR, n.s., vol. 22 (1931), p. 26.

То, что мессия по самой природе своего посланничества неизбежно должен был пережить трагедию отступничества, было доктриной, идеально отвечавшей потребности марранов смягчить муки совести. Я сомневаюсь в том, что без наличия этой духовной тенденции в некоторых сефардских общинах новая доктрина смогла бы вызвать такой широкий резонанс и сыграть существенную роль в расколе еврейского общества. Сходство судьбы марранов и судьбы мессии-отступника заметили только по истечении некоторого времени после отступничества Шабтая Цви, и не случайно, что ведущий пропагандист этой школы, Авраам Мигель Кардозо (умерший в 1706 году), по происхождению был марраном и изучал в молодости христианскую теологию<sup>45</sup>. Кардозо и новый

<sup>45</sup> Маамарим ле-зикарон р. Цви Перец Хайот (1933), с. 344.

пророк Натан из Газы возглавляют список великих каббалистов-еретиков, чьи доктрины объединяются парадоксальным и оскорбительным для неискушенного ума характером их основных принципов. Оба они были людьми кипучей литературной и пропагандистской энергии и оба предприняли большие усилия, чтобы разработать свои новые идеи во всех деталях. *Magnit ofis* Натана «Сефер га-брья» («Книга о творении») был написан в 1670 году, тогда как Кардозо создал в последующие десятилетия целую литературу о новой саббатианской доктрине Бога.

**6** Принимая за отправной пункт вопрос о судьбе мессии и об Избавлении в целом, эти доктрины постепенно распространялись и на другие сферы религиозной мысли, пока, наконец, не пропитали всю теологию и этику. Так, например, Кардозо учил, что вследствие грехов, совершенных Израилем, всем нам сначала было

<sup>46</sup> Ср. выдающееся послание Кардозо в *Иньяней Шабтай Цви* (1913), с. 87–92, особенно 88 и 90.

суждено стать марранами<sup>46</sup>, но от ужасной участи жить как бы в постоянном отрицании своего собственного внутреннего знания и веры Божья мильость избавила нас, возложив эту высшую жертву на мессию. Ибо только душа мессии обладает достаточной силой, чтобы вынести такую



Концентрическая схема расположения сифрот



Натан из Газы

Можно легко представить себе, как удовлетворяла эта доктрина того, кто считал, что пережил свое собственное спасение и спасение мира в своем внутреннем сознании, и поэтому требовал снятия противоречия между своим опытом и продолжением Изгнания. Отступничество мессии – это исполнение самой трудной части его посланничества, ибо Избавление подразумевает парадокс, становящийся зримым

Основные течения  
в еврейской мистике

участь и не потерпеть никакого ущерба. Само собой разумеется, что эта концепция мессии представляла большую привлекательность для марранской души, мучившейся своей раздвоенностью. Она в некоторых отношениях также близка идее совершенно иного исторического происхождения, а именно лурианскому учению о восстановлении всех вещей посредством «собирания упавших искр», о чем шла речь в предыдущей главе. В природе этой лурианской доктрины таилась возможность развития ее в направлении, о котором никто не помышлял до отступничества Шабтая Цви; но вскоре после этого события новое толкование получило чрезвычайное распространение. В своей общепризнанной, ортодоксальной интерпретации эта доктрина предполагает, что Израиль был рассеян среди народов мира, чтобы собирать отовсюду искры душ и Божественного света, которые сами были рассеяны и распылены по всему свету, и посредством благих дел и молитв «вознести их» из их темниц. После более или менее полного завершения этого процесса должен прийти мессия и собрать последние искры, тем самым лишив зло способности действовать. Сфера добра и зла, чистого и нечистого с того момента разделяются навеки.

Еретический вариант этой доктрины, с немалым успехом изложенный Натаном из Газы<sup>47</sup>, отличается от ортодоксального главным образом своими выводами:

праведность не всегда достаточно привлекательна, чтобы высвободить искры из темниц или оболочек (*клипот*). Есть стадии великого процесса *тикуна*, а именно точнее, последние и наиболее трудные стадии его, когда для освобождения из плена сокрытых искр или, прибегая к другому выражению, для того, чтобы распахнуть ворота темницы изнутри, сам мессия должен спуститься в царство зла. Как Шхина должна сойти в Египет – символ всего темного и сатанинского, дабы собрать упавшие искры, так и мессия в конце времен отправляется в свой страстной путь в царство тьмы, чтобы завершить свою миссию. Пока он не достигнет конца своего странствия, зло не исчезнет и внешний, зримый мир не будет искуплен.

<sup>47</sup> См. статью Х. Виршубского о саббатианских взглядах на отступничество мессии в *Цион*, т. 3 (1938), с. 215–245.

лишь в конце, в своем реальном проявлении. Это не безостановочный, беспрепятственный процесс, каким его рисует Лурия, но трагедия, делающая высший смысл жертвы мессии непостижимым для других. Чтобы выполнить свое посланичество, мессия должен навлечь на себя осуждение своими собственными действиями. Потребовалось необъятное религиозное чувство, чтобы развить этот опасный парадокс и дать верующим сполна испробовать его горечь<sup>48</sup>.

