



Основные течения  
в еврейской мистике

---

## ХАСИДИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ГЕРМАНИИ

*Третья  
глава*



**1** Немецкое еврейство в Средние века не принимало активного участия в теологических и философских спорах, оказавших на Востоке, в Испании и Италии огромное влияние на развитие еврейской мысли того времени и давших начало новым и знаменательным событиям в культурной жизни этих общин. Такие процессы, как обогащение еврейской теологии и философии этой эпохи новыми ценностями и идеями метафизики, этики и антропологии, возникновение движения, которое можно представить как борьбу между Аристотелем и Платоном за библейское и талмудическое наследие иудаизма, почти не затронули еврейских общин Германии и Северной Франции и не вызвали в них отклика. Правда, никакая другая община не могла состязаться с ними в энтузиазме, с которым они изучали Талмуд; нигде не придавали такого значения талмудической учености, не относились с таким рвением к ученым занятиям. Но в сфере спекулятивной мысли они не обнаружили той гениальности и той всепоглощающей страсти, какие они проявили в области талмудической казуистики.

Это, однако, не означает, что немецкое еврейство не внесло существенного вклада в развитие еврейской религии в диаспоре. Действительно, его духовные руководители были на диво лишены самобытности в области метафизики. Они обнаружили свою неспособность развить дальше даже те немногие элементы философской спекуляции, которые они постепенно усвоили. Но не эта неспособность определила характер немецкого еврейства. Такие факторы, как переворот, произведенный крестовыми походами, жестокие преследования, обрушившиеся в этот период на евреев, и постоянная готовность их к мучениче-

ству, наложили глубокий и непреходящий отпечаток на дух этой великой еврейской общины. С этого периода в немецкий иудаизм вошел совершенно новый элемент, обязанный своим ростом чисто религиозным мотивам, элемент, который, однако, никогда не обрел своего адекватного философского выражения. Наличие этого элемента обнаруживается в движении, известном под названием немецкого хасидизма, в деятельности групп верующих, которых уже их современники подчеркнуто обозначили как *хасидей Ашкеназ*, «благочестивые из Германии».

Возникновение хасидизма было решающим событием в религиозном развитии немецкого еврейства. Из всех факторов, приведших к углублению религиозной жизни этой общины, хасидизм оставался самым значительным, пока под влиянием поздней каббалы, зародившейся в Эрец-Исраэль, в городе Цфат, не произошло преобразование немецкого иудаизма. В строгом смысле слова, хасидизм представлял собой единственное значительное религиозное явление в истории немецкого еврейства. Его значение заключается в том, что уже в эпоху Средневековья ему удалось добиться триумфа новых религиозных идеалов и ценностей и признания их народными массами. По крайней мере в еврейской общине Германии они одержали полную победу. То, чего не удалось осуществить каббале в Испании в XIII веке – ибо каббала превратилась в реальную историческую силу гораздо позже, только после изгнания евреев из Испании и после того, как новым центром каббалы стал Цфат, – с успехом осуществил немецкий хасидизм. Не только не будучи обособленными от еврейской среды, но, напротив, поддерживая с ней тесную связь и разделяя религиозные интересы с простым народом, хасиды признавались носителями идеального еврейского образа жизни даже там, где их принципы никогда полностью не претворялись в жизнь. Наряду с великими документами Галахи и (несмотря на свое глубокое почитание Божественного Закона) отнюдь не всегда в совершенной гармонии с ними, литература периода расцвета хасидизма пользовалась истинно каноническим престижем. Разумеется, не у представителей талмудической учености, которые едва ли читали сочинения наподобие «Сефер хасидим» («Книга благочестивых») без опасений, но у рядового еврейского горожанина или домовладельца, *бааль байт*. Таким образом хасиды избежали участи первых каббалистов, всегда остававшихся небольшой аристократической сектой, чьи идеи и ценности никогда не становились частью коллективного сознания их современников. Хотя творческий период в истории этого движения был относительно кратким, продолжаясь около столетия, с 1150 года по 1250 год, влияние хасидизма на евреев Германии было длительным. Религиозные идеи, которые он породил и в которые вдохнул жизнь, сохраняли эту жизненную силу на протяжении веков. В значительной степени этим идеям немецкое еврейство обязано душевной стойкостью

и религиозным чувством, проявленными им, когда поднялись бури преследования.

Как некогда талмудическая аристократия была наследственной, так хасидизм обрел своих ведущих представителей в лоне одной замечательной семьи, которая столетиями поставляла еврейским общинам Рейнской области духовных вождей. Это были Калонимиды, переселившиеся на берега Рейна из Италии и возглавившие еврейские общины в Шпейере, Вормсе и Майнце. Трое мужей, изваявших облик немецкого хасидизма, были выходцами из этой семьи: Шмуэль Хасид, сын Калонимуса из Шпейера, живший в середине XII столетия<sup>1</sup>; его сын Йегуда Хасид из Вормса, который умер в 1217<sup>2</sup> году в Регенсбурге, и ученик и родственник последнего, Элеазар бен Йегуда из Вормса, предполагаемая дата смерти которого колеблется между 1223 и 1232 годом<sup>3</sup>. Все они оказали глубокое и длительное влияние на своих современников. В особенности Йегуда Хасид пользовался непрекращаемым авторитетом в качестве религиозного вождя до тех пор, пока сам хасидизм сохранял животворную силу. По словам современника, «он был бы пророком, если бы жил во времена пророков»<sup>4</sup>. С ним произошло то же, что впоследствии с Ицхаком Лурией из Цфата: он превратился вскоре в легендарную фигуру гигантских масштабов. Личность двух других основоположников немецкого хасидизма также теряется в буйных зарослях легенд, выросших вокруг их имен. Эти легенды сохранились не только на иврите, но и в книге на идиш «Маасе-бух», переведенной на английский язык<sup>5</sup> Гастером. Эти источники не всегда дают верное представление о действительном характере хасидизма. Скорее тот предстает в них таким, каким хотело его видеть народное воображение. И такое искажение картины также не лишено значения для понимания движущих сил, действующих в иудаизме.

1 См. А. Эпштейн, *Рабби Шмуэль ге-Хасид* в сборнике *Га-горен* 4 (1903), с. 81–101.

2 M. Guedemann, *Geschichte des Erziehungswesen und der Cultur der Juden im Mittelalter*, vol. 1 (1880), p. 153; Йекутиэль Камельхар, *Сефер хасидим га-ришоним* («Книга первого поколения благочестивых») [1917]; Й. Фрайманн, *Мево ле-Сефер хасидим* («Введение к Книге благочестивых») [1924]. А. Аптовичер, *Мево ле-Сефер рабби Авраам бар Йегуда* («Введение к книге р. Авраама бар Йегуды») [1938], с. 343–350; он также приводит некоторые новые интересные факты из жизни р. Йегуды Хасида.

3 Кроме литературы, упомянутой в предыдущей сноске, существует еще монография Исраэля Камельхара, которой очевидно не хватает критического подхода, — *Рабейну Элеазар ми-Гермайза, га-Рокеах* (1930). Относительно года смерти р. Элеазара см. Аптовичер, указ. соч., с. 317.

4 Ср. с работой Брюля в *Jahrbuecher fur juedische Geschichte*, vol. 9, p. 23. Камельхар (указ. соч., с. 54) предполагает, что рабби Сенийор, который передает эту «традицию», был современником Йегуды из Шпейера.

5 Существует три версии этих легенд: а) ивритская, описанная у Брюля (*Jahrbuecher*, vol. 9 [1889], pp. 20–45; б) *Маасе нисим* («Чудесные деяния») Йуспы Шамаша из Вормса (1604–1678), представляющая местные традиции Вормса, опубликованная на идиш (Амстердам 1696); в) *Маисе бух* («Книга деяний») [Базель 1602], № 158–182, ср. *Маасе бух* в переводе Моше Гастера (1934) и Meitlis, *Das Ma'assebuch* (1933).



Рабби Й. Хасид «Сефер Хасидим» («Книга благочестивых»), первое изд., Болонья, 1538



р. Элеазар из Вормса  
«Перуш га-Рокеах»  
(Комментарии на  
Пятикнижие), Бней  
Брак, 1986

Из произведений Шмуэля Хасида сохранились немногие, тогда как более многочисленные сочинения его сына Йегуды дошли до нас в основном только в редакции его учеников. Напротив, Элеазар из Вормса, ревностнейший из всех апостолов своего учителя, оставил после себя целую литературу, подлинную сокровищницу ранней хасидской мысли. В частности, в его сочинениях изложена во всей полноте наиболее ранняя мистическая доктрина, известная членам этой группы. Делом своей жизни он считал кодификацию Галахи (в своем главном, неоднократно переиздававшемся труде «Га-Рокеах») или других материалов и традиций. Его многотомные сочинения, сохранившиеся в основном в виде рукописей, представляют немалый интерес для изучающих немецкую мистику, хотя некий выдающийся еврейский ученый однажды выразил надежду на то, что они никогда не восстанут из «вполне заслуженного ими забвения». Но важнейшим литературным памятником хасидизма, позволяющим получить наиболее исчерпывающее и глубокое представление о происхождении и самобытном характере этого движения, служит «Сефер хасидим», скомпилированная из литературных завещаний трех его основоположников и в особенности

из сочинений Йегуды Хасида<sup>6</sup>. Стилистически бесцветная и даже беспомощная, композиционно напоминающая зачастую беспорядочное нагромождение случайных заметок, а не связанное изложение, эта книга, тем не менее, представляет собой одно из наиболее выдающихся и замечательных произведений еврейской литературы. Ни одно другое сочинение этого периода не позволяет нам столь глубоко познаться с действительной жизнью еврейской общины во всех ее аспектах. В этом исключительном случае мы можем изучать религию и теологию не оторванными от действительности и как бы взвешенными в вакууме откровения, но в их теснейшей и органичайшей связи с повседневной жизнью. Там, где другие авторы или редакторы набрасывали догматический, галахический или идиллический флер на живую реальность религиозного опыта, эта книга указывает ясно и недвусмысленно на действительные, противоречивые мотивы, определявшие религиозную жизнь евреев в средневековой Германии. Жизнь, какой она показана в ней, хотя и протекает в тени великой идеи, рисуется с реализмом поистине драматическим. «Книгой благочестивых» открывается не очень, к сожалению, длинный ряд еврейских произведений – довольно многие из

<sup>6</sup> *Сефер хасидим* существует в двух вариантах: одном кратком, который печатался несколько раз, и другом, намного более подробном, опубликованном в 1891 году А. Вистинецким. Цитаты приводятся по последнему изданию в соответствии с последовательностью абзацев в оригинале.

них, и не самые малозначительные, появились в позднейший период развития еврейской мистики, – произведений, которые являются подлинными историческими документами, раскрывающими во всей полноте правду о событиях своего времени.

В своем блестящем исследовании «Религиозно-социальные тенденции “Сефер хасидим”» Ф. Бэр показал, что «теории, провозглашаемые “Сефер хасидим”, образуют законченное и связанное целое»<sup>7</sup> и что

<sup>7</sup> Статья Бэра *Га-Мегама га-да-тит ве-га-хебратит шель Сефер хасидим* (о религиозных и социальных тенденциях в *Сефер хасидим*) появилась в *Цион*, т. 3 (1938), с. 1–50. Критика этой точки зрения, высказанная в предисловии Урбаха к его изданию *Аругат га-босем* (1939), содержащемся лишь в нескольких экземплярах книги, не кажется мне достаточно убедительной.

<sup>8</sup> Этот вопрос был впервые поставлен в Guedemann, op. cit., vol. 1; Гюдеман также посвятил три главы (5–7) своего ценного труда *Сефер хасидим*.

они отражают дух доминирующей личности рабби Йегуды Хасида, чью историческую роль автор сравнивает с исторической ролью святого Франциска Ассизского. Бэр также снова поднял вопрос о связи между социально-этическими принципами хасидизма и его монашеско-христианским окружением<sup>8</sup>. Разумеется, некоторые религиозные и социальные идеи, ставшие после ключевой реформы достоянием всего романо-католического Запада, просочились и в религиозное миропонимание некоторых еврейских групп. Бэр утверждает, что это оказалось возможным только в Германии, тогда как в Италии и Испании такому проникновению помешало или, по крайней мере, ограничило его пределы распространяющееся философское просвещение, которое неустанно противодействовало ему. Бэр определяет эти тенденции как «стимулирующие средства, служившие лишь для ускорения спонтанного развития». Он заходит дальше, чем Гюдеман, который также полагал, что имеется связь между народной христианской мистикой этого периода и хасидским движением, но сделал следующую оговорку: «Дело не в заимствованиях, а в том, что одинаковые причины порождают одинаковые следствия. Мистика носилась в воздухе, и ее семена

нашли благодарную почву и в еврействе, и в христианстве»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Guedemann, op. cit., p. 158.

**2** Было бы, однако, заблуждением предполагать, что воздействие, оказанное на еврейское религиозное сознание ужасными страданиями, пережитыми евреями во время крестовых походов, явилось источником совершенно нового мистического умонастроения. На самом деле задолго до этого периода и задолго до того, как мистические идеи проникли в толщу мирского христианства и через него в ев-



Светильник и сочетания букв



Рабби Элеазар из Вормса, «Содей разайя» («Секреты таинств»), изд. И Камельхара, Бильгорай, 1936

рейскую среду, еврейские общины Рейнской области, выполнявшие роль средоточия культуры всего немецкого еврейства, начали усваивать элементы ранней мистики Меркавы. Это перенесение старых традиций и сочинений совпало во времени с переселением в IX веке в Германию упомянутой семьи Калонимидов из Италии, где благодаря активной деятельности Аарона из Багдада широкие круги еврейства познакомились с этой литературой<sup>10</sup>. О масштабах, которые приняло это возрождение мистики Меркавы на итальянской почве, можно судить по легендам из «Хроники Ахимааца из Ории» – ценного источника по еврейской жизни в XI веке, чудом сохранившегося в библиотеке Толедского собора<sup>11</sup>. И достаточно только познакомиться с религиозной поэзией евреев Южной Италии X века – в особенности гимнами Амитая бен Шфатии, – чтобы осознать, какое огромное влияние оказала мистика Меркавы на их стиль и содержание. О том, что книга «Сефер йецира» была известна в Италии уже в X веке, свидетельствует комментарий Шабтая Донноло<sup>12</sup>. Вместе с этой книгой в Ита-

лию проникло множество литературных произведений того же рода, полумистических или мистических мидрашей и различных документов, о существовании которых мы знаем только по цитатам, разбросанным по сочинениям хасидов.

Эта литература произвела глубокое действие на немецкое еврейство. Следы ее влияния обнаруживаются в произведениях старой немецкой и северофранцузской синагогальной поэзии, продолжавшей палестинскую и итальянскую традицию. Эта поэзия часто непонятна тем, кто незнаком с литературой Меркавы. Многоготовный комментарий Авраама бен Азриля из Богемии ко многим из этих пикютов, издающийся с 1939 года<sup>13</sup>, посвящен в значительной степени изложению мистических идей. Не менее очевидно, хотя и не осознано столь широко, что труды многих талмудистов и тосафистов (тосафистской обычно называлась школа талмудической казуистики в Германии и Северной Франции в XII–XIII веках), поскольку в них вообще рассматривались религиозные вопросы, проникнуты тем же мистическим духом. То, что некоторые известнейшие тосафисты тяготели к мистике, либо

изучая старые мистические трактаты, либо даже отправляя мистические обряды, – отнюдь не пустой вымысел. Это подтверждается многими, со-

<sup>10</sup> См. прим. 2 ко второй главе.

