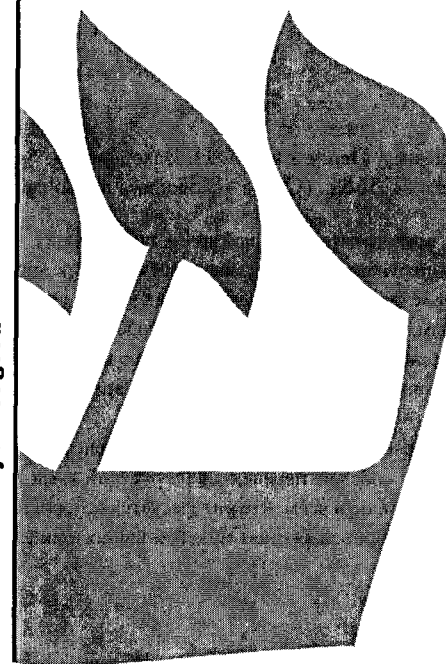


Рафаэль Патай

Иудейская богиня

bibliotheca mythologica



Екатеринбург
У-Фактория
2005

ББК 82.3(0)
П 20

Серия «Bibliotheca mythologica»
Составитель *В. Харитонов*
Перевод с английского
А. И. Володарской

Вступление

Патай Р.

П 20 Иудейская богиня / Пер. с англ. А. И. Володарской. — Екатеринбург:
У-Фактория, 2005. — 368 с. (Серия «Bibliotheca mythologica»)

Исследования, предпринятые в данной книге, показывают, что в среде библейских иудеев существовали другие могущественные религиозные направления, чтобы привлекать и простых людей, и их царей. Важную роль играло поклонение богиням, являвшимся то добрыми, то злыми. Изменившись, уйдя в тень, они не исчезли, им удалось сохранить свою власть над религиозными чувствами людей, чтобы служить связующим звеном между человеком и Богом.

Книга известного американского антрополога, ориенталиста и библеиста, автора более 50 книг, впервые переведена на русский язык и предназначена не только специалистам, но и всем, кто интересуется историей, историей религии, образом жизни и мировоззрением людей, живших в мифологические времена.

ISBN 5-94799-437-2

ББК 82.3(0)

ISBN 5-94799-437-2

© У-Фактория, 2005
© Володарская А. И., перев. на рус. яз., 2004
© Прокофьев К., Касьяненко А., обложка,
макет, 2004

1. Вездесущая богиня

Богини вездесущи — таков в двух словах вывод, к которому приходишь после внимательного изучения многочисленной и постоянно увеличивающейся литературы по истории религии.

Они стояли у колыбели *Homo sapiens*, были свидетельницами его появления в Европе примерно тридцать — сорок тысяч лет назад, что подтверждается открытием культуры ориньяка* и его статуэток обнаженных женщин с непомерно большими грудями, ягодицами и торчащими животами. Эти фигурки, представляющие в очевидно стилизованном виде и с преувеличенными формами женщин с большими сроками беременности, обычно считаются Венерами эпохи палеолита — взять хотя бы Виллендорф, Ментону, Ласпунью, Лоссель — и обычно рассматриваются исследователями доисторических эпох как имевшие религиозное значение¹.

Они на удивление сходны с более поздними находками, найденными в Месопотамии и Сирии, и датируются не ранее так называемой халафской культуры** V тысячелетия до н. э. Фигурки и европейского каменного века, и ближневосточной халафской культуры служили одной цели: гарантировать плодovitость; скорее всего они служили той же цели и в отношении животных и растений. Самой известной ранней ролью богини,

* Культура ориньяка — одна из культур верхнего палеолита. (Здесь и далее примечания, отмеченные звездочками, принадлежат переводчику.)

** Халафская культура — культура эпохи энеолита, названа по поселку Тель-Халаф в северо-восточной Сирии.

следовательно, была роль божественной матери, которая одаряет поклоняющихся ей собственными таинственными качествами.

Как бы то ни было, обнаженные ближневосточные статуэтки появились одновременно с мифами, в которых богини играют более значительную и более универсальную роль. Все самые ранние ответы на великий вопрос: «Откуда?» — повторяют по-разному одну и ту же мысль: из тела первичной богини явилось мировое яйцо или была рождена земля; или тело богини стало материалом, из которого была создана земля. Таким образом, древнейшие космогонии, подобно древнейшему поклонению конкретным богам, как правило, начинаются с первичной богини.

Сразу после установления этих феноменов и задолго до получения адекватной информации начались попытки их объяснений. Одними из первых к этой проблеме обратились исследователи-эволюционисты XIX столетия в области культуры, они утверждали первичное матриархальное социальное устройство, при котором предполагаемое общее превосходство женщин как бы имитировало подобное положение в святых сферах. Семей управляет мать, народом — королевы, а небесами — богини.

В несколько измененной форме это объяснение в 1930-е годы снова повторяется в теории отца Уилхайма Шмидта о происхождении религии. Он не был сторонником однолинейной культурной эволюции, а признавал несколько одновременно существующих примитивных культур собирателей и в основе их религии — Верховного Бога, или высшее существо. Из этого развиваются, как пишет отец Шмидт, три первичные культуры: матриархально-сельскохозяйственная, патриархально-тотемическая и патриархально-кочевая. Поскольку выращиванием растений сначала занялись женщины, их значение в социальном сообществе резко возросло, что, в свою очередь, возвысило культ Матери-Земли и лунную мифологию, ибо луна представлялась женщиной. Под влиянием этих факторов в «высшем существе люди видели женщину»². Таким образом, отец Шмидт признавал в своей мультилинейной системе религиозной эволюции раннее появление богини, но отводил ей второстепенную роль.

Фрейдистское представление о богине заключается в том, что она представляет ту стадию давнего развития человеческой индивидуальности, когда мать означает для ребенка всевластный источник одновременно и удовлетворения и лишения удовольствий³. Богиня суть материнская фигура с универсальными чертами, потому что она появляется из бессознательных фантазий, свойственных всем народам с незапамятных времен, но ее первичный источник — детский разум. Ребенок в своей рев-

ности к отцу низводит его роль до производителя потомства, не желает видеть в матери сексуальное существо, предпочитая считать ее чистой и невинной, — отсюда невинность богини. Когда ребенок узнает «правду», его иллюзии насчет невинности матери разбиваются, и тогда у него появляется подсознательное стремление видеть в ней шлюху — отсюда богиня одновременно и девственница и шлюха. Более того, в младенческих фантазиях разочарованный грудной ребенок жаждет съесть материнскую грудь, представляя, что в самом деле уничтожает свою мать, и, проецируя на нее свою враждебность, боится, как бы она не съела его, — отсюда жаждущие крови ближневосточные богини древности, девственные и изменчивые в любви.

Аналитическая психология Юнга представляет Великую Богиню как изначальный образ, или архетип, в смысле рабочий духовный образ в мифах и творческих созданиях человечества. Труды богини-архетипа можно проследить в обрядах, мифах и символах на протяжении всей истории человечества так же, как в мечтах, фантазиях и творчестве, здоровом и нездоровом, нашего времени. Архетипичной Женщине, определенной сравнительно недавно в качестве Великой Матери, поклонялись и ее изображали тысячи лет до возникновения этого термина. Ее окружало изобилие символов, и она сама появлялась во многих действиях, подобно богиням и феям, демонессам и нифмам, иногда добрая, иногда злая. Главной чертой архетипа первичной богини было то, что она соединяла в себе позитивные и негативные черты.

«Такой союз противоположностей в первичных архетипах, эта амбивалентность характерна для первичной ситуации в подсознании, когда сознание еще не расчленило ее на антитезы. Древний человек испытывал эту парадоксальную одновременность добра и зла, дружелюбия и ужаса в божестве как в едином целом; по мере того как сознание развивалось, доброй богине и злой богине, например, стали поклоняться как разным существам»⁴.

2. «Бесцерковный» иудаизм

С общечеловеческой точки зрения, с точки зрения психологически неискоренимой потребности верить в богиню и поклоняться ей было бы странно, если бы еврейско-иудейская религия, которая веками процветала

в регионе, где царили культы богини, осталась бы равнодушной к ним. И все-таки картина складывается именно такая, когда рассматриваешь иудаизм через поляризующие призмы Моисеева закона и учения пророков. Бог, который поддерживал эту точку зрения, явил себя по очереди Адаму, Ною, Аврааму, Исааку и Иакову, Он дал Закон Моисею на горе Синай. Библейская религия, если придерживаться этой перспективы, является универсальным этическим монотеизмом, заключенным в ритуально-юридическую форму.

Однако историческое исследование показывает, что в течение многих веков, последовавших за традиционно устоявшейся датой Синайского откровения, идеализированная в прошлом религия скорее потребность, чем факт. Дальнейшие исследования, предпринятые в данной книге, показывают, что в среде библейских иудеев существовали другие религиозные направления, достаточно могущественные, чтобы привлекать и простых людей и их вождей, и там поклонение богиням играло столь же важную роль, как во всех других регионах, находившихся в сравнимых фазах религиозного развития. Мы попробуем показать, что женские божества раннего монархического периода не исчезли, а претерпели трансформацию и им в их измененной форме удалось сохранить большую часть власти над религиозными чувствами людей. Сосуществование религиозных направлений требует определенных объяснений.

В отличие от римской католической веры с ее единственным телом, то есть Церковью, иудаизм никогда не развивал монолитную структуру, которая могла бы распространить свою власть на все иудейские сообщества в странах диаспоры. Если быть точным, то существуют локальные расхождения между католическими епархиями так же, как между народной верой и ритуальностью, с одной стороны, и официальным учением и ритуалами Церкви — с другой. Все же есть одна — католическая вера, одна доктрина и одни ритуалы, объединяющие верующих на всей земле. Доктрины и ритуалы могут меняться, как это происходило на протяжении столетий, но если это случается, значит, Церковь, воплощенная в папе и Римской курии, решает на изменения и осуществляет их, так что эти изменения принимают форму закона на всей территории, подвластной католической церкви.

В иудаизме такой целостности нет и никогда не было, разве что в то короткое время, когда Великий синедрион пользовался особой властью в Иерусалиме. До этого времени и после, вплоть до наших дней, иудейская теория и практика, хотя и явившиеся из одного источника, из Библии,

в разных местах были разными, потому что, потеряв координирующую и освящающую центральную власть, они были передоверены местным лидерам. Например, европейские евреи, подчиняясь средневековой власти раввина, приняли религиозный запрет насчет двух и более жен, тогда как их собратья на Ближнем Востоке продолжали рассматривать полигамию как законную, что и делают до нашего времени.

Различия в доктрине христиан приводили к сектантству. Среди евреев они инициировали создание неортодоксальных группировок, но не приводили к расколу, потому что не было организованной религиозной структуры, из которой можно было выйти или быть изгнанным навсегда. Будьте уверены, среди иудеев были отрицания якобы неверных взглядов и поведения, там были споры и ссоры, но какими бы ошибочными ни казались доводы оппонентов, эти ошибки никогда не считались настолько серьезными, чтобы официально разорвать отношения. В еврейской истории множество примеров отлучения отдельных людей из-за их отступничества — первым приходит на ум Уриэль Акоста, но ни один из религиозных лидеров никогда не использовал *herem* («изгнание») против какой-либо иудейской группировки, как бы ни был недоволен ею. Вспомним ситуацию, которая относится к XVIII—XIX вв., когда евреи Восточной Европы резко разделились на *хасидов* (грубо говоря, мистики) и *митнагдим* (оппоненты). Противоречия между ними достигли такого накала, что не обсуждались даже браки между представителями этих групп. И все же даже во время крайне напряженных отношений ни один лидер из хасидов и митнагдим не зашел так далеко, чтобы подвергнуть сомнению иудаизм противоположной группы. Подобные разлады постоянно случались среди иудеев в разные времена, однако никогда не разделяли их на соперничающие или тем более враждебные группы.

Мне показались уместными эти замечания о предмете нашего исследования. Какую бы формулировку ни приписывали иудейской вере местные религиозные лидеры, одновременно и рядом существовали разные варианты веры, обеспечивающие широкие и гибкие границы иудаизма как целого. Обратите внимание на положение, сложившееся в Палестине во времена великих иудейских пророков. Тогда был яхвизм, проповедуемый пророками; был официальный культ, защищаемый двором, во главе которого стоял царь; были местные варианты, близкие потребностям простых людей, которые занимались сельским трудом; и тогда же были секты наподобие рехавитов, которые представляли собой самые

ранние из известных религиозным историкам, получившие название примитивистов. И все же все вместе они составляли «религию иудаизма» библейского периода.

Обыкновенный мирянин, будь он евреем или неевреем, все еще верит, что официальный иудаизм был жестко определенной монотеистической религией, начиная с Богоявления Аврааму. Ученые датируют начало иудейского монотеизма несколькими веками позднее, временем великих пророков. Как мы увидим, даже самое квалифицированное утверждение должно быть так или иначе исправлено, как предполагалось в определенных доктринах, которые сохранились и были допущены в литературные депозитории официальной религии в талмудические времена, и каббалистических предположениях о множественности личностей в божестве. Позвольте мне особо подчеркнуть тот факт, что «официальный» иудаизм — та кристаллизация религии, которая представляет собой соглашение большинства религиозных лидеров определенного места и времени, — иудаизм всегда включал в себя неортодоксальные варианты. Более того, поскольку не было грубых и стремительных разделений между официальной и неофициальными версиями веры, то было постоянное взаимопроникновение. Женские ипостаси, которым посвящена эта книга, должны поэтому рассматриваться как часть иудаизма, были ли они приняты «официальной» верой или только простыми людьми, на верования и ритуалы которых официальные религиозные власти никогда не смели покушаться.

3. Мужской бог

Теперь я позволю себе приглядеться к мужскому божеству — к Нему: как он появляется в библейских и талмудических текстах. Начнем с того, что вновь заявляем: легитимный иудаизм, как он возникает в ранних формулировках великих иудейских пророков вплоть до разных современных вариантов (то есть речь идет об ортодоксах, консерваторах, реформистах из Соединенных Штатов), в основе имеет Одного Бога. Это кредо отрицает самую возможность существования других богов.

Что касается Бога, то Он не просто Один и Единственный Бог, но также вечный, всемогущий, вездесущий, всеведущий, бестелесный (и поэтому невидимый), непостижимый и необъяснимый, справедливый, добрый, сострадающий, милосердный и щедрый. Поскольку, будучи

духом, он не имеет тела, то не имеет и физических признаков, следовательно, сексуальности тоже. В связи с этим нет никакой возможности сказать, мужчина Бог или женщина, если иметь в виду традиционный иудаизм. Так, Маймонида, величайшие средневековые философы, утверждали: «У Бога нет тела, поэтому для Него неприемлемы физические черты и у Него нет подобия».

Все же один фактор, лингвистический, противостоит всему теологическому отрицанию физических черт Бога. Такова природа древнееврейского языка, что все существительные должны иметь мужской или женский род (кроме немногих исключений, которые тоже имеют род). Два библейских имени Бога (*Яхве*, произносимое из великого почтения к его высшей божественности как *Адонай* и обычно переводимое как «Бог») являются мужскими. Когда произносится местоимение, обращенное к Богу, то это мужское «Он»; когда произносится глагол или прилагательное, они употребляются в форме мужского рода (в древнееврейском языке глаголы и прилагательные могут быть в форме мужского и женского рода). Таким образом, любое утверждение, касающееся Бога, говорит о Нем как о мужчине. И если большинство людей не переставали размышлять об этом, то любой из говорящих на иврите с самого раннего детства не сомневался в том, что Бог — мужское божество. И никакие последующие утверждения о том, что Он бестелесен, непостижим, вездесущ, не могут опровергнуть это детское представление о Боге-мужчине.

В самом деле, ни одной попытки не было сделано ни в библейские, ни в талмудические времена, чтобы противостоять популярному образу мужского Бога. Наоборот, если Библия утверждает, что человек не может увидеть Бога и выжить после этого, а Талмуд включает в себя аксиому, что «Бог видит, но не может быть видим», — обе эти великие книги иудаизма содержат бесчисленные ссылки на Бога, которые должны усилить веру в Его мужскую суть. Библейские пророки, псалмопевцы, моралисты и историки так же, как мудрецы, писцы, теологи, раввины и учителя талмудических времен, обычно используют смягченные антропоморфизмы в обращении к Богу. Он — «Воин», «Герой», «Господин войска», «Царь», «Властелин вселенной» и «наш Небесный Отец», и это еще далеко не всё. Не стоит говорить, что все обращения несут в себе очевидно мужское начало, а вместе со словами молитвы: «мы — Твои сыновья» и «Ты — наш Отец Небесный» или «Будь милостив к нам как отец к своим сыновьям!» — всем евреям неизбежно

внушают не только отеческую власть Бога, но и представление о Нем как о Мужчине.

Теологи укажут, что ни одно из этих выражений не подтверждает веру, не говоря уж о доктрине, в мужественность Бога. Человеческое воображение, скажут они, требует символов, чтобы ухватиться за них. Отцовство Бога (которое подтверждает Его мужское начало) — всего-навсего символ. Мы не думаем, когда молимся Небесному Отцу, что Он в самом деле наш родитель, но мы чувствуем, что полагаемся на Него, как в детстве на нашего отца. С этим аргументом не поспоришь. Бог в иудаизме, несомненно, отцовский символ и отцовский образ, возможно, самые великие символ и образ, внушенные человеку. Разве могут быть сомнения в том, насколько велика их психологическая надобность? Как раз это, вместе с нравственными императивами, и было уникальным вкладом пророческого иудаизма в жизнь человечества.

Сравнительная религия, тем не менее, учит нас, что в одинаково великом, даже, возможно, более великом человеке есть потребность другого символа: речь идет о божественной женщине, которая появляется в самых разных формах по всему миру, но все же везде остается в принципе одинаковой. Наиболее близкой нам в западном мире является фигура Марии, которая достигла невероятной популярности у христиан, особенно у католиков. Неужели иудаизм, источник христианства, оказался неспособным удовлетворить эту потребность? Разве можно представить, что на людское стремление к божественной матери нет никакого ответа в иудаизме?

Правда, официальный иудаизм в большей степени, чем христианство, отмежевывался от древних ближневосточных религий, особенно подчеркнул нравственный и интеллектуальный аспекты религии и относительно невнимательно отнесся к ее эмоциональной стороне. Пророческое требование справедливости, милосердия, познания Бога как сердцевины религии в ущерб ритуальности указывает на это направление. К началу талмудического периода для иудеев главным было изучение Закона как сути религии и недопущение обыкновенной веры, выраженной в традиционных и эмоциональных образах. Характерно для этого развития, так же как для зарождавшейся реакции на него, то, что среди тысяч новых религиозных законов, содержащихся в объемистом компендиуме Талмуда, можно найти только одно-единственное значительное дополнение к пространству религиозной веры: неясный набросок, туманные аспекты присутствия Бога — Шехины, о которой речь впереди.

4. Дух идолопоклонничества

Библейская концепция Бога, интуитивно схваченная пророками и ощутящаяся принята обыкновенными людьми, отражает жестко патриархальное строение общества, которое дало ей жизнь; это патриархальное общество породило религию, сконцентрированную вокруг единственного универсального божества (воля которого подчинена Закону), которое, абстрактное, лишённое физических черт и все же очевидно мужчина, — точная проекция главы патриархального семейства. Однако среди простых людей старые популярные религиозные традиции были слишком сильны, чтобы их можно было без труда одолеть. Согласно раввинистической традиции, «инстинкт идолопоклонничества был вырван с корнем» во времена Мордехая и Эсфири или во времена Анании, Михаила и Азарии⁵, то есть намного позже разрушения Иерусалимского храма Навуходоносором, которое произошло в 586 г. до н. э. Согласно другой традиции, инстинкт идолопоклонничества, или «дух идолопоклонничества» (так тоже можно перевести), был преодолен лишь во времена Неемии, то есть в 445 г. до н. э., когда левиты, окруженные иудеями, «громко зывали к Господу Богу своему»⁶. Об их требовании сказано в талмудическом мифе:

«„Горе, о горе! Это он [инстинкт идолопоклонничества, или небесный дух идолопоклонничества] разрушил святая святых, сжег Храм, убил благочестивых и изгнал израильтян с их земли, однако он все еще среди нас. Не Ты ли [Бог] дал его нам, чтобы наградить нас [если мы одолеем его]? Нам не нужен ни он, ни награда!..“

[В ответ] табличка упала с небес, и на ней было начертано: „Истинно“ ... что было печатью Бога. Там же они сели на землю и три дня, три ночи ничего не пили и не ели, пока он [дух идолопоклонничества] не явился к ним. Он явился из святая святых в виде молодого огненного льва, и пророк Захария сказал Израилу: „Это дух идолопоклонничества, — как было написано нам, — это само нечестие“⁷. Тогда его схватили, стали вырывать волосы из гривы, и он зарычал так, что слышно было за четыре тысячи парсанга*. Они сказали: „Что нам сделать с ним, чтобы, не дай Господи, не пожалели его небеса?“ И пророк ответил им: „Заприте его в свинцовый котел и запечатайте ему пасть свинцом, ибо свинец поглощает голос...“⁸

* Около 20 000 км. Парсанг — персидская мера длины, равная трем милям (около 5 км).

Нам неизвестно, что случилось с огненным львом, который воплощал инстинкт идолопоклонничества и от которого таким образом спаслись. Однако самое замечательное в этой истории то, что львиный дух идолопоклонничества обитает в святой святых и Иерусалимский храм в целом был впоследствии, в талмудические времена, признан как центр идолопоклонничества, к которому тянулись люди со времен Первого храма и до времен Неемии, то есть примерно через два поколения после того, как они вернулись из Вавилонского плена.

Не может быть сомнений, что и в более широком смысле вплоть до самого конца еврейской монархии поклонение ханаанейским богам составляло часть иудейской религии. Как мы увидим в первых двух главах, поклонение богиням сыграло гораздо более важную роль в религии простых людей. Причина проста. Образ Яхве в глазах простых людей не очень отличался от Ваала и других ханаанейских мужских богов. Часто даже трудно определить, является ли тот или другой культ законным, или еретическим, или языческим. Поклонение Яхве, таким образом, легко дополнялось или вытеснялось поклонением мужским ханаанейским богам или сливалось с ними.