К этому надо добавить еще кое-что. То, что саббатиане называют

48 Существует обширная саббатианская литература о причинах отступничества мессии. До нас дошли некоторые послания Натана из Газы на эту тему, *Иегерет маген Авраам* (Послание «Щит Авраама») его ученика Авраама Переца и рукопись MS David Kaufmann 255 (Budapest), автор которой истолковывает многие псалмы как предвосхищающие судьбу нового мессии.

«странными действиями мессии», имеет не только негативный аспект, с точки зрения старого порядка вещей, но и позитивную сторону, поскольку мессия поступает в согласии с законом нового мира. Если структура мира внутренне меняется в результате завершения процесса *тикуна*, то и Тора, истинный, универсальный Закон всего сущего, должна с того момента обратиться другой стороной. В своем новом значении Тора отражает пред-

вечное состояние мира, ныне восстановленное, тогда как пока длится Изгнание, лик, который она являет верующему, естественно, соответствует особому состоянию вещей, которое зовется галутом. мессия стоит на перекрестке двух путей. Он реализует в своей мессианской свободе новый закон, закон, с точки зрения старого порядка вещей, чисто деструктивный. Этот закон подрывает старый порядок, и поэтому все действия, соответствующие ему, находятся в явном противоречии с традиционными ценностями. Другими словами, Избавление подразумевает устранение тех аспектов Торы, которые служат лишь отражением галута. Сама Тора в своей сущности остается неизменной, другим становится лишь характер ее восприятия. Открываются новые горизонты, новый мессианский иудаизм сменяет иудаизм галута. Многочисленные примеры радикальной фразеологии и намеков на положение вещей в грядущем мире, когда возникнет новый закон, примеры, которыми особенно изобилует «Райя мегемна» в Зогаре, могли использоваться саббатианами для оправдания своей революционной доктрины. Идеи одинокого еврейского «спиритуала» начала XIV века нашли, наконец, свое место и начали воздействовать на более широкие круги<sup>49</sup>.

Удивительно, с какой определенностью эти мысли были выражены

49 См. с. 175–177 книг *Тмуна и Райя мегемна*.

50 Я опубликовал текст этого трактата *Иегерет маген Авраам в Ковен аль-яд*, нов. сер., т. 2 (1938), с. 121–155. Ошибочным образом я тогда предположил, что автор — Кардоzo. Настоящий автор упоминается в MS Guenzburg 517, 4. См. Виршубский (примечание 47), с. 235–245, о доктрине этой книги.

уже через год или два после смерти Шабтая Цви. В трактате, написанном в 1668 году, Авраам Перец, один из салоникских учеников Натана, формулирует то, что нельзя определить иначе как теорию антиномизма<sup>50</sup>: того, кто сохранил в новом мире верность Устному учению, то есть раввинистической традиции, или, выражаясь с предельной

ясностью, реально существующему иудаизму галута, следует безусловно рассматривать как грешника<sup>51</sup>. Провозглашается новое понимание в сущности своей неизменной Торы, то есть новый иудаизм вместо старого. И автор обнаруживает четкое

*51 Игерет маген Абраам, с.135.*

осознание выводов и последствий, вытекающих из этой идеи. Правда, он принял меры предосторожности против опасности впадения в чистый антиномизм: позитивный закон нового мира становится зиримым, по его утверждению, только с полным и окончательным Избавлением, то есть после того, как мессия завершит свое триумфальное шествие по миру зла и уничтожит или преобразует его силу изнутри. Но пока не наступит эта новая эра, в предрассветном мраке которой мы живем, древний закон сохраняет свое действие. Таким образом, сохраняется фасад ортодоксии, хотя не может быть сомнения в том, что эмоциональная связь верующих с ее устоями и ценностями претерпела полное изменение.

Такие теории, в которых тенденции антиномического характера содержатся лишь в скрытом виде, выдвигались в различных формах представителями умеренных течений в саббатианстве. Немало саббатиан явили чудо парадоксального сочетания в жизни постоянного ревностного исполнения закона с верой в неминуемое приближение новой эры, когда исполнение его лишится смысла. Мы знаем о таких восторженных саббатианах, чья ревностная привязанность к традиционным устоям их веры в рамках раввинистического иудаизма отражается в документах интимнейшего характера, в которых они раскрывали без оглядки на что-либо свои сердца. Самый удивительный и трогательный из этих документов – это дневник двух саббатиан из Модены (Северная Италия), о чем я подробно пишу в другой своей работе<sup>52</sup>. Существование такого умеренного крыла саббатиан, в особенности до 1715 года, имеет большое значение для понимания движения, а игнорирование этого факта могло только затемнить общую картину. По этой причине предпринимались частые и безуспешные попытки оспорить то, что это крыло тоже было частью саббатианского движения, ибо в саббатианах видели лишь нечестивцев и мятежников, выступивших против раввинистического иудаизма с откровенным стремлением совершать проступки и грехи в теории и на практике. Эта картина отнюдь не отражает истины во всей ее полноте.