<sup>11</sup> Опубликовано в A. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, v. 2, pp. 111–132. Критическое издание Б. Клара появилось недавно (Иерусалим, 1945).

<sup>12</sup> *Сефер хахмони* («Книга ученого»), изд. Кастелли (Флоренция 1880). О Донноло см. статью Касуто в *EJ*, vol. 5.

<sup>13</sup> *Аругат га-босем* («Грядя благовоный»), изд. Э. Урбаха, т. 1 (Иерусалим, 1939).



вершенно независимыми друг от друга свидетельствами, и тщательное изучение спорадических обращений тосафистов к теологии не оставляет сомнения в том, что темами, вдохновлявшими их, были Творение, Меркава и даже *Шиур кома*. Один из крупнейших законоучителей этой школы казуистики Ицхак из Дампьера, которого, казалось, меньше всего можно было заподозрить в склонности к мистике, слыл визионером<sup>14</sup>, его лекции

<sup>14</sup> См. А. Маркс в *Га-цофе*, т. 5, с. 195.

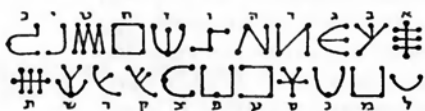
<sup>15</sup> MS Landesbibliothek, Fulda; также у Вайнберга в *Jahrbuch der Juedisch-Literarischen Gesellschaft*, vol. 20, p. 283–284.

<sup>16</sup> См. мою статью в *Тарбиц*, т. 2, с. 244 и 514; а также статью Симхи Асафа в *Цион*, т. 5, с. 117 и 124. Асаф был бесспорно прав, когда он отождествлял «пророка», который упоминается в вышеуказанном документе, с Эзрой из Монконтур.

положены в основу комментария к «Сефер йецира», написанного Эльхананом бен Якаром из Лондона<sup>15</sup>, и об одном из его знаменитейших учеников Эзре из Монконтур, по прозвищу «Пророк», что отнюдь не было лишь почетным прозвищем, известно, что он занимался мистикой Меркавы не только теоретически. Его «восхождения на небо» удостоверяны многими свидетелями, и считалось доказанным, что он был наделен пророческим даром<sup>16</sup>. «Он являл знамения и чудеса. Некто слышал голос, глаголющий ему из облака, как Бог глаголил Моисею. Великим ученым, и в числе их Элеазару из Вормса,

после нескольких дней поста и молитвы было даровано откровение, что все их речи были истиной, а не обманом. Он также дал талмудические пояснения, совершенно дотоле неслыханные, и раскрыл тайну Торы и пророков». Когда он возвестил о том, что мессианский век начнется в 1226 году и достигнет кульминации в 1240 году, в 5000 год от сотворения мира, молва об этом предсказании разнеслась по всему свету.

Эти предания о жизненном пути и мистическом опыте экстатических визионеров прошлого, продолжавшие оказывать сильнейшее действие на народное воображение, хотя лишь немногие следовали их примеру, вбирали в себя, главным образом в эпоху крестовых походов, различнейшие, подчас совершенно разнородные элементы мысли. Идеи Саади, трезвейшего из философов-рационалистов, пользовавшегося большим влиянием в первой половине X века, постепенно распространялись на Западе, и парадоксальным образом они обязаны своей популярностью поэтическому, восторженному и квазимистическому стилю старого перевода или, вернее, переложения с арабского языка на иврит его главного труда, «Книги верований и мнений». Не только взгляды Саади, отчасти обретающие все большее влияние; два последних мыслителя познакомили общины Северной Франции и хасидские круги в Германии с учением неоплатоников, в частности с его некоторыми чисто мистическими мотивами. Поток нес с собой также массу традиций оккультного характера, происхождение которых трудно установить. В хасидской литературе этого периода встречаются самые невероятные сочетания элементов эллинистического оккультизма, ранней еврейской магии и старогерман-



Буквы и письмена ангелов

ской веры в демонов и ведьм<sup>17</sup>. Характерно, что Элеазар из Вормса употребляет слово «философ» в том же смысле, в каком оно употребляется в средневековых латинских текстах, посвященных алхимии и оккультизму, – для обозначения ученого, сведущего в оккультных науках. Всякий раз, когда на страницах его книги о психологии появляется «философ», он становится носителем идей герметиков<sup>18</sup>.

Все эти тенденции переплетаются в необычайно пестрой литературе хасидизма, образуя скорее некое аморфное целое, чем систему с различными элементами. Ее авторы, как мы уже имели случай заметить, проявили свою неспособность развить эти элементы или осуществить их синтез. Относясь с равным почтением ко всем этим традициям, они, возможно, даже не осознавали их частой несовместимости. Что касается формы их произведений, то следует заметить, что они не проявили характерного для

мистиков Меркавы пристрастия к анонимности и тем более к псевдоэпиграфике. Лишь очень немногие псевдоэпиграфические тексты объединяются образом некоего Йосефа бен Узиэля<sup>19</sup>, впервые появившегося в «Алфавите Бен Сиры» (X век) в ка-

честве внука Бен Сиры и правнука пророка Иеремии. И даже в этом случае не выяснено, не были ли написаны некоторые из этих текстов, равно как «Алфавит», в Италии. Другие элементы псевдоэпиграфики вносились в эту литературу, по-видимому, скорее преднамеренно, чем по недоразумению или из-за путаницы, о чем свидетельствует, например, тяжеловесный комментарий к «Книге Творения», написанный учеником Элеазара из Вормса и опубликованный под именем Саадии<sup>20</sup>. Ибо среди хасидов Саадия слыл «сведущим в тайнах».

**3** Несмотря на то, что эти произведения не объединены единой доктриной и что сколько-нибудь серьезная попытка

осуществить такое единство даже не предпринималась, они при всех своих разнообразных противоречиях и несовместимостях обнаруживают определенную духовную общность. Новый импульс, оказавший глубокое влияние на чреватую опасностями жизнь немецкого еврейства XII века, сообщил всей этой литературе новый характер. В той или иной

17 См. Guedemann, op. cit., ch. 7. Новая недавняя попытка проанализировать эти элементы была предпринята Джошуа Трахтенбергом в его *Jewish Magic and Superstition* (New York 1939). В основном материал для его исследования собран либо из источников хасидей Ашкеназ, либо из литературы, подвергшейся их влиянию.

18 См. *Хохмат га-нефеш* («Мудрость души») [Лемберг 1876], 14с, 17с, 18а, 20с.

19 *Брайта де-Йосеф бен Узиэль* и молитва, приписываемая ему (см. Эпштейн в *Га-хокер* [«Исследователь»], 2 [1824], с. 41–48).

20 См. работу А. Эпштейна в *MGWJ*, vol. 37 (1893), p. 75–78. Н. Вилдер в *Saadia Studies*, ed. E. Rosenthal (Manchester 1943), p. 256, цитирует выражение Элеазара из Вормса о Саадии как о «премного сведущем в тайнах».

степени действие этого импульса сказывается даже в полуфилософских аргументах, в древних мифологемах, разбросанных в различных фрагментах, и в прочих старых традициях и реминисценциях, часто ложно понимаемых и обнаруживающих тенденцию возврата к мифологии.

Ибо, подобно внешнему миру, мир духа также претерпел глубокое превращение. Сила религиозного импульса, некогда нашедшего свое выражение и удовлетворение в мистическом восприятии Славы Божьей и в апокалиптическом видении падения сатанинских полчищ зла, иссякла и временно перестала формировать мировосприятие активно религиозных групп. Ничто, правда, не исчезает бесследно. Все старые традиции сохранились, хотя подчас и в замысловатых превращениях, ибо в этом хасидском мире возраст сам по себе почитался достоинством.

Но вопреки природному консерватизму немецкого еврейства новые условия в конце концов вызвали новую реакцию. Никогда не перестанет приводить в изумление тот факт, что великая катастрофа, развязанная крестовыми походами, волны преследования, непрерывно обрушивавшиеся в то время на немецких евреев, не смогли внести апокалиптического элемента в их религиозное сознание. Ни одного апокалипсиса не появилось в этот период в Германии, если не причислять к ним «Пророчество», книгу рабби Трестлина, мистика Меркавы, жившего в Эрфурте, от которой до нас дошел только краткий отрывок<sup>21</sup>. Правда, летописцы

<sup>21</sup> См. А. Маркс, Маамар аль шнат га-геула («Статья о годе искупления»), *Га-цофе*, т. 5, с. 198. Мистические комментарии, составленные этим рабби, сохранились также в рукописях MS Adler 1161, JThS New York, 27a; Oxford 1816, 102b.

преследований и мастера новой школы религиозной поэзии – быть может, наиболее характерные представители этой эпохи – искали утешения в эсхатологических перспективах, но их влекло к себе гораздо сильнее видение блаженства мучеников и неземного сияния грядущего Избавления, чем

ужасы конца времен и призрак Страшного Суда.

Что же касается взглядов вождей хасидизма, то сам Йегуда Хасид был решительным противником каких-либо вычислений срока прихода мессии. В своей записи отчета Птахии из Регенсбурга о предпринятом в 1175 году путешествии в Багдад и Персию он даже подверг рукопись цензуре, опустив пророчество о мессии некоего Шмуэля, звездочета из Ниневии, «дабы не показалось, что он верил в это». И в «Сефер хасидим» он пишет: «Если ты увидишь кого-либо, кто пророчествует о мессии, знай, что он занимается колдовством и сносится с демонами. Или он принадлежит к тем, кто пытается творить заклинания Божьими именами. Так как он вызывает заклинаниями ангелов или духов, те рассказывают ему о мессии, дабы склонить его раскрыть свои умозрения. И в конце концов он бывает посрамлен, ибо он вызывал ангелов и демонов, а вместо того приходит беда. Являются демоны и учат его своим вычислениям и апокалиптическим тай-

<sup>22</sup> *Сефер хасидим*, § 212, равно как примечания Вистинецкого, который цитирует *Сивув рабби Птахия* («Путешествие р. Птахии»). В § 630 приводится респонс Гая Гаона о пришествии мессии.

нам, чтобы опозорить его и тех, кто верит ему, ибо никто ничего не знает о пришествии мессии»<sup>22</sup>.

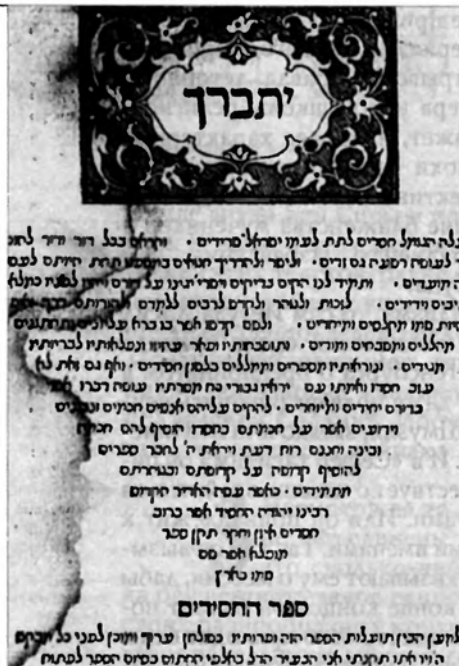
Но как ни слабо представлена апокалиптика в хасидской концепции мессианства, было бы заблуждением отрицать эсхатологический характер хасидизма. Эсхатологические тенденции в хасидизме существовали. Например, И. Симхони, один из немногих интересовавшихся этим предметом авторов, которые не ограничивались поверхностным рассмотрением вопроса, представил хасидизм как движение, отличающееся откровенно антиэсхатологической формой благочестия, не сулящей никаких наград в жизни за добрые дела, отвергающей надежду на спасение и остающейся связанной с настоящим нерасторжимыми узами<sup>23</sup>. «Если человека поразит жестокий удар судьбы, пусть он помыслит о рыцарях, отправляющихся на войну и не спасающихся от меча, ибо они стыдятся бежать, предпочитая бесчестию смерть или увечье. И они не получают от своих господ награды за смерть в бою. Да повторит он за Писанием: «Вот, Он убивает меня, но я буду надеяться и буду служить Ему, не уповая на награду»<sup>24</sup>. С точки зрения Симхони, легенда, приписывающая

<sup>23</sup> Так сказано в его ценной статье «Немецкий хасидизм в Средние века», опубликованной в *Га-цфипра* («Заря») (1917), особенно в §10 и 14.

<sup>24</sup> *Сефер хасидим*, § 359.

Йегуде Хасиду неудачную попытку перед смертью открыть дату «конца», типична для тех, кто стремился задним числом представить хасидизм более мессианским, чем он был на самом деле.

Но можно ли принять такое в основе своей антиэсхатологическое толкование хасидизма? Оно не нашло подтверждения даже в «Сефер хасидим» и тем более в других документах этого движения, как, например, в сочинениях Элеазара из Вормса. Несмотря на то, что мессианское обетование не служит главным объектом их религиозного интереса, воображение этих авторов было особенно восприимчиво ко всему тому, что имело отношение к эсхатологии души. Вся эта тематика менее непосредственно занимала мистиков Меркавы, склонных к апокалиптике, чем таких визионеров более раннего периода, как автор эфиопской книги Еноха, но она привлекала внимание других кругов и инспирировала несколько менее простых мидрашей. Такие эсхатологиче-



Рабби Й. Хасид «Сефер хасидим», первое иуд., Болонья 1538, первая стр.

ские мотивы, как природа блаженства в раю, заря Избавления, природа воскресения, блаженное видение праведных, их тел и одеяний, проблема награды и возмездия и т. д., имели немаловажное значение и для

25 § 331, 335, 424, 555, 591, 879 – этот список можно было бы продолжать бесконечно. Элеазар в *Хохмат га-нефеш* приводит массу подобного эсхатологического материала.

такого человека, как Йегуда Хасид<sup>25</sup>. Эти идеи отнюдь не были литературным балластом, несомым общим потоком вместе со многими традициями другого рода. Они принадлежат к самой сердцевине религиозной веры этих людей, что проявляется в различнейших формах. Многие из этих традиций были спонтанными порождениями эпохи, но даже те, что были занесены с Востока вместе с эсхатологической Агадой, как, например, рассказ об ужасах Страшного Суда, происходящего в самой могиле в первые дни после погребения (*хибут га-кевер*), попадали на благоприятную почву и приукрашивались<sup>26</sup>.

26 В особенности см. *Хохмат га-нефеш*.

Во все времена зыбкие эсхатологические надежды, не принявшие застывшей догматической формы, вызывали больший интерес в простом народе, чем того хотели бы допустить некоторые великие еврейские теологи. В глазах Йегуды Хасида мистика служит чем-то вроде предвкушения знания, которое в строгом смысле слова можно обрести только в мессианские времена. Имеются тайны, раскрывающиеся в высшем мире и хранимые в нем до «грядущего века». Только мистикам и аллегористам этого мира «дано вдохнуть немного от аромата этих секретов и тайн»<sup>27</sup>. Несмотря

27 *Сефер хасидим*, § 1056.

28 А. Маркс, *Маамар аль шнат га-геула* («Статья о годе искупления»), *Га-цофе*, т. 5, с. 194–202.

на все это, несомненно, что умозрения о «конце» никогда не переставали играть некоторой роли в хасидской мистике<sup>28</sup>.

