

Настоящее исследование основывается на предположении о том, что в каббале существуют два главных течения: теософско-теургическое и экстатическое. Наличие такого разделения подтверждается как феноменологическим анализом каббалистических текстов, так и мнением самих каббалистов. Первый тип включает в себе два основных элемента: теософию, т.е. теоретическое описание сложной структуры божественного мира, и основанный на ритуале и практике метод воздействия на Божество с целью достижения гармонии. Это в высшей степени теоцентрическая форма религиозности, которая, хотя и не игнорирует полностью потребности человека, склонна видеть в религиозном совершенствовании инструмент эффективного влияния на мир горний. С другой стороны, экстатическая каббала крайне антропоцентрична, она видит *summit bonum*¹ в индивидуальном мисти-

ческом опыте как таковом, независимо от возможного влияния этого мистического состояния на внутреннюю гармонию божественного мира.

Это разделение характеризует разные типы религиозной жизни, не ограничиваясь отдельными темами или группами тем. Основные вопросы, обсуждаемые в экстатической каббале, такие как *двекунт*²,

важность уединения или центральное значение буквенных комбинаций, – это нечто намного большее, чем просто теоретические проблемы. Скорее это те основополагающие элементы, которые определяли *via mystica* каббалиста-экстатика; в практической сфере он преследовал совершенно иные мистические цели, чем его коллега – каббалист теософско-теургической направленности.

1 «Высшее благо» (лат.). – Прим. пер.

2 Букв. «прилепление». Имеется в виду достижение особой близости с Творцом. – Прим. ред.

Обратимся к свидетельству самих каббалистических источников. Согласно характеристике, которую дал каббале один автор начала XIV в.³, основными темами этого учения являются природа десяти сфирот и мистический смысл заповедей; это прекрасное определение теософско-теургической каббалы.

С другой стороны, Авраам Абулафия, главный представитель экстатической каббалы, пишет о *своей* каббале как о всецело сосредоточенной на Божественных именах, в противоположность тому, что он считает низшим типом каббалы и называет «путем сфирот», очевидно, имея при этом в виду теософскую каббалу⁴.

Однако разница между двумя этими типами – это не просто результат индивидуального самоопределения или восприятия того или иного автора, подчиняющего материал введенным им категориям; само историческое развитие двух этих течений подтверждает необходимость четкого разграничения между ними. С самого начала экстатическая каббала подверглась нападкам со стороны одного из главных представителей теософско-теургической каббалы; первым конфликтом между каббалистами была яростная критика профетической и мессианской деятельности Абулафии со стороны р. Шломо бен Авраама ибн Адрета, крупнейшего представителя теософской каббалы⁵. Эта атака вызвала острую реакцию со стороны Абулафии, который отмечал теологическую опасность, скрытую в учении о десяти сфирот как Божественных силах, и сравнивал некоторых каббалистов, в том числе, возможно, и самого Адрета, с христианами, верящими в Троицу⁶. Результатом этого конфликта было изгнание экстатической каббалы из Испании, которая начиная с 80-х гг. XIII в., стала центром развития наиболее важных течений в теософско-теургической каббале. Экстатическая каббала переместилась в Италию и на Восток, где развивалась в исламском окружении⁷, мистические учения которого существенным образом отличались от христианских, в окружении которых развивалась теософско-теургическая каббала.

Таким образом, сфера каббалистического опыта в целом включает в себя два основных типа религиозности, каждый из которых обладает собственной центральной идеей. Для лучшего понимания каббалистических феноменов будет полезно рассмотреть два эти типа по отдельности, прежде чем попытаться реконструировать основные элементы каждого из них.

Вместо того чтобы сосредоточить внимание на каббалистических школах, или течениях, как называл их Гершом Шодем, и их исто-

³ Р. Меир бен Шломо ибн Ави Сафула; см.: *Scholem G. Les Origines de la Kabbale. Paris: Éditions Montaigne, 1966. P. 48.*

⁴ *Ve-zot li-Yeşuda. Опубликовано в: Jellinek A. Auswahl Kabbalistischer Mystik. Leipzig, 1853. S. 15, 19.*

⁵ См.: Респонсы Шломо Адрета, I, no. 548 (*ивр.*).

⁶ *Ve-zot li-Yeşuda. См.: Jellinek A., Op. cit., S. 19.*

⁷ Ср.: *Идель М. Главы о профетической каббале. Иерусалим, 1990. С. 85–109 (ивр.).*

рической последовательности, я буду использовать феноменологический подход, который имеет дело прежде всего с основными, центральными для каббалы религиозными элементами, их природой, значением, возникновением и развитием. Не пытаюсь установить историческую преемственность между отдельными каббалистами или их идеями, я занимаю в отношении элементов каббалистической традиции эссенциалистскую позицию, уделяя большее внимание их религиозному значению, чем точному определению времени и места их возникновения. Такие проблемы, как наличие эзотеризма в противовес экзотеризму, обновления – в противовес консерватизму, теоцентризма – в противовес антропоцентризму, теургии – в противовес мистическому единению, а также соотношение философии и каббалы, мистического спасения личности и национальной эсхатологии, – все это не менее значительные факторы, чем датировка и место создания того или иного каббалистического текста. Взаимоотношения между указанными духовными компонентами каббалистических текстов определяют основополагающую структуру или уклад одной из каббалистических систем, противопоставляя ее другой системе. Поэтому обсуждать каббалистические феномены, противопоставляя их друг другу, столь же плодотворно, как и изучать их в хронологическом аспекте. Выявление ключевых концепций, которые характеризовали и направляли практическую и теоретическую деятельность каббалистов, понимание их как неких вневременных форм и изучение их взаимодействия в различных каббалистических школах есть «внутренняя» история каббалы или еврейского мистицизма, в то время как хронологическое описание можно считать их «внешней» историей.

Как мы увидим ниже⁸, теургический подход был частью классической раввинистической концепции заповедей и может рассматриваться как важное рациональное обоснование *мицвот*, которое, в частности, помогало добиться устойчивого соблюдения евреями заповедей. Такая теоцентрическая позиция допускала существование «открытой» теологии или теософии, обусловленной динамикой человеческой деятельности. Сосредоточенная на галахе, она была строго нормативной (*nomian*) и, следовательно, экзотерически открытой для всех евреев системой, а потому обязательной для исполнения. Теургическое соблюдение *мицвот* не содержало в себе опасных или экзотических моментов и могло считаться частью того, что Макс Кадушин назвал «нормальным мистицизмом»⁹. Средневековая каббала, выработавшая этот подход, должна была четко сформулировать прямую связь между заповедями и сферой теософии, а потому детально разработанная теософия была для этих каббалистов намного важнее, чем для их предшественников. Я хотел бы особо подчеркнуть, что теософские мотивы

⁸ Ср. гл. VII–VIII.

⁹ См. Kadushin M. The Rabbinic Mind. New York, 1952. Chapter VI. – Прим. ред.

и системы существовали у евреев и в древние времена; по всей видимости, подразумевалось и наличие взаимосвязи между ними и заповедями, на что указывает связь между *маамарот* и *диброт*¹⁰. Однако подобные теософские идеи активно подавлялись раввинистическими авторитетами, стремившимися разрабатывать в своих сочинениях прежде всего вопросы галахи, а не ее концептуальной надстройки. Спекулятивные или мистические, метагалахические (по выражению Исадора Тверского¹¹) аспекты считались эзотерическими. Теософская каббала, предположительно унаследовавшая эти древние традиции, превратила их в сложные системы, посредством которых точно устанавливалось специфическое теургическое значение каждой заповеди.

С учетом этого легко понять, почему возникновение более сложных теософских систем сопровождалось созданием все более пространственных комментариев о мистическом значении заповедей¹². В самом деле, множество текстов каббалистической литературы XIII в. посвящены *таамей га-мицвот* («смыслу заповедей»). *Сефер га-Башир* содержит важные рассуждения о теургическом значении таких заповедей, как «жертвоприношение», «молитва», «священническое благоволение»¹³. Уже р. Ицхак Слепой написал отдельное (ныне утраченное) сочинение, посвященное этой теме или, по крайней мере, передававшее мистические традиции, которые приписывались ему последующими каббалистами¹⁴. Р. Эзра из Героны посвятил значительную часть своего «Комментария к Песни Песней» систематическому рассмотрению заповедей, которое, в сущности, составляет отдельный трактат. Пространные рассуждения на эту тему можно найти также в трудах р. Азриэля, где молитва во время богослужения, жертвы и завершающее ответное слово *амен* истолковываются с точки зрения каббалы. Тема молитвы была, по-видимому, особенно важна для ранних каббалистов, живших до р. Азриэля, на что указывают краткие замечания р. Авраама бен Давида и р. Якова из Лунеля, а особенно «Комментарий к молитве» р. Йефуды бен Якара. Однако впервые развернутое изложение данного вопроса дал, видимо, именно р. Азриэль, который объединил в своем комментарии взгляды р. Ицхака Слепого и других каббалистов, сопоставив их с терминами и концепциями, встречающимися в сочинениях, близких во временном и концептуальном отношении к *Сефер га-Ийун* («Книга исследования»). Современник р. Азриэля р. Яков бар Шешет в полемическом тоне пи-

¹⁰ См. ниже, гл. VII, раздел 4.

¹¹ См. *Twersky I. Religion and Law // Religion in a Religious Age / Ed. S. D. Goitein. Cambridge, MA: Association for Jewish Studies, 1974. P. 69-82. См. также Idem. Talmudists, Philosophers and Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century // Jewish Thought in the Sixteenth Century. Ed. by Bernard Dov Cooperman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983. P. 431-459. – Прим. ред.*

¹² Интересная тема для будущих исследователей каббалы – попытаться установить, сколько процентов места в своих сочинениях отводит каждый каббалист описанию теософии, стремясь объяснить ту или иную волнующую его проблему.

¹³ См. изд. Маргалиота, разд. 109, с. 48; раздел 123–124, с. 54–55 и т.д.

¹⁴ См.: *Scholem G.*, Op. cit., p. 273–274.

сал о значении молитвы, пытаясь противодействовать философской недооценке ритуального исполнения этой заповеди¹⁵. Каббала Нахманида (р. Моше бен Нахмана – Рамбана), по всей видимости, строилась

15 Vajda G. Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age. Paris: Mouton, 1962. P. 356–384.

16 Idel M. We Have No Kabbalistic Tradition on This // Rabbi Moses Nahmanides (Ramban); Explorations in His Religious and Literary Virtuosity / Ed. by Isadore Twersky. Cambridge, MA: Harvard University, Center for Jewish Studies, 1983. P. 63.

исключительно вокруг каббалистического понимания заповедей¹⁶, хотя сам он едва намекает на существование подобного значения, не раскрывая никаких деталей.

Однако золотой век каббалистического учения *таамей ѓа-мицвот* приходится на последние два десятилетия XIII в. Весьма плодотворный и в других областях литературной деятельности, этот период породил на свет огромное количество сочинений, связанных с этой темой, поскольку в развитии этого литературного жанра участвовало тогда большинство ведущих каббалистов Испании. В этот период был создан интересный комментарий о заповедях *Маамар ѓа-Сехель* («Слово разума»), приписываемый р. Элиезеру бен Натану и содержащий в себе обсуждение ряда важных каббалистических проблем. Имели хождение и распространялись *Сефер ѓа-Римон* («Книга граната») Моше де Леона, *Клалей ѓа-Мицвот* («Правила заповедей») р. Йосефа Гикатиллы¹⁷ и некоторые тексты меньшего объема, посвященные отдельным заповедям. Одно

17 См.: Готтлиб Э. Исследования по каббалистической литературе / Под ред. И. Хекера. Тель-Авив, 1986. С. 121–128 (ивр.).

18 См.: Идель М. Комментарий Йосефа из Хамадана, касающийся десяти сфирот, и сохранившиеся отрывки его произведений // *Алей сефер* 6–7 (1979), с. 76–82 (ивр.).

19 Готтлиб Э. Указ. соч. С. 214–230.

или несколько сочинений Йосефа из Хамадана¹⁸ о *таамей ѓа-мицвот*; один анонимный каббалистический комментарий на эту тему; пространное обсуждение этих вопросов в *Зоѓафе*, где содержатся не только отдельный разбор этой темы¹⁹ но и многочисленные ее разработки и уточнения, – всё это, как и ряд рукописных текстов, относящихся, по-видимому, к тому же периоду и идентификация которых затруднена, является прекрасным свидетельством возрождения интереса к проблеме обоснования и истолкования заповедей.