С другой стороны, следует признать, что умонастроению, нашедшему свое выражение в идеях, подобных тем, что были сформулированы Авраамом Перецем, противостояли взрывы истинного антиномизма. Впервые за всю историю средневекового еврейства в его эмоциональной и интеллектуальной жизни, заключенной в жесткие рамки безраздельного и длительного господства закона Моисея и раввинистического закона, пробилось новое умонастроение. Позитивное влияние традиционного образа

*52 Ср. мою работу Халомотав шель га-шабтай рабби Мордехай Ашкенази (1938).*

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

Мотивы, обозначившиеся на поверхности в процессе развития крайнего антиномизма, были двух родов. Первый был связан с личностью мессии и ее парадоксом, второй заключался в сознании и индивидуальном переживании верующего. Водоразделом между умеренным и крайним саббатианством служил ответ на вопрос, следует ли верующему видеть в действиях мессии пример для подражания или нет<sup>53</sup>. Умеренные считали, что не следует. Они полагали, что парадокс

новой религиозной жизни должен ограничиваться только личностью мессии. Только мессия достиг рубежа нового мира, в котором старые обязанности утрачивают свою силу, и только он должен отправиться в утоми-

тельный странствие по миру зла, предусмотренное его посланничеством. Его действия не являются примером, которому надо следовать.

Напротив, по самой своей природе они предназначены вызывать возмущение. Уже в 1667 году Натан из Газы утверждал, что именно «странные действия» Шабтая Цви служат доказательством достоверности его мессианского посланничества: «Ибо если бы он не был

<sup>53</sup> Автор рукописи MS David Kaufmann 255 (фотокопия которой имеется в библиотеке Шокена в Иерусалиме) упоминает с большим недоверием, что некоторые учёные из числа «верующих» отказались перейти в ислам, когда их призвал к этому Шабтай Цви.



Миры «Сифрот в сифрот»

Избавителем, он не знал бы этих отклонений. Когда Богу благоугодно за- светить над ним Свой свет, он совершает многие странные и чудные в глазах света поступки, и это доказательство его истинности»<sup>54</sup>.

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

<sup>54</sup> Цион, т. 3, с. 228.

**7** Именно этот вопрос сделал раскол неизбежным. Радикалам казалась невыносимой мысль о том, чтобы довольствоваться пассивной верой в парадокс посланничества messии, ибо они полагали, что с приближением конца света этот парадокс необходимо принимает универсальный характер. Действия messии служат об-

разцом, и следовать ему – долг. Выводы, вытекающие из этих религиозных идей, были чисто нигилистическими. Прежде всего, нигилистической была концепция добровольного марранства с его девизом: «Все мы должны сойти в царство зла, дабы победить зло изнутри». Апостолы нигилизма проповедовали в различных теоретических вариациях учение о существовании сфер, в которых тикун больше не может происходить с помощью благочестивых поступков: со злом надлежит бороться злом». Таким образом, мы подводимся постепенно к точке зрения, которая, как о том свидетельствует история религии, повторяется со своего рода трагической необходимости

<sup>55</sup> Ср. Моше Хагиз, *Лхишат сараф* («Шепот серафима») [Ганау 1726], 26: «При сих словах Шхина уже вознеслась и восстановилась, и у клипот осталась лишь власть над обратной стороной Зеир аннин, ибо невозможно исправить Зеир со стороны святости, но лишь посредством окольных путей». Ср. об этом учении мои замечания в Цион, т. 6 (1941), с. 136–141.

388



Рабби Яаков Саспортас  
(Амстердам, прибл. 1680–1696)

мостью при каждом большом кризисе религиозного сознания. Я имею в виду роковое, но вместе с тем чрезвычайно привлекательное учение о святости греха, учение, удивительным образом отражающее два совершенно различных элемента: мир нравственного упадка и другую, более

примитивную сферу сознания, в которой издавна дремлющие силы обладают способностью внезапно пробуждаться. О том, что религиозный нигилизм саббатианства, представлявший в XVIII столетии огромную опасность для драгоценнейшего достояния иудаизма, его моральной субстанции, сформировался под воздействием этих двух факторов, лучше всего свидетельствует трагическая история его последней фазы, франкистского движения.

Постулируемая Торой связь между первородным грехом и возникновением чувства стыда столкнула каббалистов, размышляющих о тикуне, об изживании клейма греха, со щекотливым вопросом об исчезновении стыда в новом мессианском состоянии<sup>56</sup>. Обратный путь к достижению Избавления посредством «попирания стыда», повторяя

выражение, приписываемое некоторыми гностиками Иисусу<sup>57</sup>, был открыто провозглашен среди радикальных саббатиан Яковом Франком. Старая и очень глубокая мысль Мишны о том, что можно любить Бога и «злым побуждением»<sup>58</sup>, ныне обрела значение, о котором автор даже не помышлял.