Однако поклонение Яхве не имело ничего женского, что было важной частью ханаанейской религиозной жизни. Ему нечего было предложить взамен ханаанейских богинь. Поэтому то, что пророки отвергли идолов, в сущности, ничего не решало. От поклонников богинь нельзя было отмахнуться, требовать, чтобы они все забыли, а потом полностью сконцентрировались на поклонении мужскому богу.

5. Иудейская богиня

Поклонялись ли Ашере, Астарте и другим богиням библейские иудеи, были ли они *иудейскими* богинями или их считали чужеземной мерзостью, как на том стояли пророки? Богов редко придумывают и открывают; обычно одна группа людей берет их у другой группы. Даже у Яхве был доиудейский предшественник; его звали Эль, и иудеи идентифицировали его с Яхве. Римский Юпитер восходит к греческому Зевсу Патару, который, в свою очередь, восходит к санскритскому Дянаус Питару. Пока бог жив, он может с легкостью одолевать межнациональные границы и утверждать себя в новой стране в несколько измененном виде, но сохранять в основном свой образ и свои функции. Наверное, именно

это случилось с Ашерой, Астартой и Анат: у евреев они появились, естественно, в разное время, и хотя были чужестранками по происхождению, вскоре приняли иудеев как своих детей и отдали им все, что только может взять человек, поклоняющийся богине. Несомненно, богиня, за которую евреи цеплялись с такой настойчивостью вплоть до времен Иисуса и к которой вернулись в раскаянии после разрушения Иерусалимского храма, была, что бы там ни говорили пророки, не чужестранной искусительницей, а иудейской богиней, самой лучшей божественной матерью, какая только могла быть у людей в те времена.

После гибели «духа идолопоклонничества» во времена Неемии, иудейской богине удалось возродиться. Очевидно, что она претерпела немалые изменения, но это тоже свойственно живому божеству. В одном из своих обликов она проникла — можно только догадываться, в какой период, — в перестроенную святыню как женский вид херувима и попала в объятия своего партнера-мужчины в темноте Святой Святых. В другом случае она стала представлять присутствие Бога, то есть стала Шехиной (женское имя, когда у Бога имя мужское) — любящим, веселым, материнским, страдающим, оплакивающим и в целом эмоциональным аспектом божества.

Ее роль на несколько веков стала менее заметной, ограниченной, почти неуловимой. Тем не менее можно предположить, что за это время она набралась сил и постепенно стала независимой, ибо в XIII столетии, когда каббализм вдохнул новую жизнь в иудаизм, она вышла на свет как независимое женское божество, обладающее собственной волей и желаниями, действующее на свой страх и риск, часто противостоящее Богу-мужчине и играющее более важную роль в делах своих детей, народа Израиля. В соответствии с этим утверждением своей личности, она, хотя ее довольно часто называют старым именем Шехина, выбрала себе другое имя, которое больше подходило ее новому и более высокому статусу: *Матронит*, Матрона, Дама или Царица.

Новая мифология каббалы, открывшаяся в писаниях иудейских мистиков XIII столетия и развившаяся в XVI столетии, знает не только добрых, но и злых богинь. Это демонессы времен оно — Лилит, Наама, Играт бат Махалат, которые в талмудической литературе появлялись как низкие волосатые упыри (вурдалаки, вампиры) и сумели завоевать довольно высокое положение, а тем временем их царица Лилит стала возлюбленной Бога. Это случилось после разрушения Иерусалимского храма и последовавшего изгнания Израиля, что не только люди, но и сам

Бог посчитал катастрофой. Шехина, или Матронит, как ее теперь звали, в материнской любви к своим детям отправилась в изгнание вместе с ними. Это привело ее к разлуке с Царем, который из-за этого позволил Лилит, царице демонов, приблизиться к Нему и занять место Матронит. Внешнее подобие Матронит и Лилит — один из довольно жутких аспектов мифологии каббалы.

Тем временем Матронит продолжала по-матерински заботиться о своих детях. Как настоящая богиня, она играла роль не только супруги, но и матери. Она также была божественной царицей и невестой, которая присоединялась к своим детям каждую пятницу в сумерках, чтобы подарить им радость и счастье в священную субботу. До сегодняшнего дня во всех еврейских храмах и синагогах ее приветствуют в пятницу вечером словами «Приди, невеста!» — хотя это старое приветствие уже давно лишено мистического значения и рассматривается как некое поэтическое выражение неопределенного значения.

Неужели иудейская богиня умерла или спит, чтобы вскоре проснуться, омоложившейся и отдохнувшей, чтобы призвать к себе сердца своих сынов и любовников? Но если ей удастся ожить, то это случится только в Земле Израиля. Именно там она впервые прижала к своей груди мужественных еврейских воинов, которые вышли из пустыни. Именно там прошла большая часть ее жизни с невероятными метаморфозами. И там — меньше четырех сотен лет назад! — она в виде Рахили и Лии открыла благочестивым и просвещенным божественное значение земной любви, это было последнее из ее великих деяний матери и жены, и ее тождественность с древней библейской богиней Ашерой оказалась подтвержденной невероятным озарением интуитивного провидения⁹. Так и будет, если будет, что она возродится вновь в неведомо каком обновленном обличье, чтобы послужить связующим звеном, как в прежние времена, между человеком и Богом и соединить вернувшихся неверующих сыновей узами любви с их терпеливо поджидающим Отцом.

Богиня Ашера

Начиная исследование различных версий, в которых женское божество было воспринято библейскими иудеями и их потомками, евреями эллинистического, талмудического и каббалистического периодов, мы предпочитаем хронологический порядок и потому в первую очередь называем богиню Ашеру — самую первую из известных богинь, которым поклонялись дети Израиля.

1. Проблема

Времена, с которых мы тут начинаем, относятся к появлению первых израильских племен в Ханаане. Примерно еще шесть веков, вплоть до разрушения Иерусалима в 586 г. до н. э. Навуходоносором, евреи то тут, то там и подолгу поклонялись Ашере (и вместе с ней другим изначально ханаанейским богам и богиням). Лишь временами, хотя и с постепенно усиливающимся напором, пророческое требование поклоняться Яхве как одному и единственному богу бывало услышано и принято простыми людьми и их лидерами. Это очевидно, хотя религиозная история этого периода в целом, — несмотря на многочисленные исследования, посвященные распутыванию событий, — все еще туманна из-за недостаточности доступных источников.

Первичные литературные источники, имеющие отношение к этому времени, — это каноническая Библия. Несомненно, основанные на древней устной традиции, в какой-то степени восходящие к Моисееву периоду,

по крайней мере к патриархальной эре, библейские книги сохранены в относительно более поздних переложениях и поэтому не могут представлять тогдашнее время, соответствовать точности тех или иных происходивших событий. Редакторская правка была особенно жестокой, когда речь шла о немонотеистических фазах юного иудаизма. Фразы, сочтенные обидными, были смягчены или убраны, и мы, естественно, не имеем возможности узнать, сколько всего было такой правки. В повествованиях, которые имеют отношение к последующему периоду еврейской монархии, монотеизм еще более твердый, так что все отсылки к немонотеистическим формам народной веры были не только последовательно насмешливыми и жестоко осудительными, но и еще специально высказывались в туманных и общих терминах.

Археологические данные, хотя их не трудно оспорить и они не страдают от тенденциозной интерпретации, разочаровывают не меньше по причине их недостаточности и отсутствия ясности. Открытые археологами храмы, святилища, алтари и другие религиозные сооружения, принадлежащие раннеиудейскому периоду, не содержат, как правило, объективных свидетельств в отношении идентификации божества, которому поклонялись в то или иное время.

Что касается маленьких фигурок, найденных сотнями во всей Палестине, большинство из которых без сомнения можно отнести к израильскому монархическому периоду, то с ними возникает другая трудность. Если допустить, что эти фигурки, главным образом обнаженных женщин, использовались в религиозно-ритуальном контексте, то в большинстве случаев у нас нет уверенности, была ли таким образом представленная богиня объектом поклонения у иудеев или ханаанитов, которые жили бок о бок в древней Палестине. Однако самым большим разочарованием для историка религии является отсутствие современных находок в виде табличек с надписями, монументов, статуй или стел, которые могли бы содержать свидетельства о природе иудейской религии в более ранние времена, закончившиеся Вавилонским пленением в 586 г. до н. э.

Итак, я перечислил, чего у нас нет, а теперь позвольте вернуться к большому количеству свидетельств, на которых, как на фундаменте, можно попытаться реконструировать ранний иудаизм. Эти свидетельства следует разделить на четыре категории.

1. Свидетельство Библии, которое, несмотря на старания ее монотеистически ориентированных авторов и/или редакторов, содержит случайно сохранившуюся информацию о придворном ритуале и народной рели-

гии, которую некоторые судьи и цари и все пророки пытаются подавить, устранить и заменить монотеистическим яхвинизмом.

2. Местные археологические находки, немногочисленные, но, тем не менее, полезные, если учесть развитое и разнообразное каменное строительство в Израиле.

3. Довольно большое количество предметов, найденных археологами в Ханаане, Сирии, Месопотамии, Иране, Анатолии и Египте, и понятий, сохранившихся в мифологии, с их подробной информацией о богах, которым, согласно свидетельству Библии, поклонялись иудеи.

4. Литературные источники постбиблейского иудаизма, широко распространенные особенно в первые века христианской эры; из-за их менее сакрального значения они не были подвергнуты тщательной проверке, подобно всему Священному Писанию, отчего в них осталось много напоминаний о раннем иудейском политеизме.

Источники, перечисленные нами, реально сохранившие ранний народный иудаизм, определяют суть информации, на которую можно рассчитывать, занимаясь женским божеством, чья личность, образ и поклонение которому составляют содержание этой главы. Итак, в нашем распоряжении нет богатого, определенного, исчерпывающего, подробного, а в некоторых случаях убедительного и тем более неопровержимого материала.

Антиполитеистическая направленность библейских книг сама говорит, помимо прочего, о своем нежелании позволить хоть чему-то языческому войти в их содержание. Тем не менее именно из библейских источников мы знаем имена трех богинь, которым поклонялись евреи в дни Вавилонского пленения: это Ашера, Астарта и Царица Небесная, которая, скорее всего, идентична Анат. В этой главе мы будем говорить о первой из трех. Итак, что же свидетельствуют об Ашере дополнительные, небиблейские, источники.

2. Ханаанейская Ашера

То, что Ашера была главной богиней ханаанейского пантеона, мы узнаём из богатейшего мифического материала, найденного в Угарите, современном Рас-Шамре, что в северо-восточном Средиземноморье. В угаритской мифологии, как написано на бесчисленных табличках языком, датированным XIV в. до н. э. и близким библейскому, Ашера известна как жена Эля, главного бога. Ее полное имя Ашера Морская — очевидно, ее

территорией было море, так же как владением ее мужа Эля было небо. Однако к ней обращались попросту как к Элат — Богине. Она считалась «прародительницей богов»; всех богов, которых было семьдесят числом, и они были ее детьми, включая Ваала, Анат, Иота и других главных персонажей угаритского пантеона. Одного из ее слуг звали Кадеш ва-Амрур, то есть «рыбак госпожи Ашеры Морской»; он рыбачил для нее, и еще он был ее конюшим, седлал ее осла и помогал ей садиться на него. Отношение Ашеры к мужу Элю ничем не отличалось от отношения восточной царицы к ее господину: предстая перед ним, она простиралась на полу, после чего Эль ласково спрашивал, что ей угодно. Когда Ваал пожелал получить от Эля разрешение построить свой дом, он послал к нему свою мать Ашеру. После смерти Ваала Эль попросил Ашеру назвать того из ее сыновей, который станет его преемником на царство.

Ашера была богиней-матерью и как таковая, вместе со своей дочерью Анат, выкормила всех богов. Она кормила даже тех смертных царей, которые были особенно достойны этого, как Яссиб, сын царя Керета. Еще она как будто умела предсказывать удачу своим подопечным, потому что в письме XIV в. до н. э., найденном в Таанакхе недалеко от Мегиддо (Палестина), есть упоминание о чародействе Ашеры, через которое богиня якобы передавала информацию¹.

Немного известно об Ашере до эпохи угаритских мифов. В шумерской надписи, сделанной аморитским чиновником в честь Хаммурапи и датированной не раньше 1750 г. до н. э., а также в других документах того времени ее называют Ашратум (то есть Ашера), супруга Ану². Поскольку шумерский и аккадский бог Ану очень близок к ханаанейскому Элю как бог неба, получается, что Ашера занимала главенствующее положение, положение матери-богини, по крайней мере, еще за три столетия до угаритского периода. Она была также известна в Южной Аравии, где ее имя приняло форму Афрат, как на угаритских табличках³. В XIV в. до н. э. на амарнских табличках, содержащих письма мелких вождей-ханаанитов их господам, царю Египта⁴, имена Ашеры и Астарты взаимозаменялись, что может означать отсутствие точного разделения между ними и их функциями. Как мы увидим дальше, такая же путаница между Ашерой и Астартой существует в Библии и содержится в ученых умах даже в наши дни.

Ашера ассоциировалась с несколькими городами, где ей поклонялись в ее местных ипостасях. Она была Ашерой Тирской и Элат [богиней] Сидонской — и Тир, и Сидон довольно долго были не только столицами независимых государств, но и главными портами Средиземноморья, бла-

гополучие которых зависело от щедрости моря и расположения властвовавшей над ним богини. Третий порт, Элат, расположенный южнее, в проливе Акаба, видно, был назван в честь богини. Таким образом, у нас несколько Ашер (как есть Дева Фатимская, Дева Гваделупская и так далее), и когда в Библии говорится, что израильтяне поклонялись «Ашерам», это значит только одно: они переняли поклонение местным ипостасям великой богини.

Царь земли аморреев, упоминаемый в амарнских письмах, звался Абду-Аширта, то есть «раб Ашеры»⁵, и это ясно говорит, что он поклонялся культу Ашеры и приносил ей в жертву домашних животных⁶.

3. Кто такая иудейская Ашера?

Почти неизбежно культ великой ханаанейской матери-богини, почитаемой во многих местах древнего Ближнего Востока⁷, должен был перейти и в религию иудеев. Так и получилось вскоре после завоевания израильтянами гористых земель Ханаана, в период совместного израильско-ханаанейского проживания, не говоря уж о браках между израильтянами и ханаанеями, хеттеями, аморреями, ферезеями, евеями, иевусеями, среди которых они жили. Установление семейных и религиозных уз происходило одновременно, и «сыны Израилевы... служили Ваалам и Астартам»⁸.

Пока еще трудно сделать окончательный вывод в отношении физического облика, в котором Ашера являлась евреям, тщательное изучение бесчисленных библейских упоминаний об «Ашерах»⁹, кажется, подтверждает, что они были вырезанными из дерева фигурками, которые ставились на землю. В давние времена они часто стояли рядом с алтарями, посвященными Ваалу¹⁰; позднее статуя Ашеры была поставлена в самом Иерусалимском храме¹¹. Слово «Ашера» в библейском смысле может относиться и к самой богине, и к ее образу¹².

Из истории, рассказанной в Книге Судей о Гедеоне, который жил в XII в. до н. э., мы знаем, что Ашере официально поклонялись уже в те времена. Однако деревянный образ богини принадлежал городскому главе, который был одновременно священнослужителем Ашеры и Ваала. Этот глава был никто иной, как Иоас, потомок Авиазера и отец Гедеона. Когда Гедеон, предвозвестник фанатичных реформаторов Яхве, разрушил алтарь Ваала и срубил Ашеру, он пробудил злобу всего города Офра.

Горожане потребовали его немедленной смерти, и он спасся только благодаря своему отцу¹³.

Поступок Гедеона оставался на протяжении жизни многих поколений единичным действием. Культ богини Ашеры продолжал свое существование во времена судей и царей. К сожалению, в климатических условиях Палестины, где каждый год льют тяжелые зимние дожди, разрушились деревянные столбы и статуи, которые представляли богиню Ашеру и вокруг которых совершалось общее поклонение, как в городе Офре, поэтому не найдено ни одного археологического свидетельства их существования.

С другой стороны, есть множество археологических свидетельств, подтверждающих большое значение Ашеры как домашней богини. Эти свидетельства — множество терафимов, маленьких глиняных фигурок обнаженных женщин, о которых мы уже упоминали. Их находят по всей Палестине и датируют с большой точностью на протяжении всего израильского периода. Многие фигурки относятся к типу, который принято считать воплощением Ашеры. В первую очередь, это фигурки женщин с большими грудями, под которыми, вместо торса и ног, нечто вроде колонны с расширяющимся основанием. Можно предположить, что это маленькие глиняные воспроизведения больших деревянных столбов Ашеры, которые вбивались в землю. Судя по частым находкам этих женских фигурок, с которыми не могут соперничать мужские изображения, поклонение богине было чрезвычайно популярно во всем иудейском сообществе. Одной из причин ее популярности, возможно, была вера в то, что она дарит женщинам плодovitость и облегчает роды. В XVII в. до н. э. на иудейской молитвенной табличке, найденной в Арслан-Таше в Верхней Сирии, беременная женщина просит богиню Ашеру о помощи¹⁴. Такая мольба к Ашере могла быть в восклицании Лии, когда у Зельфы родился сын, которого она назвала Асиром¹⁵. Если это так, то мы имеем доказательство поклонения Ашере в ранние времена, когда устанавливались патриархальные традиции Книги Бытия.

4. Соломоново поклонение

Пока поклонение Ашере было главной чертой народной иудейской религии в домонархический период, а ее статуи находились во многих местных святилищах, царю Соломону ничего не оставалось, как ввести официальное поклонение богине в главном городе Иерусалиме.

Хорошо известно, что строительство Соломонова храма в Иерусалиме имело целью установление политеистически-синкретического культа. Религиозные склонности Соломона были осуждены яхвистским историком, который начинает свое описание царствования Соломона, заявляя, что «Соломон любил Яхве», однако не в силах продолжить фразу: «И возлюбил Соломон Господа, ходя по уставу Давида, отца своего; но и он приносил жертвы и курения на высотах»¹⁶.

Архитекторы и строители по просьбе Соломона были посланы царем Хирамом Тирским в Иерусалим, чтобы построить храм, похожий на собственные храмы земли Тирской. То, что было так, доказывает сравнение археологических открытий с библейским описанием Соломонова храма. Из множества открытых ханаанейских и сирийских храмов один больше других напоминает храм Соломона — Телл-Таинат в Сирии, относящийся к IX в. до н. э. Этот храм, как и тот, что в Иерусалиме, был разделен на три секции: крытый вход, неф и алтарь, а также имел две колонны у входа. Намного более древний, ханаанейский, храм, который можно рассматривать как прототип храма Соломона, датируемый не раньше конца бронзового века, был найден в Хазоре¹⁷. В Соломоновом храме все медные работы, включая обе колонны Иахин и Воаз, принадлежат тирскому мастеру, которого также звали Хирам¹⁸. И опять археология подтверждает, что медные украшения Иерусалимского храма были созданы в манере, присущей храмам, посвященным «другим богам» Средиземноморья. Возможно, что сходство конструкций и украшений говорит о сходстве поклонения: разница между Яхве и другими богами заключена не в ритуале, а в идеологии и морали, которые возвысились именем Яхве благодаря великим иудейским пророкам.

Летописец Соломонова царствования осуждает его за строительство святилищ для многих богов, однако делает это сдержанно: Соломоново сердце, пишет он, «жены его склонили... к иным богам» и «делал Соломон неугодное пред очами Господа и не вполне последовал Господу, как Давид, отец его»¹⁹. В этих словах есть два обстоятельства, которые как будто извиняют Соломона: он делал то, что делал, из-за своих многочисленных жен, к которым «в любви» склонил свое сердце, да и все, что он сделал, он сделал в старости²⁰. Исторические соображения, однако, не принимают подобного оправдания.

Во-первых, нам известно, что браки правителей с чужеземными царевнами из политических соображений были принятой мерой укрепления

союзов или дружеских отношений между странами. Во-вторых, появление чужеземной царевны в царском семействе неизбежно означало принятие ее богов. В-третьих, хотя подобные браки довольно часто имели место во время правления Соломона, самый амбициозный из его политических браков, с дочерью фараона, состоялся в самом начале его царствования²¹. Естественно, что он взял в жены царевну Сидона²² как раз в то время, когда задумал свое великое строительство и ему требовались помощь и поддержка финикийцев. Хеттская царевна при его дворе — чье присутствие служило живой политической связью между Соломоном и неохеттским государством Сирией — тоже была полезна, как и дочери моавитянских, аммонитянских, едомских вассалов. Эти браки заключались во имя безопасности, и без них он не мог бы содержать сильную армию, в любую минуту готовую к бою, когда ему были нужны все людские резервы страны для строительства грандиозного религиозного царского сооружения. Наиболее вероятно, что все эти браки были заключены Соломоном вскоре после получения наследства и многобожие, связанное с культами его жен, приходится на то же время²³.

Среди божеств, которым поклонялся Соломон, была «богиня Сидонская», то есть богиня Ашера. Однако историк, отметивший это, называет ее «Астартой, божеством Сидонским»²⁴. Пророк Ахия Силомянин был бескомпромиссным яхвистом, который стал знаменитым к концу Соломонова правления и в последующие годы, ругает израильтян за поклонение «Астарте, божеству Сидонскому», то есть за поклонение Ашере²⁵. Однако эта путаница не смущает библейских авторов, потому что они отвергают обеих; это известно, как уже отмечалось выше, из амарнских писем, написанных в XIV в. до н. э. людьми, которые хорошо знали, как все было, потому что верили в обеих богинь и поклонялись обеим. Следует напомнить, что в политеистических культурах преобладающая тенденция часто идентифицирует одного бога с другим, заменяет одного бога другим, соединяет одного бога с другим или называет одного бога именем другого бога, как нам известно из многих примеров в египетской, вавилонской, хеттской и ханаанейской религиях. В любом случае, почти нет сомнения в том, что поклонение Ашере, распространенное среди иудеев на протяжении нескольких поколений, было введено в Иерусалим Соломоном как часть культа царского дома под влиянием его жены из Сидона.