Интерес этот не угас и в последующие времена. Среди влиятельных сочинений, продолжавших работу предыдущего поколения, были комментарий к *таамей ѓа-мицвот* и молитве, написанный р. Менахемом Реканати в начале XIV в., посвященный молитве трактат *Ор заруа* («Посеянный свет») р. Давида бен Йегуды Хасида, а также трактат *Райя меѓеймна* («Верный пастырь», поздний слой текста *Зоѓафа*, написанный под влиянием вышеупомянутого сочинения р. Йосефа из Хамадана). Созданный в начале XV в. в Византии классический каббалистический трактат *Сефер ѓа-Кана* был посвящен исключительно обоснованию заповедей, а в конце того же столетия в России р. Моше Киевский создал свою книгу *Шошан Содот* («Роза тайн»), содержащую

многочисленные каббалистические трактатовки *мицвот*. В начале XVI в. трактат р. Йосефа из Хамадана распространялся под именем р. Ицхака Фархи²⁰, а в других сочинениях, таки[как *Меа шеафим* («Сто врат») р. Ицхака Шани²¹, *Толаат Яаков* («Багрянец Яакова») р. Меира ибн Габбая и *Мецудат Давид* («Крепость Давида») р. Давида бен Зимры²² продолжало обнаруживаться сильное влияние испанской каббалы. С возникновением лурианской системы появилась обширная экзегетическая литература о заповедях и молитве, в которой ритуал и значение *мицвот* объяснялись с точки зрения лурианских теософских представлений. Лурианские тексты, посвященные этой теме, остаются последними значимыми каббалистическими сочинениями этого жанра, поскольку саббатанство не интересовало заповедями, а в хасидском мистицизме интерес к теософии и теургии в значительной степени угас. Здесь можно назвать также такие важные сочинения, как *Хемдат Яним* («Отрада дней»), *Дерех Мицвотеха* («Путь заповедей твоих») р. Менахема-Менделя из Любавичей и *Оцаф га-Тора* («Сокровищница Торы») р. Ицхака Йефуды Сафрина из Комарно, по большей части излагающие лурианские взгляды; впрочем, две последние книги кое-где содержат хасидские воззрения.

В завершение данной темы следует подчеркнуть, что любое значительное течение в сфере каббалистической теософии создавало собственный тип комментария как к молитве²³, так и к заповедям в целом. Как я уже отметил, каббалисты теургическо-теософского направления не интересовались крайними типами *двекута*, смысловым центром их религиозной деятельности было каббалистическое исполнение *мицвот*.

Совершенно иной была феноменологическая структура второго главного направления в еврейском мистицизме – мистико-экстатического течения. Впервые оно явственно обнаруживается в литературе *Гейхалот* (Чертогов)²⁴, где использование аномических (*anomian*), не ориентированных на религиозное законодательство техник было призвано вызвать паранормальные состояния восхождения в царство *Меркавы* (Колесницы) и созерцания Божества. Следует подчеркнуть, что этот тип созерцания не был обычным ответом на требование Божества, каким были заповеди, и данный вид человеческой деятельности не считался в каком-либо смысле убажующим Бога. Это была, прежде всего, инициатива самого человека, которая побуждала его встать на опасный путь восхождения в горний мир ради обретения необычайного и за-

20 См.: *Альтман А.* К вопросу об авторе книги *Таамей га-мицвот*, приписываемой р. Йосефу Гикатилле // *Кирьят сефер* 40 (1965), с. 256–262 (*ивр.*).

21 Венеция, 1543; книга написана под сильным влиянием сходного сочинения Менахема Реканати.

22 Написана под сильным влиянием р. Йосефа из Хамадана.

23 См.: *Idel M.* Kabbalistic Prayers and Colours // *Approaches to Judaism in Medieval Times III* / Ed. by D. Blumenthal, Decatur, Ga. 1988. P. 17–27

24 Существуют и раввинистические представления об эзотерической природе божественных имен (напр., Кидушин 71а), но их экстатическое значение должным образом еще не изучено.

хватывающего опыта. В противоположность раввинистической теургии экстастика *Гейхалот* была исполнена смертельных опасностей, угрожающих недостойному мистик полным уничтожением. Если теургическая интерпретация заповедей не мешала исполнять их простым людям, экстатический характер пути, описываемого литературой *Гейхалот*, делал его, как правило, хотя и не всегда²⁵, пригодным лишь для

25 См.: *Chernus I. Individual and Community in the Redaction of the Heikhalot Literature // HUCA 52 (1981), p. 253–274.*

избранных. Многие из подобных особенностей сохранились в ашкеназском хасидизме (*хасидут ашкеназ*), где существование аномической техники сочеталось с наличием «профетических» переживаний, которые, естественно, были совершенно индивидуальны в силу своей необычной, исключительной природы. Подобно своим древним предшественникам, ашкеназские учителя (*хасидей ашкеназ*) использовали для достижения своих мистических откровений или видений скорее божественные имена, чем галахические предписания.

Следующим этапом была экстатическая каббала, возникшая под влиянием ашкеназских мистических техник, которые использовались для достижения цели, сформулированной еврейско-арабской философской эпистемологией: акт совершенного познания мистически истолковывался как соединение познающего с Божеством как умопостигаемой сущностью (*intelligibilia*)²⁶. Еще в большей степени, чем на двух

26 См. гл. III, раздел 7.

предыдущих этапах, экстатическая каббала подчеркивала необходимость уединения для эффективного совершения аномических практик. С начала XIV в. она включает бесстрашие в число необходимых элементов мистического процесса. Как и в литературе *Гейхалот*, каббалист-экстатик отправлялся в духовное путешествие, которое могло закончиться смертью. Однако средневековый мистик подвергался опасности не со стороны злонамеренных ангелов, но из-за слабости своей собственной физической или психической структуры, которая могла оказаться неспособна противостоять давлению наполняющего его индивидуальность Божества, и он умирал тогда в «смертельном лобзании»²⁷ – блаженной

27 *Митат га-нешика* – букв. «смерть от поцелуя». – Прим. ред.

28 См.: *Idel M. Maimonides and Kabbalah // Studies in Maimonides / Ed. by Isadore Twersky. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. P. 31–81.*

смертью²⁸. В еще большей степени, нежели раньше, мистическое единство считалось теперь высочайшим религиозным достижением. Но эта школа каббалы заплатила свою цену за антропоцентрический уклон: отход от коллективного культа как центральной и высшей формы религиозного опыта и сосредоточение на индивидуалистическом эскапизме. Сложные мистические техники, культивируемые каббалистами-экстатиками, подходили лишь для очень немногих людей, хотя эзотеризм сам по себе и не был существенной чертой этого типа каббалы.

Крупнейшие цфатские каббалисты, такие как р. Моше Кордоверо и р. Хаим Виталь, видели в экстатических практиках высший тип каббалы, превосходящий ее теософско-теургическую версию²⁹. Тем не менее сами они практиковали оба этих типа, считая теософскую каббалу более подходящей для распространения среди широкой публики, а экстатическую пригодной для сравнительно узкого круга.

В хасидизме эта оценка была полностью перевернута: теософия здесь рассматривалась либо как предмет слишком сложный, чтобы его изучали и практиковали массы, либо как нечто подозрительное с теологической точки зрения³⁰. Хотя хасидские учителя и не учили публично экстатическим техникам, как это делал Авраам Абулафия и его последователи, они были, по всей видимости, с ними знакомы. Знакомство это могло произойти либо непосредственно, через изучение сочинений последних³¹, либо косвенным образом, благодаря их изложению в *Пардес Римоним* («Гранатовый сад») Кордоверо. Сами основатели хасидизма подчеркивали ценность некоторых мистических элементов, характерных для экстатической каббалы. *Двекунт*, понимаемый как *unio mystica*, воодушевление и откровение, уединение и невозмутимость, необходимые для концентрации, психологическое понимание теософии и удивительный интерес к мистике языка составляют основную структуру хасидского мистицизма. Невзирая на это сходство, хасидизм подчеркивает также и важность мистического исполнения заповедей – то есть номической техники – как совершенно необходимого ключа к мистической жизни. Таким образом, мы можем рассматривать возникновение хасидизма вовсе не как реакцию на саббатрианство и франкизм, но как процесс перестройки еврейского мистицизма, инициированный уже цфатскими каббалистами. Основной задачей как последних, так и хасидов было достижение определенного равновесия, поначалу хотя бы во второстепенных вопросах, между теургическо-теософскими и экстатическими элементами в каббале. Хотя такая попытка интегрировать эти различные и даже противоречащие друг другу религиозные ценности была в общих чертах намечена уже в сочинениях р. Ицхака из Акры *Меират Эйнаим* («Просветление глаз») и *Оцар Хаим* («Сокровище жизни»)³², впоследствии изучавшихся в Цфате, сама по себе испанская каббала, по-видимому, отвергала подобный синкретический подход, и лишь с разрушением каббалистической цитадели на Иберийском полуострове ее сопротивление экстатической каббале несколько ослабло. С феноменологической точки зрения мы действительно видим в р. Ицхаке из Акры предшественника создате-

29 *Идель М.* Несколько замечаний о р. Моше Кордоверо и Аврааме Абулафии // *Даат* 15 (1985), с. 119–120 (*ивр.*).

30 *Idel M.* Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18 th Century // *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 1,1 (1991), pp. 55–114.

31 Этой теме будет посвящено специальное исследование.

32 См.: *Меират Эйнаим* / Изд. А. Голдрайха. Иерусалим, 1981, с. 399–400 (*ивр.*).

лей цфатских и хасидских синтетических систем, хотя этот новый подход становится по-настоящему влиятельным лишь после его «канонизации» в трудах Кордоверо и Виталя.

Для правильного понимания последней значительной школы еврейской мистики – хасидизма следует принять во внимание слияние двух этих основных течений, конкурировавших друг с другом на протяжении более полутора тысяч лет: экстастики и теургии, или антропоцентризма и теоцентризма. Результатом такого слияния явился синтез, который ослабил теургическо-теософские элементы и стал пропагандировать экстатические ценности в еще большей степени, нежели прежде. Или же, как мы увидим в одном отрывке из сочинения р. Мешулама Фейбуша, классическая испанская и лурианская каббала была перетолкована в экстатическом ключе³³. Особое ударение на индивидуальном мистическом опыте может быть одним из возможных

33 См. гл. III, прим. 161.

34 См. об этом: *Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*. New York: Schocken Books, 1971. P. 176–202; *Тишби Й.* Мессиянская идея и мессианские тенденции в период расцвета хасидизма // *Цион* 32 (1967), с. 1–45 (*ивр.*).

35 Хотя Авраам Абулафия и заявлял о себе как о мессии, он считал личное спасение высшим религиозным достижением; его рассуждения о национальном мессианизме имели маргинальный характер. Ицхак из Акры и анонимный автор экстатического текста *Шаафей Цион* («Врата Сиона») еще меньше интересовались мессианской проблематикой.

36 *Геула* – концепция конечного избавления, спасения.

37 Видный израильский исследователь хасидизма. – *Прим. ред.*

объяснений нейтрализации³⁴ в хасидизме националистического мессианизма³⁵ Хотя последствия саббатизма также могли способствовать разработке более индивидуалистического типа мистицизма и *геулы*³⁶ мы можем рассматривать возникновение хасидского типа мистицизма как составную часть процесса распространения религиозных ценностей, характерных именно для экстатической модели каббалы. С этой точки зрения то особое значение изучения еврейской этической литературы (*мусар*) для понимания каббалы, о котором писал Мендель Пикаж (*Pikaz*)³⁷, можно понять в более широком контексте преобладания мировоззренческих установок школы Кордоверо на протяжении долгого времени уже после возникновения лурианского учения.

Теперь позвольте мне вкратце объяснить, каким образом я понимаю сам термин *мистицизм* и его производные в контексте последующего обсуждения. Я считаю некий феномен обладающим мистической природой, если в нем достигается контакт с Божеством, отличающийся от обычных, принятых в данной конфессии религиозных переживаний как по своей интенсивности, так и по своему духовному импульсу. В этом смысле интерес к экстатическим переживаниям и опытам единения, о которых говорится в каббалистической литературе, является, очевидно, мистическим.

Однако я считаю мистическими и некоторые иные типы переживаний, даже когда они существенно отличаются от вышеупомянутого типа мистицизма: я имею в виду теургическое исполнение запове-

дей, о котором свидетельствуют некоторые тексты. Как будет показано ниже, каббалистическое устремление, намерение, или *кавана*, подразумевает прилепление (*двекут*) к Божеству, предваряющее теургическое действие³⁸. Согласно другим текстам (а таковых подавляющее большинство), теургическое действие включает в себя особого рода контакт с Божеством, достигаемый ради того, чтобы повлиять на него (согласно умеренной каббалистической теургии) или, согласно некоторым текстам, даже поддерживать его или «создать» его³⁹.

38 См. гл. III, раздел 7.

39 См. гл. VIII, раздел 2.