Хасидская мистика отличается от ранней мистики Меркавы гораздо более широкой сферой интересов и многообразием тем. В дополнение к излюбленным предметам размышления последней она вводит новые мистические дисциплины: новую теософию, «тайну Божьего единства», которая, не порвав окончательно своей связи со старой мистикой Престола, выходит далеко за ее

29 *Хохмат га-нефеш* («Мудрость души»), 3с. Здесь упоминается *сод га-йхуд* (тайна единства) наряду с *сод маасе берешит* (тайной творения) и *сод га-Меркава* (тайной Меркавы). Элеазар замечает также: «Знай, что каждый, кто понимает тайну мудрости души, понимает также тайну единства Бога» (там же, 3д).

30 Элеазар из Вормса в *Содей ра-зай* («Секреты таинств»), частично опубликованной в *Сефер Рази-эль* (1701), 7б, говорит о «тайне заповедей», как об одной из трех основных групп тайн. См. *Сефер хасидим*, § 1447 о *таамей Тора*. См. также прим. 118 ко второй главе.

пределы и образует особую отрасль мистической доктрины; мистическую психологию, задуманную как орудие этой теософии<sup>29</sup>, и обширную теорию, трактующую «смыслы Торы», то есть прежде всего истинные мотивы заповедей – вопрос, разрешение которого старая Агада не в меньшей степени, чем многие мистики Меркавы, решительно перенесла в мессианские времена<sup>30</sup>. Ибо в то время как экстатическое видение Меркавы оставляло мало места для экзегетической спекуляции, такая спекуляция, какими бы ни были ее формы и методы – а

некоторые из них и в самом деле были причудливы, – занимает в высшей степени важное место в религиозной мысли хасидов<sup>31</sup>.

Но это не все. Доктрина хасидизма заключает в себе – помимо социальной философии, основанной на концепции естественного права и, вероятно, перенятой у христиан, – некое подобие зачаточной теологии истории. С точки зрения Элеазара из Вормса, с времен творения существовали исторические силы противостояния, «сорные травы», как он их называет, которые противодействуют Божественному замыслу. Библейский стих (Быт 3:18) «терние и волчцы произрастит она тебе» следует понимать не только в физическом, но и в историческом смысле, и в этом значении земля представляет собой сцену, на которой разыгрывается человеческая история. «Терние и волчцы» интерпретируются при такой форме рассуждения, в основе которой лежит мистика чисел, как символы мирской истории, противостоящей в каждом поколении внутреннему священному историческому процессу. Светская история начинается с грехопадения, в котором также усматривают причину возникновения насилия и неравенства в человеческом обществе. Не произошли падения Адама, человек был бы постоянным спутником ангелов и сохранял бы непрерывную связь с Богом, основанную на непосредственном откровении. И даже после его падения люди могли бы избежать разделения на богатых и бедных – зла социального неравенства, – если бы все они продолжали возделывать землю<sup>32</sup>.

Следует подчеркнуть, что наряду с теософским погружением в тайны Творца и творения хасидизм выдвигает на первый план гораздо настоятельнее, чем мистики Меркавы, идеи, имеющие непосредственное отношение к религиозной жизни человека. Он устанавливает определенный человеческий идеал, образец человека и поведения, которые достойны подражания, и вводит в число главных догматов мистической веры, помимо особой формы мистической молитвы, идеал *хасидута*, на котором необходимо остановиться подробнее.

**4** Ни ученость, ни традиция какого-либо рода не значились в числе первичных движущих сил хасидизма. Отличительный характер движению придадо, прежде всего, его самобытное представление о благочестивом, хасиде как о воплощении религиозного идеала, возвышающегося над всеми ценностями, заимствованными из интеллектуальной сферы. Реализация этого идеала считалась более желательной, чем какое-либо интеллектуальное свершение. Быть хасидом – значит отвечать чисто религиозным критериям, совершенно независимым от интеллектуализма и учености. Удивление, выраженное Гюдеманом по поводу того, что термин «хасид» часто употреблялся

<sup>31</sup> Можно уверенно утверждать, что по крайней мере половина литературы немецкого хасидизма посвящена такой экзегезе Библии.

<sup>32</sup> В *Хохмат га-нефеш*, 3с, Элеазар из Вормса подсчитывает гематрию выражения «волчцы и тернии» (וולכץ ותרן) как «поколения» (דור). См. также *Сефер хасидим*, § 1049.

для обозначения «благочестивых, но в остальных отношениях ничем не выделяющихся людей»<sup>33</sup>, свидетельствует о показательной неспособности – вдвойне примечательной, ибо ее проявил такой выдающийся

33 Guedemann, op. cit., p. 175.

ученый, – понять, что в этом случае речь идет о шкале ценностей, не имеющей никакого отношения к традиционному еврейскому почитанию ученого знатока Торы. Ибо, хотя хасидизм продолжал поощрять стремление к знанию, можно было быть хасидом, если это знание ограничивалось пониманием текста Библии. Знаменательно, что чтец псалмов стал героем хасидской легенды: благодаря ему вся община может выдержать жестокие преследования в годы «черной смерти» (1348–1352)<sup>34</sup>. Весьма сомни-

34 В предисловии к *Сефер эмек га-Мелех* («Книга глубин Царя») [Амстердам, 1648], 15а, эта легенда цитируется на основе мистического комментария к Пс. 150, написанного Авигдором Кара, автором XIV века, который объединял в своих произведениях хасидизм и каббалу.

35 См. L. Gulkowitsch, *Die Bildung des Begriffes Hasid*, I (Tartu, 1935), где в большей степени дан анализ талмудических коннотаций этого термина. См. также прим. Вистинецкого к § 975 *Сефер хасидим*.

36 Большая часть исследований *хасидута* появилась до опубликования статьи Бэра (см. прим. 7). Опираясь на различные базовые предпосылки, мы во многом пришли к тем же самым выводам. Хотя по многим существенным вопросам я расхожусь с Симхони, я многим обязан его анализу.

тельно, чтобы подобные легенды могли возникнуть в Испании. Они могли зародиться только потому, что почва для этого была подготовлена новой концепцией идеального человечества. «Выдающееся» положение, занимаемое хасидом, определяется не какой-либо интеллектуальной шкалой ценностей, а той шкалой, которую устанавливает сам хасидут.

Слово «хасид» имеет специфическое значение, резко отличающееся от более расплывчатого и общего смысла, который придается этому термину в Талмуде<sup>35</sup>. Для того чтобы стать истинным хасидом, каким тот изображается в «Сефер хасидим», надо обладать прежде всего тремя качествами: аскетической отрешенностью от мирских дел, совершенной душевной уравновешенностью и альтруизмом, возведенным в принцип и доведенным до крайности. Рассмотрим эти три стороны более тщательно<sup>36</sup>.

Способность души к аскетизму – это результат мрачно-пессимистического отношения к жизни, характерным примером чего может служить толкование Элеазаром из Вормса одного старинного мидраша. В «Мидраше о сотворении младенца» повествуется о том, что ангел-хранитель щелкает новорожденного по носу, после чего тот забывает бесконечное знание, полученное им до появления на свет в небесных домах учения. Но почему, вопрошает Элеазар, забывает младенец? «Потому что, если бы он стал размышлять о том, что творится в мире, не забыв этой премудрости, то он сошел бы с ума»<sup>37</sup>. Какое поистине замечательное превращение платоновской концепции познания как воспоминания, «анамнезиса»! Ибо с точки зрения автора этого мидраша, перемена к лучшему возможна только в эсхато-

37 Эта цитата заимствована из сочинений Элеазара, и Менахем Циони приводит ее в своем мистическом комментарии к Торе, написанном в 1460 году и изданном в Крэмоне в 1560 году (лист 20с).

логической перспективе. Эту мысль Элеазар выражает посредством грубой, но меткой метафоры, уподобляя человека веревке, один конец которой тянет Бог, а другой Сатана, причем Бог в конце концов перетягивает<sup>38</sup>.

Осуществление этих аскетических принципов обязывает воздерживаться от светской беседы, от игры с детьми и от других невинных удовольствий, ибо «тот, кто держит птицу только ради украшения, поступит лучше, раздав деньги беднякам». Одним словом, этот аскетизм приводит к отказу от обыденной жизни, какой живут заурядные люди, *азиват дерех эрец*, если воспользоваться исполненным смысла выражением из «Сефер хасидим»<sup>39</sup>. Хасид должен решительно отвергнуть и преодолеть любое искушение повседневной жизни. Естественным последствием развития этого аскетизма было то, что он нашел свою антитезу в преувеличенных эсхатологических надеждах и упованиях: отказавшись от соблазнов мира сего, отвратив свой взор от женщин, хасид становится достойным загробной жизни, в которой он увидит воочию славу Шхины и вознесется превыше ангелов<sup>40</sup>.

Во-вторых, хасид должен, не уклоняясь, сносить оскорбления и позор. Сам термин «хасид» с помощью хитроумной игры слов толкуется как «сносящий позор». Ибо сносить позор и глумление – это неотъемлемый элемент жизни истинного праведника. Хасид доказывает, что он заслуживает своего имени как раз в таких ситуациях. Будучи оскорбленным и поблещен от стыда, он, однако, остается глух и нем. «Даже если лик его ныне и блещен, Исаия уже сказал (29:22): “Иаков не будет в стыде, и лицо его более не поблещет” – ибо лицо его будет затем излучать свет»<sup>41</sup>. «Когда псалмопевец речет: “Но за Тебя умерщвляют нас всякий день”, – он подразумевает тех, кто сносит позор, бесчестие и унижение, исполняя Господни заповеди»<sup>42</sup>. В этой неизменно подчеркиваемой невосприимчивости к презрению и глумлению, которые неизбежно навлекает на хасида его необычный образ жизни, проявляется стремление следовать истинному примеру Господа. Бога, идеал хасида, имеет в виду пророк (Ис. 42:14), когда он утверждает: «Долго молчал Я, терпел, удерживался»<sup>43</sup>. Здесь вновь преобладающей нотой является надежда на вечное блаженство, хотя, как мы видели, при случае подчеркивается, что эта надежда не должна побуждать кого-либо к действиям.

«Некто поносил и оскорблял хасида. Тот молчал, пока хулитель призывал проклятия на его тело и учение. Но когда он пожелал ему со-

38 Элеазар, *Гилхот га-кавод* (опубликовано в составе *Содей разайя*, изд. Камельхара) [1936], с. 39.

39 *Сефер хасидим*, § 861, 984, 986.

40 *Сефер хасидим*, § 978–980.

41 *Сефер хасидим*, § 975; ср. также анекдот из § 860. Вполне возможно, что существует какая-либо связь между этими чертами хасидизма и более ранним движением *авелей Цион*, «скорбящих о Сионе», в Эрец-Исраэль, сторонники которого описываются подобным образом в *Психта рабати*, гл. 34.

42 *Сефер хасидим*, § 976.

43 *Сефер хасидим*, § 119.



вершить столько грехов, чтобы утратить свою долю в вечном блаженстве, хасид огорчился. На вопрос своих учеников он ответил: «Пока он осыпал меня ругательствами, меня это не задевало. Мне не нужна честь, ибо что станет с честью после смерти человека? Но когда он проклял мое грядущее блаженство, я стал опасаться, как бы он не довел меня до греха»<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Сефер хасидим, § 977.

Не меньшее значение придается третьему качеству хасида: «Сущность хасидута заключается в том, чтобы при всех обстоятельствах со снисхождением, а не со всей строгостью подходить к исполнению предписаний, иными словами, не настаивать в своих собственных интересах на букве Торы. Ибо о Боге, Чьему примеру хасид стремится следовать, сказано в Пс. 144:17: «Праведен (хасид) Господь во всех путях Своих»<sup>45</sup>. Идея этого альтруизма подчеркивается уже в «Поучениях отцов»,

<sup>45</sup> Сефер хасидим, § 987, 1979.

нравоучительном трактате из Мишны, в котором утверждается: «Мое – твое, а твое – твое – таков путь благочестивого». Знаменитый комментатор Торы Раши также неоднократно отмечает, что хасид не настаивает на букве Закона, даже если в его интересах поступать так<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> См. отрывки, которые цитирует Вистинецкий к § 975.

Несомненно, однако, что формулирование этого принципа в «Сефер хасидим» лишь частично устраняет несоответствие между хасидским образом жизни и нормативным канонем раввинистического иудаизма, Галахой. Это не означает, что хасиды не опирались на старую талмудическую традицию. Предписания проникнутой этим духом «Мишны благочестивых» возлагают на благочестивых гораздо более тяжкие обязанности, чем того требуют общепринятые еврейские правовые нормы. Элементы этого рода, встречающиеся в талмудической литературе лишь sporadически, никогда не сводились в единую систему. Тем не менее их можно было использовать для легитимации тех идеалов, которые проникли в средневековый хасидизм окольным путем из современных ему религиозных движений<sup>47</sup>. «Сефер хасидим» отражает процесс кристаллизации идей, содержащихся ранее в аморфном состоянии в «Мишне благочестивых». *Дин шама-им*, Небесный закон, понимаемый хасидом как призыв к самопожертвованию и альтруизму, нередко предъявляет гораздо более высокие требования к благочестивому, чем правовые нормы Торы в толковании их Галахой. Нетрудно обнаружить наличие скрытого антагонизма между двумя концепциями<sup>48</sup>. Существуют вещи, преимущественно касающиеся отношений между людьми, позволительные с точки зрения раввинистического закона, но наказуемые высшим, Небесным судом<sup>49</sup>. Как отметил Бэр,

<sup>47</sup> В этом вопросе я не согласен с критическими замечаниями Урбаха (ср. прим. 7) и полностью согласен с взглядами Бэра, выраженными им в его публикации (гл. IV).

<sup>48</sup> Guedemann, op. cit., p. 154.

<sup>49</sup> Ваер, op. cit., p. 34; Сефер хасидим, § 1005.

это расхождение между Законом Торы и Небесным законом – последний термин часто употребляется в качестве синонима понятия природной и человеческой справедливости и равенства – составляет главный принцип концепции нравственности, очерченной в «Сефер хасидим». Он даже превращен в критерий того, что надо считать правильным и справедливым в повседневной жизни.

Правда, даже этот высший Закон, считавшийся обязательным только для хасида и сформулированный в какой-то степени как завуалированная антитеза Галахе, может экзегетически выводиться из Священного Писания. В области этой экзегезы автор «Сефер хасидим» обнаруживает немалую изобретательность<sup>50</sup>. Но ясно, что всякий, кто исходит из таких посылок, не может сказать нового

<sup>50</sup> Baer, op. cit., p. 12.

слова в области строго галахической, какое бы великое почтение он ни питал к галахической традиции и как бы ни был чужд стремлению ниспровергнуть ее. И действительно, до нас не дошла ни одна новая галаха Йегуды Хасида, что составляет разительный контраст огромной продуктивности, которую он обнаружил в других областях. В большом галахическом труде «Ор заруа», написанном его учеником Ицхаком бен Моше из Вены, который был с ним в Регенсбурге в последние годы его жизни, не вводится ни одна галаха от имени Йегуды<sup>51</sup>. Он приписывает ему только «истории о чудесах, экзегетические комментарии и оригинальные умозаключения и суждения», сотни которых, большей частью, несомненно, заимствованных у Йегуды, содержатся в «Книге благочестивых».