5. Ашера в Израиле

Ближе к концу Соломонова царствования драматическая встреча произошла между пророком Ахией Силомянином и Иеровоамом, сыном Наватовым, молодым и наглым рабом Соломона. Когда эти двое встретились в поле за Иерусалимом, Ахия взял и разорвал свой новый плащ на двенадцать кусков и сказал изумленному юноше:

«...возьми себе десять частей; ибо так говорит Господь, Бог Израилев: вот, Я исторгаю царство из руки Соломоновой... <...> Это за то, что они оставили Меня и стали поклоняться Астарте, божеству Сидонскому, и Хамосу, богу Моавитскому, и Милхому, богу Аммонитскому, и не пошли путями Моими, чтобы делать угодное пред очами Моими и соблюдать уставы Мои и заповеди Мои, подобно Давиду, отцу его. <...> Тебя Я избираю, и ты будешь владычествовать над всем, чего пожелает душа твоя, и будешь царем над Израилем»²⁶.

Хорошо известно, что в своих надеждах на Иеровоама Ахия был жестоко разочарован. Как только Иеровоам оказался в северной части страны, то сразу же установил двух золотых тельцов, одного в Вефиле, всего в нескольких милях от Иерусалима, а другого в Дане, в самой северной точке Израиля. «Вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из страны Египетской»²⁷, — заявил он.

Можно представить, как больно и обидно было Ахии. Как только верный Яхве пророк получил такую возможность, он предрек падение дома Иеровоамова, как предрек его процветание несколькими годами прежде. Обвинение было направлено против поклонения «другим богам и литым образам» в целом, а также народу Израиля было предъявлено еще одно, более специфическое обвинение: «Ты поступал хуже всех, которые были прежде тебя, и пошел, и сделал себе иных богов и истуканов, чтобы раздражить Меня, Меня же отбросил назад»²⁸. Тот факт, что из всех форм идолопоклонства Ахия упомянул только культ Ашеры, означает лишь одно: богине Ашере израильтяне поклонялись чаще, чем другим, используя для этого ее вырезанные из дерева образы.

Появление Ашеры в пантеоне царского двора связано с приездом в столицу Израиля, Самарию, еще одной сидонской царевны, будущей жены царя Ахава (873—852 гг. до н. э.). Это была Иезавель, дочь Ефваала, царя Сидонского, в чьей столице поклонялись по крайней мере

уже пять веков Элат Сидонской, то есть Ашере Сидонской. Под влиянием Иезавель и для укрепления союза с ее отцом царь Ахав Израильский возвел в Самарии алтарь Ваалу и «сделал» Ашеру²⁹.

Распространение сидонских богов в царство Ахава подтверждается тем, что 450 пророков Ваала и 400 пророков Ашеры ели за столом Иезавели³⁰. Это те самые пророки, которых Илия встретил на горе Кармил, когда на фоне якобы затопления жертвенника Ваала схватил их, отвел к потоку Киссон и заколол их там, победив ханаанейского бога и таинственным образом прославив Яхве³¹. Небезынтересно заметить, что Илия не осуждал народ за отвержение Яхве ради чужеземных богов, а попросту разделил их внимание между Яхве и другими³². Хотя 400 пророков Ашеры, похоже, были на горе Кармил, лишь 450 пророков Ваала были убиты Илией, так как больше ни единого слова не сказано в довольно обширном и подробном рассказе о пророках Ашеры. Взывание пророков к Ваалу и Илии — к Яхве — на удивление похоже, на самом деле почти идентичны. Когда огонь Яхве (молния?) ударил в алтарь Илии и таким образом доказал превосходство Яхве, люди встали на сторону Илии и закричали: «Яхве наш бог!» А потом 450 пророков Ваала были схвачены, угнаны в долину и зарезаны на берегу реки Киссон³³. Ни слова не сказано о судьбе 400 пророков Ашеры. Можно сделать вывод, что, не будучи соперниками, они остались живы. Если так, то они продолжали беспрепятственно служить своей богине. Ашера, которую якобы «сделал» Ахав, то есть посадил в Самарии, не была ни уничтожена, ни повреждена в результате победы Илии над пророками Ваала или в последовавшие годы царствования Ахава. Следовательно, можно предположить, что только Ваала считал Илия (и фанатичные яхвисты вообще) опасным соперником Яхве, тогда как богиня Ашера рассматривалась как его неизбежное, необходимое или, во всяком случае, терпимое женское дополнение.

Ахав умер в 852 г. до н. э., и наследником стал его сын Охозия (852—851 гг. до н. э.), следом за которым воцарился его брат Иорам. В 842—841 гг. Ииуй уничтожил династию и стал царем Израиля, которым правил двадцать семь лет, а потом ему на смену пришел его сын Иоахаз (814—798 гг. до н. э.). К периоду его царствования относится следующее упоминание об Ашере из Самарии. Книга Царств немногословно свидетельствует, что во время царствования Иоахаза граждане Израиля «однако ж не отступали от грехов дома Иеровоама, который ввел Израиля в грех; ходили в них, и дубрава стояла в Самарии»³⁴.

Живучесть культа Ашеры в Самарии, подтверждаемая этими словами, очевидно противоречит тому, что случилось с культом Ваала. Ведь нам известно, что Иорам, сын Ахава, «снял статую Ваала, которую сделал отец его»³⁵. Столп Ваала, возможно, был тем культовым объектом, который поставил Ахав и к которому относятся слова: «И поставил он Ваалу жертвенник и капище Ваала, которое построил в Самарии»³⁶. Отсутствует какое бы то ни было упоминание о том, что Иорам сделал с другими культовыми объектами, включая Ашеру, которые «сделал» его отец Ахав³⁷, и это значит, что он не касался их, потому что поклонение Ашере считалось во времена Ахава легитимным даже теми, кто отвергал культ Ваала.

Еще более замечательно отсутствие какого бы то ни было действия со стороны Ииуя и его фанатичных последователей рехавитов против поклонения Ашере в Самарии. С поклонением Ваалу Ииуй расправился жестоко: хитрой уловкой всех пророков Ваала (очевидно, что 450 пророков Ваала, убитые Илией менее двух десятков лет назад, представляли собой не всех служителей Ваала или за прошедший период появились новые служители) так же, как священнослужителей и верующих Ваала, он собрал в храме Ваала в Самарии и там всех зарубил мечом. Потом он колонну (или колонны) Ваала разбил на куски и разрушил храм Ваала, стер его с лица земли и сделал это место местом нечистот³⁸. Рассказ заканчивается изъявлением благодарности Ииую за то, что он сделал, и порицанием за то, чего он не сделал:

«И истребил Ииуй Ваала с земли Израильской. Впрочем от грехов Иеровоама, сына Наватова, который ввел Израиля в грех, от них не отступал Ииуй, — от золотых тельцов, которые в Вефиле и которые в Дане»³⁹.

Ни одного слова нет в этом подробном рассуждении о каком бы то ни было действе против пророков Ашеры, — большинство из четырехсот, не тронутых Илией, должны были быть еще живы, — против священнослужителей Ашеры, поклоняющихся Ашере, или даже против статуи Ашеры, которая стояла нетронутая в Самарии. Когда царствование Иоахаза, сына Ииуя, подошло к концу (798 г. до н. э.), статуя Ашеры все еще стояла в Самарии⁴⁰, и если она стояла там, значит, ей поклонялись.

Это продолжалось в Израильском царстве в течение трех четвертей века после смерти Иоахаза. И царский двор, и народ поклонялись

Ашере. Лишь на взгляд историка, жившего в эпоху изгнания, наблюдавшего за разделенной монархией с удобного положения продвинутого яхвистского монотеизма, поклонение Ашере может показаться греховным. Когда он печально повествует о том, что принесло Израилю его покорение Салманассаром, царем Ассирийским, примерно в 722 г. до н. э., то перечисляет несколько религиозных преступлений: мол, они воздвигают колонны и Ашеры для себя на всяком высоком холме и под каждым раскидистым деревом, жгут благовония на всех высоких местах (*bamoth*), как делали народы, которых изгнал Яхве; они совершают зло, чем гnevят Яхве; они служат идолам; отлили двух тельцов; «сделали» Ашеру; поклоняются многим небесным богам; служат Ваалу; принуждают сыновей и дочерей прыгать через огонь; гадают и ворожат. Как мы видим, этот список ритуальных проступков, хотя и разделен на две части несколькими стихами⁴¹, не содержит повторений, за исключением упоминания о поклонении Ашере: во-первых, это подтверждает, что израильтяне устанавливали столбы с изображением Ашеры на всех высоких местах и под каждым цветущим деревом; во-вторых, то, что они «сделали» Ашеру — на сей раз единственную. По контексту ясна причина повторений: первое упоминание во множественном числе относится к Ашере деревенских святилищ на холмах; второе — к статуе Ашеры, которая была установлена в Самарии, в царском столичном святилище. Двойное упоминание Ашеры говорит об относительной важности поклонения именно этой богине среди всех остальных богов, которым израильтяне служили вплоть до ассирийского изгнания.

На основании предыдущего лаконичного обзора все же можно представить историю поклонения Ашере в Израиле. Богине Ашере начали поклоняться со времен первых поселений в Ханаане, когда иудеи переняли у ханаанейян культ великой матери-богини. Для публичных служб делались деревянные изображения богини, которые как бы «сажали» в землю, обычно неподалеку от алтарей бога Ваала, то есть на холмах и под зелеными деревьями. Для личных религиозных нужд создавались бесчисленные глиняные фигурки Ашеры, обычно обнаженные и с характерным жестом — она поддерживала свои груди, — усиливающим аспект плодovitости.

Во время царствования Ахава, под влиянием его жены Иезавель из Сидона поклонение Ашере получило дополнительный импульс: статуя Ашеры, возможно, более изысканная и впечатляющая, чем деревянные образы, которые могли позволить себе деревенские жители, была постав-

лена в Самарии, сделав город, столицу Ахава, центром культа Ашеры. В то же время Вефиль на юге и Дан на севере Израильского царства оставались центрами культа Яхве, к которому был благорасположен царский двор, того Яхве, который был идентифицирован с ханаанейским божеством в образе быка и имел отношение или к Булл-Элю, или к его сыну Хадду, то есть Ваалу (то есть Господину) в угаритском пантеоне.

Култ Ашеры избежал народного антиваалова и прояхвистского бунта, который, подстрекаемый пророком Илией, имел место во времена царствования Ахава. Несколькими годами позже, когда все Ваалы были уничтожены и храм Ваала в Самарии разрушен Ииуем, Ашера Самарийская вновь избежала нападения, и поклонение ей продолжалось вплоть до конца существования израильской монархии.

Ассирийцы положили конец Израильскому царству в 722 или 721 гг. до н. э.; и все же по крайней мере один центр поклонения Ашере и одна статуя богини Ашеры пережили национальную катастрофу лет на сто. Как часть своей великой яхвистской реформы царь Иосия Иудейский в 621 г. до н. э. и вскоре после очистил Вефиль от оставшихся религиозных строений, воздвигнутых Иеровоамом больше трехсот лет назад. В Книге Царств в коротком стихе говорится о том, как Иосия разрушил алтарь и высоту (*bamah*), устроенную Иеровоамом, «и сжег дубраву»⁴². Ни слова тут нет о золотом тельце, которого Иеровоам поставил в Вефиле и против которого счел необходимым проповедовать Осия во второй половине VIII в. до н. э., совсем незадолго до разрушения Израиля⁴³. Золотой телец был, скорее всего, убран ассирийскими захватчиками, и новые боги и культы заняли место в Самарии, свезенные новыми жителями со всей Ассирийской империи.

Город Вефиль, который находился милях в десяти к северу от Иерусалима, хотя и считался традиционно частью Израиля, был под властью Иуды, когда Иосии повезло на несколько миль расширить границы своего царства на севере между двумя странами-сестрами. В тот век — между ассирийским пленением Израиля и скромными удачами Иуды — какие-то остатки израильского населения должны были удержаться в Вефиле, и, вполне возможно, они продолжали поклоняться богине Ашере. Таким образом, богиня пережила все бури, пронесшиеся над Самарией во время ассирийского вторжения и после него, пока она не пала под топором Иосии, последнего великого прояхвистского реформатора среди иудейских царей. Он не мог стерпеть присутствия других богов, кроме Яхве, на всей подвластной ему территории.

Как нам объяснить потрясающую живучесть Ашеры в Израиле? Можно только сказать, что она отвечала психологическому запросу как мать-богиня, что одинаково понимали и простые люди, и цари в течение многих веков, последовавших после завоевания Ханаана. Не менее интересен и другой вопрос: почему противостояние бога Яхве богине Ашере было таким слабым, во всяком случае куда как менее эффективным, чем его противостояние Ваалу?

Могло ли быть так, что среди людей с самыми сильными прояхвистскими воззрениями, которые были готовы предать смерти любого поклонника Ваала и уничтожить все видимые следы культа Ваала, культ Ашеры не был таким же носителем зла? Возможно, что богиню рассматривали как дополняющую Яхве, а не соперничающую с ним, поэтому так долго терпели ее культ. Или культ Ашеры настолько глубоко укоренился в народном сознании, что даже фанатичные яхвисты типа Или, Ииуа и рехавитов, какой бы незаконной ни была богиня Ашера в их глазах, не посмели пойти против нее? Каким бы ни был ответ, долгий культ Ашеры в Израиле является фактом, о котором нужно знать и помнить, если пытаешься проследить, какую роль сыграла концепция женского божества в народном религиозном сознании жителей Иудеи и их потомков евреев.

6. Ашера в Иудее

Насколько можно реконструировать историю поклонения Ашере в Иудее по лаконичным библейским репликам, богиня сначала появилась в Иерусалимском храме во времена Ровоама, сына Соломона (928—911 гг. до н. э.). Его матерью была жена Соломона из аммонитян, которую звали Наамой, и, наверное, под ее влиянием Ровоам стал поклоняться Мелхолье. Любимой женой Ровоама была Мааха, дочь Авессалома⁴⁴, то есть она была его кузиной по отцовской линии. Мааха родила несколько сыновей Ровоаму; ее старшим сыном был Авия, или Авиям, любимец отца, которого Ровоам возвысил над другими сыновьями от других жен и назначил наследником престола. Во всем этом, естественно, видна рука Маахи; ее положение оставалось весьма устойчивым и после того, как ее сын Авия наследовал Ровоаму, а она заняла положение *gevurah*, то есть царицы-матери⁴⁵.

Мааха использовала свое влияние, чтобы упрочить позиции Ашеры, которой уже поклонялись в Иерусалиме со времен Соломона, и закре-

пить за ней место в Храме⁴⁶. Во время короткого правления Авии (911—908 гг. до н. э.) Ашера оставалась на своем месте; однако когда Аса (908—867 гг. до н. э.)⁴⁷ наследовал Авии, закончилось влияние Маахи в качестве царицы-матери, а с ним и поклонение Ашере. Под влиянием пророка — некоего Азарии, сына Одеда — Аса на пятнадцатый год своего царствования начал первую религиозную реформу в истории Иудейского царства⁴⁸. Он «ниспроверг... истукан ее, и изрубил в куски, и сжег на долине Кедрона», изгнал всех священных мужчин-проституток и убрал всех идолов, все чуждые алтари и солнечные диски*, разбил колонны, ниспроверг изображения Ашер и, наконец, вдребезги разбил истукан Ашер, сотворенный Маахой, и сжег все до мельчайших частиц в долине Кедрон, в то же время лишив самое Мааху ее исключительного положения царицы-матери⁴⁹.

Некоторые говорят, что об Ашерах, которых Аса изгнал со своих земель, в библейских источниках вовсе не упомянуто. Это позволяет сделать вывод о том, что распространенная форма поклонения Ашере была унаследована от домонархического периода, о котором мы говорили выше.

Иосафат (870—846 гг. до н. э.), сын и наследник Асы, продолжил дело своего отца: он убрал, как нам говорят, всех Ашер со своей земли⁵⁰. Хотя это уже было сделано Асой, но или он не довел дело до конца, или Ашеры появились вновь после того, как их изгнали. Прозорливец Ииуй, сын Анании, выразил свое расположение Иосафату за его нестигаемость⁵¹, но даже эта победа яхвизма над ашеризмом была недолгой.

Примерно через десять лет после смерти Иосафата Иоас (836—798 гг. до н. э.) унаследовал трон Иуды. Поначалу под влиянием священника Иодая он «делал... удобное в очах Господних» и даже возобновил энергичные реставрационные работы в Храме. Однако после смерти Иодая он пошел на поводу у князей иудейских и вернул народу Ашер и идолов. Вполне возможно, это было в то время, когда образ Ашеры был вновь возвращен в Храм, где и оставался еще целый век, пока царь Езекия (727—698 гг. до н. э.) не убрал его оттуда. К этому времени народ вновь обратился к традиционным ханаанейским культовым объектам, насыпям и колоннам, и все они были снесены с лица земли и разрушены

* Солнечный диск — символ солнца, важного элемента в древнеегипетской религии.

Езекией. В Иерусалимском храме Езекия «отменил высоты, разбил статуи, срубил дубраву и истребил медного змея, которого сделал Моисей, потому что до тех самых дней сыны Израилевы кадили ему и называли его Нехуштан»⁵². Ашера, о которой тут, наверняка, тоже идет речь, — это статуя в Храме, подобно медному змею, которому поклонялись в Храме.

Нам не известно, была ли связь между реформами Езекии и деятельностью Исайи и Михея, двух великих пророков Яхве того же времени. Однако возможно, что труды царя были ответом на требования пророков. Ибо, твердо придерживаясь своей монотеистической яхвистской позиции, пророки особо возмущались культом Ашеры с такой же ненавистью, как и в отношении любой формы идолопоклонничества. Исайя рассматривал разбитые алтари, статуи Ашеры и солнечные диски как предпосылки искупления национального греха, хотя он предполагал, что это будет только в неопределенном будущем⁵³. В том же будущем Михей также провидел отвержение народом колдовства, ворожбы, истуканов, кумиров⁵⁴.

Однако после смерти Езекии его сын и наследник Манассия (698—642 гг. до н. э.) вернулся к прежним религиозным обычаям. Хроникер сухо перечисляет грехи молодого царя:

«И снова устроил высоты, которые уничтожил отец его Езекия, и поставил жертвенники Ваалу, и сделал дубраву, как сделал Ахав, царь Израильский; и поклонялся всему воинству небесному, и служил ему. И соорудил жертвенники в доме Господнем, о котором сказал Господь: „в Иерусалиме положу имя Мое“. И соорудил жертвенники всему воинству небесному... и провел сына своего через огонь. И гадал, и ворожил, и завел вызывателей мертвецов и волшебников; много сделал неугодного в очах Господа, чтобы прогневить Его. И поставил истукан Астарты, который сделал в доме [Яхве]»⁵⁵.

Поразительно сходство между этим списком грехов и тем, который дан как причина, приведшая к падению Израиля⁵⁶. В этом контексте любопытна одна деталь: в обоих списках из всех идолов лишь Ашера упомянута дважды. Отсылка к царю Ахаву говорит о том, что Манассия как бы имитировал Ашеру Ахава. Также безынтересно, что единственный образ (истукан), о котором сказано, что он поставлен в Храме, когда Манассия реставрировал старые порядки, был статуей Ашеры. Если

Манассия не позаботился восстановить там медного змея, которого также убрал из Храма его отец, возможно, это связано с тем, что время, когда поклонялись божеству, представленному змеем, ушло в прошлое. С Ашерой дело обстояло иначе. Ее материнская фигура скорее всего была дорога многим, поэтому восстановление ее традиционного статуса в Храме было важным религиозным актом. Большое искушение предположить, что мотивацией Манассии было убеждение в необходимости поставить возлюбленную Яхве, великую мать-богиню Ашеру, на ее прежнее и законное место рядом с супругом.

Иосия (639—609 гг. до н. э.) также воссел на царский трон как один из реформаторов, и его яхвистский фанатизм, стимулированный открытием Книги Второзакония на восемнадцатом году правления, превзошел религиозное рвение Езекии. Законы Второзакония не были столь терпимы по отношению к Ашере, как установления Илии, Ииуя и рехавитов. Они были недвусмысленными; они требовали полного уничтожения семи народов, населявших Ханаан, запрещали браки с ними и приказывали разрушать их алтари, рубить их Ашер и сжигать других истуканов⁵⁷. И там сказано:

«Не сади себе рощи из каких-либо деревьев при жертвеннике Господа, Бога твоего, который ты сделаешь себе; и не ставь себе столба, что ненавидит Господь, Бог твой»⁵⁸.

В оставшиеся двенадцать лет своей жизни и царствования Иосия преданно служил Яхве. Он заставил все сосуды, которые были частью служения Ваалу, Ашере и всему небесному воинству, вынести из Храма и сжечь в долине Кедрон за пределами Иерусалима. Потом, как бы испугавшись силы, пребывавшей в останках, велел увезти прах в Вефиль, который он как будто считал издавна оскверненным идолопоклонничеством. Итак, он вынес статую Ашеры из Храма, сжег ее в долине Кедрон и развеял пепел над могилами тех, кто поклонялся ей. Потом он уничтожил кварталы *qedeshim* (кедешим — священные мужчины-проститутки), кедешим были в Храме, в котором также («дома») женщины ткали (одежды?) для Ашеры⁵⁹. Наконец он обратил свое внимание на деревни и вырубил Ашеры везде, где обнаружил их, заполняя пустоты человеческими костями. Таким же способом он разрушил, снес с лица земли все высоты и объекты поклонения, которые изначально были поставлены Соломоном.