Кроме того, исполнение заповедей каббалистическим образом не только позволяло обрести способность влиять на сверхъестественный мир; оно заключалось в посвящении еврея в тайны *мицвот*, то есть в их тайный смысл, в том числе и в теософские системы, способствующие их исполнению с мистическим намерением. Переход от представления о евреях как просто соблюдающих *мицвот*, без какого-то мистического подтекста, к самовосприятию теурга, религиозная деятельность которого сопряжена с разного рода космическими и теософскими событиями и последствиями, должен был производить глубокое впечатление на посвященного. Хотя, по моему мнению, подобный переход и отличался по своему характеру от более известных «обрядов перехода» (*rites de passage*), вполне возможно, что такая перемена в мировоззрении была необходима для нового понимания идеи Бога и религии в целом. Даже если такое изменение и было постепенным, иногда занимающим целые годы, его глубокое воздействие было обязательным для формирования каббалистического типа личности. Таким образом, если экстатическая каббала стремилась главным образом к радикальному изменению личности, приводящему каббалиста к непосредственному общению с Богом, в теургической каббале искомое изменение происходило в плероме мира сфирот.

Данная книга в основном построена на феноменологическом подходе: я исхожу из предположения о том, что двумя главными типами каббалистического мистицизма были экстатически-юнитивная⁴⁰ и теософско-теургическая каббала. Сосредоточив внимание прежде всего на описании двух этих центральных для каббалы тенденций, я буду пытаться и их историческое развитие, отразившееся в каббалистической литературе. Таким образом, мой подход использует феноменологию, чтобы сначала выделить отдельные существенные феномены и лишь затем перейти к рассмотрению возможных исторических взаимосвязей между ними. Другими словами, моей отправной точкой является обнаружение феноменологической близости между двумя структурами мистического опыта, предшествующее их историческому анализу *per se*. Следовательно, феноменологический подход также пре-

40 То есть связанная с мистическим опытом слияния с Божеством. — *Прим. пер.*

следует исторические цели, но при этом ими не ограничивается. В этом смысле история играет значительную, хотя и не центральную роль в рассмотрении вопросов, затронутых в данной книге.

К примеру, среди обсуждаемых в ней важных проблем есть и вопрос о древности каббалы – явно исторический по своему характеру. Однако моя основная задача состоит не в доказательстве тезиса о ее древности (эта тема будет подробно рассмотрена в другом месте), но в попытке провести сравнение между древними еврейскими источниками и возникшей на их основе средневековой мистической литературой. Таким образом, детальная разработка тезиса о древности каббалы имеет для меня здесь второстепенное значение. Тем не менее историческое измерение важно для понимания каббалы как еврейского мистического феномена, исходной точкой которого служит разработанная Шоломом концепция каббалы как преимущественно гностического явления.

Таким образом, мой подход комбинирует феноменологию с историей, тем самым избегая «чистых» феноменологических описаний. Наложение двух этих методов предпринято мной вовсе не потому, что каждый из них является уникальным и не позволяет следовать какому-то единому подходу; в целом я попытался решать проблемы, протекающие из текстов, используя при этом разные подходы, которые могут помочь их решению. С этой точки зрения я прагматик, скорее позволяющий себе следовать за проблемами, порождаемыми текстами, чем пытающийся применить один-единственный метод к анализу самых разных вопросов. Я надеюсь, что благодаря такой методологической «непоследовательности» я смогу избежать упрощенческой позиции, которая столь свойственна ученым – приверженцам «чистых» методологий. В принципе феноменология, текстология, история и психология должны по очереди использоваться и сочетаться друг с другом для того, чтобы должным образом рассмотреть разнообразные аспекты каббалистических текстов и идей.

Структурно данная книга построена на изложении двух направлений мистического поиска каббалистов. После первых двух глав, касающихся современной научной ситуации и некоторых методологических соображений, следуют три главы, посвященные предмету мистического опыта и некоторым мистическим техникам каббалистов; теургический и теософский аспекты каббалы – тема трех последующих глав. В двух из них я сосредоточил внимание на крайних моментах в экстатической и теургической тенденциях в каббале. Четвертая глава посвящена зафиксированным в письменной форме описаниям крайних проявлений юнитивных переживаний, которые хотя и сравнительно редки в еврейском мистицизме, тем не менее являются интересной частью этого типа мистической доктрины. В восьмой главе обсуждаются некоторые довольно смелые подходы к теургии, выходящие за

рамки обычного понимания этого типа каббалистической деятельности. Современная наука обошла вниманием два эти крайних феномена, и я надеюсь, что их развернутое описание позволит нам составить более полную и разнообразную картину каббалы. Я хотел бы подчеркнуть, что явления, обсуждаемые в четвертой и восьмой главах, являются не просто странными или маргинальными, но представляют собой имманентную часть развития соответствующих направлений в каббале, пусть даже и в крайней форме. Наконец, последние две главы посвящены общим проблемам, присущим обеим вышеупомянутым тенденциям в каббале: для обоих характерен интерес к герменевтике и символизму, а некоторые особенности каббалистической антропологии являются общим знаменателем для всей каббалы в целом.

**ЗАМЕТКИ
ОБ ИЗУЧЕНИИ КАББАЛЫ**

*Глава
первая*

Наши маленькие мировоззренческие системы имеют свой срок, измеряемый днями, а то и часами; с приобретением новых знаний они становятся частью истории попыток, предпринятых первоходцами.

Эндрю Лэнг – Джорджине Макс Мюллер¹

В своем кратком обзоре истории изучения еврейской каббалы мы хотели бы показать основные тенденции критических подходов к

¹ См.: The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Mueller / Ed. by Georgina Max Mueller. London, 1902. Vol. 2. P. 452. – Прим. пер.

² Я намеренно не рассматриваю здесь многочисленные работы о каббале, написанные христианами авторами, поскольку они в основном преследуют миссионерские цели или касаются взаимоотношений между каббалой и такими философами, как Спиноза или идеалисты; лишь немногие из них посвящены каббале как части иудаизма. См.: Scholem G. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 196–201, 209–210. Подобным же образом за рамками моей работы остаются и сочинения о каббале ортодоксальных иудейских авторов, пусть даже сами по себе весьма небезыңтересные.

³ См.: Scholem G. Op. cit. P. 201–203, в также работы, упомянутые им на с. 210. См. также полезный обзор исследований Зо́ра: Ти́бби Й. Учение Зо́ра. Иерусалим, 1957–1961. Т. 1. С. 44–67 (ивр.), а также обзор различных взглядов на Шну́р Кома: Coben Martin S. The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism. Lanham, Md., 1983. P. 13–42.

этому мистическому учению². Соответственно я не пытаюсь здесь ни дать обобщенную картину достижений отдельных ученых, ни критиковать их находки. Прежде всего я собираюсь рассмотреть примеры первых исторических исследований о каббале, написанных некаббалистами, и вкратце проследить их влияние на последующие научные подходы и трактовки каббалы. Полный обзор эволюции научного подхода к каббале, без которого невозможно правильное понимание всего достигнутого в наше время в этой области, все еще относится к категории желаемого. На настоящий момент имеются лишь немногочисленные краткие обзоры этой темы, в основном содержащиеся в трудах Гершома Шолома³.

1. НАУКА О КАББАЛЕ НАЧИНАЯ С ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Самые ранние примеры критического анализа феномена каббалы встречаются в провансальской литературе, созданной вскоре после появления первых каббалистических памятников. Р. Меир бен Шимон из Нарбонна яростно критикует как политеистический подтекст каббалистического учения о молитвах, обращенных к различным божественным манифестациям, так и специальные книги, содержащие каббалистические идеи. Достаточно странно, однако, что несмотря на постепенное распространение каббалы как религиозного движения критика в ее адрес становилась все тише и тише, хотя, по всей видимости, существовало несколько большее количество антикаббалистических текстов, чем число дошедших до нас⁴. Отдельные полемические замечания можно найти и в трудах самих каббалистов, критиковавших различные каббалистические подходы, хотя они и выступали при этом не против каббалы как таковой, но против ее неправильного понимания⁵. Однако вплоть до эпохи Возрождения не известно ни одного развернутого и подробного обзора, посвященного природе этого религиозного движения и его истории. Не имеющие непосредственного отношения к развитию и осмыслению каббалы в еврейском мире события, происходившие в кругу христианских ученых, связанных с семьей Медичи во Флоренции, способствовали возникновению критического подхода к каббале и, таким образом, попыткам понять ее при помощи филолого-исторических методов.

Первым из этих событий было появление выполненного Марсилио Фичино перевода с греческого языка на латынь обширного корпуса платонических и неоплатонических текстов; впервые западный интеллектуальный мир получил возможность изучать платонизм в его различных неоплатонических и герметических версиях. Два крупнейших представителя еврейской, да и христианской интеллектуальной жизни Северной Италии, р. Элия Дельмедео и р. Йефуда Мессер Леон, были философами-аристотеликами⁶; знакомство со взглядами платоновской школы позволило им понять сходство между платонизмом, философский статус которого они отрицали, и каббалой, с которой они уже были знакомы ранее. Р. Йефуда обвинял каббалистов в том, что они приписывают Богу телесность, изменчивость и множественность⁷. В том же контексте он указывает на близость их представлений идеям платонизма — факт, который не

4 Эта оценка основана на рукописном свидетельстве р. Авиغدора Кара, пражского каббалиста XV в., у которого имелись объемистые критические сочинения о каббале, по всей видимости не сохранившиеся до наших дней.

5 Например, такой характер имела критика теософской каббалы Авраамом Абулафией. См. ниже, гл. IX, раздел 1.

6 О философской позиции Мессер Леона см.: *Меламед А.* Риторика и философия в *Нофет Цуфим* Йефуды Мессер Леона // *Италия* 1, 2 (1978), с. 7–38 (*ивр.*); а также предисловие Р. Бонфиля к факсимильному изданию *Нофет Цуфим* (Иерусалим, 1981, с. 22–32, *ивр.*).

7 Ср. сходное предостережение самих каббалистов: гл. VI, по месту прим. 218.

мог быть оставлен этими философами без внимания⁸. Более разверну-

8 Ср. письмо р. Йегуды, которое опубликовал Симха Ассаф в *Минха ле-Давид* (Иерусалим, 1935, ивр.), с. 227; *Idel M. The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance // Jewish Thought in the Sixteenth Century / Ed. by B.D. Cooperman. Cambridge, Mass., 1983. P. 218.*

9 Ср. *Motzkin A.L. Elia del Medigo, Averroës and Averroism // Italia 6, 1–2 (1987), pp. 7–20.*

той, хотя и менее острой была критика р. Элии Дельмедиго. Он описывает воззрения каббалистов следующими словами: «Их воззрения в большинстве своем согласуются с тем, что говорилось древними философами, всецело отвергнутыми знающими людьми. Всякий, кому известно, что говорили древние философы и некоторые из числа платоников, а также эти [каббалисты], знает, что это правда»⁹.

Как отмечал Элия Дельмедиго, проведя детальное сопоставление каббалистических и платонических взглядов, «эти утверждения очень далеки от слов перипатетиков и их принципов»¹⁰. «Философы», цитируемые Мессер

10 В своем написанном на иврите комментарии к «De Substantia Orbis» Аверроэса (MS Paris 968, fol. 41b); см.: *Idel M. Op. cit., p. 219.*

Леоном, как и «ученые люди» Элии Дельмедиго, были еврейским философским истеблишментом, сохранявшим приверженность средневековому аристотелизму. Благодаря ставшим доступными в эту эпоху (в латинских переводах) платоническим взглядам они смогли относительно легко представить каббалу в качестве родственного платонизму и потому не заслуживающего никакого внимания мировоззрения. До наступления эпохи Возрождения ссылки на близость каббалы сочинениям Платона несли в себе однозначно положительный смысл, особенно в среде самих каббалистов¹¹.

11 См.: *Идель М. Путешествие в эдемский сад: метаморфоза мотива греческого мифа в иудаизме // Иерусалимские исследования по еврейскому фольклору 2 (1982), с. 7–16 (ивр.).*

Дельмедиго. Хотя последний нигде открыто и не заявляет о том, что его утверждение о том, что *Зо́раф* является поздней подделкой, связано со сходством между платонизмом и каббалой, мне кажется, что такая связь все же подразумевается. Дельмедиго проводит явное разграничение между «древними философами» – *prisci theologi* синкретической теории эпохи Возрождения – и некими «платониками», которые, по всей видимости, соответствуют более поздним авторам, то есть, в нашей терминологии, философам-неоплатоникам. Если бы Элия Дельмедиго был хоть в какой-то мере знаком с историей поздне-

12 Она была известна, например, его современнику-христианину, от которого о ней узнал Йоханан Аллемано. Ср.: *Idel M. Op. cit., pp. 217–218.*

го платонизма¹², он должен был бы знать о том факте, что большинство его представителей жили позже р. Шимона бар Йохая, которому приписывается авторство *Зо́рафа*. Поскольку же Дельмедиго утверждал, что близость каббалы к идеям

«древних философов» и «платоников» является следствием того, что каббалисты разрабатывали платоническую и древнегреческую философскую проблематику¹³, каббала должна была появиться уже после возникновения неоплатонизма. Согласно Элии Дельмедиго или его неназванным источникам (если только таковые у него действительно были¹⁴), Зо́фар был известен к тому моменту всего лишь три столетия, то есть с конца XII в. Дельмедиго могло быть известно о существовании еврейской неоплатонической школы, которая развивалась в XI и XII вв. и о наличии которой свидетельствуют сочинения р. Шломо Габироля, Бахьи ибн Пакуды и Йосефа ибн Цадика¹⁵; именно этим, возможно, и объясняется тот факт, что он относил появление Зо́фара ко времени вскоре после периода расцвета еврейского неоплатонизма.