Хасид, в своем внешнем поведении неукоснительно следующий предписаниям Закона, в глубине души сомневается в их абсолютной обязательности для себя. Несколько парадоксально то, что Элеазар из Вормса в начале своей книги «Сефер рокеах», в которой он формулирует в общих чертах религиозный Закон, предпринимает попытку кодифицировать хасидский идеал в духе Галахи<sup>52</sup>. Неслучайно, что и Маймонид, и его младший современник Элеазар во введениях к своим кодексам Закона делают попытку распространить действие Галахи на предметы, которые в строгом смысле слова лежат вне ее сферы. У Маймонида – это предисловие философского и космологического содержания, в котором идеи аристотелевского просвещения представлены в качестве элементов Галахи; у Элеазара – глава, посвященная совершенно не интеллектуальным принципам хасидута. Совпадение едва ли случайное, и оно выявляет в интересном разрезе значение различных религиоз-

<sup>51</sup> Это замечание сделано под впечатлением идей, выраженных в статье Симхони. Аптовичер утверждает, что Йегуда писал также галахические труды, но это утверждение очень слабо обосновано. Восемь страниц из одной парижской рукописи, на которых излагаются правила ритуального забоя скота, еще не представляют собой книги, и нет никаких доказательств того, что они содержат что-либо новое в области Галахи.

<sup>52</sup> Эти *Гилхот хасидут* («Законы благочестия») и последующие *Гилхот тшува* («Законы раскаяния») также были несколько раз напечатаны отдельно.

ных течений в иудаизме. Не является случайным то, что в обоих случаях эти попытки оказались безуспешными: Галаха никогда не была органически связана с той квазигалахой, которая предшествовала ей.

**5** Хасидут возносит человека к вершинам истинной богобоязненности и боголюбия. В своих высочайших проявлениях богобоязненность тождественна любви к Нему и служению Ему, вызываемым не потребностью в защите от демонов и страхом перед искушением, а тем, что в этом экстатическом состоянии поток радости затопляет душу и смывает всякий след мирского и эгоистического чувства<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> См. *Сефер Разиэль* (1701), 76 и 9а.

«Душа исполнена любовью к Богу и спелунгта бечевами любви, в радости и веселии сердца. Хасид не подобен тому, кто служит своему господину против воли, но, даже когда пытаются помешать ему, любовь служения горит в его сердце и он рад исполнить волю своего Творца... Ибо когда душа погружена в глубокие размышления о страхе Божьем, пламень истинной любви внезапно вспыхивает в ней и ликование сокровенной радости охватывает сердце... и любящий помышляет не о своей корысти в мире сем, он не печется об удовольствиях своей жены или своих сыновей и дочерей, но все это ничто в его глазах, все, кроме того, чтобы вершить волю своего Творца, делать добро другим, хранить в святости Имя Господне... И все помышление его дум горит в пламени любви к Нему»<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Элеазар из Вормса, *Гилхот хасидут*, раздел под названием *Шореш га-агава* («Корень любви»).

Исполнение Божьей воли на этой стадии есть лишь акт любви.

Как и в поэзии христианских мистиков того времени, любовь еврейского мистика к Богу рисуется как эротическая страсть, подчас в форме, шокирующей чувства наших современников<sup>55</sup>. Эти метафоры вос-

<sup>55</sup> См. отрывки, которые приводит Гюдеман (op. cit., p.160).

\* «выдающееся произведение» (лат) – прим перев

<sup>56</sup> *Сефер эзунот ве-деот* («Книга верований и мнений»), 10:4. Подобное эротическое описание любви Израиля к Богу встречается также в знаменитом отрывке из трактата Йома, 54а.

ходят к теологическому *magnum opus* Саадии, в котором автор исчерпывающе рассматривает эту тему<sup>56</sup>. Земная любовь, подробно описанная Саадией, была в глазах представителей раннего немецкого хасидизма абсолютной аллего-



«Сефер Разиэль» – магико-теургическое произведение, популярное в хасидских кругах Амстердам, 1701



Рабби Ицхак из Акко  
«Сефер мецрат  
эйнаим» («Книга,  
просвещающая очи»),  
Иерусалим, 1993

рией неземной страсти. Так же ее воспринимал в позднейший период и Исраэль Баал-Шем, которому приписывают слова: «То, что Саадия пишет о любви, дает возможность перейти в своем заключении от чувственной любви к любви духовной. Если чувственная любовь столь сильна, то сколь сильна должна быть та страсть, с какой человек любит Бога»<sup>57</sup>. Мистические принципы хасидута, находящие свое высочайшее выражение в чистой любви к Богу, необходимы для уразумения теософии и того, что обозначается здесь как мистика Меркавы; именно в качестве таких предпосылок они были введены Элеазаром из Вормса<sup>58</sup>.

Ясно, что этот еврейский идеал благочестивого, совершенно свободный от элемента тяжеловесной учености – качества, которое могло показаться обязательным в таком центре изучения Талмуда, каким была средневековая Германия, – очень близок идеалу монаха-аскета, в особенности в его наиболее архаичных чертах. В практическом смысле этот идеал неотделим от *атафраксии* (бесстрастия) – принципа, выдвинутого античными философскими школами киников и стоиков.

Несмотря на то что этот идеал не обязан своим возникновением религиозным мотивам, будучи переосмыслен в религиозном духе, он оказал могучее влияние на аскетизм раннего христианства и в позднейший период – на жизненный уклад мусульманских мистиков – суфиев. В этих сочинениях мы имеем иудаизированный вариант учения киников, вобравший в себя родственные элементы из талмудической традиции, но оттеснивший на задний план или совершенно исключивший элементы, не согласующиеся с этой традицией. Влияние киников проявляется в идеале полнейшего безразличия к похвале или порицанию, безразличия, без которого, как свидетельствует история мистики, в частности произведения каббалистов, очень часто невозможно мистическое озарение. Эта сторона удачно схвачена в анекдоте, рассказанном испанским каббалистом Ицхакком из Акко (приблизительно в 1300 году):

«Тот, кто сподобляется проникнуть в тайну приобщения к Богу, *двейкут*, постигает тайну бесстрастия, а тот, кто обладает бесстрастием, достигает одиночества, а от него переходит к святому духу и прорицанию. Однако о тайне бесстрастия следующее поведал мне рав Авнер. Однажды любитель тайной премудрости пришел к отшельнику и попросил принять его в ученики. Отшельник сказал ему: «Сын мой, намере-

57 См. Родкинсон, *Толдот Бааль-Шем-Тов* (1876), с. 96, из *Кетер Шем Тов*. В издании Подгорце (1898), 66, этот отрывок приведен гораздо более кратко.

58 См. *Сефер Разиэль*, 86 (из *Содей разайя Элеазара*) и *Сефер хасидим*, § 984.

ние твое достохвально, но обладаешь ли ты бесстрашием?” Тот возразил: “Я чувствую удовольствие при похвале и боль при обиде, но я не мстителен и не злопамятен”. На это учитель ответил ему: “Сын мой, ступай домой, ибо до тех пор пока ты не обрел бесстрастия и не сносишь спокойно оскорбления, ты еще не достиг состояния, при котором ты можешь приобщиться в своих помышлениях к Богу”<sup>59</sup>.

59 A. Jellinek, *Beitrage zur Geschichte der Kabbala*, vol. 2, p. 45, цитирует текст на иврите. Он, однако, не заметил, что ядро этой истории изложено в качестве суфистского анекдота Бахьей ибн Пакудой – ср. *Ховот га-левовот* («Обязанности сердца»), гл. 5, 5 (изд. Стерна [1854], 74a-b). То же определение бесстрастия как истинной добродетели человека, который хочет «прекратить существовать», содержится также в «Проповедях» Майстера Экхарта – см. Eckhart, *Sermones*, ed. Benz (1937), p. 69.

как мы видели, многие религиозные идеи были перенесены в эти круги, хасид определяется как человек, «который в продолжение всей своей жизни посвящает себя выполнению какой-либо одной религиозной заповеди, не нарушая ее ни при каких обстоятельствах, даже если это идет за счет соблюдения им других предписаний. Но тот, кто колеблется со дня на день между различными предписаниями, не называется хасидом»<sup>60</sup>. Здесь элемент радикализма и экстремизма, который позже

60 MS Vatican 266, 73b. В переводе Саади ибн Тибона (в лейпцигском издании с. 88) эта тема сформулирована неясно, ибо там употребляется не термин хасид, но תַּשׁ, «тот, кто служит». В рукописи же сказано так: «Хасид – это тот, кто каждый день жизни своей стремится к исполнению одной заповеди и претворяет ее во все дни жизни своей. И хотя он исполняет ее сверх меры и за счет этого умаляет усердие в исполнении других заповедей, однако эту самую единую заповедь не нарушает ни в чем и никогда... А тот, кто мечется изо дня в день от заповеди к заповеди, чтобы соблюсти и исполнить то одно, то другое, – тот не называется хасидом».

61 *Перуш га-Рамбам ле-масехет Авот*, 85:7.

трактатов идеал киника привился в немецком еврействе, чему способствовала атмосфера, созданная крестовыми походами. Бесчисленные короткие истории из «Сефер хасидим», в которых очерчива-

В этом каббалистическом или суфийском анекдоте ничто не противоречит духу хасидизма. Очень похожие мысли высказал в тот же период немецкий мистик Майстер Экхарт, ссылаясь при этом на авторитет «древних», то есть стоиков.

Другой элемент кинической доктрины обнаруживается в том, что некоторые действия доводятся до крайности и что вся нравственная и религиозная сила души сосредотачивается на каком-либо одном аспекте религиозной жизни или на развитии какого-либо одного нравственного качества. Уже в старом переложении труда Саади, через который,

ется хасидский идеал, живо напоминают «примеры» из латинских сборников, которые христианские проповедники имели обыкновение вводить в свои проповеди<sup>62</sup>. Наряду с массой фольклорного материала в них содержалось немало историй, представляющих большой интерес в плане морали, мысли, общие для мистиков всех религий, которые могли зародиться в любой из них. Такие сюжеты распространяются быстро, не зная границ между странами. Например, история о том, как праведник сносит позор мнимой порочности и живет среди распутниц и игроков, пытаясь спасти их хотя бы от одного порока<sup>63</sup>, пользовалась популярностью у различнейших народов.

Старые мистики Меркавы представляли себе благочестивого, если он вообще занимал их изображение, хранителем священных тайн. Эта концепция в основе своей совершенно отлична от концепции хасидов, с точки зрения которых смирение, самообуздание и самопожертвование ставятся выше, чем гордость, заполняющая душу мистика Меркавы, когда он, пребывая в экстазе, ощущает присутствие Бога. Вместо этого ясновидца, которого мистический порыв переносит через все преграды и препятствия к ступеням Небесного Престола, появляется праведник, погруженный в смиренное созерцание Вездесущего Бесконечного. Однако этот идеал мистика чисто созерцательного типа должен рассматриваться в своем истинном религиозном и социальном контексте. Хасид, чей взор обращен к Богу и отверщен от общины, тем не менее выполняет функцию истинного вожакого и учителя этой общины. Эта главная функция находит свое четкое выражение в том, что во всей хасидской литературе неумолчно звучит призыв относиться терпимо к человеческим слабостям и считаться с условиями существования общины. Моральная казуистика «Сефер хасидим», которая в этом отношении заходит гораздо дальше старой галахической литературы с ее приземленным реализмом, служит ценным свидетельством истинной человечности. Ибо при всем нравственном и религиозном радикализме требований, предъявляемых им к благочестивому, хасидизм решительно осуждает выставление этих качеств напоказ или то, что уже Талмуд определил как «безрассудное» или «нелепое» благочестие. Его монашеский характер также сказывается в молчаливом допущении, что не каждому суждено быть хасидом. Легенда рисует Йегуду Хасида и его отца как тип святых, гармонически сочетающих в себе обе стороны религиозной жизни: радикальную, антифилистерскую, интроспективную преданность идеалу и любовную заботу о сохранении общины.

Но к этому следует прибавить еще одно: беззащитный, бескорыстный, бесстрастный хасид обретает в умах людей, находящихся под влиянием хасидизма, невероятное могущество и способность повелевать всеми стихиями. Народное воображение дорисовывает, хотя и не без некоторых противоречий, автопортрет, набросанный самим хасидом. Например,

<sup>62</sup> Baer, op. cit., p. 7.

<sup>63</sup> *Сефер хасидим*, § 80; о хасиде в публичном доме см. *Авот де-рабби Натан*, изд. Шехтера, 19а.

Йегуда Хасид, несмотря на свою совершенную убежденность в эффективности магических и прочих оккультных обрядов, категорически возражал против их отправления. По-видимому, он ощущал совершенно определенно, что маг, гордящийся своей властью над стихиями, и смиренный хасид, не домогающийся никакого господства, стоят на противоположных полюсах. Но понимание им этой опасности не помешало тому, что элементы магии в его наследии взяли верх над его нравственным идеалом. Легенда щедро наделила его теми магическими способностями и атрибутами, которые он столь упорно отвергал. И эта легенда – отнюдь не продукт фантазии позднейших поколений, ибо она начала складываться еще при жизни Йегуды Хасида<sup>64</sup>. В ней хасид выступает как истинный повелитель ма-

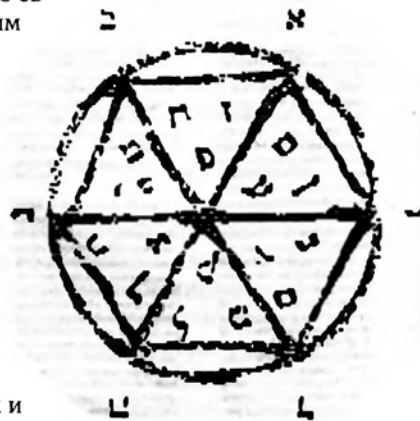
<sup>64</sup> Магические тексты XIII–XIV вв. уже полны упоминаниями Йегуды Хасида в качестве героя магических перипетий. О его магических способностях см. также отрывок из *Эмек га-Мелех* («Глубины Царя»), 142а, который приводится там от имени Нахманида.

<sup>65</sup> См. мою статью о Големе в *EJ*, vol. 7, col. 501–507. Моя теория была получена дальнейшее развитие в книге В. Rosenfeld, *Die Golemsage* (1934), p.1–35.

<sup>66</sup> В обширном труде Элеазара *Содей разайя* («Секреты таинств»), в рукописях MSS British Museum 737, Munich 81, первая часть которого включена в *Сефер Разизль* (Амстердам 1701), 76–24а.

гических сил, который может достигнуть всего именно потому, что он ничего не хочет для себя самого. История иудаизма не знает другого случая, когда человек как магический творец был бы окружен таким ореолом. Хасидизму мы обязаны развитием легенды о големе, или магическом гомункуле-се, которая выражает самую

сущность духа немецкого еврейства, и теоретическим обоснованием этой доктрины<sup>65</sup>. В творчестве Элеазара из Вормса, вернейшего из учеников Йегуды, рассуждения о сущности хасидута сосед-



Еврейские буквы –  
кирпичики мироздания

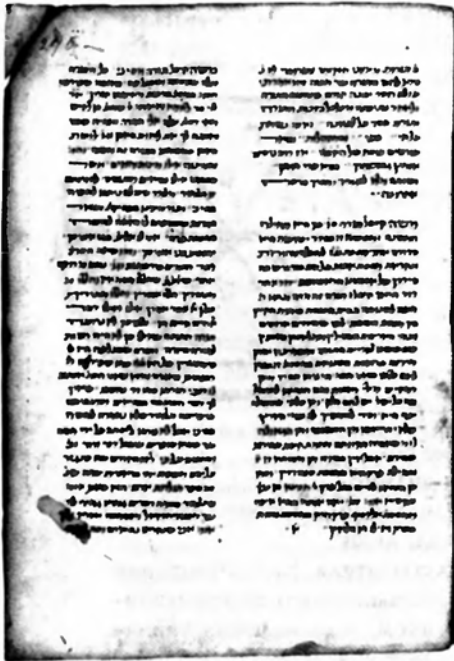
<sup>67</sup> См. литературу, которая цитируется в моей вышеупомянутой статье (*EJ*, vol. 7, col. 503). Цель этих магических церемоний ярко высвечивается в одном рецепте, который я обнаружил в нескольких рукописях (MSS Casanatense 197, 85а; Vatican 528, 71b).