Моше Хагиз различает две формы саббатианской ереси: «Одна секта следовала путем почитания всякого нечестивца, пятнающего себя легкими или тяжкими прегрешениями, за святого. Они утверждают, что пища, которую те вкушают у нас на глазах в дни поста, не физическая, а духов-

<sup>56</sup> См. Псевдо-Нахманид, *Игерет га-кодеш* («Святое послание»), гл. 2; И. Горовиц в *Шней лухот габрит* («Две скрижали завета») [1698], 293а; Нехемия Хаюн в *Озле-Элоким* («Сила – Богу») [1713], 20d; *Игерет маген Авраам*, с. 150.

<sup>57</sup> Первонациально этот оборот, который Климент Александрийский (*Строматы*, III, 13, 92) приводит из «Евангелия от египтян», имел радикально аскетический смысла.

<sup>58</sup> Мишна, Брахот IX, 5.

ная пища, и что когда они оскверняют себя перед всеми, это не осквернение, но действие, посредством коего они приобщаются к духу святости. И о всяком дурном поступке, который, как мы видим, они совершают не только в мысли, но и в действительности, они говорят, что так и надлежит поступать и что в этом заключается тайна и тикун и извлечение святости из клипот. И таким образом они согласны в том, что всякий, кто совершает грех и зло, хороши и честен перед Господом. Но другая их секта обращает ересь в другую сторону. Они обычно утверждают, что с пришествием Шабтая Цви грех Адама уже был исправлен и добро выделено из зла и из «отходов». С того времени, по их разумению, новая Тора стала законом, позволяющим всякого рода вещи, ранее запрещенные, не в последнюю очередь запрещенные до того виды совокупления. Ибо если все чисто, то нет греха или вреда в совершении таких поступков. И если в нашем присутствии они тем не менее хранят верность еврейскому Закону, то они поступают так только потому, что сказано: «Не оставляй Торы, матери твоей»<sup>59</sup>.

Подобные утверждения такого гонителя ереси, как Хагиз, безус-

<sup>59</sup> *Шебер пошим* («Сокрушение преступников») [Лондон 1714], 33б (книга без нумерации страниц).

ся, однако, многочисленными документами о развитии саббатианства в период между 1700 и 1760 годами. Доктрина, описанная и подвергнутая критике Хагизом в 1714 году, практиковалась в различных формах и в самых различных местностях до конца столетия. В истории гностицизма этот еретический и нигилистический гнозис нашел своих видных представителей среди карпократиан<sup>60</sup>. Но все, что известно о них, не идет ни в какое сравнение с той решительностью, с какой Яков Франк проповедовал в двух тысячах с лишним тезисах своим ученикам свое евангелие антиномизма. Идеи, приводимые им для обоснования своего учения, являются не столько теорией, сколько настоящим религиозным мифом нигилизма<sup>61</sup>.

В общем, сама природа нигилистических доктрин такова, что они не провозглашаются публично и не проповедуются без всяких ограничений, даже в письменных сочинениях. Но поскольку речь идет о Франке, безграничный энтузиазм и преданность его последователей побудили их сохранить этот уникальный документ. С их точки зрения, Франк был воплощением Бога и его слово – богодохновенным словом. Ибо что бы мы ни думали о характере и личности Яакова Франка, несомненно, что его последователи, в числе которых были авторы двух дошедших до нас самостоятельных сочинений<sup>62</sup>, были, как правило, людьми чистого сердца. Глубокое и истинно религиозное чувство звучит в их словах, и ясно, что они должны были найти в темных речениях своего пророка о «бездне, в которую мы все должны сойти», и о «бремени молчания», которое мы должны нести, освобождение, в котором им отказывала раввинистическая Тора. Им мы обязаны тем, что располагаем двумя или тремя рукописями «Книги слов Господних» (*Kniega slow panskich*) на польском языке<sup>63</sup>. В этом сборнике речений, притч, пояснений и «слов Торы» – если последние можно так обозначать – на нас оказывает необычайно сильное действие характерное сочетание первобытной дикости и разлагающейся морали. Следует только добавить, что этому сочинению, быть может, самому удивительному «святому писанию», какое когда-либо было создано, нельзя отказать в мощи стиля и порыве мысли.

Некоторые более или менее парадоксальные выражения из Талмуда и других источников, так же как некоторые мистические символы, переосмысливались, превратившись после 1700 года в девизы рели-

<sup>60</sup> См. Eugene de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme* (1925), р. 413–428; L. Fendt, *Gnostische Mysterien* (1922); H. Liboron, *Die karpokratinische Gnosis* (1938).

<sup>61</sup> Я сделал детальное описание мифологии нигилизма в *Кнесет*, т. 2 (1937), с. 381–387. См. также ценную статью Йосефа Кляйнмана «Мораль и поэзия франкизма» в *Еврейском альманахе* (Петроград 1923), с. 195–227, о которой я узнал только после того, как упомянутая статья увидела свет.