Однако даже самая жестокая и фанатичная яхвистская реформа оказалась не в состоянии уничтожить живучее поклонение Ашере. После смерти Иосии поклонение ей и ее сыну Ваалу, с которым Яхве идентифицировался в народном сознании, вновь расцвело по всей стране. Поэтому Иеремия, наиболее активная пророческая деятельность которого пришлась на двадцать три года между смертью Иосии (609 г. до н. э.) и разрушением Иерусалима Навуходоносором (586 г. до н. э.), счел необходимым вновь пророчествовать против идолопоклонничества в целом и поклонением Ашере в частности. Более всего, насколько известно, Иеремия порицал соплеменников за поклонение Ваалу⁶⁰. Он ни разу не упомянул Астарту, чей культ как будто исчез из Иудеи в результате реформы Иосии⁶¹. И в обличениях своих он говорит о «жертвенниках... и дубравах... у зеленых деревьев, на высоких холмах»⁶².

Суммируя сказанное, мы обнаруживаем, что поклонение Ашере, которое три века было популярно среди иудеев, было перенесено в Иерусалимский храм царем Ровоамом, сыном Соломона, около 928 г. до н. э. Ее статуе поклонялись в Храме в течение тридцати пяти лет, пока царь Иоас не убрал ее из Храма в 725 г. до н. э. После двадцати семи лет отсутствия Ашера вновь вернулась в Храм. На сей раз царь Манассия вернул ее в Храм в 698 г. до н. э. И она оставалась там семьдесят восемь лет, пока великий реформатор Иосия опять не изгнал ее в 620 г. до н. э. Через одиннадцать лет, в 609 г. до н. э., после смерти Иосии, она вновь вернулась в Храм, где оставалась до его разрушения двадцатью тремя годами позднее, в 586 г. до н. э. Таким образом, получается, что из трехсот семидесяти лет, пока Соломонов храм стоял в Иерусалиме, двести тридцать шесть лет (или почти три четверти времени) статуя Ашеры находилась в Храме и поклонение ей было законным религиозным действием, оправданным, возглавляемым царем, двором и священниками, а против поднимали голоса пророки, правда и они одерживали победу на довольно долгое время.

7. «Образ ревности» Иезекииля

Десять лет — непосредственно до реформы Иосии и сразу после его смерти, — наверное, были временем, которое Иезекииль вспоминал в своем великом видении грехов Иудеи, которые в его пророчестве были причиной нависшей над ней участи. Естественно, по этому поводу у ученых нет

согласия, и некоторые библеисты считают, что Иезекииль обращается ко времени, когда на него снизошло видение, то есть в 592 г. до н. э., через шесть лет после смерти Иоакима и за шесть лет до разрушения Иерусалима⁶³.

Само видение основано на более чем тридцатилетних воспоминаниях или на новых знаниях (таких, как визит в Иерусалим или слухи), содержит самое подробное описание идолопоклоннических актов в Иерусалимском храме, какого больше не найти нигде в Библии. Пророк, когда его посетили в его доме в Халдее старейшины из Иудеи, неожиданно ощутил руку Бога Яхве, увидел Его ослепительно-огненное обличье, почувствовал, как Бог берет его за волосы, поднимает его между небом и землей, переносит в Иерусалим и оставляет возле северных ворот внутреннего двора Храма.

Потом Бог показывает Иезекиилю одну за другой «мерзости», совершаемые «домом Израилевым» в Его святыне: и в первую очередь Он показывает ему «идол ревности, возбуждающий ревнование», что стоит рядом с северными воротами, которые ведут к алтарю. Потом на внутренней стене двора или храмовой стены Он показывает ему рельефы пресмыкающихся тварей, зверей и всевозможных идолов, которым поклонялись семьдесят старейшин Израиля, ведомых Иазанией, сыном Азуровом: у каждого из старейшин в руках кадило с поднимающимся вверх ароматическим облачком. Отсюда Он ведет Иезекииля непосредственно к северным воротам Храма и там показывает ему сидящих женщин, оплакивающих Таммуза. Следующая остановка перед Храмом, где пророк видит двадцать пять мужчин, простертых в сторону восходящего солнца спинами к Храму Яхве. Все это, слышит Иезекииль слова Бога, раздражает Его — и Его наказание будет безжалостным⁶⁴.

Мысленное перечисление Иезекиилем идолопоклонств организовано по нарастающей: каждый следующий обряд упоминается как «большая мерзость», чем предыдущая⁶⁵. Если буквально, это значит, что, как судил Иезекииль, «образ ревности» был наименьшим грехом, за которым следовало сожжение благовоний ползучим тварям, зверям и другим идолам, оплакивание Таммуза и, наконец, поклонение солнцу.

Если не считать того факта, что «образ ревности» рассматривался Иезекиилем как наименьший из идолопоклоннических грехов из его видения, есть одна важная разница между Иезекиилем и другими; говоря

о грехах, он описывает и осуждает идолопоклоннические акты: рельефам на стене поклоняются возжигая благовония; Таммузу — плачем; солнцу — простершись на земле. Только у «образа» нет поклоняющихся: он просто стоит на своем месте, но его присутствие уже грех в доме Израиля.

Чем был «образ ревности»?⁶⁶ Библейские исследователи обычно придерживаются той точки зрения, что статую Ашеры поставил в Храме царь Манассия. Если так, то у нас имеется независимое свидетельство того времени о присутствии Ашеры в Иерусалимском храме в последние годы его существования. Итак, как мы видели выше, после смерти Иосии, поклонение Ашере было восстановлено по всей стране и ожидалось, что оно будет восстановлено также в Иерусалимском храме. Это исходило из видения Иезекииля.

8. Заключение

Здесь мы оставляем библейскую Ашеру, эту неуловимую и живучую богиню, которой многие иудеи оставались верными с дней победы над Ханааном и до Вавилонского пленения, то есть примерно шесть веков. В глазах яхвистов, к которым принадлежали некоторые цари и все пророки, поклонение Ашере было мерзостью. Иначе и быть не могло, потому что это был культ, перенятый иудеями от ханаанейских соседей, а они отвергали все ханаанейское. Нам неизвестно, как иудеи поклонялись Ашере, разве что мы знаем одну неясную подробность — женщины ткали «дома», наверное, одежды для Ашеры в Иерусалимском храме.

Все же, каким бы ни было происхождение Ашеры и каким бы ни был ее культ, нет сомнений в психологической важности, которую вера и служение ей имели для иудеев. Невозможно преуменьшить эмоциональное вознаграждение, которое получали ее слуги, видевшие в ней по-матерински любящую возлюбленную Яхве — Ваала и считавшие ее великой матерью-богиней, подательницей плодовитости, величайшего из всех божественных даров. Шесть веков иудеи поклонялись ей, несмотря на возрастающую жесткость яхвистского монотеизма. Если смотреть из нашего несчастного века, то монотеизм уже давно расправился с язычеством, идолопоклонничеством и политеизмом лишь затем, чтобы стать жертвой угроз куда более неодолимого врага — материалистического атеизма,

и мы можем позволить себе оглянуться назад, без раздражения, но с симпатией, на богиню, которая властвовала в свое время и чья материнская забота смягчала человеческие сердца, открывая их для великих свершений⁶⁷.

9. Дополнение: новые открытия

За десять лет, которые прошли после публикации второго издания этой книги, археологи добыли новые свидетельства, имеющие отношение к поклонению Ашере среди библейских иудеев и соседних народов, и многие из этих свидетельств обобщены в работе Джона Дея «Ашера в иудейской Библии и северозападной семитской литературе»⁶⁸. Одна из последних важных находок за последние десять лет обнаружена в Кунтилат-Ажруд в районе северо-западного Сина, примерно в сорока милях южнее 'Айн аль-Кудайрат (Кадеш-Барнеа), где были найдены два больших пифоса*. Они более трех футов в высоту, и на одном надпись: «Амарау сказал моему господину... да благословят тебя Яхве и Ашера. Пусть он благословит тебя и поможет тебе, пусть будет с тобой»⁶⁹. На другом надпись источника такова: «Я благословил тебя Яхве *shmrn* и его Ашерой»⁷⁰. Значение «*shmrn*» неизвестно наверняка; возможно, это слово *Shomron*, то есть Самария. Находка, о которой мы говорим, датируется примерно 800 г. до н. э., то есть серединой периода разделенной Иудео-Израильской монархии.

В Кирбет аль-Квом, примерно в девяти милях к западу от Хеврона, была найдена еще одна надпись: «Урия богатый приказал написать: Благословен Урия Яхве и его Ашерой; от врагов спасен ими»⁷¹.

Эти надписи показывают, что в народной религии богиня Ашера ассоциируется с Яхве, возможно, как его жена, а «Яхве и его Ашера» были самой популярной божественной парой.

В свете этих находок библейские ученые предложили объяснение трудного пассажа в Масоретском тексте Осии. В тексте Осии 14:9 мы читаем: [Бог говорит] «Я услышу его и призову на него [на Ефрема]». В оригинале: *ani'aniti wa'ashurenu*. В этом тексте как будто нет смысла. Форма *wa'Asherato*, которая появляется не один раз в надписях, предполагает прочтение *ani'Anato wa'Asherato*, что значит «Я — его Анат и его Ашера». Если так, значит, Бог говорит (через Осию): «Я Ефремова Анат

* Пифос — большой глиняный кувшин для хранения зерна, воды, вина.

и Ашера» — т. е. «я даю людям благословение плодovitостью». Это исправление текста восстанавливает параллель между строками 9a и 9b, потерянными в Масоретском тексте. Весь пассаж, таким образом, звучит так:

Ефрем, что мне еще делать с идолами?
Я [Яхве] есть его Анат и его Ашера,
Я как покрытый листьями кипарис,
Во мне твой плод созрел⁷².

Вместе последние археологические находки и предложенный измененный пассаж в Книге Осии — как добавление к историческому списку, тщательно отобранному из библейских текстов, суммированных выше, — говорят о том, что поклонение Ашере как возлюбленной Яхве (его Ашера!) было важным элементом религиозной жизни в древнем Израиле до реформ, начатых царем Иосией в 621 г. до н. э.

Астарта-Анат

Типичная черта древней ближневосточной и средиземноморской религии заключалась в том, что божества, заполнявшие ее пантеон, формируют семейные группы и принадлежат по крайней мере к двум поколениям. Далее мы подробнее рассмотрим, как концепции Древнего Ближнего Востока вошли в каббалистическую мифологию XIII и XVI вв. В этой же главе мы порассуждаем о богине, которую в Средиземноморье считали дочерью Ашеры, и о ее супруге Эле, и о том, кто временами в отдельных местах затмевал ее мать, мешал ее популярности и ее власти над воображением и чувствами людей.

Ее настоящее имя — Анат. Однако она была не менее хорошо известна далеко за пределами Сирии и Палестины как Астарта (на древнееврейском Ашторет или Аштарот во множественном числе), и это имя она будто бы любила больше всего. Для нашего неудовлетворительного знания истории древней ханаанейской религии характерно то, что мы все еще не можем быть уверенными, кто был первым — Анат или Астарта, одна это богиня или две, которые в ходе истории соединились в одну. Придется нам оставить эту проблему нерешенной и поговорить сначала об Астарте, а потом об Анат, представляя одновременно атрибуты, свойственные обеим богиням.

1. Ханаанейская Астарта

Большинство главных богов Древней Сирии, если судить по угаритским источникам, имели по два имени; одно собственно имя, другое — эпитет.

Как мы видели выше, к Ашере Морской обращались так же, как к Элат, то есть Богине. Ее супруга, настоящее имя которого Отец Шунем, обычно называли Эль (то есть Бог), или Бул-Эль. Ашера сына Хадда почти всегда звали Ваалом, или Господином. Божественного Мота также звали Любимым Газиром Эля. Еще одного бога звали то Йаммом (Море), то Судьей Нахаром (Река). Точно также дочь Ашеры, по-видимому, звалась или Анат, или Астарта (Ашторет).

Два имени божества — требование просодии классической семитской поэзии, любимый прием, из которого вышло повторение важного суждения, но другими словами. Чтобы выразить одно и то же двумя разными способами, используя параллельно два набора синонимов, семитский поэт должен был иметь по два имени для своих богов, которые постоянно фигурировали в мифологических поэмах. Следующие примеры, взятые с угаритских табличек, иллюстрируют нашу мысль:

Потом прибыл гонец от Йамма,
Посланец Судьи Нахара...¹

Или:

Она прошла поле Эля и ступила
В шатер царя Отца Шунема².

Или:

И говорит Божественному Моту,
Заявляет Любимому Газиру Эля³.

Или:

Он кричит Ашере и ее детям,
Он кричит Элат и ее потомству⁴.

Таким же образом имена Анат и Астарта появляются параллельно, предполагается, что они принадлежат одной и той же богине:

Никто не сравнится красотой с Анат,
Кто прекраснее прекрасной Астарты⁵.

Или в другом месте, где первая, основная, часть имени Анат дополняется соответствующим образом:

Своей правой рукой удерживает (Ана)т,
И левой рукой удерживает Ашторет⁶.

Такие семитские стилевые ухищрения были потеряны у египтян, и мы читаем в священном папирусе XII в. до н. э., что Нейт Великая, мать бога, требует от Эннеады (девять великих богов), чтобы они обращались к Всемогущему, Быку в Гелиополисе: «Двойственный Сет в своем праве; дай ему Анат и Астарту, обеих своих дочерей...»⁷ Из других египетских документов, часть которых относится к XIII в. до н. э., тоже ясно, что Анат и Астарта в египетской религии воспринимались как две отдельные богини войны⁸. Во времена 18-й династии Астарта стала в Египте богиней лекарей, к которой обращались как к «Астар Сирийской»⁹. Рамзес III называет Анат «своим щитом», Астартой¹⁰. Обе, Анат и Астарта, так же как Кадеш — третья богиня в ханаанейско-сирийском пантеоне, носили египетский титул Царицы Небесной. На египетской стеле, поставленной в Палестине (Beisan) в XII в. до н. э., изображено поклонение египтян богине «Анат, Царице Небесной, Госпоже богов»¹¹. Из этих трех богинь, пожалуй, только Астарта была самой популярной в Египте; у нее были собственные священнослужители и пророки¹², как у Ашеры в Израиле. У моавитян имя Астарты появляется без женского окончания (Ashtar) и в соединении с именем Шамаша на Моавитском камне около 830 г. до н. э.¹³ Вероятно, Астарта была супругой моавитянского бога Шамаша.

Ханаанейский город, называемый Аштарот, или Аштарту, в Васане упоминается в нескольких египетских документах начиная с XVIII в. до н. э., так же как в амарнских письмах, датируемых после XIV в.¹⁴

В более поздний период Астарта становится главной богиней Сидона, заменив Ашеру. Неизвестно, когда это произошло, но к IV в. до н. э. это свершилось, как можно заключить из того факта, что в это время сидонские цари были одновременно и священнослужителями Астарты, а их жены получали титул священнослужительницы Астарты. Однако изменения не могли произойти намного раньше, потому что веком позже сидонский царь Ешмун'азар сообщает, что он и его мать построили храм Астарты в Сидоне Приморском и Шамем-Аддирим — двух частях Библиоса; другими словами, в его время культ Астарты все еще был популярен в Финикии. Надпись Ешмун'азара, содержащая те же подробности,

также сообщает нам полное имя Астарты Сидонской: Аштар-Шем-Ваал, то есть «Астарта именем Ваала», Астарта и Ешмун, «священный Царь, Господин Сидона», их называли «богами Сидона»¹⁵. Имя «Ашторет именем Ваала» известно и к северу от Сидона примерно тысячу годами раньше. Вот так богиня, скорее всего Анат, называется в двух надписях на угаритских табличках¹⁶.

Вот более или менее все, что нам известно об Астарте из ханаанейских и финикийских источников¹⁷. Как мы увидим дальше, ханаанейский мифологический материал об Анат весьма богат.

2. Астарта в Библии

Переходя к исследованию библейских упоминаний Астарты, позвольте начать с тех, которые показывают связь с небиблейскими источниками. Город Аштару в Васане несколько раз встречается в Библии как город левитов. Один раз его называют Беештерой¹⁸, еще раз Аштерот¹⁹ и, как правило, Аштарот²⁰, так как это множественное число, обычно употребляемое в библейских географических названиях. Изначально Аштарот был столицей Ога, города легендарного царя-великана васанского²¹ и его подданных — рефаимов, которые были поражены Кедорлаомером²². Эта подробность есть в старом полусторическом-полумифическом рассказе, который, единственный, сообщает полное название города: Аштерот-Карнаим (то есть «Двурога Астарта»). Источник этого названия имеется в нескольких археологических находках в Палестине, где, действительно, изображена богиня с двумя рогами²³.

Первоначальное значение имени Астарта (Ашторет) было «чрево» или «плод чрева»²⁴. Такое значение наиболее подходит богине плодородия: ее называют «ее чрево» (*she of the womb*), то есть побуждение как источник, как символ плодovitости, подобно ее брату-супругу Ваалу, который был побуждением и символом мужской плодovitости²⁵. Итак, первичное значение имен божественной пары Ваала и Астарты было «отец и мать», «мужчина и женщина», «муж и жена».

Имя Ашторет или Астарта, вероятно, вначале было эпитетом, относившимся к богине, чье настоящее имя — Анат, так же как Ваал (Господин) — эпитет, относившийся к богу, чье настоящее имя Хадд²⁶.

Что же до библейских упоминаний Астарты, то первое указание на поклонение ей иудеев относится к началу времени Судей, то есть вскоре

после переселения в Ханаан: «Оставили Господа и стали служить Ваалу и Аштартам»²⁷. Немного дальше более подробно:

«Сыны Израилевы продолжали делать злое перед очами Господа и служили Ваалам и Аштартам, и богам Арамейским, и богам Сидонским, и богам Моавитским, и богам Аммонитским, и богам Филистимским; а Господа оставили и не служили Ему»²⁸.

Первое изгнание Ваала и Астарты имело место по приказу Самуила, сразу вслед за этим Яхве решительно поддержал свой народ в битве против филистимлян²⁹. Что же касается филистимлян, их Астарта была богиней-воительницей, так же как и богиней любви и плодородия, вот почему, когда они победили Саула, то отнесли его оружие в храм Аштарот, несомненно в знак благодарности³⁰.

Ранее мы говорили о том, что богиня, поклонение которой в Иерусалиме было введено Соломоном в честь его супруги из Сидона, — это Ашера, Элат Сидонская. В результате смешения Ашеры и Астарты, которое, как мы видели, началось в XIV в. до н. э., встречается в амарнских письмах, которые то и дело обнаруживаются вплоть до наших дней. Древнееврейский историк эры Соломона постоянно обращается к богине, в поклонении которой как «Ашторет, богине Сидонской»³¹ был виновен Соломон. В более поздние времена ее перестали называть богиней, а называли «Ашторет, мерзость Сидонская»³². Так о ней говорит историк, который пишет о царе Иосии Иудейском, который разрушил «высоту», возведенную для Ашторет царем Соломоном.

3. Археологические свидетельства

Богиня Астарта упоминается в Библии всего девять раз, а Ашера — сорок. Таким образом, Библия не может подтвердить, что поклонение Астарте преобладало среди иудеев. Много больше мы можем узнать из археологических находок последних десятилетий в разных местах Палестины. К началу 1940-х гг. было найдено не менее трехсот табличек и терракотовых фигурок, представляющих обнаженную женщину. Эти обнаженные фигурки можно разделить на несколько типов: стоящие с разведенными в стороны руками, в которых держат стебли или змей; прикрывающие ладонями груди; одной рукой прикрывающие грудь,

а другой — гениталии; скрещивающие руки на груди. Некоторые фигурки изображают беременных женщин, другие напоминают колонны и так далее. Потрясает огромное количество и повсеместность этих фигурок. Они были найдены во всех палестинских раскопках начиная с середины бронзового века (2000—1500 гг. до н. э.) до начала железного века II (900—600 гг. до н. э.), то есть до конца периода разделенной израильской монархии и даже позже. Так называемый тип *кадеш* символически ассоциируется с богиней; другие типы, как считает большинство ученых, представляют богинь Ашеру, Астарту или Анат, хотя никакой прямой или определенной идентификации до сих пор не было сделано. Если быть осторожным, то вопрос, представляют ли фигурки «самое богиню, проститутку культа богини» или это талисманы, «использовавшиеся в магических целях, чтобы стимулировать репродуктивные процессы природы»³³, все еще открыт.

Далее мы сконцентрируемся на том единственном месте, что было изучено более досконально и систематически, чем какое-либо другое. Речь идет о Тель-Бейт-Мирсим, что находится к югу от Хеврона на сегодняшней израильско-иорданской границе. В Теле (куча руин) раскопки велись несколько лет Уильямом Ф. Олбрайтом, и это место было им идентифицировано как библейский город Давир³⁴. Систематическое изучение Теля показало, что на этом месте первыми жили ханаанеяне в начале бронзового века, период IV (около XXI в. до н. э.), потом оно процветало до конца бронзового века (около XXI—XIII вв. до н. э.) и было разрушено к концу XIII в., по-видимому, иудеями, которые в это время завоевали эту территорию. В начале раннего железного века (XII в. до н. э.) город был заселен иудеями и вновь процветал до конца VI в., когда был разрушен в период общего разорения Иудеи, во время Первого исхода (586 г. до н. э.). Всего Давир подвергся десяти-одиннадцати пленениям. Этот город был больше обычных израильских городов периода Первого храма, примерно семь с половиной акров, огороженных стенами³⁵.

Старое название города было Кириаф-Сефер, что значит «книжный город». Потом название сменилось на Давир, что есть библейское обозначение «святая святых Иерусалимского храма»³⁶. Это предполагает, что в Давире находились храм или святилище, и город, как сказано, был дан «сынам Аарона-священнослужителя» вместе с еще восемью городами на территории Иуды и Симеона³⁷.

Нам не известно, играл ли этот город особую роль в религиозной жизни ханаанейян до прихода израильтян. Однако факт остается фактом, что

самым популярным религиозным предметом, найденным в слоях позднего бронзового века (XXI—XIII вв. до н. э.) в Тель-Бейт-Мирсим, были так называемые Астарты — глиняные, обычно овальные, диски с отпечатанным по литейной форме изображением обнаженной фигуры богини Астарты. В большинстве случаев она держит руки поднятыми, сжимая в ладонях лилии или змей или то и другое. Голова богини украшена спиралью из двух колец, как у египетской Хатор, или шлемом типа филистимлянского. На других табличках у богини руки опущены или соединены под выпяченным животом. Эти таблички восходят к тем, что были найдены в Месопотамии, где они существовали с раннего бронзового века. Существуют и другие типы обнаженных богинь на табличках и в виде фигурок³⁸.