Интересной параллелью к подобному использованию сравнительного подхода с целью доказать поддельный характер и тем самым более позднее происхождение считавшихся древними классических мистических текстов, служит утверждение Лоренцо Валлы о том, что сочинения Дионисия Ареопагита были ложно приписаны современнику апостола Павла, поскольку обнаруживают влияние неоплатонизма¹⁶. Вне всякого сомнения, пронизательность критически настроенных гуманистов, с которыми Элия Дельмедиго вполне мог познакомиться в годы своей учебы в Падуе и жизни во Флоренции, так или иначе повлияла на него и на сделанные им открытия – обнаружение связей между платонизмом и каббалой и установление позднего происхождения Зо́фара. Наконец, прежде чем оставить эту тему, необходимо добавить, что обнаружение «платонического уклона» в каббалистической мысли следует рассматривать на фоне все усиливавшейся в то время тенденции интерпретировать саму каббалу в платоническом духе – тенденции, которую разделяли Пико дела Мирандола, Йоханан Аллемано и, впоследствии, р. Ицхак и р. Йеѓуда Абраванель (Абарбанель). Те же самые черты сходства, которые помогли Элии Дельмедиго установить более поздний возраст каббалы, давали его современникам возможность видеть в ней источник платонизма, а потому говорить о ее еще большей древности¹⁷.

Второй причиной критики каббалы, в частности со стороны Дельмедиго, было, по всей видимости, ее распространение среди христиан и

13 Ibid., p. 219

14 Сохранившиеся тексты круга Пико дела Мирандолы не содержат подобного взгляда на Зо́фар. О нем не упоминает и Аллемано, который не испытал на себе особого влияния со стороны Зо́фара и вполне мог повторить утверждение о содержащихся в этой книге ошибках.

15 О том, что автором философского сочинения «Источник жизни» (написанного по-арабски, но получившего распространение в латинском переводе – *Fons Vitae*), классического текста средневекового неоплатонизма, был Шломо ибн Габироль, было известно Йоханану Аллемано – современнику и, насколько я могу судить, знакомому Элии Дельмедиго. Аллемано приводит цитаты из текста Ибн Габироля. См.: *Idel M.*, Op. cit., p. 216, p. 164; об этом было известно и р. Давиду Мессер Леону (ibid.).

16 См.: *Walker D.P.* The Ancient Theology. London, 1972. P. 80.

17 См.: *Идель М.* Каббала и античная философия у Ицхака и Йеѓуды Абраванеля // *Философия Йеѓуды Абраванеля / Под ред. М. Дормана и З. Леви. Га-киббуц фамеухад, 1985. С. 73–112 (ивр.); Idel M.* Kabbalah, Platonism and *Prisca Theologia*: The Case of R. Menasseh

ben Israel // Menasseh ben Israel and His World / Ed. by Yosef Kaplan [et al.]. Leiden, 1989. P. 207–219.

18 Ruderman D.B. The World of a Renaissance Jew. Cincinnati, 1981. P. 52–56.

использование в качестве важного инструмента в миссионерских планах Пико делла Мирандолы. Такое объяснение уже выдвигалось учеными, и нет необходимости развивать его дальше¹⁸. Следу-

ет лишь подчеркнуть, что превращение каббалы в социальную и интеллектуальную проблему для евреев (тема, которую мы подробнее рассмотрим ниже) способствовало более тесному с ней знакомству и, косвенным образом, возникновению более критического подхода к этому сакральному учению.

Дельмедиго написал свою книгу в 1491 г., но до 1629 г. она оставалась в виде рукописи. От всего XVI века не сохранилось ни одного сколько-нибудь подробного критического исследования каббалы. Хотя древность *Зо́рафа* скрытым образом подвергали сомнению и р. Элия (Бахур) Левита, и р. Азария де Росси, так и не появилось ни одной систематической работы, в которой каббала рассматривалась бы как

результат проникновения чужеродных идей и представлений¹⁹. Однако после опубликования в 1629 г. трактата *Бхинат га-дат* («Исследование религии») критика, высказанная Элией Дельмедиго, приобрела влияние и сыграла важную роль в первом же критическом сочинении, направленном против каббалы. В своей книге *Ари но́зем* («Рыкающий лев») р. Йеѓуда-Арье из Модены (Леон да Модена) развивает некоторые идеи Элии Дельмедиго, в частности, его предположение о том, что в каббалу проникли платонические идеи, а потому ее появление можно датировать Средними веками. В сущности, Модена считает каббалу явным искажением греческой мысли²⁰.

Интересно, что при этом он не принимает предложенную Элией Дельмедиго датировку египетской каббалы. Интересно, что при этом он не принимает предложенную Элией Дельмедиго датировку неоплатонического течения, возникшего после Маймонида, было связано для Модены с ее анти-маймонидовской позицией в целом. Одной из причин появления его книги, направленной против каббалы, было стремление противодействовать резкой критике учения Маймонида в таких каббалистических сочинениях, как *Сефеф га-Эмунот* («Книга верований») р. Шем Това ибн Шем Това и *Толлаат Яаков* («Багрянец Яакова») и *Аводат га-Кодеш* («Святое служение») р. Меира ибн Габбая²². Довольно странно, что Модена так и не развил свою мысль о том, что каббала возникла в Испании в начале XIII в. в напряженной атмосфере полемики вокруг Маймонида²³.

19 Недавно обнаруженные Джорданом (Ицхаком) С. Пенковером (Penkover) сведения о критическом отношении Левиты к древности *Зо́рафа* будут изложены им в отдельной работе.

20 *Ари но́зем* / Под ред. Н.Ш. Лейбовича. Иерусалим, 1971. С. 52 (*ивр.*).

21 Ibid., p. 219

22 Там же, с. 4–5.

23 Там же, с. 4.

Как и в случае Элии Дельмедиго, у Модены был и другой мотив для создания своего труда, кроме присущего его образу мысли явного антиплатоновского уклона²⁴. В его время каббала стала намного более влиятельной силой в интеллектуальной жизни Северной Италии, чем при жизни Элии Дельмедиго, и Модена постепенно оказался в одиночестве со своей антикаббалистической позицией. Его родственник, р. Аѓарон Берахья из Модены, был убежденным каббалистом²⁵; его зять, р. Яков бен Калонимус Сегал, высоко им ценимый, и его самый замечательный ученик, р. Йосеф Хамиц, на его глазах превратились в ревностных каббалистов²⁶. Это учение, это «новшество», возникшее в диаспоре, становилось все более и более пагубным из-за того, что христиане стремились использовать его в миссионерских целях. Таким образом, Модена боролся как против вторжения чужеродной греческой мысли в иудейскую религию в целом, так и против использования каббалы в христианской пропаганде. Последняя достаточно успешно привлекала евреев к христианству, и в конце концов он попытался убедить двух близких ему людей отказаться от занятий каббалой²⁷. Однако мой *Ари ноѓем* является критика *Зоѓара*. Модена приводит один важный документ, чтобы усилить идею Элии Дельмедиго о *Зоѓаре* как средневековой подделке²⁸. Он странно цитирует и обсуждает историю о том, как исследовал связь между р. Моше де Леоном и *Зоѓаром*²⁹. С этого момента все ученые дискуссии об истории каббалы повторяют это свидетельство р. Ицхака³⁰.

Соотечественник и современник Модены, Симха Луццатто также развивает в своем описании иудаизма идею о сходстве между каббалой и платонизмом³¹. В своей знаменитой книге *Discorso circo il stato de gl'Hebrei* («Трактат о положении евреев», 1638) он сравнивает каббалистическую концепцию сфирот с сходными идеями Платона и Филона³², упоминая также и авторов-неоплатоников, «сирийцев», таких как Плотин, Ямвлих и Порфирий³³. Луццатто отмечает в качестве главного различия между платоническими и неоплатоническими идеями и «идеями» каббалы тот факт, что каббалистические сфирот образуют иерархию, которая возводит мост через пропасть,

24 Об отношении Модены к Платону см.: *Idel M. Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century // Jewish Thought in the Seventeenth Century / Eds. Isadore Twersky and Bernard Septimus. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987. P. ???, n. 92.*

25 См.: *Тишби Й.* Исследования каббалы и ее ответвлений: исследования и источники. Иерусалим, 1982. Т. 1. С. 177–254 (*ивр.*); *Ари ноѓем*, с. 1.

26 См. об этом: *Idel M. Op. cit.*

27 *Ари ноѓем*, с. 96–97.

28 Он про- р. Ицхак из Акры

29 Этот документ цитируется р. Йосефом-Шломо Дельмедиго из Кандии в его *Мацреф ле-Хохма* («Плавильный тигель мудрости»), л. 22а. Однако этого автора нельзя считать убежденным критиком каббалы или *Зоѓара*.

29 *Ари ноѓем*, с. 71–73. См. подробнее об этом документе: *Тишби Й.* Учение *Зоѓара*. Иерусалим, 1957–1961. Т. 1. С. 28–32, 50–51 (*ивр.*).

30 См., например: *Franck A. La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux. Paris: Hachette, 1892. P. 256; Munk S. Mělanges de philosophie juive et arabe. Paris: J. Vrin, 1955. P. 275–276, n. 2; Луццатто Ш.-Д.* Диспут о каббале и о книге *Зоѓар*. Горице, 1852. С. 112–114 (*ивр.*).

31 Фрагмент оригинального итальянского текста, относящийся к каббале, опубликовал с ценными комментариями Франсуа Секр: *Secret F. Un Texte malconnu de Simon Luzzatto sur la Kabbale // REJ 118 (1959–1960), p. 121–128;*

см. также в переводе книги Симхи Луццатто на иврит, выполненном Р. Баки и М. Шулвасом, под ред. А. Эшколи (Иерусалим, 1951), с. 143–147. Как отмечает Секр (с. 121, прим. 4), в XVIII в. текст Луццатто о каббале был переведен на латынь и французский язык и получил широкое распространение в Европе.

32 Secret, *ibid.*, p. 123–124; Эшколи, там же, с. 144–145.

33 Secret, *ibid.*, p. 124; Эшколи, там же, с. 145.

34 Secret, *ibid.*, p. 124; Эшколи, там же, с. 146. Тонкое замечание Луццатто и весь каббалистический материал, касающийся этого вопроса, не были упомянуты в знаменитом исследовании Лавджой и не обсуждались в литературе о «великой цепи бытия», появившейся после публикации этой книги. [Артур Лавджой (1873–1962) – американский философ и историк идей. Его наиболее известная книга посвящена «великой цепи бытия», которую он прослеживает от Платона до Нового времени: *Lovejoy A. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass., 1936; русский перевод: *Лавджой А. Великая цепь бытия*. М.: История идей, 2001. – *Прим. пер.*]

35 Secret, *ibid.*, p. 126–127; Эшколи, там же, с. 146–147. Это сходство было отмечено уже в 1498 г. Ицхаком Авраванелем. См.: *Идель М.* Каббала и античная философия у Ицхака и Йефуды Авраванеля (выше, прим. 17), с. 76.

36 См. об этом: *Dodds E.R.* Proclus: The Elements of Theology. Oxford, 1971. P. 313–321. Об отголосках этой идеи в эпоху Возрождения см.: *Walker D.P.* The Astral Body in Renaissance Medicine // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958). P. 119–133.

37 См. *Müller-Jabncke W.D.* Agrippa von Nettesheim et la Kabbale // *Kabbalistes Chrétiens; cahiers de l'hermétisme* / Eds. Antoine Faivre, Frédéric Tristan. Paris: A. Michel, 1979. P. 197–219.