ствуют с трактатами о магии и действенной силе тайных имен Бога – в одном случае обе темы рассматриваются даже в одной и той же книге<sup>66</sup>. У него можно обнаружить и старейшие из известных нам рецептов создания голема, основанных как на магии букв, так и на действиях, явно вызывающих экстатические со-

стояния сознания<sup>67</sup>. По-видимому, согласно первоначальной концепции голем оживал, лишь пока длился экстаз его создателя. Его сотворение было как бы особенно возвышенным переживанием, испытываемым мистиком, поглощенным тайнами буквенных комбинаций, которые описываются в «Сефер йецира». Лишь позже народная легенда стала приписывать голему существование, независимое от экстатического сознания его творца, и в позднейшие сто-

летия целый лес легенд вырос вокруг образов големов и их творцов<sup>68</sup>.

**6** Все еще неясно, в какой мере определенная форма магии заключалась также в молитвенной мистике хасидов, которую уже современные им авторы считали особенно характерной для их веры. Яаков бен Ашер, чей отец переехал в Испанию из Германии, пишет по этому поводу: «Немецкие хасиды имели обыкновение засчитывать или вычислять каждое слово в молитвах, благодарениях и гимнах, и они искали в Торе объяснения тому, почему в той или иной молитве содержалось определенное число слов»<sup>69</sup>. Другими словами, этот род мистики восходит не к самопроизвольно зарождающейся в душе благочестивого молитве, а к классической литургии, текст которой в значительной степени был твердо закреплен. Это, по существу, не новая форма благочестия, а мистическая спекуляция



Сидур с комментариями  
р. Элеазара из Вормса.  
MS Oxford 1204

относительно происхождения уже твердо установившейся традиции. Здесь, как и во всей литературе хасидизма, впервые выдвигаются на первый план некоторые приемы мистической спекуляции, которые в популярном представлении являются самым существенным в каббале. Это – *гематрия*, то есть нахождение численного значения ивритских слов и поиски их связей с другими словами или предложениями с тем же численным значением; *нотарикон*, или истолкование букв слова как сокращений целых предложений; и *тмура*, или замещение одних слов другими в соответствии с определенными правилами<sup>70</sup>. С исторической точки зрения ни одно из этих средств мистической экзегезы

не может быть названо строго каббалистическим. В литературе классической каббалы на протяжении XIII–XIV веков они часто играли совершенно подчиненную роль. Немногие видные каббалисты, как Яаков бен Яаков га-Коген или Авраам Абулафия, которые широко пользова-

<sup>68</sup> Chayim Bloch, *The Golem: Legends of the Ghetto of Prague*, которая вышла также в английском переводе (1925), претендует на то, что является переводом некоего трактата, «изданного 300 лет назад». На самом же деле книгу написал некто Й. Розенберг приблизительно в 1908 году, включив в нее не древние предания, а современные мотивы.

<sup>69</sup> *Тур орах хаим* («Столп жизненного уклада»), § 113. Автор цитирует это место от имени своего брата Йехизля.

<sup>70</sup> О гематрии и ее методах см. статью Ш. Городецкого в *EJ*, vol. 7, col. 170–179.



лись ими, испытали влияние хасидов. То, что действительно заслуживает названия каббалы, имеет очень отдаленное отношение к этим методам.

Существует обширная хасидская литература об этой молитвенной мистике, и значительная часть ее дошла до нас<sup>71</sup>. В ней число слов в

71 *Sod ha-tfilot* («Тайна молитв») Элеазара из Вормса до сих пор находится в рукописях (например, MS Paris 772). Значительная часть этой книги в виде цитат была включена в комментированный молитвенник р. Нафтали Тревеса (Тинген 1560). Этот источник – воистину кладезь хасидских традиций. Кроме этого, есть некоторое количество другой литературы по мистике молитвы.

72 Guedemann, op. cit., p. 160. Сравнение с лестницей также появляется в комментариях Тревеса (см. предыдущее примечание) – I o col. b, в связи с теорией мистической *каваны* (молитвенной интенции).

молитве, численное значение отдельных слов, частей предложения или целых предложений соотносится не только с библейскими стихами такого же численного значения, но и с некоторыми обозначениями Бога, ангелов и с другими формулами. Молитва сравнивается с лестницей Иакова, ведущей с земли на небо. Поэтому она мыслится как род мистического восхождения и предстает во многих из этих «объяснений» как в «высшей степени формализованный процесс, исполненный скрытых аспектов и намерений»<sup>72</sup>. Но, зная немало о внешней стороне этих «тайн молитвы», как называли их хасиды, мы пребываем в неведении относительно того, что составляет истинный смысл, функциональное назначение этих мисти-

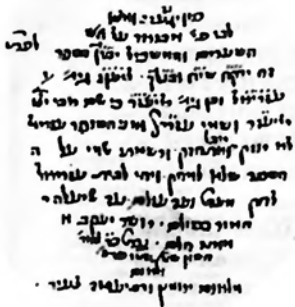
ческих численных соотношений. Подразумевается ли, что упомянутые молитвы сопровождают некоторые виды медитации или что сама молитва оказывает магическое действие? В первом случае речь идет о том, что каббала с 1200 года определяет как *кавана*, буквально «интенция», то есть мистическое размышление над словами молитвы во время их произнесения. Другими словами, *кавана* – это нечто подлежащее реализации в процессе самой молитвы.

У немецких хасидов еще не встречается это центральное понятие каббалистической мистики молитвы. Элеазар из Вормса в своем большом комментарии к молитвам еще не пользуется этим термином, и если в другом контексте он мимоходом упоминает его в смысле, приближающемся к каббалистическому, – обстоятельство, которое я рассмотрю позже, – то он подразумевает не отдельные слова, а молитву в целом. Как, однако, сами хасиды толковали применение упомянутых «тайн», мне не удалось окончательно выяснить, но несомненно, что мистика молитвы противоположна старой мистике Меркавы. Главным здесь становится не путь самого мистика к Престолу, а путь его молитвы. Не душа, а слово торжествует над роком и злом. Огромное значение, придаваемое точному, более того – буквальному воспроизведению слов в традиционных текстах, и чрезмерная педантичность, проявляемая при этом, свидетельствуют о совершенно ином отношении к назначению слов у хасидов, чем у мистиков Меркавы. Если последние стремились к неестественному излианию своего безбрежного чувства в потоке слов, то хасиды раскрывали множество эзотерических значений в строго ограничен-

ном числе застывших оборотов. Представляется, что эта скрупулезная верность фиксированному тексту совмещается у них с возобновляющимся сознанием магической силы, заключенной в словах.

В отношении же того, когда и каким образом зародилась эта мистика молитвы или, как, возможно, следовало бы сказать, магия молитвы, мы ничего не узнаем из текстов. Конечно, ее происхождение не связано исключительно с хасидской средой, хотя все, что нам известно о ней, почерпнуто из хасидских источников. Согласованная традиция, исходящая от учеников Йегуды Хасида, характеризует новую мистику в качестве последнего звена в длинной цепи, ведущей от семьи Калонимидов в Италию и от Италии – к упомянутому Аарону из Багдада. Несмотря на то, что принадлежность к этой цепи некоторых промежуточных звеньев и вызывает сомнение, заключение, что «тайны молитвы» проникли в Германию из Италии, быть может, в более примитивной форме, неоспоримо<sup>73</sup>. Элезар из Вормса сообщает, что когда отец Шмуэля Хасида, рабби Калонимус, в 1126 году был при смерти, сын его был слишком молод, чтобы быть посвященным, в соответствии

<sup>73</sup> См. работу Гросса в *MGWJ*, vol. 49 (1905), pp. 692-700.



Рабби Элезар из Вормса, «Сефер га-хохма» («Книга мудрости»), колофон. MS Oxford 1812

с семейной традицией, в тайну молитвы. По этой причине рабби Калонимус поручил другому ученому, в то время кантору Шпейерской синагоги, посвятить его в эту тайну, когда он вырастет. Все это ясно показывает, что традиция возникла до крестовых походов. Зародилась ли она в Вавилонии, из которой затем была перенесена в Италию, быть может одновременно с уже приходящей в упадок мистикой Меркавы, – остается только гадать. Несомненно лишь то, что каббалистическая мистика молитвы, хотя ее дальнейшее развитие и носит совершенно иной характер, была заимствована у хасидов.

Сочетание элементов экстаза и магии, характерное, как уже упоминалось, для мистики Меркавы, воспроизводится на новом уровне в этой молитвенной мистике. Была ли эта комбинация фактором, определяющим развитие учения о молитве, можно только строить догадки. В других отношениях ее влияние очевидно. Моше Таку (из Тахау?), последователь Йегуды Хасида, видевший свою задачу в том, чтобы блюсти чистоту талмудического иудаизма, если понадобится, ограждая ее даже от идей своего собственного учителя, поведal о таких обрядах, которые решительно осуждал, объявляя их без колебания еретическими:

«Они прикидываются пророками, упражняясь в произнесении святых имен, или иногда они только устремляют свой умысел на эти

имена, не говоря слов. Затем человека охватывает ужас, и тело его никнет к земле. Преграда перед его душой снесена, сам он выходит на середину и неотрывно смотрит вдаль, и лишь через некоторое время, когда сила действия имени убывает, он пробуждается в смятении и возвращается в свое прежнее состояние. Именно так поступают маги, изгоняющие бесов. Они вызывают нечестивыми заклинаниями одного из бесов, дабы он поведал им о том, что происходит в некоей дальней стороне. Заклинатель тут же падает на землю, жилы его стягивает судорога и они твердеют, а сам он словно труп. Но вскоре он встает в беспомощности и выбегает из дома, и если его не остановить у двери, то он разобьет голову и поранит тело. Потом, придя немного в себя, он рассказывает им об увиденном»<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> *Ктав тамим в Оцаф нехмад*, т. 3 (1860), с. 84.

Общеизвестно, как распространены были подобные явления патологической «метапсихической» жизни в этот период во внешнем, христианском окружении хасидов. Много томный труд Йозефа Герреса «Христианская мистика» – неисчерпаемый кладезь примеров этого рода. О том, какое величайшее значение придавали и еврейские мистики поддержанию такого прямого контакта с психическим миром, ясно показывает пример Яакова га-Леви из Марвежа (около 1200 года), принадлежавшего, по-видимому, к кругу хасидов. Он оставил нам целое собрание «Респонсов с Неба», то есть решений спорных вопросов раввинистического права, которые открылись ему как ответы на вопросы, заданные во сне, шеилот халом<sup>75</sup>. «Вопросы во сне» были необычайно широко распространены в магии, и мы располагаем сотнями рецептов их составления<sup>76</sup>. Хотя некоторые ученые подвергали критике метод решения галахических проблем не путем обсуждения талмудических источников, а через непосредственное откровение, он находил многих поклонников и подражателей. Такое отношение к Галахе столь же характерно для последователей хасидизма, сколь сомнительно с точки зрения строгой талмудистики.

<sup>75</sup> *Шеилот ве-тшувот мин га-Шаммаим* («Респонсы с Неба»), публиковалось несколько раз (с комментариями – Краков 1895). См. также работу Штайншайдера в *Hebraische Bibliographie*, vol. 14 (1874), pp. 122–124.

<sup>76</sup> Многие из этих рецептов собраны в: Авраам Хамой, *Лидрош Элоким* («Испытание бога»).

**7** Так новый религиозный дух, который находит свое выражение в идеале хасида, проникает все сферы традиционной еврейской мистики и теософии и пытается, пусть неловко и беспорядочно, преобразовать их. Это стремление предполагает также попытки нового истолкования Меркавы. Йегуда Хасид рассказывает своему ученику Элеазару, как однажды, когда они с отцом стояли в синагоге, они увидели чашу с водой и оливковым маслом. Отец указал ему на то, какое несравненное сияние производит солнечный луч, падая на поверхность жидкости, и сказал: «Обрати свои помышления на это си-



Рабби Элеазар из Вормса.  
Комментарии на Сефер Йецира,  
Борислав 1888.

яние, ибо оно подобно сиянию *хашмалья*» (одного из персонифицированных предметов видения Меркавы Иезекиилем)<sup>77</sup>.

Мы уже видели, как новое умонастроение преобразило старый дух молитвы. Но оно повело также к открытию новых сфер религиозного опыта, сфер немаловажных, хотя это и ставилось под сомнение позднейшими поколениями. Эти сферы – теория и практика покаяния, обретшие здесь впервые в истории еврейской мистики исключительное значение. До этого покаяние не обладало первостепенной важностью в глазах мистиков, теперь же оно заняло центральное место в их жизни. Придя на смену концепции небесного странствия погруженного в себя мистика и развиваясь параллельно тому, как обретал огромную важность акт молитвы, методика покаяния превращается в обширную и тщательно разработанную систему и в конце концов становится одним из краеугольных камней хасидута.

Важно понять, что ранее евреи не знали такой всеобъемлющей системы покаяния, точно определяющей меру наказания за каждое прегрешение<sup>78</sup>. Традиции не служили препятствием для хасидов, когда они занялись формулированием ритуала покаяния, что совершенно соответствовало тому новому духу, который они представляли.

Несомненно, что в этих переменах снова сказывается христианское влияние. Вся система покаяния, в особенности в кодифицированной форме, приданной ей Элеазаром из Вормса в некоторых его сочинениях, совпадает до мелочей с ритуалом покаяния, предписанным церковью эпохи раннего Средневековья, в частности в так называемых «Уложениях о наказаниях»<sup>79</sup>. К последним принадлежат кельтские, а позднее – франкские трактаты, приведшие к развитию определенного порядка, понимание которого имеет отношение к нашему предмету. Покаяние мыслится как расплата за прегрешение против Бога посредством личного искупительного акта. Грешник обязуется предпринять некоторые точные очерченные действия искупительного характера. Устанавливается некая расценка. Применение таких «принудительных лекарств и сильнодействующих средств», примерами которого изобилует история церков-

77 См. Элеазар из Вормса, *Перуш га-Меркаба* (мистическое толкование на Иез. 1) в MS Paris 850, 47b: «Так рассказал он мне: когда однажды учитель мой стоял в синагоге с отцом своим, висела перед ними чаша с водою и оливковым маслом. Блеск солнечных лучей достигал этой чаши, отчего из нее исходило столь несравненное сияние, что отец сказал ему: «Обрати сердце свое к сиянию этому, ибо подобно оно по сути своей сиянию *хашмалья*»».

78 Ср. Н. Tykocinski, *Die gaonaischen Verordnungen* (1929), pp. 100, 174.

79 См. Ваер, *op. cit.*, p. 18, и библиографию, которую Бэр приводит в этой статье.

ного покаяния, было, бесспорно, приспособлено к мирозерцанию кельтов и германцев, лишь незадолго до этого принявших христианство, и хорошо согласовалось с их примитивными представлениями о справедливости (особенно у франков). Но надо отметить и другое: они были также переняты хасидами и приспособлены к условиям еврейской среды. Несмотря на то что после реформы папы Григория VII в XI веке Рим начал запрещать старые «Уложения о наказаниях», авторитет, которым они пользовались в широких кругах, оставался незыблем на протяжении всей эпохи крестовых походов, то есть эпохи, когда в немецком еврействе преобладало настроение, делавшее его особенно восприимчивым к ним. Чтобы придать им авторитет в глазах евреев, достаточно было сослаться на некоторые аналогии, разбросанные в более ранней еврейской литературе. Таким путем стало возможным оправдание принятия христианской системы покаяния в целом, от всевозможных постов и различных актов подчас весьма причудливого характера до высшего наказания добровольным изгнанием – актом, упоминавшимся уже в Талмуде<sup>80</sup>.