<sup>62</sup> Эти два сочинения суть: «переложение» книги Исаии в духе франкизма, очень любопытный документ, отрывки из которого опубликовал А. Краусхар в своей книге *Frank i Frankisci Polscy*, т. 2, 1895, с. 183–218, и во-вторых, комментарий к книге Эйн Яаков, содержащийся в рукописи Шокена в Иерусалиме.

<sup>63</sup> Большая часть ее вошла в разрозненном виде в издание Краусхара (см. предыдущее примечание), и особенно в *Приложения*, т. 1, с. 378–429; т. 2, с. 304–392.

гиозного нигилизма, в которых идейное содержание искаженной мистики вступает в открытый конфликт со всеми устоями традиционной религии. Такие речения из Талмуда или из источников, близких к Талмуду, как «велик грех, совершенный ради собственной сущи»<sup>64</sup>, или

**64** Назир, 23б: «Превосходит нарушение, совершенное ради собственной сущи, заповедь, пренебрегающую своей сущью».

**65** «Ниспровержение Торы и есть ее исполнение». Это изречение приводится в в трактате Мнахот, 99б, с той лишь разницей, что «исполнение» заменено «основой ее». Эта саббатианская формула имеет тот же вид в издании Вистинецкого, *Сефер ха-сидим*, § 1313.

**66** *Лхишат сараф* (1726), 2а – б.

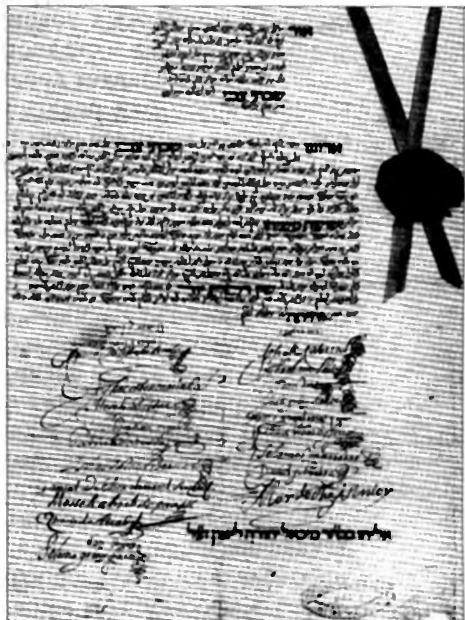
процесс Спасения связан с тем, что дела человеческие, по крайней мере, в некоторых отношениях и в некоторые времена, темны и как бы гнилы. В Талмуде сказано: «Сын Давидов придет только в такой век, который будет или совсем порочным или совсем невинным»<sup>67</sup>. Из этого речения многие саббатиане делали вывод: так как мы все

**67** Санhedрин, 98а.

не можем быть святыми, то станем грешниками.

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

391



Письмо учащихся юешивы  
«Йешivot Мишихот» с упоминанием  
Шабтая Цви (Амстердам,  
Библиотека Розенталиана)

Глава восьмая /  
САББАТИАНСТВО ...

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

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

К этому следует добавить еще один мотив, также часто повторяющийся в истории религии, и в особенности в истории мистических сект, мотив, который почти неизменно сопутствует доктрине о святости греха. Это идея, что избранные в самой своей сущности отличны от толпы и что их нельзя мерить общим мерилом. Подвластные новому духовному закону и представляя как бы новый тип реальности, они стоят по ту сторону добра и зла. Общеизвестно, к каким опасным выводам приходили в древности и в новое время христианские секты, руководствуясь убеждением, что рожденный заново в истине неспособен совершить грех, и потому все, что он делает, должно рассматриваться под более высоким углом зрения. Подобные мысли появились вскоре после распространения саббатианства, в частности в Салониках. Предполагалось, что внутренняя действительность Избавления, которая уже существует в скрытом мире, должна была продиктовать тем, кто живет в ней, более высокий закон поведения.

Я не намерен рассматривать различные конкретные выводы, вытекающие из этого тезиса. Положения: «Похально грешить, чтобы преодолеть силу зла изнутри» и «Невозможно грешить тому, кто уже живет в мессианском мире *тикуна*, потому что в отношении них зло утеряло свой смысл», – эти положения, я сказал бы, противоречат друг другу, но, с практической точки зрения, ведут к одному и тому же результату. В обоих проявляется тенденция придать видимость нереальности любому внешнему действию и поведению и противопоставить им

внутреннее тайное действие, отождествляемое с истинной верой. Радикальные саббатиане, нигилисты, были едины в мнении, что, подобно тому, как Избавление обретает внутреннюю реальность, оставаясь, однако, незримым, так истинную веру следует исповедовать только втайне, тогда как внешнее поведение надо сообразовывать с силой зла, царящей в мире галута. Поэтому формально исповедуемая вера по самой своей природе не может оставаться верой, исповедуемой в действительности. Каждый должен в какой-то мере разделить судьбу марранов, сердце и уста человека не могут быть в согласии<sup>68</sup>. Так можно было поступать, не покидая орбиты иудаизма, и, действительно, даже

<sup>68</sup> Это саббатианскоe учение о «бремени молчания», сформулированное в сотнях изречений Франка, упомянутое открыто, однако, еще в 1713 году в книге *Дивреи Нехемия* («Слова Нехемии»), 81 и далее, Нехемии Гаюна, который излагает это учение (в полемических целях), привлекая другие символы.