разделяющую материальное и духовное, таким образом являясь важным звеном в «великой цепи бытия»³⁴. Вместе с тем им подчеркивается близость к платонизму каббалистической теории «духа»-посредника, связывающего интеллектуальную способность с деятельностью тела³⁵. Эта теория напоминает неоплатоническое учение об астральном теле³⁶. Судя по тому, каким образом Луццатто формулирует свой взгляд на каббалу, он, вероятно, верил в ее древность, хотя и не считал себя ни каббалистом, ни противником этого учения.

Близость каббалы к платонической мысли признавалась, как мы видели выше, как средневековыми авторами, так и авторами эпохи Возрождения, интересовавшимися каббалой или ее критиковавшими. Современные ученые лишь развили, углубили или сделали более наглядными находки этих авторов. То же самое, видимо, верно и в отношении гностицизма – еще одной важной традиции эпохи античности, оказавшей влияние на каббалу. Поэтому здесь уместно вкратце рассмотреть, каким образом возникла идея о гностическом происхождении каббалистических идей.

Первым автором, отметившим специфическое сходство между каббалой и гностическими воззрениями, был, по-видимому, Генрих Корнелий Агриппа из Неттесгейма³⁷. В своей книге *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* («О недостоверности и тщете всех наук и искусств», 1527) этот автор предполагает, что именно еврейские каббалистические суеверия вдохновляли гностиков, таких как «Orphitae, Gnostici, et Valentiniani haeretici» («еретики офириты, гностики и валентиниане»), при этом он намекает на использование ими «чисел и букв»³⁸. Впрочем, упоминание об этом у Агриппы весьма неопределенно, а потому довольно трудно понять точный смысл его утверждения о пагубном каббалистическом влиянии на различные гностические

школы. Вполне вероятно, что он мог иметь в виду сходство между такими текстами, как *Шуф Кома* («Размеры [Божественного] Тела») и сходные места в литературе *Гейхалот* («Чертогов»), которые упоми-

наются уже в его более раннем сочинении, *De Occulta Philosophia*³⁹, и излагаемой Иринеем Лионским гностической теорией Марка (Маркоса) об огромных размерах Божественных тел, описания которых также связываются с числами и буквами⁴⁰. Такое понимания идеи Агриппы ставит его на первое место в ряду ученых, утверждавших и продолжающих утверждать, что теория Марка была создана под влиянием древнееврейских мистических идей, связанных с *Шуур Кома*, – среди ученых, обосновывавших это утверждение, Э. Бенамозег⁴¹, М. Гастер⁴², Г. Шолем⁴³, Г.Г. Струмза⁴⁴ и ваш покорный слуга⁴⁵. Сходство между каббалистическими и гностическими концепциями свидетельствовало для Агриппы о еретическом потенциале еврейского мистицизма. Подобно своему старшему современнику, еврею Элии Дельмедиго, он полагал, что обнаружение сходства между каббалой и какой-либо иной системой мысли показывает ее еретическую природу. Выводы Агриппы повторялись в некоторых христианских сочинениях XVI в. и были приняты даже Симхой Луццатто⁴⁶. Так, рассмотрев каббалистическую теософию, Луццатто писал, что из ее идей «произошли, подобно внебрачным детям, валентиниане, гностики и другие древние еретики, как это можно увидеть у ученого грека Епифания или у римлянина Иренея»⁴⁷. Представление о каббале как о вредоносном учении, столь важное для Агриппы, сменяется здесь отношением к гностицизму как некоторому отклонению от древней еврейской традиции. Современным исследователям гностицизма оставалось лишь постепенно осознавать важность древнееврейской мистики для лучшего понимания источников гностической мысли⁴⁸, не обращая при этом, однако, особого внимания на замечание Агриппы⁴⁹. Однако один только Адольф Франк писал об этом: «Мы вынуждены, таким образом, признать, что гностицизм заимствовал очень многое если и не прямо из *Зо́гара*, каким мы его знаем сегодня, то, по крайней мере, из содержащихся в нем традиций и

Название книги.
Не знаю какое

39 См.: *Идель М.* Мир ангелов в образе людей // Исследования по каббале, еврейской философии и моралистической литературе, посвященные 75-летию Йешаягу Тишби / Под ред. Й. Дана и Й. Хакера. Иерусалим, 1981. С. 63, п. 242 (*ивр.*). [Необходимо отметить, что «Три книги о сокровенной философии» можно назвать более ранним произведением Агриппы лишь с некоторыми оговорками. «Речь о недостоверности и тщете наук и искусств» была написана им в 1526 г. и опубликована в Кёльне в 1527 г. Ранняя и краткая версия «Трех книг», по некоторым сведениям, была создана Агриппой ок. 1510 г., однако известный нам текст (с упоминаниями указанных еврейских сочинений) был опубликован в том же Кёльне лишь в 1533 г. (в 3 частях; ч. 1 была впервые напечатана в 1531 г.). – *Прим. пер.*]

40 *Adversus Haereses I*, XIV, 1.

41 *Бенамозег Э. Таам ла-шед* (Диспут с Ш-Д. Луццатто). Ливорно, 1863. С. 107 и далее (*ивр.*).

42 *Gaster M.* Texts and Studies. London, 1925–1928. Vol. 3. P. 1350–1353.

43 *Шолем Г.* Основные положения в понимании каббалы и ее символов. Иерусалим, 1976. С. 161–163 (*ивр.*); *Idem.* Основные течения в еврейской мистике. Москва–Иерусалим: Мосты культуры, 2004. С. 102.

44 *Stroumsa G.* Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ // *HTR* 76 (1983), pp. 280–281.

45 *Идель М.* Мир ангелов в образе людей (выше, прим. 39). С. 1–2.

46 См.: *Secret F.* Op. cit., p. 125, n. 1. По всей видимости, именно Агриппа или кто-то из его последователей послужил источником идеи о древнееврейском происхождении гностицизма у И. Будде (J.F. Buddeus), И. ван Мосгейма (J.L. van Mosheim) и И. Неандера (J.A.W. Neander). См.: *Fossum J. E.* The Name of God and the Angel of the Lord. Tübingen, 1985. P. 8.

47 *Secret F.*, Op. cit., p. 125.

48 См. гл. II, прим. 32–35.

49 На замечания Агриппы обратили внимание такие исследователи еврейской мистики, как А. Франк (см.: *La Kabbale*, p. 11–12 – выше, прим. 30) и Ф. Секр (выше, прим. 31).

теорий»⁵⁰. Основная же масса современных исследователей каббалы придерживаются противоположного мнения; снова и снова каббала изображается как мистическое движение, во всех своих главных проявлениях вдохновенное гностической мыслью.

Два выдающихся представителя иудаизма XVIII в., р. Яков Эмден и Соломон Маймон, различным образом внесли значительный вклад в изучение еврейского мистицизма. В ходе борьбы против саббатрианства Эмден тщательно проанализировал весь корпус текстов *Зо́рафа*, показав наличие в нем средневекового материала, включенного, по его мнению, в древнюю книгу *Зо́раф*, автором которой был р. Шимон бар Йохай. Его анализ имел прежде всего филологический характер, а его догадки и наблюдения сохраняют свою ценность и по сей день⁵¹. Маймон, ревностный сторонник каббалы в юности и философ

51 См.: Тушби Й. Учение *Зо́рафа* (см. выше, прим. 29). Т. 1. С. 53–56 (и др.).

52 См.: Idel M. Perceptions of Kabbalah in the second half of the 18th century // *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1991). P. 62–68.

53 An Autobiography / Trans. I. Clark Murray. London, 1888. P. 94–95.

54 См.: Idel M. Op. cit., p. 62.

55 См.: Franck A., Op. cit., pp. 295–304; Weiss J. *Via passiva* in Early Hasidism // *JJS* 11 (1960), p. 133–155; и др.

в зрелые годы, больше интересовался каббалой как религиозным феноменом, а не ее историей⁵². Рассматривая ее как некий вид еврейской науки, символическим образом объяснявшей проблемы психологии, физики, морали и политики, он писал, что из-за своего стремления обнаруживать аналогии где бы то ни было она выродилась и превратилась в «искусство безумия, упорядоченного методом», или «систематическую науку, покоящуюся на самомнении»⁵³. По существу же Маймон признает, что каббала – это на самом деле наука, и пытается соответствующим образом «расшифровать» ее, используя при этом философскую терминологию; его подход отчасти напоминает отношение к каббале, характерное для эпохи Возрождения⁵⁴. Не менее важными являются и его замечания, касающиеся хасидизма; его пронизательные наблюдения послужили отправной точкой для современных исследований этой мистической школы⁵⁵.

2. ЕВРЕЙСКАЯ НАУКА XIX ВЕКА В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

Возникший в начале XIX в. академический интерес к иудаизму в целом повлек за собой и возрождение интереса к научному изучению каббалы. Один из первых представителей школы *Wissenschaft des Judentums* («Науки о еврействе») Нахман Крохмаль⁵⁶ симпатизировал каббале, древность которой в его глазах была очевидна. Он полагал, что это древнее знание проникло в Европу с Востока и распространилось впоследствии по всему Западу, однако сам этот процесс был связан с его вырождением, а *Zo'ar* является свидетельством его упадка⁵⁷. Подобно своим предшественникам эпохи Возрождения, Крохмаль отмечал сходство между неоплатонизмом и гностицизмом, с одной стороны, и каббалой – с другой⁵⁸.

Один из его молодых современников, Меир Ландауэр, интересовался как историческим, так и библиографическим аспектами каббалы и написал об этом несколько очерков⁵⁹. Несмотря на многочисленные исторические ошибки, снижающие ценность его обзорных трудов по ранней каббале, Ландауэр стал родоначальником традиции серьезного изучения этой темы в XIX в., основанного на использовании разнообразных рукописных материалов. Он разделял мнение о том, что *Zo'ar* является средневековым произведением, добавив к нему совершенно фантастическое предположение, что автором этой книги был Авраам Абулафия. Под влиянием немецкой идеалистической философии он попытался осуществить символическое истолкование Библии с использованием каббалистических концепций⁶⁰. Преждевременная смерть положила конец его многообещающей работе, целью которой было признание каббалы специфически еврейским религиозным феноменом. Таким образом, мы можем констатировать, что два первых исследователя, заинтересовавшихся миром каббалы в начале XIX в., сделали это под воздействием идей немецкого идеализма, который, как мы знаем сегодня, сам испытал на себе некое влияние каббалистической мысли через швабских пиетистов (лидером которых был Ф.К. Эттингер), в свою очередь воспринявших каббалистические идеи из антологии «*Kabbalah Denudata*». Если вклад эпохи Возрождения в изучение каббалы был в основном историческим и предполагал обязательное сопоставление с ней неоплатонических текстов (хотя, как правило, и с негативным оттенком), идеалистичес-

⁵⁶ Хотя по своему происхождению Крохмаль и принадлежит к восточноевропейскому еврейству, его взгляды испытали сильное влияние со стороны немецкого идеализма.

⁵⁷ Ср. с позицией Леона Модены, который признавал существование древнего еврейского эзотеризма, но считал каббалу средневековой выдумкой, результатом деградации еврейского тайного знания. См.: *Idel M. Op. cit.*, а также упомянутые взгляды Маймона (выше, прим. 53).

⁵⁸ См.: *Biale D. The Kabbalah in Nachman Krochmal's Philosophy of History // JJS 32 (1981), pp. 85–97.*

⁵⁹ Результаты его исследований были опубликованы посмертно в виде серии статей в «*Literaturblatt des Oriens*» (1845, N 6).

⁶⁰ См., к примеру: *Landauer M. Wesen und Form des Pentateuch. Stuttgart, 1838.*

тическая философия поощряла феноменологический подход к каббале, сторонники которого обычно относились к ней с симпатией. Отголоски такого отношения чувствуются и у некоторых современных исследователей.

Первой крупной работой, в которой было предпринято подробное описание каббалы – прежде всего каббалы *Zo'ra* – с позиции исторического, филологического, сравнительного и концептуального анализа, была книга Адольфа Франка «La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux» («Каббала, или Религиозная философия евреев»), опубликованная в 1843 г. в Париже. Она пользовалась исключительно высоким авторитетом и вышла в двух французских изданиях (1889, 1892), в немецком переводе Адольфа Еллинека (1844), добавившего к ней ряд существенных примечаний, в переводе на иврит (1909),

а также в английском переводе с немецкого издания (1926); последняя английская версия переиздавалась несколько раз⁶¹. До появления исследований Шолема книга Франка внесла большой вклад в ознакомление с каббалой ученого мира современной Европы, чем любая другая работа. Франк полагал, что как *Zo'ra*, так и каббалистические идеи в целом восходят к древним временам и предшествуют возникновению александрийской философской школы и христианства⁶². Согласно Франку, наиболее важные концепции каббалы происходят из халдейских и персидских, то есть зороастрийских источников⁶³. Несмотря на то что это принципиальное для Франка убеждение было впоследствии отвергнуто наукой, он считал каббалу исключительно важным еврейским феноменом; данная им характеристика заслуживает того, чтобы привести ее *in extenso*⁶⁴:

Мы никоим образом не можем считать каббалу неким изолированным явлением, случайным для иудаизма; напротив, это его сердце и душа. Ибо если Талмуд охватывает все то, что касается внешней практики и соблюдения Закона, каббала оставляет за собой область умозрения и самые глобальные и трудные проблемы естественного и богооткровенного богословия. Кроме того, она способна поднять благочестие людей, проявляя неизменное уважение к их грубым верованиям и научая их пониманию того, что вся их вера и религия покоится на возвышенной тайне⁶⁵.