Когда мы подходим к израильским слоям (XII—VI вв. до н. э.), характер находок меняется. Только в пласте A (VIII—VII вв. до н. э.) было найдено не менее тридцати восьми известных фигурок, и еще больше осколков таких фигурок. Они отличаются от табличек с Астартой, фигурки израильтян непохожи ни на более ранних, ни на современных ханаанейских богинь. Тем не менее надо признать, что это фигурки не Астарты; у них свой стиль и свое обличье: лицо шире, и это подчеркивает прямая «челка» на лбу, хотя щеки обрамляются выющимися волосами, без всякого намека на рога и на «кольца Хатор», что характерно для ханаанейской Астарты. Грудь обязательно подчеркнута, но под ними тело напоминает колонну с широким основанием, и это подтверждает, что фигурки должны были быть устойчивыми³⁹. Из-за колоннообразного обличья этих фигурок некоторые ученые предполагают, что они могли быть глиняными представительницами богини Ашеру, чьи большего размера изображения вырезались из дерева.

Как бы то ни было, археологические раскопки не оставляют сомнений в том, что эти фигурки были очень популярны среди иудеев в период разделенного царства. «Глиняные мульды (формы), несомненно, делались несколькими гончарами, которые были прекрасными скульпторами, и эти люди (неизраильтяне) продавали свои мульды обыкновенным израильским гончарам по всей стране»⁴⁰. Один тип этих обнаженных фигурок плодородия, представляющий беременных женщин, наверняка использовался как амулет плодovitости или легких родов. Печати с иудейскими именами, например Элиаким, Иоаким etc., были найдены в том же пласте A, и это, несомненно, доказывает, что женские фигурки делались и привозились израильтянами с религиозными целями⁴¹.

4. Угаритский миф об Анат

Как сказано выше, ханаанейский мифический материал об Анат довольно богат. Этим мы обязаны открытию и расшифровке угаритских табличек, написанных языком, очень напоминающим древнееврейский, и датируемых не ранее XIV в. до н. э. В угаритской мифологии Анат чрезвычайно важная фигура, богиня любви и войны, девственная и распутная, влюбчивая, подверженная неконтролируемым приступам ярости и чудовищным приступам жестокости. Она — дочь Эля, небесного бога, и его жены Ашеры Морской. У нее так много общего с шумерской Инанной и аккадской Иштар, что можно подумать, она наследница или родственница этих великих месопотамских богинь⁴².

Однако вместо того, чтобы озаботиться в первую очередь поиском новых возлюбленных среди божеств, людей или животных, как, считается, делала Иштар, Анат большую часть своей энергии тратила на поле битвы. Она тоже, в этом нет сомнений, была типичной богиней любви, одновременно целомудренной и неразборчивой в связях. Ее характер точно описан в египетском тексте XIII в., в котором она и Астарт названы «богинями, которые зачинают, но не носят», что означает их плодovitость с сохранением девственности. В угаритских мифах ее постоянно называли девственной Анат или девицей Анат. И даже Филон Библиус, живший в начале II в. н. э., все еще упоминает о девственности Анат, которую он идентифицирует с Афиной, знаменитой богиней-девственницей греков. Подобно Иштар, Анат называли «хозяйкой небес, госпожой всех богов», и, подобно Иштар, она любила богов, людей, зверей.

Больше других она любила своего брата Ваала. При ее приближении Ваал прогонял других жен, и она, готовясь к уединению с ним, купалась в росе и натирала себя кашалотовой амброй. «Реальное» единение Анат и Ваала описано с графической четкостью, что уникально даже для незастенчивых описаний, обычных в ближневосточных текстах. В месте, называвшемся Дубром, Ваал семьдесят семь раз возлежал с Анат, которая принимала для такого случая образ нетели, и похоже, что дикий бык — сын Ваала — плод этого союза. Смертным возлюбленным Анат был Акат, которого после того, что можно назвать интимным тет-а-тет (описание, к сожалению, утрачено), Анат называла «моим милым смертным великаном»! В качестве матери Анат, по-видимому, была одной из двух кормилиц богов и кормила грудью царя

Керета, отчего одним из обращений к ней было «прародительница людей». В Египте Анат рассматривается как супруга бога Сета, и в египетском магическом тексте XIII в. до н. э. в неожиданно садистских выражениях описывается, как Сет на морском берегу лишает девственности Анат.

И все же эти приключения на полях любви бледнеют по сравнению с великими достижениями Анат на войне и в бою. В самом деле, ни одна древняя ближневосточная богиня не была более кровожадной. Ее было легко спровоцировать, и едва она начинала драться, как доходила до неистовства и крушила-убивала всех направо и налево. Очевидно, что ей нравилось драться: она уничтожала народы и Востока и Запада, так что головы людей летели как снопы, а руки — как саранча. Неудовлетворенная этим, она привязывает отрубленные головы себе на спину, а руки — за пояс, после чего стоит по колено в крови и по пояс среди трупов героев. Вот так она достигает своего: ее печень переполнена смехом, а сердце — радостью.

Поклонение кровожадной и воинственной Анат пришло в Египет еще до XIII в. до н. э. Для египтян она тоже была «Анат, хозяйкой небес и госпожой богов», богиня-воительница, которая ассоциировалась с лошадами и колесницами и которая со щитом и копьем защищала фараона. Действительно, из-за ее воинственной природы Анат в Египте звали «богиней, победительницей, женщиной под стать мужчине, одетой как мужчина и обнимаемой как женщина»⁴³.

5. Анат в Библии

Потрясающе, что имя Анат ни разу не упоминается в Библии, словно она была чужеземной богиней. Объяснить это можно тем, что библейские авторы обращались к ней не по имени, заменяя его эпитетом «Ашторет», так же как они обращались к ее ханаанейско-финикийскому брату и возлюбленному, используя эпитет Ваал (Господин), а не его имя Хадд.

Это, однако, не означает, что имя Анат совершенно отсутствует в Библии. Например, есть упоминание о ханаанейском городе на территории Неффалим под названием Бефанаф (дом Анат)⁴⁴, жители которого были покорены, но не вытеснены иудеями. Гораздо известнее священнический город Анафоф, что к северу от Иерусалима (сегодня

Анафа), располагался он на территории Вениамина, будучи местом рождения Иеремии и других библейских персонажей⁴⁵. Географические названия указывают на связь с богиней Ашерой; вполне возможно, те, кто их закладывал, называли их именем богини и в честь богини в соответствии с обычаем, который существовал в добиблейские и библейские времена в Палестине и требовал называть населенные пункты в честь богов.

Анафот — это множественное число от Анат (как Аштарот от Ашторет и Ваалим от Ваал), оно указывает на нечто важное: город был назван не в честь местной Анат, но в честь всех Анат в целом, которым поклонялись в разных местах. Та же форма, Анатот, появляется после возвращения из Вавилонского плена и как имя двух человек: внука Вениамина, который жил в начале эпохи Судей Израилевых, и современника Неемии⁴⁶. Со времен Судей имя еще одного человека сохранилось в единственном числе: у одного из судей, как написано, был сын Анат. За этим судьей числится один героический поступок, за Самегаром, сыном Анафовым: он «шестьсот человек филистимлян побил воловьим рожном» и таким образом спас Израиль⁴⁷. Трудно избавиться от искушения и не назвать Анат (Анаф) матерью (а не отцом) Самегара, жаль, что кратко упоминается не древний миф о сыне богини Анат, который унаследовал ее воинские качества. Воловье рожно, которое Самегар использовал как оружие, напоминает о двух дубинках «Ездока» (*ayutur*) и «Преследователя» (*yagrush*), с помощью которых брат и возлюбленный Анат победил своего заклятого врага Йамма⁴⁸.

Последнее библейское упоминание Астарты-Анат не содержит ее имени, но обращено к богине как к «Царице Небесной». И тут небезынтересно вспомнить, что звание Царицы Небесной Анат и Астарты, полученное от их египетских верующих⁴⁹, делает более достоверным тот факт, что объектом (Царица Небесная) горячего спора между Иеремией и его иудейскими собратьями в Египте была никто иная, как «девственная» Анат, «девственница» Астарта. Иеремия сам был убежден и пытался убедить иудеев в Египте в том, что великая национальная катастрофа, постигшая их, явилась наказанием Яхве за народный грех идолопоклонства. Если они не раскаются, предупреждал их пророк, они все погибнут в Египте, как остальные погибли в Иудее.

Однако народная версия гибели Иудеи была диаметрально противоположной той, что провозглашал Иеремия. Простой народ тоже считал, что его постигло наказание божье за религиозный грех, вот только

грехом считалось предательство Царицы Небесной, а не Яхве. Поэтому отвечал Иеремии «весь народ, живший в земле Египетской» так:

«Слово, которое ты говорил нам именем Господа, мы не слушаем от тебя;

но непременно будем делать все то, что вышло из уст наших, чтобы кадить богине неба и возливать ей возлияния, как мы делали, мы и отцы наши, в городах Иудеи и на улицах Иерусалима, потому что тогда мы были сыты и счастливы и беды не видели.

А с того времени, как перестали мы кадить богине неба и возливать ей возлияния, терпим во всем недостаток и гибнем от меча и голода».

К этому присоединились женщины:

«И когда мы кадили богине неба и возливали ей возлияния, то разве без ведома мужей наших делали мы ей пирожки с изображением ее и возливали ей возлияния?»⁵¹

Этот единственный отрывок показывает нам реальный ритуал поклонения иудейской Астарте. Обряды проводили цари Иудеи и ее царевичи; а участвовали в них все мужчины, женщины, дети, и происходили они в Иерусалиме и других городах. О самом обряде мы можем узнать подробнее из другого отрывка Книги Иеремии, в котором Бог говорит с пророком:

«Не видишь ли, что они делают в городах Иудеи и на улицах Иерусалима? Дети собирают дрова, а отцы разводят огонь, и женщины месят тесто, чтобы делать пирожки для богини неба и совершать возлияния иным богам, чтобы огорчать Меня»⁵².

Оба эти отрывка содержат следующие детали обряда, совершаемого в честь Царицы Небесной:

1. Дети собирают дрова.
2. Отцы разжигают огонь.
3. Женщины месят тесто и делают пирожки.
4. Пирожки жарятся на огне.
5. Женщины с помощью мужчин жгут ароматические травы.

6. Они «возливают» возлияния.
7. Они «возливают» возлияния и другим богам тоже.
8. В ответ на это Царица Небесная обеспечивала людям сытость и защищала их от всяческих бед.
9. Очевидно, что цари иудейские возглавляли обряд в Иерусалиме, а царицы — в других городах.
10. Сожжение ароматических трав, возложение пирожков, возлияния происходили на алтарях, которые находились в городских святилищах или на «высотах» вне города.

Зажжение огня на алтарях, сжигание ароматических трав, возлияния — все это хорошо известно по тому, что происходило в Иерусалимском храме, и по другим древним обрядам Ближнего Востока. Разве что пирожки требуют дополнительного объяснения.

В Афинах Артемиду чествовали круглыми пирогами (*selenia*), которые как бы представляли луну. Вавилонский гимн Иштар тоже упоминает жертвенные пироги (*kamani*). Если древнееврейское слово *kawwan* (пирог) в самом деле восходит к вавилонско-ассирийскому слову *kamani*, тогда не исключено, что Царица Небесная, которой поклонялись в Иерусалиме, та же вавилонско-ассирийская Иштар, к которой обращаются как к Царице Небесной, *Sharrat Shame*, и так далее⁵³.

Недавние археологические раскопки позволяют нам предположить другое объяснение. Во время раскопок, проводимых в Нахрии (в Израиле, севернее Акры), на *bamah* (высота), был найден каменный мульд, датируемый не ранее XVII в. до н. э. Этот мульд предназначался для изготовления маленьких фигурок богини Астарты — это очевидно, так как у нее два рога, которые наклонены вправо и влево над ушами. Это «Астарта Рогатая», она обнажена, только у нее на голове высокий конический убор, она смотрит на свой выступающий живот и загадочно улыбается⁵⁴. Возможно ли, чтобы такие же мульды использовались для печения пирожков в виде Астарты, которые или съедались священниками (возможно, как предшественники священного сообщества, съедающие гостию, которая, как считается, символизирует плоть Христа), или сжигались на алтаре? Требуется больше подобных предметов, прежде чем ответить на этот вопрос, однако возможность того, что такова была цель пирожков в виде Царицы Небесной, весьма интересна⁵⁵.

Если верно, что Царица Небесная и есть Анат-Астарта, как мы предполагаем, тогда мы можем утверждать, что период пребывания иудеев

в Египте был временем их поклонения Астарте. Как было сказано выше, служение Астарте было насильственным образом прекращено царем Иосией⁵⁶. Свои реформы Иосия начал проводить на восемнадцатом году царствования⁵⁷, то есть после 621 г. до н. э. Противоречия между Иеремией и народом насчет Царицы Небесной, вероятно, имели место на протяжении года или двух после возвращения иудеев из Египта, скажем, в году 585 до н. э. Пожилые иудеи, вернувшиеся из Египта, наверняка, хорошо помнили посвященные Астарте обряды, запрещенные Иосией всего за тридцать шесть лет до этого. Поскольку Иеремия начал свою пророческую деятельность на тринадцатом году царствования царя Иосии⁵⁸, то есть в 626 г. до н. э., его описание того, как поклонялись Царице Небесной в Иерусалиме и других городах Иудеи, должно быть датировано пятью годами между 626 и 621 гг. до н. э., то есть временем реформ Иосии.

То, что иудейские изгнанники хорошо знали то, о чем говорили Иеремии, доказано ближайшими двумя веками. В иудейской военной колонии в Гермополисе в Египте поклонение Царице Небесной продолжалось в V веке до н. э. О ее храме, стоявшем рядом с храмами других богов, есть упоминание в арамейском папирусе из Гермополиса⁵⁹.

Последнее упоминание имени старой богини в иудейском контексте произошло лет через сто семьдесят пять после решения иудеев в Египте вернуться к поклонению Царице Небесной. В одном из писем члена верхнеегипетской иудейской военной колонии на острове Элефантин, которое датируется 419—400 гг. до н. э., сказано, будто Едония, сын Гемарии, который был священником и главой иудейской общины, собрал пожертвования: для Яхо (то есть Яхве) 12 карашей и 6 шекелей, для Ишумбетеля 7 карашей; для Анатбетель 12 карашей⁶⁰. Поскольку каждый давал по два шекеля, а в одном караше двадцать шекелей, то легко сосчитать, что, помимо ста двадцати трех жертвователей, давших «деньги Богу Яхо», чьи имена запечатлены в арамейском документе, были еще семьдесят, которые дали свои два шекеля Ишумбетелю, и сто двадцать, которые дали деньги Анатбетелю. Ишумбетель — мужское божество, Анатбетель — арамейское женское божество. Имя Анатбетель состоит из двух частей — Анат и Бетель. Было мнение, что этим двум божествам поклонялись неиудейские арамен, которые жили на острове Элефантин и для которых Едония был вроде казначея или банкира⁶¹. Есть два возражения против этого мнения. Во-первых, невозможно, чтобы члены

соперничающих религиозных сект отдавали свои пожертвования в руки человека, возглавляющего противоборствующую секту. Об острых религиозных противоречиях, которые были частью жизни Элефантина, отлично известно, и они не допустили бы это⁶². Во-вторых, по крайней мере в одном письме, написанном одним элефантинским иудеем, можно прочитать благословения именем не только Яхо, но и другого бога⁶³, и это доказывает, что иудеи-островитяне могли поклоняться и поклонялись не только Яхве.

Херувимы

Когда бы и каким бы образом ни поклонялись древние евреи, что частенько случалось в период, закончившийся Вавилонским пленением в 586 г. до н. э., в библейских и более поздних источниках это постоянно и бескомпромиссно осуждается как идолопоклонническая мерзость. Законодательно это отношение закрепило в приказе отречься от создания и поклонения «вырезанным из дерева образам или любым другим образам божеств». Библейская и более поздняя иудейская религия таким образом стала «неиконической»*.

Однако исключение подтверждает правило. В случае неиконического иудаизма исключение представляют херувимы, крылатые человекоподобные фигуры, которые были целостными фигурами и, согласно по крайней мере одному раввинистическому мнению, самыми важными фигурами во всех древнееврейских и еврейских святилищах и храмах. Херувимы были, как ни относиться к ним, «сотворенными изображениями», и все же они постоянно присутствуют в храмовых действиях вплоть до конца Второго еврейского процветания (70 г. н. э.). Более того, в своей последней версии херувимы изображали мужчину и женщину в сексуальном объятии — эротическое действие, которое было сочтено язычниками непристойным, когда они наконец-то получили возможность взглянуть на изображение. И тем не менее вся современная и более поздняя иудейская литература не содержит ни слова, которое могло бы быть воспринято даже как отдаленный намек на осуждение

* Аниконизм — запрет на изображение божества; поклонение предметам, символизирующим, но не изображающим божество.

херувимов. Наоборот, их присутствие в святой святых, самой недоступной части Храма, и посвященные им обряды считаются без всяких оговорок самой священной тайной. Лишь эллинистические иудейские авторы, например философ Филон Александрийский и бывший священник Иосиф Флавий, путано говорят о херувимах, несомненно опасаясь, как бы языческие греческие читатели, для которых они писали, не сочли херувимов иудейским эквивалентом статуй богов и богинь и таким образом не усомнились бы в том, что иудеи поклоняются одному невидимому Богу.

Поскольку один из двух херувимов имел женское обличье, то мы обнаруживаем, что, несмотря на запрет иудейских пророков и еврейских мудрецов на поклонение ханаанейским богиням, в Иерусалимском храме сохранялось женское изображение, которое считалось легитимным во все времена. Настоящая глава посвящена изучению херувимов, их истории, их менявшейся внешности и их эволюционировавшей символике.

1. Херувимы из слоновой кости

Раскопки в Самарии во дворце царя Ахава Израильского (873—852 гг. до н. э.) принесли нам несколько маленьких табличек из слоновой кости, находка которых в царской резиденции дала ей название «дом из слоновой кости»¹. Среди табличек есть одна, на которой изображены две сидящие женские фигуры, глядящие друг на друга. Они показаны в профиль, с вытянутыми вперед руками, под обеими руками у них по крылу, верх которого на уровне нижней линии руки. В обеих руках фигуры держат по некоему предмету, возможно по большому цветку, напоминающему лотос. Спина прямая; ноги же согнуты так, что фигуры соприкасаются коленями, ягодицами упираются в пятки. Руки и ноги обнажены, а на плечах большие, отделанные бахромой воротники, с шеи на грудь спускаются нагрудные пластины. На головах египетские уборы, которые плотно прижаты ко лбу и свободно свисают на плечи, открывая уши. Увенчаны они полым венцом, поднимающимся вертикально. Между двумя фигурами вертикально расположен ритуальный предмет с таким же венцом на верхушке, снизу нечто четырехугольное, поддерживаемое хрупкими вывернутыми ногами. Предмет концентрирует на себе внимание двух фигур, которые как будто защищают его или обмахивают своими крыльями².

Каким бы ни был смысл этого предмета из слоновой кости, это самое правдоподобное из найденных изображений херувимов, которые в Соло-

моновом храме защищали ковчег в святой святых, — правдоподобное не только как общее изображение или в деталях, но также по времени создания и месту обнаружения, не говоря уж об источнике, поскольку и Соломоновы и Ахавовы херувимы указывают на финикийское происхождение. Обо всем этом у нас есть что сказать, но мы сделаем это позже, разве что одна деталь заслуживает немедленного уточнения: два духа из Ахавова дворца из слоновой кости — женщины.

Очень похожая пара крылатых женских духов, оберегающих людей, есть на египетском барельефе из Карнака, относящемся ко времени Тутмоса II (примерно 1500 г. до н. э.). Два духа сидят лицом к лицу, касаясь развернутыми крыльями и держа в каждой руке *анк*, египетский ключ жизни³.

Мы не можем обсуждать бесчисленные варианты крылатых существ, людей, животных или людей-животных, которые были найдены на раскопках в Палестине, Египте, Месопотамии и других местах Ближнего Востока. Позволю себе лишь упомянуть, что воображаемые существа-гибриды были любимой темой в течение нескольких тысячелетий, а крылатые женские духи вроде херувимов — всего лишь один из подвариантов вездесущих фантастических существ.

То, что херувимы в Соломоновом храме были человеческого вида, а не животного, настойчиво утверждали исследователи Библии⁴. Другие интерпретаторы считали, что это были фигуры животных, например крылатых быков или крылатых львов. Таблички из Самарии свидетельствуют, что херувимы были крылатыми женщинами.

Прежде чем заняться Библией, нужно сказать о значении и происхождении слова «херувим» (*k'rubb* на древнееврейском языке). Было предпринято много попыток объяснить библейское древнееврейское существительное, но ни одна из них не оказалась стопроцентно удачной. Однако все согласны, что это слово восходит к аккадскому *karibu*, которое обозначает промежуточное существо между человеком и богом, существо, которое доставляет богам мольбы людей⁵.

2. Херувимы скинии в пустыне

Оставим в стороне сложный вопрос об историчности Книги Исхода в целом и отрывка, описывающего херувимов пустыни в частности. Для наших непосредственных целей нет особой разницы, правдиво ли говорится

в Истходе об условиях жизни племен Израилевых во время их блуждания по пустыне в XIII в. до н. э., или, если принять другую крайнюю точку зрения, в Истходе представлены идеи иудеев, не знавших исхода, о ранней истории их предков после освобождения из Египта. В любом случае, поскольку речь идет о херувимах в Соломоновом храме, надо принять на веру, что они были созданы по образу и подобию более ранних прототипов, которые через Силом, называемый «домом Яхве»⁶, восходят к далекой древности, ко времени Моисея. Это надо рассматривать как реальную возможность, даже если Соломоновы херувимы принадлежат художникам и мастерам Финикии.