80 Ср. Брахот, 56а; Рош га-Шана, 16б; Сангедрин, 37б. Яков Анатоли считает эту систему наказаний нееврейской, см. примечания к *Менорат га-маор*, т. 3, с. 113–119.

81 См. *Сефер хасидим*, §§ 37–53; *Гилхот тшува и Сефер йоре хатаим* («Книга страшщегося греха») Элеазара из Вормса; *Менорат га-маор* («Свеча светила») Исраэля Накавы, т. 3, с. 113–119. Иногда эти *галахот*, связанные с наказаниями, называют *Сефер га-капарот* («Книга искуплений») [MS Adler 900, 128–131].

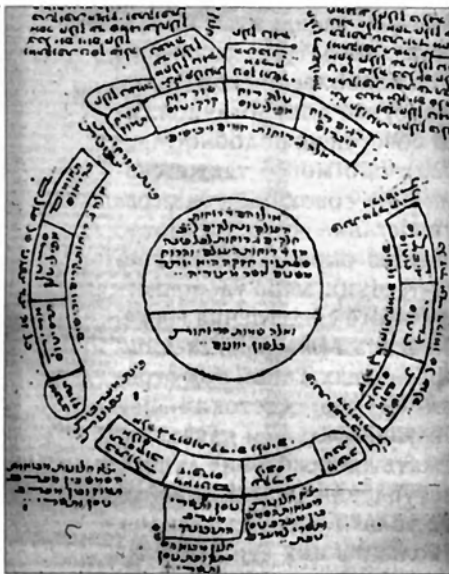
В своих общих чертах система покаяния, как она излагается в «Сефер хасидим» и в позднейшей нравоучительной литературе, различает четыре вида покаяния<sup>81</sup>. В наиболее мягкой форме покаяние просто означало, что в аналогичной ситуации больше не будет совершено подобное преступление (*тшува га-баа*); оно могло также сводиться к наложению на себя совокупности ограничений и заведомого избегания всего, что могло способствовать совершению определенного греха (*тшуват га-гадер*); в-третьих, мера удовольствия, полученного в результате совершения греха,

могла определить меру возложенной на себя аскезы (*тшуват га-мишкаль*); и наконец, в случае прегрешений, запрещенных Торой под страхом смерти, грешник должен подвергаться «мукам, жестоким, как смерть» – часто необычайно болезненным и унижительным наказаниям, – дабы получить прощение Небес и избежать «истребления души», которым Тора угрожает за некоторые преступления (*тшуват га-катув*). Об этих действиях свидетельствуют не только писания хасидов, которыми можно было бы пренебречь, поскольку в них эти действия рассматриваются в чисто теоретическом аспекте. До нас дошло немало отчетов о действительных происшествиях, благодаря которым слава о немецких хасидах вскоре разнеслась по всему свету. Эти многочисленные рассказы не оставляют сомнения в том, что ревнители с фанатической неуклонностью совершали эти действия. Сидеть в снегу или на льду каждый день в течение часа зимой или подставлять свое тело уку-

сам муравьев и пчел летом считалось обычным среди тех, кто последовал новому зову. Огромная дистанция отделяет талмудическую концепцию покаяния от их новых идей и действий.

Для нового умонастроения типична следующая история: «Некий хасид имел обыкновение спать на полу среди блох летом и опускать ноги в бадью с водой зимой, пока они не примерзали ко льду. Однажды ученик спросил его: «Если человек отвечает перед Богом за свою жизнь, то почему ты сам подвергаешь себя верной опасности?» Хасид ответил: «Я не совершил смертного греха, а за мелкие проступки, в коих я несомненно повинен, я не должен терпеть таких мучений. Но в Мидраше сказано, что мессия страдает за наши грехи, ибо «Он изъязвлен был за грехи наши» (Ис. 53:5), и истинные праведники также принимают на себя страдания за свое поколение. А я не хочу, чтобы кто-то страдал за мои грехи, кроме меня самого»<sup>82</sup>. И ученик, которого после смерти учителя беспокоила мысль о том, что причиной ее могли быть эти самостязания и что его наказывают за них на том свете, узнал во сне, что учитель вознесен необычайно высоко на небесах.

82 *Сефер хасидим*, § 1556.



Каббалистическая схема взаимоотношения астрологических знаков, стихий и имен по «Сефер Йецира»

В той же манере выдержан и рассказ XIV века Ицхака из Акко: «Я слышал историю о том, как некий хасид из Германии, не ученый, но честный и простой человек, однажды смыл чернила с пергаментного свитка, на котором были написаны молитвы, заключавшие в себе имя Божье. Когда он понял, что он прегрешил против Божьего имени, он сказал: «Я пренебрег честью Бога, поэтому я не должен ставить выше свою собственную честь». Что он сделал? Каждый день в час молитвы, когда верующие входили в синагогу или выходили из нее, он ложился на ступеньки крыльца, так что и стар и млад перешагивал через него. И если кто-нибудь наступал на него, умышленно или нечаянно, он радовался и благодарил Бога. Так он поступал в продолжение всего года, взяв себе в руководство речение из Мишны: «Суд над нечестивцем длится в году двенадцать месяцев»<sup>83</sup>.

Влияние хасидской морали оказалось очень устойчивым. Об этом свидетельствуют респонсы немецких равви-

83 *Сефер меират зйнаим* («Книга, просвещающая очи»), MS Munich 17, 163a.

нов, относящиеся к гораздо более позднему периоду; в частности, это проявляется в детальных предписаниях Якоба Бейля о покаянии, налагаемом на распутницу, или Исраэля Бруны о покаянии, налагаемом на убийцу<sup>84</sup>. Но в одном отношении хасидизм отличается от современных

<sup>84</sup> Респонсы Якоба Вайля, № 12; Респонсы Исраэля Бруны, № 265.

ему христианских движений: он не предписывает полового воздержания. Напротив, в «Сефер хасидим» величайшее значение придается устройству и поддержанию нормальной и разумной супружеской жизни. Половое воздержание в браке не предусмотрено предписаниями о покаянии. Аскетизм хасида распространяется только на его отношение к женщине в рамках общества, а не на сексуальную сторону супружеской жизни.

**8** Практические идеи хасидизма как единого движения – его новая мораль, система покаяния и мистика молитвы – оказали гораздо более устойчивое и длительное влияние на немецкое еврейство, чем его теологические и теософские идеи и концепции Бога, изложенные в произведениях Йегуды Хасида и его учеников. Начиная с XIV века, по мере проникновения в среду немецких евреев идей теоретически более разработанной испанской каббалы, ранняя хасидская теософия уступала свои позиции и со временем – хотя и не полностью<sup>85</sup> – утратила свое влияние на те еврейские круги, которые вообще

<sup>85</sup> Мы все еще обладаем ценными трактатами XIII–XIV веков, которые представляют собой смесь хасидской и каббалистической теологии, например MSS British Museum 752, Adler 1161.

интересовались теологическими проблемами. Тем не менее для понимания хасидизма необходимо также предпринять анализ теософских идей, которыми изобилует литература XIII–XIV столетий. В них сразу же ощущается новое религиозное умонастроение с сильной склонностью к пантеизму или, во всяком случае, к мистике Божественной имманентности. В рассматриваемой литературе эти тенденции сочетаются с агадическими традициями, с остатками наследия мистики Меркавы<sup>86</sup> – иногда в новом обличье – и прежде всего с неизменно сохраняющими

<sup>86</sup> В особенности в хасидских писаниях изобилует материал по антелогии.

свое влияние теологическими воззрениями Саади. Происхождение и раввинистическая ортодоксальность некоторых из этих перенесенных и трансформированных теософских идей вызывает сомнение. Время от времени, когда эти благочестивые и наивные еврейские ревнители эпохи Средневековья погружаются в мистические размышления, кажется, что они бессознательно перенимают религиозное наследие еретиков и сектантов. Наблюдается даже тенденция возвращения к своеобразной доктрине Логоса.

Бог ранней дохасидской мистики был Святым Царем, который, восседая в эмпирее, внимает восторженным гимнам Своих творений.

Живая связь этих мистиков с Богом основывалась на прославлении определенных аспектов Божества: Его величия, отсутствия в Нем чего-либо мирского, даже его необъятности и безграничности. В отличие от них хасидизм развивает другую концепцию Бога, находящуюся в разительном контрасте со старой.

Хасиды прибегают к терминологии Саади, желая описать абсолютную духовность и безмерную бесконечность Бога, два аспекта Его бытия, которым они придают величайшее значение. К этим двум атрибутам присоединился третий, который, подобно двум первым, не играл никакой роли в мистике Меркавы. Это вездесущность Бога, исподволь принимающая характер имманентности, которую нелегко примирить со сверхмировой трансцендентностью Творца и которая представляет собой новый догмат веры хасидизма. В том окончательном виде, какой принимает эта идея в трудах выдающихся представителей нового направления, Бог в меньшей степени владыка вселенной, чем ее первооснова и первопричина. Рядом с этой новой концепцией старое представление сохраняется лишь в силу традиции. Эта новая концепция Божественного сформулирована Элеазаром из Вормса в следующем важном отрывке: «Бог вездесущ и зрит праведных и грешных. Поэтому, когда вы молитесь, соберитесь с духом, ибо сказано: “Я всегда ставлю против себя Бога”. И поэтому начало всех благодарений гласит: “Хвала Тебе, Боже”, – как если бы человек обращался к другу»<sup>87</sup>. Ни один мистик Меркавы не истолковал бы так слово «Тебе», обращенное к Богу. Более того, переход от второго лица к третьему в формулах бенедикций («Хвала Тебе... Кто благословил нас») приводится как доказательство того, что Бог в одно и то же время ближе всего и дальше всего, открытее всего и сокрытее всего<sup>88</sup>.

Бог даже ближе к вселенной и человеку, чем душа к телу. Это учение Элеазара из Вормса<sup>89</sup>, принятое хасидами, в точности повторяет тезис Августина, часто одобрительно цитируемый христианами мистиками XIII–XIV столетий, согласно которому Бог ближе к любому из Своих творений, чем то к самому себе. С наибольшей последовательностью это учение об имманентности Бога творению выражено в «Песни единства», гимне, возникшем в ближайшем окружении Йегуды Хасида – который, по-видимому, сочинил комментарий к нему, воспроизводящий во впечатляющей форме мысли Саади о Боге<sup>90</sup>. В этом гимне сказано: «Все в Тебе, и Ты во всем; Ты за-

<sup>87</sup> Сефер Равиэль (1701), 86.

<sup>88</sup> Ср. Сефер хасидим, § 549, который можно сравнить с соответствующими заглавиями в труде Бахьи бен Ашера *Кад га-хемах* («Сосуд с мукой»): *Эмуна* («Вера») и *Гаишаха* («Провидение»). Он также приводит в этой связи поэтическую формулировку: «Дальше всего от небес и ближе всего к плоти».

<sup>89</sup> *Шаарей га-сод ве-га-йихуд ве-га-эмуна* («Врата тайны, единства и веры») в *Кохабей Ицхак* («Звезды Ицхака»), т. 27 (1862), с. 9: «Творец ближе ко всему сотворенному, чем тело к душе»; см. также *Содей разайя*, изд. Камельхара, с. 37.

<sup>90</sup> О *Шир га-йихуд* («Песнь единства»), которую можно найти в любом молитвеннике, см. Бер, *Аводат Исраэль* («Служение Израиля»), с. 133; А. Berliner, *Der Einheitsgesang* (1910). Отрывок, который приводится в основном тексте, находится в таком виде в книге Моше Таку *Ктав тамим* («Письмена непорочного») – см. *Оцаф нехмад*, т. 3, с. 81. Комментарий Йегуды приводится также в отрывке из *Сод га-Меркава*, в рукописи XIII в. (MS Ambrosiana 57, 19a–b).



полняешь все и объемлешь все; когда все было сотворено, Ты был во всем; до того, как все было сотворено, Ты был всем». Выражения этого рода повторяются в различных видах хасидской литературы. Как показал Блох, они служат лишь восторженными украшениями идеи Божественной вездесущности, как эта идея формулируется в старинном еврейском переложении главного труда Саади<sup>91</sup>.

91 См. статью Блоха в *MGWJ*, vol. 19 (1870), pp. 451-454; Zunz, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 233; Berliner, op. cit.

Но у кого они заимствованы? Чей дух они отражают? Невольно вспоминаешь об Иоанне Скоте, по прозвищу Эриугена, «великом светоче» неоплатонической мистики IX столетия. Он пользовался огромным влиянием, и не исключено, что это влияние могло распространиться на еврейские круги в Провансе, где, по мнению некоторых ученых, и было выполнено упомянутое выше переложение труда Саади на иврит. Общеизвестно, что авторы, принадлежавшие к этим кругам, многое почерпнули из источников ранней латинской схоластики. И действительно, в формулах, подобных тем, что я привел, отражается дух Иоанна Скота. Никого не удивило бы, если бы они заключались словами: «Ибо Ты будешь всем во всем, когда ничего не будет, кроме Тебя Одного», – словами, являющимися переводом в прямую речь фразы из книги Иоанна Скота «О разделении природы»<sup>92</sup>.

92 *De Divisione Naturae*, liber V, 8 (Patrologia Latina, vol. 122, p. 876). Ср. с 1 Кор. 15:28.

93 MS British Museum 752, 78b: «И он в пребывает в пространстве мира Один, так что заполняет собой все пространство, и нет ничего, что бы стояло между Ним и миром, и все в Нем, и зрит Он каждую вещь, ибо весь Он – зрение, хотя нет у Него глаз, чтобы взрывать ими. Поэтому есть у Него могущество видеть внутри Себя». Я действительно не знаю, каким образом известное изречение Ксенофана «Бог всецело есть зрение» попало к хасидскому автору. Возможно, он нашел его где-нибудь у Саади.

94 Saadya, *Commentaire sur le Sefer Yesira*., public et traduit par M. Lambert (1891), p. 19, и Йегуда бен Барзилай, *Пефуш ле-Сефер йецифра* (1885), с. 340.

Довольно часто этой идее имманентности придается натуралистическая направленность, примером чего могут служить слова Моше Азриэля, хасида XIII века: «Он один в мировом пространстве, ибо Он заполняет собой все пространство и все во вселенной, и нет для Него никакой преграды. Все в Нем и Он зрит все, ибо Он весь зрение, хотя и не имеет глаз, так как способность зрения заложена в Его собственном существе»<sup>93</sup>. Некоторые из этих отрывков переносятся дословно из комментария Саади к «Сефер йецифра», в котором тот ссылается в очень натуралистических выражениях на бытие Бога как на позитивный атрибут Его сущности<sup>94</sup>.

Попутно заметим, что эта широко распространенная доктрина Божественной имманентности, несомненно согласующаяся с глубочайшим религиозным чувством хасидов, уже была подвергнута жестокой критике одним из учеников Йегуды Хасида: Моше Таку опасался того, что пантеистический элемент в концепции Божества мог использоваться для оправдания язычества, давая возможность язычникам утверждать, что «они служат Творцу своим культом

и своими идолами, ибо Он вездесущ»<sup>95</sup>. И, действительно, всегда существовали ярые противники этой формы пантеизма, возражавшие против включения «Песни единства» в коллективную молитву, хотя она и содержалась в литургии уже в более ранний период. В числе этих противников были рабби Шломо Лурия в XVI столетии и знаменитый виленский гаон рабби Элиягу в XVIII столетии<sup>96</sup>.