61 Отметим, что уже в 1843 г. по-русски вышла рецензия на книгу Франка под названием «Каббалистика» («Отечественные записки», т. XXIII, ч. 8, с. 26), а в начале 1870-х гг. в казанском журнале «Православный собеседник» появился сокращенный и несколько измененный русский перевод этой книги, выполненный Н.П. Соколовым: «Каббала, или Религиозная философия евреев» («Православный собеседник», 1870, т. II, III; 1872, т. I; 1873, т. I); в 1873 г. этот текст вышел отдельным изданием («Каббала, или Религиозная философия евреев». Казань, 1873). – *Прим. пер.*

62 *Franck A.* Op. cit., pp. 202–265. Любопытно, что, обсуждая древность каббалы, Франк ссылается прежде всего на христианских авторов эпохи Возрождения, таких как Пико и Рейхлин, считавших каббалу древним учением; см. *ibid.*, p. 39, а также «Предисловие», в котором приводится интересный обзор, посвященный интересу к каббале среди христиан той эпохи. 63 *Ibid.*, p. 266–294.

64 В развернутом виде (*лат.*) – *Прим. пер.*

65 «Il est impossible de considerer la Kabbale comme un fait isolé, comme un accident dans le judaisme; elle en est au contraire la vie et la Coeur» (*ibid.*, p. 288); англ. перевод этого фрагмента: *Franck A. The Kabbalah: The Religious Philosophy of the Hebrews* / Trans. I. Sassmitz. N.Y., 1940. P. 219. Франк отвергает критику Леона да Модены, считавшего каббалу чужеродным учением. Он знал о взглядах Модены, книга ко-

Таким образом, уже в 1843 г. в знаменитом научном труде каббала была признана не просто важным религиозным феноменом иудаизма, но его «сердцем и душой». Такое мнение о роли каббалы поразительно напоминает знаменитое утверждение Шолема о том, что каббала – это важнейшая часть иудаизма, позволившая ему сохранить свою жизненную силу на протяжении многих поколений⁶⁶. Я хотел бы особо подчеркнуть этот момент, который был самоочевиден для восточно-европейских современников Франка, чтобы продемонстрировать, что уже в середине XIX в. существовал очевидный прецедент для современной позитивной оценки каббалы со стороны такого западного по своему происхождению ученого, как Шолем⁶⁷.

Современник и соотечественник Франка Соломон Мунк также интересовался каббалой и относился к ней с симпатией. Выдающийся знаток еврейской и арабской философии, он включил в свой обзор «philosophie chez les juifs» («философии у евреев») ряд важных соображений о каббале, сохранивших свою ценность и поныне⁶⁸. По его мнению, еврейские мыслители в Александрии и Палестине, комбинируя восточные и западные учения, оказали влияние и на неоплатонизм, и на гностицизм. Пусть их склонность к пантеистическим тенденциям была далека от главенствующих в иудаизме воззрений, тем не менее каббалу и александрийское еврейство следует рассматривать как важных посредников между Востоком и Западом⁶⁹. Стоит отметить то особое значение, которое придавал Мунк влиянию на гностицизм доктрин, ставших позднее составной частью каббалы⁷⁰. Мунк считал каббалу ответвлением александрийской мысли⁷¹; кроме того, он писал, что существует поразительное сходство между гностическими учениями Василида и Валентина и каббалистической концепцией сфирот⁷². Мунк отмечал влияние на каббалу Шломо ибн Габироля и других еврейских неоплатоников⁷³ и полагал, что Зо́раф был создан в XIII в.⁷⁴ на основе более древних, утраченных традиций и мидрашей⁷⁵.

Предложенная Франком оценка каббалы как «жизненной силы» иудаизма была, однако, отвергнута его современниками. Адольф (Аа-

тогого *Ари но́зем*, написанная в XVII в., была впервые опубликована (Лейпциг, 1840) за три года до появления книги Франка, и даже время от времени ссылался на нее (см. с. 256). Интересно, что Леон да Модена, резко критиковавший каббалу за то, что ею злоупотребляли христиане в эпоху Возрождения, подвергается критике со стороны Франка, находившегося под влиянием как раз того же христианско-каббалистического мировоззрения (см. выше, прим. 62).

66 Шолем Г. Неспроста: главы наследия и возрождения. Иерусалим, 1975. С. 66 (ивр.); согласно Бэйзлю (*Biale D. Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History. 2d ed. Cambridge, Mass., 1982. P. 44*), Шолем мог опираться здесь на Ф.И. Молитора, хотя это и не столь очевидно.

67 Ср. утверждение Дэвида Биали о том, что признание еврейской мистики предметом, заслуживающим самостоятельного изучения, должно было предшествовать появлению в XX в. историографической концепции Шолема. См.: *Biale D. The Kabbalah in Nachman Krochmal's Philosophy of History // JSS 32 (1981), p. 97.*

68 См.: *Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1853. P. 275–291, 490–494.* Ср. также его краткие замечания в том же ключе в более ранней работе: *Idem. Palestine. Paris, 1845. P. 509–524.*

69 *Munk S. Mélanges, p. 468–469.*

70 *Ibid.*; ср. также: *Franck A. La Kabbale (выше, прим. 30), p. 256–257*; см. также ниже, гл. II и VI.

71 *Munk S. Op. cit., p. 492.*

72 *Ibid., p. 276.*

73 *Ibid., p. 285–286, 290–291.*

74 *Ibid., p. 276–283.*

75 *Ibid., p. 276.*

рон) Еллинек, немецкий переводчик его книги, ученый, с симпатией относившийся к каббале, немедленно отреагировал на этот тезис Франка, отметив в примечании к тексту его книги: «Автору следовало бы добавить: “[жизненная сила] иудаизма, после его возвращения из

76 *Frack A. The Kabbalah / Trans. I. Sassnitz. N.Y., 1940. P. 302, n. 52.* Вначале совпадавшая с мнением Франка позиция Еллинека, согласно которой каббала и *Zohar* содержат в себе древнее учение, постепенно менялась в его поздних работах, в значительной мере основанных на историко-филологическом методе Ландауэра. Эта перемена достигла своего апогея в его книге «*Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältnis zum Zohar*» (Leipzig, 1851), в которой он убедительно показывает сходство между сочинениями Моше де Леона, написанными на иврите, и некоторыми фрагментами *Zohara*.

Вавилонского плена и до завершения Талмуда”. Для современного же иудаизма каббала является совершенно чужеродным элементом»⁷⁶.

Следует заметить, что Еллинек здесь вовсе не противоречит самому Франку; он просто квалифицирует его оценку как приложимую лишь к древнему периоду еврейской религии, тогда как в настоящее время каббала – это уже «совершенно чуждый [иудаизму] элемент». Подобное чувство отчуждения, разрыва с каббалой совершенно очевидно также и в «Диспуте о каббале и *Zohare*» Шмуэля-Давида Луццатто, который в полной мере воспользовался аргументами Азари ди Росси и Леона да Модены, а также работами Еллинека, чтобы освободить мудрецов Мишны и Талмуда от тех ложных мнений, которые им приписывались и которые противоречили их подлинным взглядам. Луццатто подверг Франка резкой критике. Он писал: «...les Textes de ce mysticisme que l'ignorance a appelé la *Philosophie religieuse des Hebreux*, n'appartiennent point aux auteurs de la Mishna et du Talmud et ne sont que des pseudonymes»⁷⁷. Как искренне

77 «Тексты этого мистического учения, которое несведущие называют “религиозной философией евреев”, никоим образом не принадлежат авторам Мишны и Талмуда и лишь приписаны им». – *Пер.* Ср. *Taam la-shed* Бенамозега (см. выше, прим. 41), посвящение Асколи. Подобно тому, как Луццатто критически отреагировал на книгу Франка, Бенамозег также выступил с опровержением Луццатто в своей книге, имевшей подзаголовок: *Nouveau Dialogue* (Новый диспут). Главной ее целью было доказательство древности каббалы. Положительная оценка каббалы Бенамозегом, связанная с его традиционными религиозными взглядами, могла быть вызвана и влиянием Фихте, заметным в некоторых его сочинениях. Здесь мы снова видим определенную связь между немецким идеализмом и интересом к каббале.

78 Там же. «Опасными последствиями каббалистического фанатизма, известного под именем хасидизма и враждебного всякой культуре». – *Пер.*

признавался сам Луццатто, такая реакция была вызвана не только работой Франка, но также и «les dangereux effets que la fanatisme Kabbalistique, sous e nom de Khassidisme ennemis de toute culture»⁷⁸. Это замечание исключительно интересно. По словам Луццатто, в «Диспуте», который в действительности представляет собой резкий выпад против каббалы, он преследовал не только академическую цель; им двигали также и определенные религиозные и культурные мотивы. Столь резкую реакцию с его стороны вызвали ужасные последствия на тот момент еще недавнего всплеска еврейского мистицизма – саббатиянства; в XVIII в. сходная реакция на эти события была у р. Якова Эмдена. Вполне возможно, что и последующее негативное отношение к каббале у Генриха Греца, Морица Штайншайдера и Соломона Рубина также было связано с их реакцией на восточноевропейский хасидизм. Кроме того, за трудами Крохмалья,

Франка, Мунка и Элии Бенамозега, отличавшимися достаточно положительным отношением к каббале, во второй половине XIX столетия последовал целый ряд критических сочинений, написанных еврейскими учеными и направленных против нее. Тем не менее некоторые из этих авторов также внесли значительный вклад в ее изучение.

Предпринятая Шоломом критика отрицательного отношения к каббале в сочинениях таких представителей Wissenschaft des Judentums⁷⁹, как Штайншнайдер и Грец, хотя и справедлива, но тем

79 См.: Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. NY, 1971. P. 307–309.

не менее все же является предвзятой. В двух этих гигантах еврейской науки следует видеть не только критиков каббалы, но и основоположников ее академического изучения. Грец создал первый большой исторический обзор каббалистической литературы, превосходивший работу Ландауэра, а статьи Штайншайдера, посвященные таким выдающимся каббалистам, как р. Ашер бен Давид и р. Яаков га-Кофен, а также каббалистическим сочинениями, в частности, Авраама Абулафии, были первыми изысканиями в этой области, хотя и окрашенными некоторой пристрастностью. В целом же, однако, восприятие каббалы многими еврейскими учеными XIX в. было намного более положительным, чем то, что изображает Шолом. Крохмаль, Бенамозег, Франк, Мунк и Еллинек – примеры еврейских ученых, разделявших, на мой взгляд, достаточно широко распространенное в то время положительное отношение к каббале. Далекие от заведомо негативной оценки каббалы, некоторые из пионеров еврейской науки XIX в. и начала XX в. не только интересовались этим учением, но и внесли существенный вклад в его изучение, заложив тем самым основу для последующих исследований. Достойно сожаления, что их достижения подчас совершенно игнорируются современными учеными.

3. ИЗУЧЕНИЕ КАББАЛЫ В XX В.

На рубеже столетий в Западной Европе появилось ощущение, что каббала может открыть миру намного больше, чем казалось раньше ее исследователям⁸⁰. В то время было написано несколько работ о каббале,

80 См., например: *Ehrenpreis M.* Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII Jahrhunderts. Frankfurt a.M., 1895; *Newmark D.* Geschichte der Jüdischen Philosophie des Mittelalters. Berlin, 1907. Bd. 1, S. 179–236.

и, на мой взгляд, примером этого нового отношения могут служить следующие слова Самуэля А. Гирша: «Я придерживаюсь мнения, что современные еврейские авторы не всегда справедливо и беспристрастно изображали наших каббалистов. Вся эта тема требует полного пересмотра, однако нам не нужно об этом особенно беспокоиться. Еврейская историография еще сравнительно молода, и, несомненно, время расставит все на свои места»⁸¹.

81 *JQR*, n.s. 20 (1908); переиздано в: *Hirsch S.A.* The Cabbalists. London, 1922. P. 34.

Этот отрывок, взятый из написанного в 1908 г. эссе «Еврейские мистики: попытка понимания», как бы предвещает великие достижения младшего современника Гирша – Гершомо Шолема. Поскольку изыскания Шолема достаточно широко известны и подробно обсуждались в ряде современных работ, я затрону их очень коротко⁸².