Согласно библейской традиции, в скинии пустыни и в Иерусалимском храме единственными сверхъестественными существами были херувимы. Однако их видели так часто, что они, скорее всего, рассматривались как архитектурное украшение и соответственно религиозный лейтмотив обоих святилищ.

В кушах два херувима стояли по обеим сторонам арочного входа, разделенные расстоянием в один с половиной локоть (два с половиной фута). Они были из золота и представляли единое целое с ковчегом. Лица херувимов были повернуты друг к другу и немного вниз на ковчег, который был защищен их расправленными крыльями. На ковчеге, то есть будучи между херувимами, Бог, как известно, говорил с Моисеем⁷.

Фигуры херувимов были на каждой из десяти завес, которые ограничивали пространство скинии⁸. Кроме того, херувимы были изображены на завесе, которая отделяла священную скинию. Завеса закрывала ковчег и двух херувимов от чьих бы то ни было глаз, однако несла на себе изображение херувимов, выставляя наружу то, что скрывала внутри. Подобно десяти завесам, упомянутым выше, эта завеса была сшита из прекрасного крученого виссона, голубого и пурпурового, «искусной работы»⁹.

Простым подсчетом мы можем, таким образом, узнать, что в скинии были двенадцать пар херувимов: одна над ковчегом, одна на завесе и еще десять на других завесах.

3. Херувимы в храме Соломона

В храме Соломона идея херувимов еще более значительна. Во-первых, там были два херувима над ковчегом, вырезанные из оливкового дерева и покрытые золотом. Их высота составляла примерно десять локтей

(15 футов), и такой же была длина крыла. Оба херувима были одной высоты и одинакового обличья; внутренними крыльями они касались друг друга, а внешними — противоположных стен святой святых, где они находились: целиком размах двух пар крыльев был двадцать локтей (или 30 футов), они покрывали всю ширину святой святых¹⁰. Ковчег стоял под нижними крыльями херувимов¹¹. Нам сказано, что изображение херувимов для всего Храма и его священных сосудов было подсказано Давидом его сыну Соломону¹².

Десять завес скинии с херувимами были заменены в Соломоновом храме мощными стенами, но и они, в свою очередь, были украшены херувимами: «И на всех стенах храма кругом сделал [Соломон] резные изображения херувимов и пальмовых деревьев и распускающихся цветов, внутри и вне». А еще «для входа в давир (*devir*)* сделал двери из масличного дерева... на двух половинах дверей из масличного дерева он сделал резных херувимов и пальмы и распускающиеся цветы и обложил золотом», и снаружи, на внешней двери Храма (*hekhal*) «вырезал на них херувимов и пальмы и распускающиеся цветы и обложил золотом по резьбе»¹³.

Согласно книгам Паралипоменон, между святилищем и святой святых не было двери, их разделяла завеса, как прежде в скинии. Сшита и украшена она была тоже подобно скинии: голубой и пурпуровый виссон с изображениями херувимов¹⁴.

В дополнение к вышесказанному херувимы фигурировали и на десяти подставах, «на стенках, на которых между наугольниками изображены были львы, волы и херувимы», тогда как на дощечках ее рукоятки и на стенках ее [изваял он] херувимов, львов и пальмы, сколько где позволяло место, и вокруг развесистые венки». Все эти подставы были сделаны одной мульдой, и их было пять по правую сторону и пять по левую сторону Дома¹⁵.

Иезекииль в своем видении Храма выделяет стены и двери, украшенные фигурами херувимов:

«...Сделаны были херувимы и пальмы: пальма между двумя херувимами, и у каждого херувима — два лица.

С одной стороны к пальме обращено лицо человеческое, а с другой стороны к пальме — лице львиное; так сделано во всем храме кругом.

От пола до верха дверей сделаны были херувимы и пальмы, так же и по стене храма.

* Давир — внутренняя часть святилища.

В храме и во святилище — по две двери;
 И двери сии о двух досках, обе доски подвижные, две у одной
 двери и две доски у другой;
 И сделаны на них, на дверях храма, херувимы и пальмы такие же,
 какие сделаны по стенам...»¹⁶

Наверно, трудно установить точное значение деталей фантастического описания стен и дверей Храма, декорированных херувимами, но оно похоже на Соломонов храм, правда с несколькими добавочными деталями: в описании Соломонова храма нам не сообщают, как расположены херувимы и пальмы; а из описания Иезекииля мы узнаем, что эти два декоративных мотива — херувим и пальма — чередовались. Еще нам становится известно, что херувимы и пальмы довольно большие: от пола до верха дверей. И наконец, нам сообщается, что у херувимов по два лица, как у Януса, смотрящие в противоположные стороны.

Как видим, все упоминания херувимов в Соломоновом храме сопрягаются с пальмами. Херувимы и пальмы появляются вместе на бесчисленных табличках из слоновой кости вроде тех, что украшали кровать Азаила, царя Дамасского в конце IX в. до н. э., или тех, что были найдены в Арслан-Таше (северная Сирия) и датированы IX—VIII вв. до н. э.

Итак, очевидно, что в храме Соломона было множество херувимов. С того момента, как человек входил во двор, откуда было заметно строение, куда ни смотрел бы он, взгляд его обращался на фигуры. На внешних стенах Храма было много херувимов, а также на дверях и внутренних стенах. Справа и слева Храма стояли по пять больших сосудов для омовения, щедро декорированных херувимами. На завесе у входа в Храм тоже были фигуры херувимов, вышитые белыми, голубыми и пурпуровыми нитками. А тот, кому выпадало счастье заглядывать за завесу в святая святых, видел две большие сверкающие золотом статуи высотой в пятнадцать футов с раскрытыми крылами в тридцать пять футов шириной.

4. Херувимы в горах Яхве

Не менее интересна, чем размеры херувимов, их символическая сущность, или, если быть точнее, постоянные реинтерпретации этой символики.

Самое раннее символическое значение, которое иудеи приписывали херувимам, состояло в том, что херувимы в зримой пластической

форме представляли тучи зимнего ненастного неба, на которых Бог объезжал Землю. То, что боги разъезжают на облаках, — старая мифологема, следы которой можно найти в фольклоре многих народов¹⁷. У ханаанейян это известно с XIV в. до н. э. В угаритских мифах «Ездок на облаке» — одно из имен (эпитетов) Ваала¹⁸. Тот же эпитет «Ездок на облаках» имеет отношение к Яхве в одном из псалмов, тогда как в другом к Яхве обращаются так:

...делаешь облака Твоею колесницею,
 шествуешь на крыльях ветра.
 Ты творишь ангелами Твоими духов,
 служителями Твоими — огонь пылающий¹⁹.

Исайя в эсхатологическом видении лицеизреп, как Яхве «восседит на облаке легком и грядет в Египет»²⁰. Облако как высота Бога персонифицировано херувимом: «И воссел на херувимов и полетел, и понесся на крыльях ветра»²¹. Определение Яхве «Ездок на облаках» имеет параллель, также относящуюся к Нему: «Сидящий на херувимах»²².

В потрясающей пророческой епифании (прозрение) Аввакум видит Яхве, появляющимся во время страшной бури на колеснице, в которую запряжены скачущие по морю кони, отчего сотрясались шатры эфиопские и палатки земли мидянской²³. Облака, ветры, херувимы, кони и колесницы станут потом неизменной частью поэтического и пророческого воображения библейских авторов, когда речь будет идти о повозке или горé, на которых будет являться Яхве. Из них только облака (*arabboth* на древнееврейском) женского рода, хотя и кобылы известны в Библии как лошади, запрягаемые в колесницы²⁴. По-видимому, существовала старая традиция, связанная с херувимами в женском роде: если бог запрягает колесницу, то запрягает кобыл, а не коней. Один из позднейших следов этого можно найти в мидраше, в котором сказано, что бог едет на кобыле — в более смелой версии он сам принимает облик кобылы и его гонят более привычные египетские кони в тростники²⁵.

Более персонифицированная концепция херувимов в мифе Бытия, согласно которой Бог поместил в восточной части Эдема херувима и «пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни»²⁶. Этот ангелоподобный херувим напоминает «помазанного херувима» среди огнистых камней Эдема, пока он не возгордился сердцем и не был низвергнут²⁷.

Существовал миф о скинии в пустыне, согласно которому Бог спускался на нее и в нее на облаке. На самом деле святилище в пустыне называлось скинией (*mishkan* на древнееврейском; точный перевод: место обитания) из-за божественного облака, которое опускалось с неба (*shakhan*). Когда Моисей закончил строительство скинии:

«...покрыло облако скинию собрания, и слава Господня наполнила скинию;

И не мог Моисей войти в скинию собрания, потому что осеняло ее облако, и слава Господня наполняла скинию.

Когда поднималось облако от скинии, тогда отправлялись в путь сыны Израилевы во все путешествие свое.

Если же не поднималось облако, то и они не отправлялись в путь, доколе оно не поднималось.

Ибо облако Господне стояло под скинией днем, и огонь был ночью в ней пред глазами всего дома Израилева во все путешествие их»²⁸.

Этот отрывок не стоит подвергать логическому анализу (потому что иначе мы придем, например, к выводу, будто Моисей мог войти в шатер, только когда Яхве поднимал облако, которое, так сказать, было сигналом к сворачиванию лагеря и продолжению скитаний), его следует рассматривать как миф. В нем говорится, что о присутствии Бога в скинии можно узнать по облаку, которое находилось одновременно и над и внутри скинии, а ночью в ней горел огонь. Концепция объявления о присутствии Бога над и внутри скинии близка к той, что говорит о присутствии Бога на горе Синай: тут тоже облако покрывает гору, и в этом облаке находится Бог:

«И взошел Моисей на гору, и покрыло облако гору, и слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] воззвал к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядующий»²⁹.

Облако, которое наполнило Дом, было осязаемым знаком присутствия Господа и в Соломоновом храме: после того как священнослужители водрузили ковчег в святилище, под крыла херувимов, «священники вышли из святилища, облако наполнило дом Господень; и не могли священники стоять на служении, по причине облака, ибо слава Господня наполнила храм Господень»³⁰.

Связь облаков и херувимов как летательного аппарата Господа ярко проявляется в видении Иезекииля. Однажды пророк видит, как «слава Бога Израилева сошла с херувима»; а в другой раз он видит четырех херувимов на колесе, которые по очереди поддерживали священный трост. Как слава Яхве поднялась «с херувима к порогу дома, и дом наполнился облаком, и двор наполнился сиянием славы Господа. И шум от крыльев херувимов слышен был даже на внешнем дворе, как бы глас Бога Всмогущего [*El Shaddai*], когда Он говорит». Кроме того, у этого херувима четыре лица: лицо херувима, человеческое лицо, облик льва и орла. На их телах, даже на спинах, руках и крыльях, находится множество глаз. У каждого херувима четыре крыла, и когда они расправляют крылья, собираясь лететь, все: и херувимы, и колесо, и трон, и слава Господня — поднимаются от земли как одно целое³¹.

Итак, это миф: и в скинии в пустыне, и в храме Соломона о присутствии Яхве объявляет облако, персонифицированное в фигурах херувимов, что делает невозможным для Моисея и потом для священников вход в священное место. То, что херувимы были своего рода переводом мифа в обрядовую реальность, сказано в Книге Исхода, ведь Яхве, как все верят, говорил с Моисеем «над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения»³². Если говорить о библейском периоде, то херувимы, несомненно, были символическим представлением облаков, «из глубины которых» говорил Бог, а также они служили Ему или горой, или колесницей.

5. Херувимы Филона

Другой взгляд на херувимов появляется в раннем постбиблейском иудейском источнике, в котором есть упоминание о них. Филон, эллинистический иудейский философ, живший в начале первого века в Александрии (ок. 25 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.), дает целых три интерпретации херувимов — от космологической до теософской³³. Филон, насколько известно, посетил Иерусалим и, наверное, видел херувимов в Храме, хотя он не сообщает об этом. В общем, описывая Храм, он выказывает замечательную сдержанность. Пока он рассказывает о дворах и внешнем виде Храма, его рассказ подробный и даже многословный. Но когда речь заходит о святой святых, подробности исчезают, разве что он сообщает, что там ничего нет:

«Внутри ничего не видно, кроме первосвященника, и он, хотя ему положено входить сюда раз в год, тоже ничего не видит. Он берет с собой плоскую с горящими углями и ароматическими травами, и в большом количестве естественных испарений разглядеть что-либо невозможно»³⁴.

Могла ли у Филона быть причина воздержаться от категорического утверждения, что в святая святых ничего нет? Могло ли быть так, что в действительности он знал, или ему сказали, или он сам видел, что в святилище были херувимы? Манера, в которой Филон говорит о херувимах скинии в пустыни, как будто подтверждает, что на вопрос надо отвечать утвердительно. Когда же он описывает переносное святилище, существование которого, согласно традиционному мнению, предшествовало лет на тысячу, а то и больше появлению на свет философа, Филон сообщает о десяти завесах, но не сообщает о том, что они были декорированы херувимами. Что же до херувимов над ковчегом, то он написал всего лишь: «Подставка поддерживает две крылатые фигуры, которые на древнееврейском языке называются херувимами, но по-нашему — узнавание и полное знание»³⁵. После этого Филон уходит в символическое объяснение, что такое херувимы.

Желание Филона не говорить о видимой форме херувимов, даже тех, что были в скинии пустыни, а направить все свое внимание на их символическое значение очевидно. Как и то, что его, тем не менее, очень занимает физическое обличье херувимов, которых он, возможно, видел собственными глазами в храме Ирода, что очевидно из его труда «О херувимах» (*On the Cherubim*). В этой книге, вскоре после объяснения значения херувимов, которых Бог поставил в восточной части Эдема, он неосторожно переходит к рассказу о фигурах херувимов в святилище. В этом пассаже Филон дает три интерпретации херувимов:

«Херувимы и огненный меч, который поворачивается во все стороны... аллегорическая фигура революции небесной... Один из херувимов символизирует дальнюю сферу неподвижных звезд... другой из херувимов есть внутренняя сфера...»

А вот другая интерпретация.

«Но, может быть, в другой интерпретации два херувима представляют собой две полусферы [неба], ведь мы читали, что херувимы стоят

лицом друг к другу, касаясь крылами, а полусферы как раз расположены против друг друга...»

Херувимы, которые «касаются крылами», конечно же, не живые херувимы, которые огненным мечом преграждают путь к дереву жизни, а статуи, которые, согласно Библии, были поставлены над ковчегом в скинии в пустыне.

Предлагая третью интерпретацию, Филон вновь говорит о херувимах из рая, но и теперь он не может избавиться от образа двух херувимов, которые стоят по обе стороны ковчега:

«Но это больше, чем кажется... Если Бог действительно один, Его высшие и главные силы две, в равных долях доброта и властность. Добротой он породил все, что есть, властностью управляет всем тем, что есть. А посреди между двумя есть третий, который объединяет их, разум, потому что только благодаря разуму Бог может править и оставаться добрым. Херувимы являются символами Его доброты и властности, как огненный меч есть символ разума... эти отдельные черты смешаны и объединены... когда Бог добр, слава Его власти сияет в его доброте... когда Бог властен, слава его доброты сияет в его власти»³⁶.

В Книге Бытия нет ни малейшего намека на положение, занимаемое огненным мечом по отношению к херувимах. Заявление, что огненный меч, который поворачивается во все стороны, находился между двумя херувимами и «объединял их», по меньшей мере вынужденное. Совершенно ясно, что Филон здесь думает о херувимах, которые находились в святая святых с ковчегом между ними, действительно объединяющим их в единое целое, как сказано в Книге Исхода: «...выдавши миса из крышки сделайте херувимов на обоих краях ее»³⁷. Неопределенность в мыслях Филона насчет «того, что объединяет» херувимов, также связана с его неуверенностью в отношении символа Разума. Выше он пишет, что символом Разума был огненный меч; однако в других местах он утверждает, что Разум — это Бог-отец, тогда как Знание — Бог-мать, и символами этих двух ипостасей верховного божества являются два херувима.

Прежде чем обратиться к тем местам, в которых Филон выражает эти идеи, позволим себе отметить, что пока в его интерпретациях херувимов идея бисексуальности возникает намеком, но он тут же останавливает себя, не желая ничего говорить о женском аспекте Бога. Доброта

Бога — это отец, то есть мужской принцип, как он утверждает; однако он не говорит о том, что другой принцип, властность Бога, — женский принцип; а вместо этого — «властность управляет всем, что есть».

Говоря о создании мира, Филон делает очень важный шаг, когда пишет:

«...Архитектор, создавший вселенную, был одновременно отцом всего родившегося, тогда как мать, Знание, принадлежала Создателю. С Его Знанием Бог составлял союз, не мужской союз, и производил на свет все созданное Им. И Знание, получив божественное семя, когда ее родовые муки закончились, родила единственного любимого сына, которому свойственны все чувства нашего мира. Таким образом, на страницах одного из вдохновенных авторов Мудрость представлена как говорящая о себе в таком роде: „Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони“³⁸. И правда, поскольку все, что обрело жизнь, должно было быть младше матери и няньки Всего... я полагаю, что отец — разум, мужественный, идеальный, настоящий разум, а мать — более низкое знание, школьное, с регулярным курсом обучения...»³⁹

Процесс создания (*creation*) представлен в этом отрывке в символических терминах, но совершенно недвусмысленно, как *произведение потомства (procreation)*: Бог Отец, который есть Разум, соединялся с Матерью, которая была Божиим Знанием (Филон также называл ее Мудростью, более низким знанием и образованием, и «всеобщей нянькой»); Мать получала божественное семя, потом в результате трудных родов рождала единственного и любимого сына, видимый мир. Всюду Филон называет Бога «мужем Мудрости», который «отдает Свое семя счастья всех смертных в добрую и чистую почву»⁴⁰.

Филон пользуется разнообразной терминологией, выражая одну идею в разном контексте. В двух местах, говоря о херувимах в святилище, он утверждает, что они символизировали «две самые древние и высшие силы» (или «добродетели») Бога: его созидательную силу, называемую «Благом», то есть «мирную, нежную, благотворную добродетель», и его царственную силу, называемую «Властностью» (Господин), то есть «законодательную, наказывающую и исправляющую добродетель»⁴¹.

Ясно, что во всех этих пояснениях Филон имел в виду одно и то же дихотомическое деление, которое может быть представлено следующим образом:

Бог (Элохим)	Господь
Отец	Мать
Муж	Жена
Родитель	Тот, кто вынашивает
Создатель	Воспитатель
Разум	Мудрость (Знание, Познание, Учение)
Доброта	Властность (Царская власть)
Мирный	Законодательный
Нежный	Наказывающий
Благотворительный	Исправляющий
Символизирует херувим А	Символизирует херувим Б

Каждая из двух серий божественной атрибутики символизируется, согласно Филону, одним из двух херувимов. Здесь самое раннее утверждение, что один из херувимов в Храме представляет собой мужскую фигуру, а другой — женскую. И оно не противоречит талмудической традиции, о которой мы еще будем говорить, согласно которой скульптурное изображение пары херувимов в святой святых Второго храма показывало их в брачном объятии. Эта скульптура, как известно из талмудических источников, не показывалась паломникам, которые приходили трижды в год на праздники. Таким образом, возможно, по крайней мере вероятно, что, когда Филон совершал паломничество в Храм, он видел херувимов, обнимавшихся как муж и жена. Итак, когда Филон говорит, что две божественные ипостаси добра (мужская) и власти (женская), представленные двумя херувимами, «обнимались и соединялись», наверное, речь идет о херувимах, которых он видел в Иерусалимском храме.

Ниже мы узнаем, что две божественные «добродетели», или «силы», как сформулировано Филоном, постепенно стали частью талмудической теологии и систематически развивались в теософии каббалы. Что удивительно, на первый взгляд, в Филоновой дихотомии божества, так это «законодательный, наказывающий, исправляющий», как царская власть, относящиеся к женщине, к материнскому аспекту божества, и «мирный, нежный, благотворительный» — как благодать, относящиеся к мужскому, отцовскому аспекту божества. Однако есть логическая последовательность в таком разделении. Мать вынашивает, нянчит, учит, то есть устанавливает и поддерживает порядок, поэтому она должна быть законодательной,

наказывающей и исправляющей силой, которой владеет власть. Отец же, который, естественно, зачинает и создает, должен быть, напротив, нежным, благодетельным, добрым. Таким образом, «мягкие» черты Филон приписывал отцу, но он также держал в мыслях библейские изречения типа «Как отец милует сынов, так милует Господь боящихся его»⁴² и многие другие, которые говорят о милосердии Божьем; тогда как в характеристике матери, которая поддерживает порядок, Филон имел в виду библейские стихи, в которых сказано, что ей надо подчиняться или что она похожа на злую львицу⁴³. Прав или не прав Филон, однако несомненно, что в его теории мы должны искать ранние корни средневекового каббалистического символизма, в котором, как указывал Шолем, «женщины не являют, как можно было бы ожидать, таких качеств, как, например, нежность, наоборот, они выступают строгими судьями», — концепция, «не известная древней мистике меркабахского периода и даже хасидам в Германии, но... с самого начала очень значительная в каббалистической литературе и, несомненно, представляющая важный элемент каббалистической теологии»⁴⁴. В каббале и у Филона «Царство» — женский аспект божества (в каббале «Царство» — десятая сефира, идентичная Шехине, персонифицированному женскому «Присутствию» Бога) и ассоциируется с жестким, бескомпромиссным божественным принципом справедливости, тогда как мужской аспект проявляет себя в доброте и сочувствии.

6. Иосиф о херувимах

Если бы мы попытались получить дополнительную информацию о херувимах из сочинений Иосифа Флавия (37—100 гг. н. э.), единственного свидетеля, оставившего нам подробное описание Иерусалимского храма, каким он был в последние годы до разрушения его Титом (70 г. н. э.), то были бы глубоко разочарованы. Иосиф, подобно Филону за полвека до него, выражает крайнюю сдержанность, даже когда рассказывает о более ранних херувимах из скинии в пустыне и в Соломоновом храме. О прежних он пишет:

«На нем [ковчеге] были два образа, которые иудеи называют херувимами; это летающие существа, но своим видом они не похожи на существ, когда-либо виденных человеком, хотя Моисей говорил, что видел их возле трона Господня»⁴⁵.