быть также мусульманством, если бы кто-нибудь вздумал последовать примеру Шабтая Цви, или католицизмом, если образцом служил Франк<sup>69</sup>. В кощунственном благословении: «Хвала Тебе, Господи, который позволяет запретное», – эти радикалы усматривали истинное выражение своего чувства<sup>70</sup>. Ибо

целью было не отрицание авторитета Торы, но противопоставление «Торы высшего мира», *Тора де-ацилут*, единственной истинной Торы, Торе в ее современной чувственной форме, *Тора де-Брия*<sup>71</sup>. Для анархического религиозного чувства этих новых евреев все три великие положительные религии больше не представляли абсолютной ценности. Эта революция еврейского сознания постепенно осуществлялась теми группами, которые, как и большая часть саббатиан в Германии и в странах Габсбургской монархии, оставались в стенах гетто, продолжали исповедовать раввини-

<sup>69</sup> Следует принять во внимание, что только незначительная часть приверженцев Франка действительно перешла в католичество.

<sup>70</sup> Эта формула подтверждается несколькими авторами, занимавшимися творениями антиномистов в Салониках, которые обычно приписывали ее самому Шабтая Цви. Она основывается на игре слов: «позволяющий запрещенное» вместе с «освобождающий заключенных» (*מַשְׁמִיךְ רָתָן - מַשְׁמִיךְ גָּבוֹן*); ср. *Мидраш Тегилим*, изд. Бубера, 268, и примечания Бубера.

<sup>71</sup> См. *Кнесет*, т. 2, с. 370–371.

стический иудаизм, полагая в душе, что переросли его. Когда разразившаяся Французская революция вновь придала политический характер их идеям, они внутренне почти окончательно созрели для того, чтобы стать апостолами безудержного политического апокалипсиса. Стремление революционизировать все существующее больше не должно было искать своего выражения в доведенных до абсурда теориях, наподобие теории о святости греха, но приобрело сугубо практическую форму задачи возвращения новой эры.

Человек, которого после смерти Франка в 1791 году прочили в его преемники в качестве руководителя секты в Оффенбахе, взошел в 1794 году на гильотину вместе с Дантоном под именем Юниуса Фрея<sup>72</sup>. Однако это были исключения. В целом же движение не преступало рамок еврейских общин. В высшей степени характерно свидетельство Моше Поргеса из Праги о том, как его отец в 1794 году изображал франканизм: «Помимо Торы имеется священная книга Зогар, раскрывшая нам тайны, которые только смутно обозначены в Торе. Она призывает людей трудиться над своим духовным совершенствованием и показывает путь для достижения этой цели. Есть много благородных душ, посвятивших себя новому учению. Их цель, их намерение заключается в освобождении от духовного и политического угнетения. Бог раскрыл Себя в последние дни, как Он раскрывал Себя издревле. Ты, сын мой, должен все узнать об этом»<sup>73</sup>.

394



Шабтай Цви

ми, черпалась из таких взглядов, хотя и сохранялась видимость «традиции». Абулафия, авторы Зогара и книги «Плия», каббалистические систематизаторы Цфата – все они, так же как саббатиане и франкисты, ссылались на приближение конца света для оправдания того, что было новым в их идеях. В то время как некоторые саббатиане, наподобие Натана из Га-

## 8 В этом критическом преобразовании иудаизма в сознании

как умеренного, так и радикального саббатианства традиционные формы каббалы не могли не стать проблематичными. В теоретическом плане саббатианство явилось результатом чрезмерного акцентирования некоторых аспектов лурианства. Поэтому неудивительно, что с тех пор возникло множество новых теорий вследствие попыток довести до логического конца идеи Лурии или же, если авторы их начинали на пустом месте, вследствие развития их собственных идей. В истории каббалы возникновение новых идей и систем почти неизменно сопровождалось верой в приближение последних времен. В каббалистических документах повторяется утверждение, что глубочайшие и истиннейшие тайны Божества, незримые в период изгнания, раскроют свой истинный смысл в канун последнего века. Смелость, потребовавшаяся, чтобы порвать с доктринаами раннего периода и заменить старые идеи новыми

(onlyeo oytka je lopat), опубликованные в *Historischen Schriften des jüdischen wissenschaftlichen Instituts*, т. 1 (1929), столб. 266. Оригинальный немецкий текст (только перевод которого был опубликован д-ром Н. Гельбером) гласит: «освобождение от духовного и политического гнета есть их цель, их задача».

<sup>72</sup> См. Зачек в своей статье, упомянутой в примечании 38, с. 404. Необходимость в монографии о Моше Добрушке – Томасе Эллере фон Шенфельде – Юниусе Фрею очевидна по сей день. Без сомнения, он был одним из лидеров франканизма.