82 См., например: *Alter R.* The Achievement of Gershom Scholem // *Jerusalem Quarterly* 29 (Fall 1983), pp. 127–144; *Altman A.* Gershom Scholem, 1897–1982 // *PAAJR* 51 (1984), pp. 1–14; *Kriegel M.* Gershom Scholem: Ecriture historique et renaissance nationale au xx[e] siècle // *Debat* 33 (January 1985), pp. 126–139; а также статью Ротенштрайха (см. гл. IV, прим. 4). В качестве примеров критики подхода Шолема со стороны ученых, в основном касающейся роли и места каббалы в истории иудаизма, см.: *Курицель Б.* В борьбе за ценности иудаизма. Иерусалим–Тель-Авив, 1970 (*ивр.*); *Швайд Э.* Мистика и иудаизм согласно Гершому Шолему // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли*, доп. 2, 1983 (*ивр.*). См. также возражения Й. Дана, Н. Ротенштрайха и Х. Лацрус-Яффе в том же журнале: 3, no. 3 (1983–1984), с. 427–492 (*ивр.*), а также обзор: *Ross T.* Scholem, Mysticism and Living Judaism // *Immanuel* 18 (Fall 1984), pp. 106–124. Недавно был опубликован английский перевод книги Э. Швайда: *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem* / Trans. D.A. Weiner. Atlanta, Ga., 1985.

Можно выделить четыре основных момента в поистине огромном вкладе Шолема в изучение еврейской мистики:

1) Он рассмотрел все главные течения в еврейской мистике, базируясь на изучении основных документов, сохранившихся в печатном виде и в рукописях. Таким образом, его труды содержат первое авторитетное изложение истории еврейской мистики во всей ее полноте.

2) В длинной серии библиографических изысканий Шолем заложил основу для современной библиографии каббалы, создав базовую схему для дальнейших описаний каббалистической литературы. В значительном большем объеме, чем Ландауэр, Штайншнайдер и Еллинек, Шолем внимательно исследовал огромное количество рукописных материалов, что позволило ему установить авторство значительного числа каббалистических сочинений.

3) Шолем в большей мере, чем его предшественники или последователи, подходил к каббале как к религиозному явлению и пытался описывать ее как исторически, так и феноменологически. Од-

нако весьма существенно, что большинство его исследований феноменологических аспектов каббалы было написано на сравнительно позднем этапе его научной деятельности; многие из них были представлены на ежегодных конференциях общества «Эранос» в Асконе. Я полагаю, что этот переход к феноменологическому описанию каббалы в поздний период творчества Шолема был вызван как раз необходимостью представить ее аудитории особого типа, характерной для этих симпозиумов.

4) Наконец, Шолем, подобно Франку, считал каббалу жизненно важной частью еврейской религии, особо подчеркивая необходимость ее изучения для правильного понимания эволюции иудаизма. Выдвигая положение о разнообразии форм еврейской мысли, он смог включить в ее рамки каббалу и ее порождение – саббатрианство. По мнению Шолема, иудаизм – это все то, что данное поколение евреев развивает, выражая себя.

Шолем начал свою научную деятельность с попытки обнаружить метафизический субстрат каббалистической мысли⁸³. Хотя и никогда этого открыто не признавая, он полагал, что на глубинном уровне каббала выражает некую метафизическую реальность, которую можно познать с помощью надлежащей герменевтики, используя исторические, филологические и философские методы⁸⁴. Расшифровывая символы и проясняя пути исторического развития ключевых концепций, наряду с детальнейшей библиографической работой он пытался приблизиться к «горе», то есть к ядру этой реальности. По собственному признанию, он надеялся получить хотя бы намек, исходящий из этого центра⁸⁵. Мне неизвестно, получил ли он и в самом деле какой-либо знак такого рода, ибо он так и не доверил письму признание о наличии или отсутствии такового. Однако что кажется несомненным, так это его убеждение в том, что каббала была дисциплиной, включавшей в себя как собственно поиски каббалистами Божественного, так и, вероятно, их реакцию на то, что они считали соприкосновением с Ним. Трудно с точностью определить взгляд Шолема на связь между двумя этими элементами – метафизическим ядром каббалы и «горой», ядром реальности. Однако по крайней мере в том, что касается последнего, он был, по-видимому, убежден, что академического исследования явно не хватает для его объяснения. Был ли он того же мнения относительно невозможности до-

83 Точно так же, как за сто лет до Шолема это пытался сделать Молитор. Шолем был склонен преувеличивать разницу между каббалой и философией, что видно, например, из его понимания символа и аллегории (см. ниже, гл. IX, раздел 1), вместе с тем признавая влияние на каббалу философии, прежде всего неоплатонизма. Однако даже рассматривая каббалу как нечто принципиально отличное от философии, Шолем стремился в первую очередь обнаружить то, что он считал теоретическим субстратом, «метафизикой», отрицая преимущественно практический характер каббалы.

84 См. письмо Шолема Залману Шокену (1937), опубликованное в: *Biale D. Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*. 2d ed. Cambridge, Mass., 1982. P. 31 (оригинальный немецкий текст письма на с. 155).

85 *Ibid.* См. также: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике (Москва–Иерусалим: Мосты культуры, 2004. С. 429): «Рассказ не окончен, он еще не стал историей, и сокрытая жизнь, которую он заключает в себе, может прорваться завтра в вас или во мне».

стигнуть подобными методами и метафизического ядра каббалы? Шолом не дал на этот вопрос сколько-нибудь определенного ответа. Однако он совершенно ясно выразил свой страх перед смертью – духовной смертью, приходящей в результате академических занятий⁸⁶. В

86 *Biale D.* Op. cit., p. 32. См. также стихотворение Шолома «*Vae Victis, oder der Tod in der Professur*» («Горе побежденным, или Смерть в профессорстве» (с переводом на иврит Шимона Зандбанка) // *Хадарим* 4 (1984), с. 13. Стихотворение было написано в 1942 г. [Первая версия написана в 1941 г. – *Прим. пер.*]

87 Шолом Г. Из Берлина в Иерусалим. Тель-Авив, 1982. С. 161 (*ивр.*).

академического знания, вероятно, занимаясь при этом своего рода духовной практикой.

Однако данный вывод, сделанный на основе различных высказываний Шолома, есть не более чем робкое предположение, и не следует видеть в нем прямого утверждения. Если угодно, можно рассматривать Шолома как мистика-теоретика или мистика в теории, а также

88 См. стихотворение Шолома «*Vae Victis*» (прим. 86): «*Ich war zum Sprung auf den Grund bereit. Aber habe ich ihn gemacht?*» («Я был готов к прыжку на дно / Но совершил ли я его?» – *пер. К.Б.*).

Шоломе либо как только об историке, либо как об историософе совершенно неразумно ограничивает духовный облик этого человека и сводит все его устремления к открытой и явной деятельности, откровенно игнорируя при этом его же собственные суждения и признания. Достигнув исключительных успехов как историк мистических текстов и идей, он был в своих собственных глазах скорее неудачником в качестве мистика, но все же неудачником, тоскующим по мистическому опыту⁸⁹.

89 В том же стихотворении: «*Die Wahrheit hat den alten Glanz, doch wie Empfänger sein?*» («У истины есть древний отблеск / Но как же уловить его?»). В более ранней версии этого стихотворения вторая строка выглядит иначе: «*Doch das Unglück stellt sich ein*» – «Но мы не можем предсказать беду». – *Прим. пер.*).

90 См., например: *Altmann A.* Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qomah // *Jewish Medieval and Renaissance Studies* / Ed. A. Altmann. Cambridge, Mass., 1967. P. 225–264; *Vajda,* *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age.* Paris: Mouton, 1962.

молодом возрасте он занимался практическими упражнениями, основанными на мистических техниках Авраама Абулафии, о чем он сообщил мне сам в личной беседе. Об этом он написал также незадолго до смерти в ивритской версии своей автобиографии⁸⁷. Взятые вместе, эти личные признания могут объяснить нам его понимание того, что научный подход имеет свои пределы; преодолевая их в процессе поиска духовных ориентиров, ученый может уберечь себя от мертвящей сухости

как теоретика каббалы⁸⁸. Я использую здесь термин «мистик-теоретик» без всякого намерения дать тем самым уничижительную или, наоборот, положительную оценку занимаемому им месту *теоретика*. Распространенное представление о теоретике каббалы⁸⁸. Я использую здесь термин «мистик-теоретик» без всякого намерения дать тем самым уничижительную или, наоборот, положительную оценку занимаемому им месту *теоретика*. Распространенное представление о

Значительный вклад в библиографию каббалы и изучение ее доктрин был сделан Александром Альтманом и Жоржем Вайдой. Хотя их мировоззрение сформировалось независимо от Шолома, они приняли большинство его исторических и концептуальных идей, касающихся каббалы, занимаясь в основном изучением синтеза философии и каббалы⁹⁰. Для их работ характерна интеграция каббалистических тем в более широкие и разносторонние исследования в области истории идей, включающие

в себя рассмотрение проблем и мотивов, характерных для еврейско-арабской мысли⁹¹. Альтман также занимался изучением связей между древнееврейскими текстами и гностицизмом, а также между каббалой и мировоззрением эпохи Возрождения и Нового времени⁹². Исследование синтеза философии и каббалы было продолжено молодыми учеными, такими как Сара Хеллер-Виленски и Давид Блюменталь⁹³.

Важность платонизма для еврейской мысли в целом подчеркивается в работах Ицхака Бэра, посвященных иудаизму периода Второго Храма. Бэр усматривает источник многих древнееврейских представлений во влиянии платоновской мысли на философию Филона Александрийского и на взгляды палестинских мудрецов⁹⁴. Таким образом, еврейская мистика, по его мнению, покоится на субстрате платонизма. В ряде примечаний Бэр ссылается на каббалистические формулировки, отражающие эти древние еврейские идеи⁹⁵. Гипотезы Бэра не были, однако, приняты современными учеными. Намеренное игнорирование его взглядов можно заметить, например, в трудах Шолема и Э.Э. Урбаха, которые касаются изучавшихся им вопросов. Тем не менее Бэру принадлежит заслуга формулировки альтернативной концепции развития еврейской мистики как феномена, органически развивавшегося от древней эпохи до Средних веков. Несмотря на ряд недостатков, таких как утверждение о чрезвычайно важном значении чужеродных элементов, прежде всего греческих, для возникновения и развития еврейской мысли в целом и мистицизма в частности, его подход – это единственная (после Шолема) попытка следовать иными путями, чем те, что были проложены Шолемом. Этот факт, заслуживающий того, чтобы о нем упомянуть, резко контрастирует с той конформистской тенденцией, которая характерна для академических исследований каббалы после оформления теорий Шолема об эволюции еврейской мистики.

Наш краткий обзор западноевропейских еврейских исследований каббалы показывает постоянный интерес к проблеме взаимоотношений между каббалой и философией. Для Франка каббала была религиозной философией (*philosophie religieuse*) евреев. Для Мунка она была ответвлением александрийской мысли. По оценке Крохмалея, каббала связана прежде всего со способностью воображения, иерархически более низкой, чем интеллект, в чем опять-таки видно скрытое сопоставление с философией. Даже Бенамозег, мыслитель XIX в., на-

91 См., например: *Vajda G. L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age. Paris, 1957*; статьи Альтмана "The Ladder of Ascension" и "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism" в: *Altmann A. Studies in Religious Philosophy and Mysticism. Ithaca, N.Y., 1969*.

92 *Altmann A. Lurianic Kabbalah in a Platonic Key // HUCA 53 (1982), p. 317–355; Idem. Lessings Glaube an die Seelenwanderung // Lessing Yearbook 8 (1976), pp. 7–41, и др.*

93 См. различные работы Хеллер-Виленски о р. Ицхаке ибн Латифе и статьи Блюментала о р. Хотере бен Шломо.

94 *Бэр И.Ф. Израиль среди народов мира. Иерусалим, 1955 (ибр.), гл. 5; Idem. О проблеме эсхатологического учения в период Второго Храма // Цион 23–24 (1958–1959), с. 3–34, 141–165 (ибр.).*

95 *Бэр И.Ф. Израиль среди народов мира. С. 91; Idem. О проблеме эсхатологического учения в период Второго Храма. С. 32.*

ибо более симпатизировавший каббале, постоянно сравнивал ее с неоплатонизмом. В позициях всех этих ученых, *mutatis mutandis*⁹⁶, слышатся

⁹⁶ «С необходимыми вариациями» (лат.). – Прим. пер.