Очевидно намерение Иосифа отрицать всякое сходство херувимов с земными существами и утверждать, что они, вероятно, представляли божественных существ, находящихся возле трона Господня. Между прочим, вместо «Моисей» можно прочесть «Иезекииль», потому что в его пророчествах, а не в Пятикнижии описаны херувимы, окружающие трон Бога⁴⁶.

Еще более примечательным умолчанием Иосифа является информация о херувимах, которые украшали завесы в пустыне. Он описывает завесу как «пурпуровую и голубую из крученого виссона, украшенную разными фигурами, кроме фигур животных», а ту завесу, что отделяла святая святых от остального святилища, как очень «красочную и расшитую всеми видами цветов, какие только растут на земле, и они вплетены в разнообразный орнамент, в котором нет фигур животных»⁴⁷. Его описание, как мы видим, точно следует тому, что есть в Книге Исхода, кроме того места, где в Книге Исхода упомянуты херувимы, которых Иосиф заменяет на «фигуры животных».

В описании Соломонова храма Иосиф действует так же: он ничего не говорит о херувимах на завесе, на стенах Храма, в каком бы то ни было другом месте и намеренно утрирует общее невежество в отношении обличья херувимов над ковчегом. Вот это место:

«У него [Соломона] тоже были завесы из голубого и червленого и пурпурового нежного и яркого виссона с вышитыми на них самыми редкими цветами, и они висели перед дверьми (что вели из святилища в святая святых). Он тоже поставил в самом тайном месте, которое было шириной в двадцать локтей и таким же в длину, двух херувимов из накладного золота; ростом каждый из них был пяти локтей; у обоих было по два крыла, развернутых на пять локтей, а так как Соломон поставил их недалеко друг от друга, то одним крылом они касались южной стены тайного места, а другим крылом — северной; а другими крылами они соприкасались и покрывали ковчег, поставленный между ними; но никто не мог сказать и даже представить, каковы обличьем были эти херувимы»⁴⁸.

Позволим себе всего одно замечание. Все расчеты, содержащиеся в отрывке, идентичны тем, что даны в Книге Царств, кроме роста херувимов, который в Книге Царств измеряется десятью локтями (15 футов), а у Иосифа пятью локтями (7,5 футов). По-видимому, напополам уменьшая рост библейских фигур, Иосиф надеялся также уменьшить их значение.

Перед процитированным выше отрывком Иосиф описывает стены Храма, которые, как мы помним, были декорированы чередующимися фигурами херувимов и пальмами, а также цветами. Иосиф упоминает только то, что Соломон «покрыл стены кедром, а кедр покрыл золотом, которым были покрыты скульптуры...»⁴⁹ И опять ни слова о том, что это за скульптуры⁵⁰.

Когда читаешь эти описания у Иосифа, которые очевидно противоречат библейским текстам, начинаешь подозревать, что у него была определенная цель, следуя которой он так настойчиво умалчивал о херувимах в Соломоновом храме. Догадаться о причинах нетрудно. Преуменьшая роль херувимов в скинии и в Соломоновом храме, он полностью замалчивает их в описании Иродова храма, с которым как священнослужитель он был отлично знаком. Как мы еще увидим, нет никаких сомнений в том, что херувимы присутствовали в святой святых Второго храма и играли существенную роль в храмовых празднествах с участием паломников. Если Иосиф умалчивает о них, то по той же причине, что Филон до него, ведь он интерпретирует иудаизм для эллинистического мира вообще и для Рима в частности и не жаждет объявлять, что аниконический иудаизм на самом деле терпимо относился к изображению людей, или полулюдей, или полубожеств в самом священном месте Храма. Так как писал Иосиф после разрушения Храма, то имел намерение изобразить его как место исключительно духовного поклонения, не замаранное присутствием фигур, будь то люди, животные или божества. Чтобы добиться этого, он должен был стереть из своей и всеобщей памяти херувимов и попытаться сделать это методом умолчания.

Однако не так-то легко скрыть свое знание, особенно когда это очень важное знание. Иосиф *знал*, что в святой святых есть статуи двух херувимов, однако ему хотелось, чтобы в этом самом священном месте Храма ничего не было. В результате получилось много противоречий, которые стоит рассмотреть. Вот, например, он пишет:

«Внутренняя часть Храма составляла всего двадцать локтей. Она была отделена завесой. В ней совсем ничего не было. Она была недоступной, неприкосновенной, ее никто не должен был видеть; и ее называли святой святых»⁵¹.

И это противоречит тому, что Иосиф пишет в другом месте:

«...хотя Теос [Епифан], и Помпей Великий, и Лициний Красс, и, наконец, Тит Цезарь становились победителями в войнах с нами и захва-

тывали Храм, ни один из них не нашел там ничего подобного [голове осла из золота], ничего такого, что не было бы в высшей степени благочестивым; *хотя найденное ими мы не властны открывать другим народам...*

И что касается Антиоха [Епифана], у него не было никаких причин неистовствовать в нашем храме... *и он не нашел там ничего необычного...*

И опять противоречие, совсем рядом, когда Иосиф пишет:

«...ничего там нет [в башне], кроме алтарного [благовония] стола [хлебы предложения], кадила, подсвечника, как написано в законе: *ибо ничего там больше нет*, нет там тайн, о которых нельзя сказать; не бывает там празднеств»⁵².

Эти непонятные колебания между категорическим утверждением, что в святой святых совсем ничего нет, признанием, что там все-таки кое-что есть, но нет ничего необычного, и заявлением, будто «мы», то есть иудеи или священнослужители, не имеем права открывать чужакам, что там есть, похоже, результат двух противоположных импульсов. С одной стороны, Иосиф считал необходимым отрицать присутствие чего бы то ни было в святой святых в соответствии с тенденцией представлять иудаизм чисто аниконической религией и в отношении доктрины, и в отношении обрядов. С другой стороны, он стремился произвести впечатление на читателей, особенно в своем полемическом трактате «Against Apion» («Против Апиона, или О древности еврейского народа»), своим близким знакомством даже с самыми тайными аспектами иудейской религии: отсюда требование сохранения тайны, присутствующее в его рассуждениях.

Мы можем предположить, что было такого в святой святых, о чем Иосиф *знал*, но о чем не хотел писать, даже без талмудических источников, на основании его умолчаний о барельефах с херувимами на стенах Храма: это были два херувима. Фигуры, как нам известно из более ранних свидетельств Филона и более поздних, талмудических, были признаны в начале I в. н. э. как священные мистические символы. И все же иудейские апологеты, знакомые с эллинистической культурой и религией, вроде Филона и Иосифа, боялись, что идолопоклонники эллинистического мира, узнай они о херувимах, сочли бы иудейскую религию похожей на свою с изображениями богов и богинь во всех греко-римских

храмах Средиземноморья. Объяснять же, что херувимы священные символы, а вовсе не идолы, что они физически изображают некоторые атрибуты Бога, ни в коей мере не представляя и не изображая самого Бога, задача невыполнимая в то время. Итак, мысль, которую Филон и Иосиф старались внушить своим эллинистическим читателям, заключалась в том, что, хотя в древности, действительно, в святилище были символические фигуры неизвестного вида и обличья, называемые херувимами, это дело давно минувших дней, тогда как в современном Храме (или, как пишет Иосиф, в недавно разрушенном Храме) не было ничего подобного. В части этих утверждений Филон и Иосиф единодушны. Но Филон, который писал, когда Храм еще был цел и невредим, уходит от возможности быть пойманным на лжи, сказав лишь, что верховный священнослужитель имел право входить в святая святых лишь раз в году и даже тогда он не видел ничего из-за дыма воскурений. Храбрее ведет себя Иосиф, который пишет уже после разрушения Храма: он заявляет, что ничего нет в святая святых храма Ирода; потом он аннулирует это отрицание, признавшись, что там не было ничего постыдного и что на самом деле он не может никому открыть увиденное в священном месте.

7. Обнимающиеся херувимы

Эхо символического херувима Филона звучит в мидрашистском тексте, который приписывают рабби Пинхасу бен Йэйру (II в. н. э.). Палестинский учитель, вероятно ессеи*, конечно же, был в высшей степени благочестивым человеком. Рассуждение, причем очень пространное, в котором содержится очень подробное описание скинии, начинается так:

«Скиния была создана так, чтобы напоминать о создании мира. Два херувима над ковчегом Завета были созданы так, чтобы напоминать о двух Святых Именах...»⁵³

«Два Святых Имени» — это, наверняка, имена Бога: Яхве («Господин») и Элохим («Бог»), что, собственно, писал и Филон, как мы видели выше.

* Ессеи — религиозная секта, возникла во II в. до н. э. как движение протеста против греческого влияния на иудейскую религию; отличалась особой закрытостью, отделенностью от внешнего мира.

Мидрашистский источник, содержащий интересующее нас рассуждение, говорит потом о символизме наследника скинии, то есть Соломона храма, и, возвращаясь к херувимам, путает херувимов, которые стояли в святая святых Храма, с космическими или элементарными херувимами, которые, как мы уже знаем, персонифицировали обнимающие мир крылья: «Крылья херувимов [в храме Соломона] простираются от одного конца света до другого...»

За этим следует замечательное высказывание, которое подтверждает, что, согласно хотя бы одной школе мысли, херувимы были самой важной частью всего Храма:

«Благодаря им [то есть херувимам] и благодаря их создателю [или создателям] стоит Храм. Они были главным из всего, что было в Храме, ибо Шехина опирался на них и ковчег и оттуда говорил с Моисеем»⁵⁴.

Согласно талмудической традиции⁵⁵, херувимы, хоть и были золочеными статуями, все же были живыми и подвижными: пока Израиль покорен воле Божьей, лица херувимов повернуты друг к другу, но стоит Израилю согрешить, и они отворачиваются друг от друга⁵⁶.

Примерно в III—IV вв. н. э. память о первичной функции и о назначении херувимов в святилище еще была жива среди вавилонских талмудистов. Как пишет один из них, некий Рабх Кетина, живший в те времена:

«Когда иудеи совершали паломничество, они [то есть священники] поднимали для паломников *parokhet* [завесу, отделявшую святилище от святая святых], показывали им обнимавшихся херувимов и говорили: „Смотрите! Ваша любовь к Богу похожа на любовь мужчины и женщины!“»⁵⁷

Раши, комментатор XI в., объясняет это так: «Херувимы были соединены, жались друг к другу и обнимались друг с другом, как мужчина и женщина».

Вавилонским учителям было не ясно, относится это к Первому храму или ко Второму храму. Одни считали, что это относится к Первому храму, потому что во Втором храме не было херувимов; другие, как Рабх Аха, сын Иакова (современник Ханы бар Кетины), считали, что это относится ко Второму храму и херувимы в нем были нарисованы или вылеплены на стене.

И о еще одной подробности, имеющей отношение к херувимам, говорит рабби Симеон бен Лакиш (200—275 гг. н. э.), выдающийся палестинский учитель:

«Когда чужеземцы вошли в святилище, они увидели херувимов, сплетенных в объятии; они взяли их, отнесли на рыночную площадь и сказали: „Израиль, чье благословение настоящее благословение, а проклятие настоящее проклятие, занимают себя вот такими вещами!“ И они презирали их, как написано: „Все, почитавшие ее, стали презирать ее, потому что зрели ее [постыдную] наготу“»⁵⁸.

То же самое можно прочесть в других мидрашах с несколькими добавленными подробностями:

«Когда по грехам нашим неевреи вошли в Иерусалим, аммонитяне и моавитяне пришли с ними, и они ступили внутрь святого святых храма, то увидели там двух херувимов, которых взяли, посадили в клетку и стали возить по улицам Иерусалима, говоря: „А мы-то думали, что евреи не служат идолам. Пусть теперь все видят, что мы нашли и чему мы служим!“»⁵⁹

Что касается времени, когда херувимов показывали людям, заполнявшим дворы Иерусалимского храма, то у нас есть лишь утверждение Рабха Кетины: показ херувимов с дальнейшими объяснениями происходил, «когда Израиль совершал паломничество» в Храм. Согласно библейскому закону, каждый израильтянин (мужского пола) должен был совершать паломничество в Храм трижды в году: на Песах (Пасха) весной; на Шаву'от (Пятидесятница) через семь недель; на Праздник кущей (Суккот) осенью, через две недели после Нового года⁶⁰. Из этих трех праздников самым значительным и самым веселым был последний, во время которого больше, чем в какой-либо другой еврейский праздник, следует радоваться жизни⁶¹. Из описаний в Мишне* и талмудических источниках мы знаем не только подробный ритуал этого веселого праздника⁶², но также и то, что в нем принимали участие и мужчины и женщины, которые на седьмой день соединялись и предавались тому, что эвфемистически называется «легкомыслием». Мы можем лишь догадываться, что показ херу-

вимов, представляющих мужчину и женщину в брачном объятии, возможно, предшествовал и, это уж точно, вдохновлял толпу на «легкомыслие», и это было ничем иным, как разрешением на оргиастическое пиршество.

Такое ритуальное разрешение существовало в согласии с древнееврейской практикой и религиозными обычаями других ближневосточных народов в давние времена. Что до еврейских предков, то из инцидента с золотым тельцом нам известно, что сексуальный разгул был традиционным ответом на показ статуй, символизирующих или представляющих божество. Когда Аарон сотворил золотого тельца (представляющего Яхве) и показал его людям, они «принесли всесождения и привели жертвы мирные: и сел народ есть и пить, а после встал играть», а после начинались и сексуальные игры⁶³.

Ритуальная сексуальная свобода как регулярное действие (во многих местах один раз в год) храмовой службы известна с давних времен на всем Ближнем Востоке. Она была, так сказать, стандартной практикой культового поклонения божественным силам жизни и плодородия. Как недавно заметил Нельсон Глюк: «Радостное языческое поклонение богам и участие в праздниках жертвоприношений, очевидно, сводили мужчин и женщин вместе для лихорадочного отправления плотских обрядов»⁶⁴.

Мифическим основанием этого оргиастического ритуала в древнем Израиле, так же как среди других народов Ближнего Востока, был великий космогонический и космологический миф, согласно которому перед ежегодным периодом растительного изобилия необходимо соединение мужского и женского элементов природы. Считалось, что для удачного и достаточно интенсивного великого космологического соединения мужчина должен совершить священный сексуальный акт, ведь он должен был показать силам природы, что от них требуется, а также подвинуть их на то же самое через религиозно-магический акт⁶⁵.

Однако то, что в прошлом рассматривалось как правильное выражение народного энтузиазма при виде священной статуи, стало нестерпимым в глазах мудрецов примерно в последнем веке существования Второго храма в Иерусалиме. И они задумали положить конец праздничному «легкомыслию». Женщины обычно собирались в большом дворе Храма, так называемом дворе женщин, куда не допускались мужчины, и вот теперь им было приказано поменяться местами в надежде, что это предотвратит массовые оргии. На другой год мудрецам пришлось убедиться в бессмысленности этой меры, так как в час веселья «греховное устремление», то есть сексуальный порыв, завладело одинаково мужчинами и женщинами. Итак,

* Мишна — собрание Устного Закона.

они возвели галереи с трех сторон двора, оставив свободной только ту сторону, что выходила на святилище, и заставили женщин стоять там⁶⁶.

Нам неизвестно, когда была проведена эта важная реформа. Однако мы можем до какой-то степени представить яростное народное сопротивление, если демонстрация обнимающихся херувимов имела место три раза в год, во время праздников, а населению было запрещено следовать старой традиции *imitatio dei**, к которой люди стремились, взглянув на божественную статую.

8. Происхождение обнимающихся херувимов

Остается вопрос, когда обнимающиеся херувимы заменили более ранних херувимов, одинаковых по своему виду и касавшихся друг друга только кончиками внутренних крыльев? Инцидент, который остался в памяти Симеона бен Лакиша, связанный с чужестранцами, ворвавшимися в Храм и кощунственно выставившими на обозрение толпы священные фигуры, может служить как *terminus ad quem*** . Можно ли установить дату произошедшего хотя бы приблизительно?

В 170 г. до н. э. Антиох Епифан, царь династии Селевкидов в Сирии (175—164 гг. до н. э.), возвращаясь из Египетского похода, захватил Иерусалим, вырезал его жителей и ограбил Храм. Он забрал все сокровища, включая три большие священные золотые вещи: жертвенник, семисвечник и разделочный стол, и, как с раздражением замечает Иосиф, «не оставил даже алых завес из отличного виссона, но все забрал с собой в Антиохию»⁶⁷. Через два года Антиох послал своих слуг в Иерусалим, чтобы они эллинизировали город; те евреи, которые явили непокорность, были истреблены: мужчины убиты, женщины и дети проданы в рабство. У кого была малейшая возможность, бежали из города, а их дома занимали чужеземцы⁶⁸. В эти события отлично укладывается инцидент с херувимами. В отличие от Навуходоносора, которого не интересовали религиозные догмы и ритуалы иудеев, Антиох Епифан страстно жаждал искоренить иудаизм. Почему бы ему не воспользоваться случаем и не унижить иудеев публично, таская херувимов по улицам?

Еще одно соображение, которое приводит к тому же выводу, заключается в том, что талмудисты, которые описали инцидент с херувимами,

* Подражание божеству (лат.).

** Граница, века (лат.).

скорее всего записали то, что передавалось из уст в уста о событии, случившемся четырьмя столетиями раньше, в дни Антиоха Епифана, а не о событии, случившемся почти за девять веков до них. Легенды о жестокости Антиоха и его слуг, которая спровоцировала Маккавеев на восстание, циркулировали среди раввинов в течение всей талмудической эпохи и даже после нее⁶⁹.

Если бы эпизод с херувимами имел место в 170 г. до н. э., то обнимающиеся мужская и женская фигуры должны были занять место в святой святых прежде этого, то есть между 170 и 515 гг. до н. э., когда был построен Второй храм. Однако непохоже, чтобы это произошло во время строительства Второго храма. Нам известно, что у херувимов в храме Соломона было другое обличье: одинаковые человеческие фигуры стояли по обеим сторонам ковчега, касаясь друг друга крыльями над ковчегом. Неизвестно, поставил ли Езра других херувимов в святой святых Второго храма. Если поставил, не исключено, что новые фигуры были скопированы со старых, поскольку он поставил себе целью *восстановить* Храм в том виде, в каком он был несколько десятков лет раньше, до разрушения. Изменения в изображение херувимов могли быть внесены только тогда, когда появилась тенденция улучшать существующее, украшать здание, обновлять священные сосуды, придавать великолепии внутреннему убранству. Лишь благодаря случайности нам известно о таком периоде в истории.

Среди немногочисленных документов, относящихся ко второму иудейскому государству, есть небольшая книжечка, об историчности которой было много споров среди ученых. Она называется «Письмо Аристия», написана по-гречески в Александрии, скорее всего вскоре после 132 г. до н. э.⁷⁰ Это сочинение, якобы письмо Аристия, иудея, к его брату Филократу во времена правления Птолемея II Филадельфийского (285—247 гг. до н. э.), касается трех главных тем: золотые сосуды, которые Птолемей сделал для Иерусалимского храма; перевод Пятикнижия, подготовленный по его настоянию, и серия вопросов о царствовании, которые он задал иудейским мудрецам, вместе с их философско-морализаторскими ответами. Главной целью сочинения была демонстрация преимуществ иудаизма перед мерзким идолопоклонством⁷¹. Несмотря на позднюю дату создания — по меньшей мере через 120 лет после описанных событий — и обилие сказочных украшений, «Аристей» все-таки содержит довольно много исторически достоверного материала. Например, что касается перевода Пятикнижия на греческий язык, то, по мнению ученых, будь история Аристия о семидесяти двух старейшинах, посланных иерусалимским первосвященником

Елеазаром в Александрию, правдивой или не очень, этот перевод был скорее всего осуществлен во времена Птолемея II, поскольку укладывается в его политику всеобщей эллинизации⁷². Мне кажется, что тот же довод подтверждает историческую правду относительно посланных Птолемеем в Иерусалимский храм уникальных подарков из Александрии, о которых сообщает «Аристей». В этом ключ к факту помещения обнимающихся херувимов в святая святых.

Подарки представляли собой ритуальные предметы, в основном золотые, описанию которых Аристей, а потом Иосиф⁷³ посвятили много слов. Среди даров были стол из чистого золота, две большие золотые чаши, украшенные камнями и вмещающие по двадцать галлонов каждая; несколько сверкающих серебряных чаш; золотые фляги с инкрустациями из драгоценных камней etc.⁷⁴ Самое длинное описание, совершенно непропорциональное остальному тексту, посвящено столу, посланному в Иерусалим взамен старого, который был одним из самых священных предметов в Храме⁷⁵. Даже инструкции, которые царь дал золотых дел мастеру в отношении стола, подробно описаны в «Аристее»: «Если не было указаний в Священном Писании, он приказывал следовать законам красоты; если же указания были, то в точности им следовать»⁷⁶.

Стол и другие вещи были переданы первосвященнику Елеазару, который «посвятил их Богу»⁷⁷, другими словами, поместил их в Храме. Такова полулегендарная история даров Птолемея Филадельфийского. Подтверждают ли исторические события того времени возможность подобного?