зы, просто переосмысливали в новом духе лурианские идеи, не отказываясь от них, другие более или менее радикально порывали с ними. Саббатианские каббалисты, главным образом в течение пятидесяти или шестидесяти лет после отступничества Шабтая Цви, немало размышляли об этом<sup>74</sup>. Авраам Кардоzo, Шмуэль Пинто, Авраам Ровито и его ученик Мордехай

74 Некоторые из них, такие как Исаак Яффе в *Оф Исраэль* («Свет Израиля») [1702] и Цви Хоч, представляли лурианское направление в саббатианстве. Неслучайно, что автором, впервые предпринявшим попытку популяризировать некоторые разделы Зогара на языке идиш, был саббатианин Цви Хоч в 1711 году в *Нахалат Цви* («Удел Цви»). Но интереснейшим представителем этой группы является несомненно Яаков Копл Лифшиц, автор, изложивший каббалистическую доктрину в трактате *Шаарей Ган-Эден* («Врата Рая»), имевший большой успех в позднем хасидизме. И. Тишби бесспорно доказал, что он был связан с этой ересью; *Кнесет*, т. 9 (1945), с. 238–268.

75 Идеи Шмуэля Примо, принадлежавшего к саббатианским авторитетам, стали известны лишь из противных полемических выпадов против них, содержащихся в сочинениях Кардоzo. Наиболее крупные трактаты о саббатианской теологии написаны Кардоzo. До нас дошло несколько томов рукописей Кардоzo.

76 Мое исследование об этом руководителе саббатиан было опубликовано в *Ционе*, т. 6 (1941), с. 119–147, 181–201.

77 См. «Апологию» Эйбешюца у Мортимера Когена в его книге *Jacob Emden, a Man of Controversy* (1937) и мои критические замечания к ней в *Кирят сефер*, т. 16 (1939), с. 320–338. Сейчас этот вопрос получил переосмысление в толковом анализе каббалистических сочинений Эйбешюца, проделанном М. А. Перельмуттером. В нем не остается сомнений в его саббатианских взглядах, см. книгу последнего *Рав Йонатан Эйбешюц ве-яхасо эль шабтаут* («Р. И. Эйбешюц и его отношение к саббатианству») [Иерусалим 1946].

Ашkenази, Нехемия Хаюн, Яаков Копл Лифшиц и, наконец, Йонатан Эйбешюц являются выдающимися представителями саббатианской каббалы, носящей более или менее выраженный еретический характер. Их сочинения и взгляды в наше время довольно хорошо известны<sup>75</sup>, тогда как детали теорий более выраженного нигилистического толка не совсем выяснены. В частности, мы знаем о взглядах ведущего теоретика наиболее радикальной группы среди дёнме в Салониках, Баруха Кунио, более известного как Берахия или Барохия<sup>76</sup>, лишь от других авторов. Несомненно, что Франк заимствовал у него основные положения своей «теории»; по-видимому, существенные элементы своих эзотерических сочинений заимствовал у него молодой Йонатан Эйбешюц (1690/1695–1764), один из последних великих представителей раввинистического иудаизма, чье тайное сродство с саббатианством поэтому оспаривалось и оспаривается с особым жаром вплоть до наших дней<sup>77</sup>. Хотя Эйбешюц отрицал свое авторство, когда тридцать лет спустя в Гамбурге разразился скандал по поводу его саббатианства, оно может быть установлено с помощью лингвистического анализа.

В целом можно утверждать, что саббатианские концепции Бога ни на йоту не менее парадоксальны, чем главная доктрина саббатианства о том, что отступничество Шабтая Цви было священной тайной. Кроме того, они исходили из того, что истинная «Тайна Божества», *Сод га-Элокут*, несомненно была раскрыта саббатианам самим Шабтаем Цви в канун ожидаемой Субботы мира, тогда как в период



Портрет р. Йонатана Эйбешюца

Изгнания она оставалась скрытой от ученых и теологов, философов и каббалистов. Последние мудрецы начала галута, Шимон бар Йохай и его друзья, знали эту тайну, и свидетельства их знания рассеяны по всем страницам книги Зогар и талмудической Агады. Но эти свидетельства и вехи на пути к истинному знанию оставались неразрешимыми загадками до тех пор, пока длился галут<sup>78</sup>. На них лежит покрывало, которое даже каббалисты не могли приподнять. Разгадка этой темной тайны саббатианами, их представление о том, что есть истинная тайна Бога, и идея, в которой они видели теологическое содержание иудаизма, возрожденного в результате откровения мессии, столь поразительны, что сравнимы только с парадоксом необходимого отступничества мессии. Это новая форма гностического дуализма сокрытого Бога и Бога как Творца вселенной. К этому сводился истинный смысл монотеизма. Формы, в которых провозглашались эти мысли, весьма сильно варьировали. Их объединяла основная концепция, которую я хотел бы обрисовать в общих чертах.