Это учение об имманентности Божества продолжало существовать и после проникновения идей испанских каббалистов в хасидские круги, что не удивительно, принимая во внимание то, что каббала сама не была свободна от подобных тенденций, в частности и в их радикально пантеистической форме. Один из таких трактатов, полухасидский, полукаббалистический, содержит весьма подробное описание Бога как «души души», поясняющее, что Бог обитает в душе. Таково, по мнению автора, истинное значение слова, «ибо Господь Бог твой среди тебя» (Втор. 7:21), причем выражение «среди тебя» означает не «среди народа» – хотя несомненно таков смысл стиха, – но «в индивидууме»<sup>97</sup>. Таким образом, с помощью мистической экзегезы идея имманентности и понятие о Боге как о сокровеннейшей опоре души ведет к самой Торе – мысль, совершенно чуждая старым мистикам Меркавы.

Это учение о Боге, таинственным образом имманентном всем вещам, не всегда проводит различие между неведомым Богом, *Deus absconditus*, и Его откровением в качестве Царя, Творца и ниспосылателя пророчества. Часто одно и то же обозначение употребляется в обоих контекстах. Но наряду с этой общей теологической характеристикой духовности, бесконечности и имманентности возникает и форма теософской спекуляции, пытающаяся проводить различие между аспектами, под которыми раскрывается Бог. Вследствие неспособности хасидов точно сформулировать умозрительные проблемы в этот вопрос была внесена немалая путаница. Встречаются некоторые совпадения в текстах, и различные противоречивые религиозные мотивы не гармонизированы. В качестве религиозных мыслителей хасиды отличались чертой, которую современный ученый, имея в виду Филона, определил как «такое вопиющее отсутствие ясности, которое в сочетании с чрезвычайной восприимчивостью делает возможным сожителство в одной душе великого множества противоречивых идей, так что наш взор притягивает то од-

<sup>95</sup> *Оцар нехмад*, т. 3, с. 82: «Могут сказать, что служили они Творцу, который находится во всем».

<sup>96</sup> Berliner, op. cit., pp. 8, 24.

<sup>97</sup> Это утверждение приводится в одном из интереснейших описаний *сфирот* в рукописи MS British Museum 752, 41a. Бог назван «Душа души», ибо автор говорит: «Так как душа эманирована из первичного света, слита с Творцом и названа *Бина* («разумение»), пребывает Святой, да будет Он благословен, в душе этой, и об этом говорит стих: «Но Он тверд; и кто отклонит Его? Он делает, чего хочет душа Его» (Иов, 23:13). Почему нужно было сказать: «Но Он тверд; и кто отклонит Его?» И что значит «тверд»? Не что иное, нежели то, что Он Душа души, и об этом сказано: «Ибо Господь, Бог твой, среди тебя» (Втор. 7:21) – воистину «среди тебя», и понимающий уразумеет». Это последнее замечание свидетельствует о том, что автор вполне понимал скрытый смысл данного утверждения.

98 C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments* (1875), p. 223.

ков: 1) идея *кавод*, то есть Божьей славы; 2) идея «святого» или особо отмеченного херувима на Престоле и 3) хасидская концепция святости и величия Бога.

Прежде чем приступить к анализу этих идей, необходимо сделать одно предварительное замечание. Хасиды даже не ставят вопроса, который является центральным в испанской каббале: как может неведомый Бог раскрыть Себя в качестве Творца. Они не видят в концепции Бога-Творца проблемы. С их точки зрения, это не особое развитие, не способ существования неведомого вездесущего Бога. Так как эти понятия тождественны, не может возникнуть вопроса об отношении между ними. Это не загадка Творения, разгадки которой ищут в идеях *кавод* и херувима. Именно тем формулам мистики Меркавы, которые позволяют с наибольшим основанием постулировать несоответствие между понятиями *Deus absconditus*, неведомого Бога, и явлением Бога Царя-Творца на его Небесном престоле, хасиды уделяют меньше всего внимания. Наибольший интерес вызывает у них не тайна Творения, а тайна Откровения. Как Бог может раскрыться Своим творениям? Что означают часто встречающиеся в Библии и Талмуде антропоморфизмы? Вот те вопросы, на которые теософия немецких хасидов берется дать ответ<sup>99</sup>.

99 Кроме вышеупомянутых книг, основными источниками по теософии этого типа являются *Шаарей га-сод ве-га-йихуд ве-га-эмуна* («Врата тайны, единства и веры») Элеазара из Вормса, опубликованные Йеллинеком в *Кохавей Ицхак*, т. 27 (1862), а также его произведение *Эсер гавайот* («Десять бытийностей»), которое имеется в нескольких рукописных вариантах, в частности MS Munich 285.

100 См. Аптовичер, *Мево ле-Сефер рабби Авраам бар Йегуда*, с. 345; он также внес поправки в ошибочную интерпретацию этого вопроса у Эпштейна (*Га-хокер*, т. 2, с. 38–40). Учение Саади о *Кавод* недавно было проанализировано Александром Альтманом в *Saadya Studies*, ed. Rosenthal (1943), pp. 4–25. Он показал, что у Саади концепция Тварной Славы появляется в результате рационализации учения мистиков Меркавы и не является заимствованием из ислама.

101 Элеазар из Вормса, *Шаарей га-сод*, с. 9.

на, то другая»<sup>98</sup>. Имеются три основные идеи, характеризующие своеобразную теософию хасидизма и явно исходящие из различных источни-

Слава Божья, *кавод*, – тот аспект Бога, который Он открывает человеку в представлении хасидов, – это не Творец, а Первое Творение. Идея заимствована у Саади, чье учение о Божественной славе должно было служить объяснением антропоморфизмов Библии и явления Бога в видении пророков. С точки зрения Саади, Бог, остающийся бесконечным и неведомым также в качестве Творца, создал Славу как «сотворенный свет, первое из всех творений»<sup>100</sup>. *Кавод* – это «великое сияние, называемое Шхиной», понятие *кавод* также тождественно понятию «святого духа», *фуах га-кодеш*, из которого вещает голос и глагол Божий. Этот первозданный свет Божественной славы позже раскрывается пророкам и мистикам в различных формах и модификациях, «так одному и иначе другому, в соответствии с требованиями часа»<sup>101</sup>. Он служит рукой подлинности слов, услышанных проро-

ком, и устраняет любые сомнения в отношении их Божественного происхождения.

Эта концепция имеет немалое значение для религиозной мысли хасидизма. Ее вариации многообразны, и противоречия между ними часто совершенно очевидны. Бог не раскрывает Себя, и Он безмолвствует. «Он хранит Свое молчание и несет вселенную» – так выражает эту мысль Элеазар из Вормса посредством великолепной метафоры. Безмолвное Божество, имманентное всем вещам в качестве их глубочайшей реальности, раскрывается посредством явления своей Славы. Утверждение, что свет Славы сотворен, разумеется, есть новшество, введенное Саадией, не имеющее ничего общего с представлением о каводе мистиков Меркавы. Саадия особенно выделяет слово «сотворенный», и этот акцент утрачен в хасидской концепции, так как в отличие от Саадии, хасиды не проводят четкого разграничения между сотворенной и эманированной славой. Мысль, что кавод был сотворен, для них имеет не намного большее значение, чем понятие сотворенного Логоса имело для Филона, иногда пользовавшегося им. Тогда как Саадия считает, что этот еще бесформенный свет Славы был порожден в первый день творения, хасиды, по-видимому, считали, что он в каком-то виде существовал и до сотворения мира.

Йегуда Хасид изложил свое собственное учение о каводе в «Книге о Славе» («Сефер га-Кавод»), из которой сохранилось только несколько разрозненных цитат<sup>102</sup>. В ней, видимо, также содержались спекуляции различного рода, не имеющие отношения к теории кавода. Подобно своему ученику Элеазару, Йегуда различал две разновидности Славы: одна – это «внутренняя Слава» (*кавод пними*), тождественная Шхине и святому духу и не обладающая никакой формой, а только голосом<sup>103</sup>. Человек не может поддерживать непосредственной связи с Богом, он может лишь «приобщиться к Славе»<sup>104</sup>. Понятие Бога частично покрывается понятием *кавод пними*, когда атрибуты вездесущности и имманентности в одном случае приписываются Богу, а в другом – лишь Шхине. Иногда эта внутренняя Слава отождествляется с Божественной волей, порождая тем самым своего рода мистику Логоса<sup>105</sup>. В «Книге жизни» («*Сефер га-хаим*»), документе, написанном в 1200 году, кавод определяется как Божественная воля, «святой дух». Божественный глагол и мыслится как присущий всем творениям<sup>106</sup>. Но автор не останавливается даже на этом. В его представлении потенция кавода, из которой возникает каждый

<sup>102</sup> См. *Оцар нехмад*, т. 3, с. 65, и Якоб Фрайман, *Мево ле-Сефер хасидим*, с. 15–16, 49–56.

<sup>103</sup> Точные термины звучат как *Кавод пними* («Внутренняя Слава») – см. *Гилхот малахим в Содей разайя*, изд. Камельхара, с. 6, – и «*Кавод га-хицони*» (*Сефер хасидим*, § 1543). Тождественность понятий *Кавод*, *Шхина* и *Руах га-кодеш* подчеркивается очень часто, например в *Шаарей га-Сод...* и в *Содей разайя*.

<sup>104</sup> В *Содей разайя* на с. 6 сказано: «знали о том, что “Шхина может соединиться со Славой”». Такое «соединение» со Славой было бы совершенно чуждо многим авторам Талмуда (см. Ктубот, 111б, где задается риторический вопрос: «Разве возможно прилепиться к Шхине?»).

<sup>105</sup> Элеазар из Вормса, *Шаарей га-сод...*, с. 9

<sup>106</sup> *Сефер га-хаим* (MS Parma Derossi 1390, 120b): «И называется Волей Господней и Духом Бога и Славой Господней и Речью Господней». Об этой «Воле Господней» сказано также, что «прилеплена она ко всем творениям».

акт творения, никогда не остается одной и той же, но от момента к моменту постепенно и незаметно меняется. Таким образом, мирской процесс постоянного изменения соответствует тайной жизни Божественной славы, действующей в нем: идея, довольно близкая каббалистам<sup>107</sup>. С точки зрения Элеазара из Вормса, десять *сфирот* «Сефер йецира»

107 Там же, 127а.

уже перестали представлять собой десять первичных чисел и превратились в аспекты Творения, причем первая *сфира* отождествляется со все превосходящей волей или Славой Бога, и поэтому она лежит на полпути от сотворенного к несотворенному<sup>108</sup>.

108 *Сефер Разиэль*, 126

Этой «внутренней Славе» противостоит «зримая Слава». Первая бесформенна, вторая имеет различные меняющиеся формы, причем каждое ее изменение осуществляется по воле Божьей. Именно эта вторая Слава является на Престоле Меркавы или в пророческом видении, и к ней относятся те невероятные космические размеры «тела Шхины», которые приводятся в «Шиур кома»<sup>110</sup>. Через восприятие кавода, утверждает Йегуда Хасид, сознательно или бессознательно развивая

109 *Шаарей га-сод...*, с. 9–10.

одну из мыслей Саадии, пророк узнает, что видение послано Богом и что его не обманули бесы, которые также способны беседовать с человеком, но бессильны сотворить Славу<sup>111</sup>.

110 Это изречение взято из *Сефер га-кавод* (Оцар нехмад, т. 3, с. 65).

111 *Сефер хасидим*, § 979.

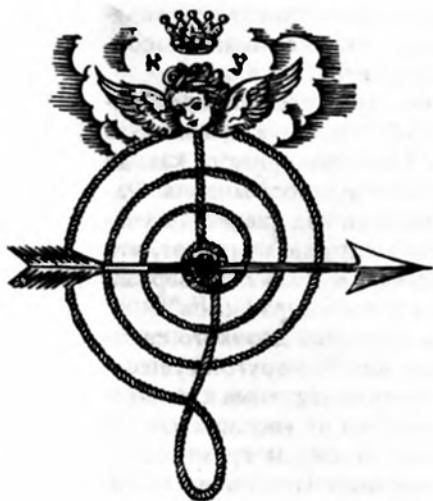
Видение кавода недвусмысленно определяется как цель хасидской аскезы и награда за нее<sup>112</sup>. В отношении же эманации зримого кавода из незримого не существует единого мнения. Одни авторы придерживаются того взгляда, что один вид кавода излучается (эманурует) непосредственно из другого, а другие полагают, что луч незримого кавода преломляется в тысячах и мириадах зеркал, прежде чем стать зримым даже для ангелов и святых серафимов<sup>113</sup>.

112 См. *Аругат га-босем*, изд. Урбаха, с. 201.

Наряду с этой концепцией двоякого кавода в хасидской теософии имеется другой существенный элемент: идея святого херувима как явления на Престоле Меркавы. Этот херувим, никогда не упоминавшийся Саадией, фигурирует в некоторых известных хасидам трактатах о Меркаве<sup>114</sup>. Так как в видениях Иезекииля обычно речь идет о целом воинстве херувимов, то идея особо отмеченного ангела, вероятно, восходит к одному месту у Иезекииля (10:4), где употребляется единственное число: «И поднялась Слава Господня с херувима». Хасиды отождествляют этого херувима со «зримой Славой» Саадии<sup>115</sup>. Он представляет собой эманацию Божественной Шхины или Его незримой Славы. Согласно

113 Трактат Хейхалот, гл. 7 (*Бейт гамидраш*, т. 2, с. 45). Здесь, однако, не упоминается явление Херувима на троне.

114 О херувиме см. отрывки, которые цитирует Эпштейн в *Га-хокеф*, т. 2, с. 38–39, 43–44, а также материал, приведенный в комментированном молитвеннике Нафтали Тревеса (Тинген 1560), во вступлении к *Барху*, на который Эпштейн не обратил внимания. Множество свидетельств о херувиме находится в произведениях Эльханана бен Якара в двух рукописях из JThS New York.



Каббалистическая схема эманации  
через призму христианской каббалы

но другой точке зрения, он есть порождение «великого огня» Шхины, чье пламя окружает Господа, тогда как Престол Славы, на коем является херувим, восстает из менее высокого пламени. Как утверждается в предании<sup>115</sup>, отражение небесного света в первоначальных водах произвело сияние, превратившееся в огонь, из которого восстал Престол и ангелы. «Великий огонь Шхины» порождает не только херувима, но и человеческую душу, возвышающуюся в силу этого над ангелами. Херувим может принять любой образ: ангела, человека или зверя. Его человеческий облик послужил образцом, по чьему подобию Бог сотворил человека<sup>116</sup>.

Что эта идея означала первоначально, можно только предполагать. Ибо ясно, что хасиды просто приспособили к своим собственным представлениям идею более раннего происхождения. Указание на это содержится в идее херувима, которая существовала в некоторых кругах еврейских сектантов при жизни Саадии. Филон полагал, что Логос, Божественный глагол, «выполнял посредническую роль в процессе Творения».

Эта филоновская доктрина о сотворении вселенной была развита сектантами, длительное время близкими к отпадению от раввинистического иудаизма. Она приняла несколько огрубленную форму и в этом качестве уже в гораздо более ранних источниках приписывалась отдельным еретикам<sup>117</sup>. В их представлении, Бог сотворил мир не непосредственно, а через посредство некоего ангела, либо эманированного из Него, либо сотворенного существа. Этот ангел, мыслимый ими как творец или демиург, также определяется в качестве предмета всех библейских антропоморфизмов и в качестве существа, являющегося пророкам в видении.