отзвуки характерной для эпохи Возрождения «философизации» каббалы и ее критики за то, что она якобы обусловлена неоплатонизмом. Точно

так же, как авторы эпохи Возрождения предпочитали обсуждать спекулятивные аспекты этого типа мистицизма, пренебрегая его более практическими, связанными с непосредственным опытом сторонами, поступали и ученые XIX в. Каббала рассматривается ими скорее как особый тип эзотерического знания, еврейский «гнозис», нежели полноценный и сложный комплекс мистической литературы. Такая позиция была частично принята и современными учеными, включая Шолема, который настоятельно подчеркивал большую важность спекулятивной стороны по сравнению с собственно мистической. Каббалистический символизм рассматривается скорее как способ понимания текста и постижения структуры божественного мира, чем как путь к переживанию богооткровенных текстов в опыте. Согласно этим ученым, каббала – это скорее не религиозный феномен, использующий философскую терминологию для выражения своих своеобразных взглядов, но некая философия, подобная остальным видам спекулятивного знания, хотя и выраженная в странных терминах. Наконец, центральное значение проблемы смысла заповедей и индивидуальных методов их исполнения всячески преуменьшалось, а иногда и совершенно игнорировалось; эту тенденцию легко можно понять, принимая во внимание те религиозные перемены, которые происходили в западноевропейском иудаизме начиная с XIX в.⁹⁷

⁹⁷ См. гл. VII.

В моем обзоре научных подходов к каббале, формирующихся начиная с эпохи Возрождения, основными пунктами обсуждения были сходство и связь каббалы с философией и гностицизмом. Теперь уместно сделать несколько кратких замечаний об отношении между каббалой и двумя другими еврейскими мистическими учениями, возникшими в то же самое время, что и она.

В самом первом приближении в история каббалы можно выделить два главных этапа: испанский, с начала XIII в. по 1492 г., когда евреи были изгнаны из Испании, и цфатский, кульминация которого приходится на 1525–1575 гг. Наиболее значительные каббалистические системы были созданы в этих центрах и оттуда уже распространялись по всему еврейскому миру. Но существовали по крайней мере еще два центра, в которых возникли оригинальные эзотерические традиции и идеи, а также появились авторитетные учителя. Я имею в виду ашкеназский хасидизм франко-германских стран XII–XIII веков (*хасидей ашкеназ*), а также хасидское движение, распространив-

шеется на Востоке, в Египте, Стране Израила и сопредельных странах с начала XIII в. Хотя мистическая литература, созданная в этих центрах, в принципе сама по себе достаточно изучена, влияние возникших там идей на историю каббалы так и не было оценено должным образом.

На протяжении последнего столетия ашкеназскому хасидизму было посвящено значительное число исследований. Статьи и книги Авраама Эпштейна⁹⁸, Йекутиэля Камельхара⁹⁹, Ицхака Бэра¹⁰⁰, Гершома Шолема¹⁰¹, Йосефа Дана¹⁰², Жоржа Вайдды¹⁰³, Эфраима Урбаха¹⁰⁴, Хаима Соловейчика¹⁰⁵, Ивана Маркуса¹⁰⁶ и Авраама Гроссмана¹⁰⁷ в достаточной мере проясняют библиографические, концептуальные и социальные проблемы, касающиеся этого комплекса мистических текстов. Публикация ряда важных текстов, осуществленная Даном¹⁰⁸ и Вайддой¹⁰⁹, способствовала лучшему ознакомлению современных ученых с этой областью еврейской мистики. Однако проблематика взаимоотношений между каббалой и ашкеназским хасидизмом до сих пор затрагивалась лишь косвенным образом, причем в основном обсуждалось лишь влияние каббалы на хасидских учителей¹¹⁰. Шолем отметил тот факт, что *Сефер га-Базиф* попала в Прованс из ашкеназского региона¹¹¹, а также указал на наличие теософских мотивов в сочинениях р. Эльзара из Вормса¹¹². Дан подробно проанализировал эти мотивы¹¹³ и пришел к такому выводу: «По всей видимости, мы можем сказать, что ашкеназский хасидизм не был знаком с каббалой в том виде, в каком она была известна мудрецам Прованса, и даже в тех случаях, когда им были доступны квази- или протокаббалистические источники, каббалистически-гностический элемент все же оставался им неизвестен»¹¹⁴. Таким образом, заключает он, мы, видимо, можем рассматривать «ашкеназский хасидизм как школу мысли, совершенно обособленную от каббалы, по крайней мере до середины XIII в.»¹¹⁵ Эти четкие и однозначные выводы, принадлежащие крупнейшему знатоку мировоззрения *хасидей Ашкеназ*, остаются на сегодняшний момент *le dernier cri*¹¹⁶ в вопросе о влиянии хасидской мысли на раннюю каббалу. Однако я

98 Собраны в два тома: Сочинения р. Авраама Эпштейна / Под ред. А.М. Хабермана. Иерусалим, 1950 (*ивр.*); Из еврейских древностей / Под ред. А.М. Хабермана. Иерусалим, 1957 (*ивр.*).

99 См. его книгу «Первые хасиды» (Вайцен, 1917, *ивр.*), являющуюся биографией р. Шмуэля бен Йефуды фе-Хасида и р. Йефуды фе-Хасида, а также предисловие к его изданию *Содей Раэйя* Эльзара из Вормса.

100 См. две его публикации в журнале «Цион» (№ 3 (1937), с. 1–50 и № 32 (1967), с. 129–136), а также статью: Две главы учения о Провидении в *Сефер Хасидим* // Исследования каббалы и истории религий, посвященные Гершому Шолему. Иерусалим, 1967. С. 47–62 (*ивр.*).

101 Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике (см. выше, прим. 85), гл. 3; *Idem*. Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chassidim... // *MGWJ* 75 (1931), S. 172–191; см. также обсуждение этой темы в книге Шолема «Истоки каббалы» (Les Origines de la Kabbale. Paris: Éditions Montaigne, 1966).

102 В его книге «Тайное учение ашкеназских хасидов» (Иерусалим, 1968, *ивр.*), а также в сборнике его статей «Исследования литературы ашкеназских хасидов» (Рамат-ган, 1975, *ивр.*) и осуществленных им публикаций (см. прим. 108).

103 *Vajda G.* De quelques infiltrations chrétiennes dans l'oeuvre d'un auteur anglo-juif du 13e siècle // *AHDLMA* 28 (1961), p. 15–34. См. также его публикацию, упоминаемую ниже (прим. 109).

104 См. его монументальный четырехтомный труд *Аругат га-Босем* («Благовонная гряда»), Иерусалим, 1939–1963 (*ивр.*).

105 Soloveitchik H. Topics in the *Hokhmah ba-Nefesh* // *JJS* 17 (1967), p. 65–78; *Idem.* Three Themes in the *Sefer Hasidim* // *AJS Review* 1(1976), p. 311–357.

106 Marcus Ivan G. Piety and Society. Leiden, 1981; *Idem.* The Organization of the *Haqdamab* and *Hilekbot Hasidut* in Eleazar of Worms's *Sefer ba-Rokeach* // *PAAJ* 36 (1968), p. 85–94; *Idem.* *Hasidei Ashkenaz* Private Penitentials // *Studies in Jewish Mysticism* / Eds. J. Dan & P. Talmage. Cambridge, Mass., 1982. P. 57–83; *Idem.* The Politics and Ethics of Pietism in Judaism: The *Hasidim* of Medieval Germany // *Journal of Religious Ethics* 8 (1980), p. 227–258; *Idem.* The Recensions and Structure of *Sefer Hasidim* // *PAAJR* 45 (1978), p. 131–153.

107 Его работы посвящены истории ашкеназского еврейства и могут служить прочной основой для изучения процессов, происходивших в интеллектуальной жизни данного региона. См. его *Хахмей авкеназ ха-ришоним* («Первые ашкеназские мудрецы»). Иерусалим, 1981 (*ивр.*).

108 Я могу упомянуть *Сефер ха-Навоц*, сочинения, объединяемые под общим названием *Сифрут ха-Ии-хад* («Литература [мистического] единения»), фрагменты *Хохмат ха-Эгоз*, *Сефер ха-Хаим*, и два важных сочинения р. Эльханана бен Якара.

109 Комментарий р. Эльханана бен Якара к *Сефер Йецира* // *Ковец аль-яд* 16 (1966), с. 147–197.

110 См. гл. V.

111 Scholem G. Les Origines de la Kabbale. Paris: Éditions Mouton, 1966. P. 49–51.

112 *Ibid.* P. 194–201.

113 Дан Й. Тайное учение ашкеназских хасидов. Иерусалим, 1968. С. 119–129 (*ивр.*).

114 Там же, с. 118.

115 Там же, с. 129.

116 «Последний крик моды» (фр.). – *Прим. пер.*

117 Я надеюсь рассмотреть подробнее этот вопрос в другом месте; см. также гл. VIII, раздел 3, цитаты по месту примечаний 158 и 194.

118 Об этой школе см. «Введение» Поля Фентона к подготовленному

полагаю, что вопрос этот должен быть поставлен снова во всей своей полноте, с учетом обнаружения дополнительных «гностических» мотивов в хасидских текстах. Кроме того, тот факт, что р. Яков бен Шешет и Нахманид заимствовали некоторые идеи из ашкеназского хасидизма, свидетельствует, по-видимому, о значительно большем влиянии ашкеназской теологии на ранних каббалистов*. Как мы увидим впоследствии, во второй половине XIII в. в испанскую каббалу различными путями проникают мистические техники¹¹⁷.

Появление на Востоке центра еврейской мистики, в основе которой лежали суфийские элементы, до конца XIII в. не оказывало никакого влияния на европейскую каббалу¹¹⁸. Такие хасидско-суфийские учителя, как р. Авраам бен Моше (сын Маймонида) и его последователи, не использовали ни теософских, ни экстатических каббалистических элементов. Однако в последнее двадцатилетие XIII в. (по всей видимости, в Галилее) произошла встреча между экстатической каббалой Авраама Абулафии и идеями суфизма¹¹⁹. Возникновению этого синтеза могло способствовать наличие суфийских мотивов в восточном еврейском хасидизме XIII в., хотя и нет сколько-нибудь серьезных свидетельств того, что эта еврейская арабоязычная литература сыграла роль посредника в процессе проникновения суфизма в каббалу. Вполне возможно, что некоторые еврейские учителя в Галилее заимствовали суфийские концепции и практики непосредственно из мусульманского суфизма, центром которого в то время был Дамаск. Возможное более позднее влияние суфийского хасидизма на каббалу все еще остается практически неисследованным¹²⁰. Шломо Пинес недавно обнаружил влияние на каббалу некоторых исмаилитских доктрин, открыв тем самым многообещающий путь для будущих изысканий в этой области¹²¹.

Наконец, современная наука практически не обращает внимание на взаимоотношения между каббалой и такими классическими жанрами еврейской литературы, как мидраш и галаха. Заме-

чательным исключением здесь является недавнее исследование Якова Каца, посвященное отношениям между каббалой и галахой¹²².

им изданию: *Obadyah b. Abraham b. Moses Maimonides. The Treatise of the Pool – Al'Maqala al-Hawdiyya*. London, 1981. P. 1–71. Там же см. библиографию по этой теме.

119 *Idel M. Prophetic Kabbalah and the Land of Israel // Vision and Conflict in the Holy Land / Ed. R.I. Cohen. Jerusalem and NY, 1985. P. 102–110; Idem. Мир образа и сборник р. Натана // Эшель Беэ-Шева 2 (1980), с. 165–176 (ивр.); Idem. Уединение и концентрация в экстатической каббале // Даат 14 (1985), с. 45–58 (ивр.); см. также «Введение» Фентона, упомянутое в пред. прим.*

120 Об одном позднем каббалистическом трактате, предположительно написанном под суфийским влиянием, см.: *Scholem G. A Note on a Kabbalistic Treatise on Contemplation // Mélanges offerts à Henry Corbin. Tehran, 1977. P. 665–670*. Еще одну попытку доказать исламское влияние на еврейскую мистику предпринял недавно Давид Ариэль: *Ariel D.S. The Eastern Dawn of Wisdom: The Problem of the Relationship between Islamic and Jewish Mysticism // Approaches to Judaism in Medieval Times 2 (1985), p. 149–167*. На мой взгляд, приведенные Ариэлем тексты недостаточны в качестве доказательства его идеи о том, что восточные еврейские учения, которые проникли в Германию и Прованс, содержали в себя элементы суфизма.

121 *Pines S. Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 2 (1980), p. 243–247; Blumenthal D.R. An Example of Ismaili Influence in Post-Maimonidean Yemen // Studies in Judaism and Islam Presented to S.D. Goitein. Jerusalem, 1981, p. 157; Идель М. Сфирот над сфирот // Тарбуц 51 (1982), с. 270–271 (ивр.).*

122 *Катц Я. Галаха и каббала. Иерусалим, 1974 (ивр.); см. также ниже, гл. VII.*