Древние гностики II–III веков про-

водили различие между сокрытым и благоволящим Богом, Богом того, кто удостоился озарения, и познание которого они называли «гностисом», и Творцом, Законодателем, которого они зовут также еврейским Богом и приписывают Ему создание Ветхого Завета. Выражение «еврейский Бог» или «Бог Израиля» оскорбительно, и оскорбительно умышленно. Гностики считают смешение этих двух понятий Бога, высшего, любящего, и низшего, только справедливого, несчастьем для религии. В этих идеях нашел свое выраже-



Каббалистическая схема  
Тетраграмматона

ние и продолжает выражать себя метафизический антисемитизм в своей глубочайшей и действеннейшей форме. Тот же самый дуализм можно обнаружить в саббатианской теологии, но с одним существенным отличием. Саббатиане проводят различие между сокрытым Богом, которого они имеют «Первопричиной» и явленным Богом, «Богом Израиля». Существование Первопричины, с их точки зрения, очевидно для каждого разумного существа, и знание ее образует элементарную часть нашего сознания. Каждый младенец, умеющий пользоваться своим разумом, не может не понимать необходимости существования Первопричины всего сущего. Но это знание, получаемое нами посредством логического рассуждения, лишено религиозного значения. Религии нет никакого дела до Первопричины.

78 См. описание этих идей Кардо-зо, опубликованное Бернхаймером в *JQR*, n.s., vol. 18 (1927), p. 122. В своих нескольких неопубликованных трактатах он еще больше выскаживается по поводу этой «философии еврейской истории». См. также трактат Кардоzo *Mishnat ha-Sod ha-Elukut* («Письмо о тайне Божества»), опубликованный в *Beyt ha-Midrash Vaysa* (1864), с. 66–71, 100–103, 139–142.

Сущность религии следует скорее искать в откровении чего-то, что ум сам по себе не может постигнуть. Первопричина не имеет никакого отношения к миру и творению, ей не дано осуществлять ни промышление, ни воздаяние. По словам Кардозо, Богу философов, Богу Аристотеля, поклонялись даже Нимрод, фараон и язычники. Напротив, Бог религии,— это Бог Синаянского откровения. Тора — документальное свидетельство откровения — ничего не говорит о сокрытом корне всего бытия, и о нем мы не знаем ничего, кроме того, что он существует и никогда и нигде не раскрывается. Только откровение имеет право вещать и вещает об этом «Боге Израиля», Элокей Исраэль, который есть Творец всего, но в то же время сам является Первоследствием Первопричины.

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

Объектом религии, целью наших молитв может быть только «Бог Израиля» и Его единство или союз с Его Шхиной. Этот первоначальный дуализм некоторые саббатиане обратили в триединство неведомого Бога, Бога Израиля и Шхины, и не потребовалось много времени для развития той мысли, что завершение Избавления зависит от явления мессии в каждом из этих трех аспектов триединства, венчаемого женщиной-мессией! Представления саббатиан об этом новом триединстве, одна версия которого была изложена подробно в книге «Оз ле-Элоким» («Сила Божья») Нехемии Хаюна — единственном документе саббатианской каббалы за всю ее

<sup>79</sup> *Оз ле-Элоким* (Берлин 1713). Эта книга в свое время вызвала жестокую и длительную полемику; ср. Graetz, vol. 10 (1897), pp. 468–495; статьи Давида Кауфмана в *REJ*, vol. 36 (1897), pp. 256–282; vol. 37, p. 274–283, и Г. Леви в *Rivista Israélitica*, vol. 8 (1911), pp. 169–185; vol. 9, pp. 5–29, и статью И. Зонне в *Ковец аль-яд*, нов. сер., т. 2 (1938), с. 157–196. Интерпретация Гречем учения Хаюна неправильна, поскольку он совершенно безосновательно приписывает ему доктрину о воплощении Бога в мессию, которое было принято самым радикальным крылом саббатианского движения, но многими саббатианами отвергалось. О действительном развитии саббатианских идей в их связи с судьбой Шабтая Цви и об их превращении в теологию воплощения см. главу 5 моей статьи о Барухии в *Цион*, т. 6 (1941), с. 181–191.

историю<sup>79</sup>, — как бы интересны они ни были — не играют в этом смысле большой роли. Существеннее то, что даже умеренные саббатиане пытались разработать концепцию Бога, которая противоречила устремлениям иудаизма. Есть нечто странное и тревожное в том неукротимом упорстве, с каким они провозглашали нечто производное высшим объектом религии. Яростная реакция ортодоксии, а также ортодоксальной каббалы, на эту попытку оторвать Бога разума от Бога откровения вполне понятна.

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

# לְבִנֵי יִהְפָּנֶן

עם  
השיטות מכתבי

תְּפִלּוֹת וַתְּחִנּוּנִים

תקון הפללי

יצא לאור בהידור רב ע"י

הר"ר נחמן ישראלי בורשטיין

ועל ידי הרה"ח ר' אברהם אליעזר טשינגל

פאיה"ק ירושלים חובב"א

שנת תשמ"ג לפ"ק

צום 28