Нас не должно удивлять то, что здесь речь идет об отголосках филоновской мысли. Несмотря на то, что в талмудической и ранней раввинистической литературе можно обнаружить немного следов влияния Филона, после исследований, проведенных в этой области По-

<sup>115</sup> См. Доноло в изд. Каstellи, с. 40; Элеазар из Вормса, *Хохмат ге-нефеш*, 7 б-с, и *Шаарей га-сод...*, с. 13.

<sup>116</sup> Элеазар из Вормса, *Шаарей га-сод...*, с. 14.

<sup>117</sup> См. статью Шрайнера в *REJ*, vol. 29, p. 207 (раздел о Малике аль-Седжулани из Рамле и Веньямине Нахавенди); Шахрастани в переводе Хаарбрюкера, т. 1, с. 256; Киркисани в переводе Немоя в *HUCA*, vol. 7, p. 386.

знански, установлено со всей бесспорностью, что идеи теософа из Александрии каким-то образом проникли в круги еврейских сектантов в Персии и Вавилонии, которые еще в X веке были в состоянии цитировать некоторые его сочинения<sup>118</sup>. Вполне возможно, что херувим на

118 См. статью Познански в *REF*, vol. 50, pp. 10-31. Очевидно, Немой упустил из виду эту важную статью.

Престоле представлял собой лишь преобразованный Логос, особенно если принять во внимание, что в понимании мистиков дохасидского периода явление на Престоле было не чем иным, как явлением Творца мира. С точки зрения хасидов, не видевших особого противоречия между идеей бесконечного Бога и идеей Бога в качестве Творца конечных вещей, представление об ангеле утратило этот характер. Тем не менее этот ангел наделяется атрибутами, превращающими его едва ли не во второго Бога<sup>119</sup>. Читая подобные описания, то и дело

119 Эпштейн, там же.

вспоминаешь о Логосе. Даже имена, под которыми Бог является в трактатах Хейхалот – Акатриэль, Зогарариэль, Адирирон, – иногда воскрешаются и употребляются для обозначения кавода и херувима, посредством которого происходит явление кавода<sup>120</sup>. Это преобразование аналогично тому, о котором

120 См. *Шаарей га-сод...*, с.14 (вместо Зогарариэль (от слова *зогар* – «сияние») имя там пишется Гадариэль (от слова *гадар* – «великолепие, величие»); *Берайта де-Йосеф бен Узиэль в Га-хокер*, т. 2, с. 44; Эльханан бен Якар, *Йесод га-Йесодот* («Основы основ») в *MS JThS New York* 838, 104a.

шла речь в предыдущей главе, где ангел Метатрон описывается как «малый *Йуд-Гей-Вав-Гей*», лишь с тем отличием, что идея херувима более точно соответствует идее Логоса.

На вопрос о том, каким образом эти идеи могли проникнуть в среду благочестивых немецких хасидов, можно дать несколько ответов. Во-первых, такие представления о Логосе могли в качестве неотъемлемого элемента ортодоксального еврейского гностицизма содержаться уже в некоторых текстах Меркавы, о существовании которых хасиды знали. Во-вторых, хасиды могли непосредственно познакомиться с еретическими идеями. Моше Таку упоминает такие сочинения, появившиеся на Востоке и проникшие в XII веке через Русь в Регенсбург – в то время один из главных центров торговли

121 См. *Оцар нехмад*, т. 3, с. 80–81.

122 Я обнаружил фрагменты этой совершенно неизвестной до толе книги в рукописи (*MS Adler* 1161, *JThS New York*, 70b–71b, 72b–73a): «так сказал рабби Шмуэль, сын р. Калонимуса в книге *Шакуд ашер такан* (“Усердный, который исправил”)». Тайнственное название *Сефер шакуд*, по словам Либермана, обозначает «Книга Шмуэля» (Ктубот, 43б). Описывая *Кавод*, Шмуэль говорит: «Вот я учил-

со славянскими странами<sup>121</sup>. Более того, из обнаруженных недавно фрагментов книги Шмуэля бен Калонимуса, отца Йегуды Хасида, известно, что «некоторые еретические ученые знают о чем-то наподобие отблеска тайн (*кавод*), но не об их субстанции»<sup>122</sup>. Из надежного источника известно также, что сам Шмуэль Хасид провел несколько лет за пределами Германии и вполне мог установить контакт с еврейскими сектантами или еретиками и познакомиться с их произведениями.

Третий теософский символ, имеющий значение в этом контексте, по-видимому, возник в среде самих хасидов. В их литературе рано и неизменно упоминается «святость» Бога и его «величие», которые они именуют также Его «царством». Важно, однако, то, что эти качества мыслятся не как атрибуты Божества, но – по крайней мере, в тех произведениях, о которых мы имеем какие-либо сведения<sup>123</sup>, – как сотворенная ипостась Его Славы. «Святость» – это Слава, не принявшая определенной формы, скрытое присутствие Бога во всех вещах. Но подобно тому, как в Талмуде утверждается, что Шхина обитает главным образом на Западе<sup>124</sup>, так и «святость» Бога имеет своим местопребыванием главным образом Запад. «Святость» отождествляется хасидами с «миром света», высочайшим из пяти миров духа. Это не то гностическая, не то неоплатоническая концепция, заимствованная у неоплатоника начала XII столетия Авраама бар Хийи, родом из Северной Испании. Из «святости» Божьей исходят Его голос и Его глагол. «Святость» излучает свет с Запада на Его «величие», которое помещается на Востоке. Между «святостью» Бога и Его «величием» существует также то различие, то первая, подобно сущности самого Бога, бесконечна, а второе в своем явлении в качестве Царя конечно, то есть отождествляется со зримым каводом или херувимом. Поэтому в этой системе бесконечный Творец мыслится свободным от каких-либо атрибутов, которые, однако, приписываются Его Славе в ее различных превращениях.

Учение о молитве вновь обретает особое значение в этом контексте. «Бог бесконечен, и Он все; поэтому, если бы Он не принял определенного образа в видении пророков и не явился бы им как Царь на Престоле, они не знали бы, кому они молились», – замечает Элеазар из Вормса<sup>125</sup>. По этой причине молящийся взывает к Богу как к Царю, – в зримой теофании Славы. Но святой умысел (*кавана*), в представлении того же автора, не направлен на явление на Престоле и тем более не на самого Творца, который, как мы видели, отождествляется в этом построении с сокрытым Богом. Действительный объект мистического созерцания, его истинная цель – сокрытая святость Бога, Его бесконечная и лишняя формы Слава, из коей исходит голос и глагол Божий<sup>126</sup>. Конечное слово человека имеет своей целью бесконечный глагол Божий. К тому же Шхина определяется, пользуясь выражением Элеазара, как истинная цель молитвы. Принимая во внимание упомянутое представление о Шхине как о сотворенном свете, эта идея явно парадоксальна. И действительно, в одном из фрагментов труда Шмуэля бен Калонимуса, на

ся и понял, что многие из учителей моих, сведующих в Талмуде, не знают тех тайн, что открыты еретикам и грешникам, которым недоступна тайна святых книг. Однако есть мудрецы среди еретиков, которые знают подобия этих тайн, но не главную суть их».

<sup>123</sup> Эти спекуляции содержатся в *Шаарей га-сод...*, с. 13–14, а также во фрагментах из *Сефер шакуд* (см. предыдущее примечание).

<sup>124</sup> Бава Батра, 25а.

<sup>125</sup> *Содей разайя*, изд. Камельхара, с. 32.

<sup>126</sup> См. *Шаарей га-сод...*, с. 13, см. также *MGWJ*, vol.78 (1934), p. 495.



который мы уже однажды ссылались, мы читаем: «Творения славят Шхину, которая сама сотворена, но в мире грядущем они будут славить самого Бога»<sup>128</sup>. Другими словами, молитва, обращенная непосред-

127 Изречение взято из MS Adler 1161, 71b. Насколько мне известно, это самое раннее в еврейской мистической литературе указание на нетождественность терминов «Святой, да будет Он благословен» и Шхина. Эта двойственность, очевидно, впервые проявляется в поздней Агаде. В *Мидраш Мишлей*, изд. Бубера, 47а, содержится, например, следующий отрывок: «Встала Шхина пред Святым, да будет Он благословен, и возгласила пред Ним: Владыка мира...».

венно к Творцу, невзирая на то, что Он бесконечен и вездесущ, возможна только в эсхатологической перспективе. В настоящем же она обращена лишь к «Шхине нашего Творца, духу живого Бога», то есть к Его «святости», которая, вопреки всему, почти определяется как Логос.

**10** Наряду с этой теософией и мистикой имманентности, приписываемой авторитету Саади, обнаруживается третий элемент хасидской мысли, который, при всем отсутствии в нем красок и истинного метафизического дыхания, заслуживает имя неоплатонизма. Некоторые идеи, содержащиеся в произведениях испано-еврейских неоплатоников, хасиды переняли и включили в свою собственную систему. Разумеется, в ряде случаев эти идеи проделали обратный путь из сферы метафизики в сферу теологии или гнозиса, если не чистой мифологии.

Утверждали, что мистическая теология испанских каббалистов и мистическая теология немецких хасидов представляют собой два различных духовных направления, не имеющих никаких точек соприкосновения. Испанские каббалисты, если руководствоваться таким толкованием фактов, были последователями неоплатонизма, тогда как типичные хасидские концепции восходят к восточной мифологии<sup>128</sup>. Мне такой подход ка-

жется упрощенным. Дело в том, что неоплатониче-

128 Эпштейн в вышеупомянутой статье в *Ги-хокер*, т. 2.

ская философия была известна и испанским каббалистам и хасидам. Различие заключалось в том, что в Испании и Провансе ее идеи превратились в мощный фактор преобразования характера ранней каббалы, в которой преобладал гностицизм, тогда как в Германии элементы таких спекуляций не смогли на-



Страница из молитвенника на Йом Кипур. XIII век, Штутгарт

ложить долговечного отпечатка на хасидскую мысль. Хасиды воспринимали их как безжизненные схемы. Они не только не привели к преобразованию доктрины хасидизма, но и сами подверглись преобразованию, лишившись своего начального спекулятивного содержания. На конечной стадии распада в них даже невозможно было узнать то, чем они были вначале. Например, учение Авраама бар Хийи об иерархическом принципе пяти миров – света, Божества, разума, души и (духовной) природы – было в высшей степени своеобразно включено в хасидскую систему, в которой космологические идеи играли существенную роль<sup>129</sup>.

С этой точки зрения особый интерес представляет доктрина прообразов – идея, совершенно чуждая духу произведений Саади, не только проникающая труд Элеазара «Мудрость души», но и занимающая видное место в «Сефер хасидим». Эта доктрина подразумевает, что всякая низшая форма существования, включая неодушевленные предметы, «даже деревянный чурбан», и тем более низшие формы, имеет свой прообраз, *дмут*<sup>130</sup>. В этой концепции обнаруживаются не только элементы платоновской теории идей, но и элементы теории астральной взаимозависимости высших и низших плоскостей и астрологической доктрины, утверждающей, что всякая вещь имеет свою «звезду». Прообразы, как мы уже замечали по поводу трактатов Хейхалот<sup>132</sup>, вплетены в занавесь, расстеленную перед Престолом Славы. В понимании хасидов, эта занавесь состоит из синего пламени и окружает Престол со всех сторон, кроме Запада<sup>133</sup>. Сами прообразы представляют собой особую сферу бестелесного, полубожественного бытия. В другой связи упоминается оккультная «Книга прообразов»<sup>134</sup>. Прообраз есть глубочайший источник скрытой жизненной силы души. Судьба каждого существа заключается в его прообразе, и каждое изменение в его состоянии имеет свой прообраз<sup>135</sup>. Не только ангелы и демоны черпают свое предвидение человеческой судьбы из этих прообразов<sup>136</sup>; пророк также способен увидеть их и таким образом узнать будущее<sup>137</sup>. О Моше недвусмысленно сказано, что Бог показал ему прообразы<sup>138</sup>. Имеется намек на то, что даже вина и заслуга имеют свои «знаки» в прообразах<sup>139</sup>.

Эти тайны Божества и Его Славы, так же как прообразы всего сущего в сфере идей, мыслимой в мифических понятиях, и загадка природы человека и его пути к Богу, составляют основные предметы хасидской теософии. Любопытна патетика, с которой хасиды пробира-

<sup>129</sup> См. мою статью по этому предмету в *MGWJ*, vol. 75 (1931), pp. 172-190.

<sup>130</sup> *Хохмат га-нефеш*, 20a-d и в других местах; *Аругат га-босем*, с. 39; *Сефер хасидим*, § 1514.

<sup>131</sup> Прим. 114 ко второй главе.

<sup>132</sup> *Шаарей га-сод...*, с. 14.

<sup>133</sup> *Хохмат га-нефеш*, 23b.

<sup>134</sup> Там же, 29.

<sup>135</sup> Там же, 28d.

<sup>136</sup> *Содей разайя*, с. 34.

<sup>137</sup> *Хохмат га-нефеш*, 20d.

<sup>138</sup> Там же, 20a.

лись через дебри этих глубоких и темных идей, пытаюсь сочетать наивный мифический реализм с мистическим проникновением в суть вещей и оккультным опытом.

Немного объединяет этот ранний хасидизм XIII века с одноименным движением, развившимся в Польше и на Украине в XVIII столетии, движением, которое послужит предметом нашего рассмотрения в заключительной главе. Одноименность – не доказательство реальной преемственной связи. Помимо всего прочего, их разделяют две или три великие эпохи в истории развития каббалистической мысли. Поздний хасидизм унаследовал богатую традицию, из которой его приверженцы могли черпать новое вдохновение, новые формы мысли и – последнее по месту, но не по значению – новые формы выражения. И все же между ними имеется определенное сходство. Оба они стремились воспитать крупные национальные коллективы в духе мистического морализма. Истинный благочестивый (*хасид*) и *цадик* позднего хасидизма – родственные фигуры. И первый и второй суть идеальные прототипы мистического образа жизни, тяготеющие к социальной активности даже в том случае, когда его носителей представляют как хранителей всех тайн Божества.

הוּ וז זח חט טי יכ כל למ מנ נס סע עפ פצ צק קר ו  
הז זח זט חי טכ יל כמ לנ מס נע ספ עצ פק צר קש ו  
הח זט זי חכ טל ימ כנ לס מע נפ סצ עק פר צש קת  
הט וי זכ חל טמ ינ כס לע מפ נצ סק ער פש את אל  
הי זכ זל חמ טנ יס כע לפ מצ נק סר עש פת אא הא  
הכ זל זמ חנ טס יע כפ לצ מק נר סש עת אפ הא זל  
הל זמ זנ חס טע יפ כצ לק מר נש סת אה חס זא זל  
המ זנ זס חע טפ יצ כק לר מש נת אפ הא זפ זא זל  
הנ זס זע חפ טצ יק כר לש סת אה חס זא זל זל  
הס זע זפ חצ טק יר כש לת אפ הא זפ זא זל זל  
הע זפ זצ חק פר יש כת אל הא זא זל זא זל זל  
הפ זצ זק חר טש ית אה הא זא זל זא זל זל זל  
הצ זק זר חש סת אה הא זא זל זא זל זל זל זל  
הק זר זש חת אפ הא זא זל זא זל זא זל זל זל  
הר זש זת אה חפ הא זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
הש זת זא חפ חפ הא זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
הת זת זא זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
זא זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
זא זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
זא זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
זא זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל  
זא זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל זל