Религиозная атмосфера в Палестине в первые несколько десятилетий проникновения эллинизма была сравнительно либеральной. Многие иудейские лидеры не сомневались в переходе к греческому политеизму, о чем говорит, например, фраза «возношу благодарность богам» в письме Аполлонию, главному финансисту империи Птолемея, от иудейского купца Тобиаса в III в. до н. э.⁷⁸ В этих обстоятельствах храмовые священники не возражали против показа ритуальных предметов, подаренных чужеземцами⁷⁹. Уже в начале I в. до н. э. царь Монобаз и царица Елена Адиабенские (царство на левом берегу Верхнего Тигра) имели ручки накладного золота от всех храмовых сосудов, которыми пользовались в День искупления, и пожертвовали в Храм золотую лампу, которую ставили над входом в Святой дом; Никанор подарил Храму дверные бронзовые панели; у Александра Лисишаха все дверные панели были покрыты золотом⁸⁰. Особенно близкими были отношения между Храмом и иудейскими ремесленниками в Александрии, во главе которых стояли золотых и серебряных дел

мастера, чьи имена не единожды упоминаются в трудах таннаи, так как они ремонтировали Храм. Таким образом, когда старые кимвалы и медная труба, которые, согласно традиции, датируются «днями Моисеевыми», повреждались, их приводили в порядок александрийские мастера; когда семья Гарму отказалась открыть тайну приготовления хлебов предложения, а семья Евтима — тайну фимиама, мудрецы попытались противостоят их монополии и послали в Александрию за иудейскими мастерами. Пока все это происходило, примерно в середине I в. н. э.⁸¹, вероятно, с проникновением эллинизма в Палестину и Египет в Иерусалим стали проникать и произведения александрийских мастеров.

Первая половина III в. до н. э., описанная Аристеем как период, который мы сегодня назвали бы «внутрирелигиозным единением» Иерусалима и Александрии, похоже, была тем самым временем, когда новые статуи херувимов заняли место в Храме. В то время когда первосвященник заменил старый стол для хлебов предложения на новый тех же размеров, но выполненный совсем в другом стиле с применением последних достижений александрийских мастеров, он мог также принять из того же источника и новых херувимов, сохранивших прежние размеры, но представляющих осовремененное художественное и символическое восприятие древних фигур, описанных в Книге Исхода и Книгах Царств.

Нам неизвестны детали процесса исполнения. Сам ли Птолемей давал задание иудейским позолотчикам в Александрии, столь чувствительным, как художники и как иудеи, верные своей религии? Было это до или после перевода Пятикнижия на греческий язык, что сделало описание херувимов в скинии в пустыне доступным для эллинизированных мастеров, не знавших еврейский язык? Повлияли ли на них, когда они придавали обнимающимся херувимам мужское и женское обличье, египетские и эллинистические мистерии, в которых они наверняка принимали участие в те давние времена, как позже и их не очень дальние потомки, вызывавшие ярость Филона?⁸² Или, может быть, они стремились превзойти более ранние создания индийской храмовой скульптуры, которые, как нам известно из более поздних примеров вроде фасада Конарака* с божествами в разных сексуальных позах, были известны иудеям с начала культурных контактов между эллинистическими Индией и Египтом?⁸³

* Конарак — индийский храм, посвященный богу солнца Сурье. Сооружен между XI и XIII вв. в штате Орисса на берегу Бенгальского залива. Известен эротическими скульптурами, изображающими апсар (водяные богини) и других мифологических персонажей в сексуально-йогических асанах (позах).

Может быть, обнимающиеся херувимы из святой святых Иерусалимского храма навели Филона на мысль о мужском и женском аспекте единого Бога? Или эта идея зародилась прежде, и золотая статуя херувимов попросту выразила в материальном виде идею, выкристаллизовавшуюся в Иерусалиме или Александрии? На эти вопросы нет ответов и не будет, если только не будут обнаружены совершенно новые и неожиданные свидетельства. Итак, все сказанное тут может рассматриваться только как предположение, основанное на случайных свидетельствах и нескольких письменных более или менее двусмысленных рассуждениях.

А сейчас еще один контраргумент. Если, скажем, херувимы были помещены в святая святых тогда же, когда стол и другие вещи, почему же нет ни одного упоминания о них у Аристеев? Ответ, полагаю, заключается в тех же соображениях, которые объясняют умолчания Филона и Иосифа, когда они описывали скинию и Первый храм. Подобно Филону и Иосифу, их предшественник, автор «Письма Аристеев», стремился представить иудаизм чистой аниконической религией. Поэтому никаких упоминаний не могло быть о херувимах в сочинениях, ведь в глазах язычников херувимы были бы идолами. На самом деле, Аристей идет даже дальше в этом отношении, чем Филон или Иосиф: в его описании Храма, который, как он утверждает, он видел, побывав в Иерусалиме, упоминается единственно завеса⁸⁴. И еще на один, последний вопрос нам нужно ответить, прежде чем мы перейдем к отношению каббалы к обнимающимся херувимам. Вопрос заключается в том, были или не были новые херувимы поставлены в святая святых после того, как Антиох Елифан вытащил оттуда старую статую и выставил ее на всеобщее обозрение? Такой шаг мог быть предпринят Маккавеями, когда они очистили Храм в 165 г. до н. э. Ни одного упоминания о херувимах нет в Книгах Маккавейских, однако в них есть самые общие рассуждения о восстановлении Храма, так что трудно ожидать специального рассказа о херувимах. Тем не менее «реставрация» Храма, вероятно, означала и восстановление *status quo*, то есть восстановление Маккавеями всего того, что было разграблено сирийцами пятью годами раньше. На это так или иначе намекали и Филон, и Иосиф. Да и рассуждение Рабха Кетины о выставлении херувимов на показ паломникам вряд ли можно отнести к эпохе, закончившейся более чем за четыреста лет до его времени, скорее речь идет о традиции, у которой были свидетели среди его прадедов.

Возможно, обнимающиеся херувимы рассматривались как символ отношений Бога и Израиля. Рабх Кетина был далеко не первым, кто гово-

рил об этих отношениях как об отношениях мужа и жены. Бог как муж и Израиль как его жена стало банальностью в речах пророков еще в период от Осии до Иезекииля, то есть в течение двух последних веков существования Первого храма. Именно эти отношения символизировались херувимами, согласно талмудистам.

Херувим-женщина символизировала Израиль, но еще она очень приблизилась к Богу благодаря своему положению в Храме. Как только идея женщины-херувима появилась, ее стала развивать раввинистическая литература. В мидраше, например, говорится, что херувимы, которых Бог поместил в восточной части Эдема, чтобы они следили за дорогой к дереву жизни, постоянно меняли свой облик: они становились то мужчинами, то женщинами, то духами, то ангелами⁸⁵. Ангелы также меняли пол в зависимости от воли Бога: он превращает их то в женщин, то в мужчин, а иногда в ветер или огонь⁸⁶.

9. Херувимы в эпоху Средневековья

В течение многих веков после разрушения Иерусалимского храма римлянином Титом (70 г. н. э.) и последовавшим за этим исчезновением херувимов проблема символического значения этих мужской и женской крылатых фигур продолжала занимать самых известных иудейских мудрецов и мыслителей. Те, что были рационалистами, старались делать вид, будто не замечают талмудическую традицию, согласно которой херувимы были представлены в брачном объятии, и старались сконцентрироваться на придании им новых символических значений. С другой стороны, мистики отвергали рационалистическую точку зрения на херувимов и старались утвердить свою главную доктрину священной и космической необходимости единого существования мужа и жены.

Маймонид, величайший из средневековых иудейских философов (родился в 1135 г. в Кордове, Испания, и умер в 1204 г. в Каире, Египет), позволяет отнести его к первой группе. Описывая обстановку и культовые предметы святилища, он таким образом рассказывает о херувимах:

«Боже, до чего же Он был велик, когда приказал поставить изображение двух ангелов [то есть херувимов] над ковчегом, чтобы укрепить веру в существование множества ангелов, и эта правильная мысль приходит в голову сразу после мысли о существовании божества, установившего первоначальный принцип веры в пророчество и Закон

и отвергшего идолов, как мы уже говорили. Если бы было одно изображение, я имею в виду изображение одного херувима, это, наверное, ввело бы нас в заблуждение. Можно было бы подумать, что это изображение божества, которому надо поклоняться как идолу, — так уже делалось — или изображение одинокого ангела, что привело бы нас к определенному дуализму (то есть к вере в одного Бога и одного ангела). И так, были созданы два херувима и высказано недвусмысленное положение: „Господь, Бог наш, Господь един есть“⁸⁷; более того, веское утверждение узаконило существование ангелов, причем во множестве. Таким образом были предприняты меры против ошибочного признания их божествами — божество одно, создавшее это множество»⁸⁸.

Точка зрения Маймонида отозвалась в мидаше Ха-Гадол, и эта компиляция была сделана в Йемене чуть-чуть позже, чем знаменитое сочинение Маймонида («Guide of the Perplexed»). В ней мы находим уникальное описание херувимов:

«Сказано: „И сделай из золота двух херувимов“⁸⁹, — но какова задача этих херувимов? Сообщить, что два херувима на крышке... Если так, то не привело ли это к заблуждению? Нет, иначе люди сказали бы: „Это Бог [Элои]“. Как они выглядели? Лицо, спина, руки и грудь были у них как у смертных, но еще у них были крылья, похожие на крылья птицы, похожие на крылья херувимов священной колесницы [merkaba] наверху...»⁹⁰

Что до каббалы, то она обнаружила в обнимающихся херувимах удачное основание для своих двух главных доктрин: во-первых, лишь в соединении мужчина и женщина обретают благословение; во-вторых, если мужчина грешит, то это становится причиной разделения мужского и женского аспектов божества (о чем мы подробнее поговорим в следующих двух главах) и ведет к трансцендентальному и всеобщему бедствию. В Зогар*, *tagmit oris* испанской каббалы XIII в., эти две идеи выражены следующим образом:

«Трижды в день чудо происходило с крыльями херувимов. Когда святость Царя [то есть Бога] являлась им, херувимы сами по себе открывали крылья и скрывались за ними... Спускалось облако, и, когда оно достигало крышки, крылья херувимов переплетались, херувимы били

ими и пели песню... И священник в храме слышал их голоса, когда брал в руки благовония... Два херувима, мужчина и женщина, оба пели... „...Слышал голос, говорящий ему [Моисею] с крышки, которая над ковчегом откровения между двух херувимов, и он говорил ему“. Рабби Ицхак сказал: из этого мы узнаем, что „Бог верен и нет неправды [в Нем]“⁹¹, то есть мужчина и женщина и, подобно Ему, херувимы тоже мужчина и женщина»⁹².

В этом отрывке нам легко узнать более позднюю версию темы, которую в общих чертах наметил Филон двенадцатью сотнями лет раньше: херувим-мужчина и херувим-женщина представляют мужской и женский элементы в Боге. Талмудическую точку зрения, приведенную выше, насчет того, что херувимы отвернулись друг от друга, отражая мораль Израиля, тоже можно найти в Зогар:

«Рабби Йос сказал: горе миру, если херувимы отворачиваются друг от друга, ибо гласит стих „лицами своими будут друг к другу“⁹³ [относится только к временам], когда на земле царит мир. Рабби Ицхак сказал: так говорит стих „Наготы отца твоего и наготы матери твоей не открывай“⁹⁴ — горе тому, кто откроет их наготу»⁹⁵.

Этот отрывок из Зогар означает, что беда грозит тому, кто затевает драку в мире, ибо таким образом он побуждает херувимов отвернуться друг от друга, а это не что иное, как видимое объявление разрыва Отца (Царя) и божественной Матери (Матронит). О таком разлучении Отца и Матери постоянно говорится в Зогар как об открытии их наготы, ведь нарушение их союза отторгает (обнажает) их друг от друга, ослабляет и бесчестит их.

Вскоре после Зогар появился каббалистический комментарий к Библии Бахья бен Ашера, известного испанского комментатора, который жил в Сарагосе и умер в 1340 г. Бахья постоянно обращается к храмовым херувимам как к обнимающимся мужчине и женщине, которые символизируют несколько важных вещей.

Два херувима символизируют мозг и сердце человека, как говорит Бахья, или человеческую душу и человеческий разум.

«Из двух херувимов один был мужчиной, а другой женщиной, потому что человеческая душа и человеческий разум как мужчина и женщина, один действует, так как активен, а другая получает, так как пассивна.

* Зогар (Сефер ха-зохар, или Книга сияния) — основное произведение в корпусе каббалистической литературы.

Два херувима неодинаковые, потому что один мужчина, а другой женщина... чтобы объявить, как сильно Израиль любим Богом, и это похоже на любовь мужчины и женщины... Эти херувимы были могущественным символом могучей привязанности Бога и Израиля, которой ничто не мешает...»⁹⁶

10. Заключение

В заключение позволим себе на мгновение вернуться в более ранний период истории иудеев, недвусмысленные свидетельства которого столь скудны, что мы имеем дело в основном с догадками и предположениями. Хьюго Грессман в сочинении о ковчеге полагал, что сначала были два изображения: Яхве и его жены Анафияху, или Астарты⁹⁷. Двадцатью годами позже и более осторожно Юлиан Моргенстерн предположил, что два священных камня в ковчеге изначально «представляли Яхве и, подобную Ему, Его женщину»⁹⁸. Нам придется признать это предположение. Итак, суммируем. Два образа, два камня в ковчеге представляли Яхве и его супругу. Позже, когда этот антропоморфический взгляд на богов был преодолен, Яхве стал единственным Богом, мужчиной, патриархом, которого стало запрещено изображать в каком бы то ни было виде. Его прежняя равноправная партнерша была низведена до положения женщины-хранительницы, представленной одним из двух херувимов, покрывавших ковчег крыльями, на которых восседал Бог. После разрушения Первого храма постепенно люди прониклись идеей, что один Бог соединил в себе два аспекта, мужской и женский, а херувимы в святой святых Второго храма — символическое представление двух священных добродетелей или сил. Однако мысль не стоит на месте, и во времена Талмуда мужчина-херувим стал символом Бога, а женщина-херувим, которую он держал в объятиях, стала символом Израиля. Когда же в конце концов каббалисты развили мистическую теорию *сефирот**, в первую очередь божественных сущностей Царя и Матронит, которых наделили мифическим и независимым существованием, они посмотрели на пару херувимов как на удачное визуальное представление этих двух божественных концепций.

Шехина

* Сефирот (др.-евр.: множественное число от слова «сефира») — с точки зрения каббалистической метафизики совокупность десяти Божественных эманаций, каждая из которых содержит в себе одно из качеств этого мира.

Шехина — часто употребляемый талмудический термин, определяющий видимое и слышимое присутствие Бога на земле. Достигшая предельного развития, как явствует из мидрашистской литературы, концепция Шехины есть независимая женская божественная сущность, сострадательная натура которой побуждает ее спорить с Богом, защищая человека. Таким образом, если не по характеру, то по своей функции и положению Шехина — прямая наследница таких древних иудейских богинь ханаанейского происхождения, как Ашера и Анат. Нас интересуют происхождение и развитие Шехины и ее значение для талмудического иудаизма. На эти вопросы мы попробуем ответить в данной главе.

1. «Жилище» Бога

В библейские времена, когда считалось, что Бог живет в облаках и ездит на облаках, как было с Ваалом в более древней ханаанейской мифологии¹, мифологическая легализация святости скинии в пустыне и Соломонова храма случилась в мифе о Яхве, спустившемся на облаке с небес². Присутствие Бога в «облаке Господнем»³ рассматривалось как более реальное, чем его визуальный аспект: из-за облака «не мог Моисей войти в скинию собрания»⁴. Точно так же, после завершения строительства Соломонова храма, «когда священники вышли из святилища, облако наполнило дом Господень; и не могли священники стоять на служении, по причине облака, ибо слава Господня наполнила храм Господень»⁵. Архаичная

природа мифологемы божественного физического присутствия в храме отмечена поэтическими строками, следующими сразу за приведенным утверждением. Потом заговорил Соломон:

«...Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле;
я построил храм в жилище Тебе, место, чтобы пребывать Тебе во веки»⁶.

Внимательное прочтение пассажей, относящихся к явлению Бога в святилище, показывает, что существительные *облако* и *слава* взаимозаменяемы и слово *облако* несомненно рассматривается как видимая форма, принимаемая *славой* Яхве, когда он хочет явить себя в своем земном жилище, в святилище⁷.

Поскольку считалось, что Яхве «жил» в скинии, то одним из названий шатра-святилища было *mishkan* («обиталище» или «жилье»)⁸. Согласно более старшей элоистической традиции, Яхве лишь временно показывался в скинии, но не был ее постоянным жильцом, и скиния использовалась для пророчеств⁹. И напротив, согласно более поздней священнической традиции, Яхве был постоянным обитателем этого священного жилища¹⁰, таким образом, в древний миф закладывалась идея новой теологии, ориентированной на более позднюю монархию с центром в Иерусалиме: постоянным местом жительства Бога стала гора Сион и его священный Храм¹¹.

2. *hokhma* — мудрость

Если псевдофизическое «обитание» Бога в его святилище стало существенной частью библейской теологии, то термин Шехина в Библии отсутствует. Однако в более поздний библейский период теологи подготовили почву для появления талмудической Шехины. Речь идет о встающих между Богом и человеком персонифицированных сущностях. Эти сущности, которые первоначально считались или созданными Богом, или его атрибутами, или эманациями, постепенно превратились в ангелоподобных существ, общающихся с человеком или миром по приказу Бога. Из этих посредников, или *hypostasis** (как они называются), чаще всего появляется *hokhma*, или мудрость. В Книге Иова мудрость описывается как персонаж, чьи намерения и положение известны только самому Богу¹²,

* *Hypostasis* — сущность, ипостась (греч.).

тогда как в Книге притч Соломоновых утверждается, что мудрость была одним из первых созданий Бога и что с тех времен она (мудрость) партнерша Бога¹³.

В апокрифических книгах роль мудрости еще более значительна¹⁴. В книге «Мудрость Соломона» (*Wisdom of Solomon*) сказано, будто «она [мудрость] объявляет о своем благородном происхождении тем, что ей дано жить с Богом, и Господь Бог из всех любит именно ее...»¹⁵. Гершом Шолем заметил, что термин «симбиоз» появляется также в значении «супружество», таким образом, очевидно, мудрость здесь рассматривается как супруга Бога¹⁶. Филон недвусмысленно замечает, что Бог — супруг мудрости¹⁷.

Мудрость играла особенно важную роль у еврейских гностиков. Ссылки на роль мудрости, когда мир был в самом начале, по-видимому, подтверждают существование гностического мифа о мудрости, который был зарожден в еврейских кругах и реконструирован (гипотетически) следующим образом.

Из первичного хаоса Бог с помощью мудрости, которая была идентична «росинке света», сотворил семь аркон. Мудрость же опустила свой теневидный образ на первичные воды Тоху ва-Боху, после чего арконы сформировали мир и тело человека. Человек ползал по земле, как червь, пока мудрость не наделила его духом. Приняв облик змея, Сатана соединился с Евой, и она родила от него Каина и Авеля. Таким образом был совершен первородный грех. После падения сыновья Сета боролись с сыновьями Каина. Когда же дочери Каина соблазнили сыновей Сета, мудрость навела на землю потоп. Позднее, желая помочь человечеству, мудрость послала на землю семь пророков (от Моисея до Ездры) — по числу планет. В мифе мудрость, играя роль женского божества, определенно напоминает гностическую концепцию «мировой души» (*anima mundi*)¹⁸.

Правильны или неправильны подробности этого мифа, можно судить только на основании тщательного изучения иудейских, раннехристианских и гностических источников, однако нет никаких сомнений насчет важной роли мудрости в иудейском гностицизме, который выстраивал свои теории на роли, приписываемой мудрости в книгах самой Библии.

Итак, несмотря на то что мудрость имела все основания для развития в почтенное женское божество, в иудаизме этого не случилось. Вместо этого постбиблейский иудаизм создал для себя новую концепцию женского божества в виде Шехины, которая впервые появляется в арамейском переводе-парафразе Библии, так называемом Таргум Онкелоса (*Targum*

Onkelos). Несмотря на неопределенность даты этого труда (некоторые ученые полагают, что он относится к I в. н. э., тогда как другие считают, будто в окончательном виде он появился в IV в. н. э.), все согласны с тем, что автор использовал более позднюю версию как основу для своего перевода.

3. Ранняя форма Шехины

Шехина (*sh'khinah*) — иудейское отвлеченное понятие в форме существительного, восходящего к библейскому глаголу *shakhan*, о котором мы уже говорили выше и который имеет значение буквально «акт обитания». Эти абстрактные существительные, конструируемые из глаголов с добавлением суффикса *-ah*, женского рода. Когда слово *Шехина* появляется впервые, оно обозначает аспект божества, который апеллирует к чувствам. Когда бы первоначальный древнееврейский библейский текст ни упоминал о том аспекте (явлении) Бога, через который Его постигает человек, Таргум вводит термин *Шехина*. Например, стих: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать [*w'shakhanti*] посреди их»¹⁹, — в Таргуме имеет следующий вид: «И устроят они Мне святилище, где моя Шехина будет обитать посреди их». Оригинальная фраза: «И буду обитать [*w'shakhanti*] среди сынов Израилевых... чтобы Мне обитать [*l'shokhni*] среди них»²⁰, — превращается в Таргуме: «Я позволю Моей Шехине обитать среди сынов Израилевых... чтобы Моей Шехине обитать среди них». Библейское «чтобы не осквернили они станов своих, среди которых Я живу»²¹ превращается в «чтобы не осквернили они станов своих, среди которых живет Моя Шехина»²². Очевидно, что Таргум не терпит прямого обращения к Богу даже в поэтическом контексте, и оригинал: «Он [Бог] нашел его [Израиль] в пустыне, в степи печальной и дикой, ограждал его, смотрел за ним, хранил его, как зеницу ока Своего»²³, — он перефразирует таким образом: «Он ограждал его, смотрел за ним... Он позволил ему жить вокруг Его Шехины...»

Из этих примеров, к которым можно прибавить другие²⁴, ясно, что самое раннее значение слова *Шехина* — абстрактное нечто, которое появляется в Библии, когда ранний антропоморфизм слишком бросается в глаза. Тот факт, что слово *Шехина* женского рода (на арамейском — *shekhinta*), не имел ровно никакого значения в стародавние времена.

В талмудической литературе этот термин не поменял значения. Например, рабби Иешуа, палестинский учитель (I—II вв. н. э.), утверждает, что в пустыне у Израиля были манна, перепела, колодец, скиния, Шехина, священство, царь и облака славы²⁵. Талмуд попросту уравнивает Бога с Шехиной. Рабби Иосий (II в. н. э.) сказал: «Никогда Шехина не спускалась на землю, как Моисей и Илия никогда не поднимались на небеса...» Правильно ли, что Шехина никогда не спускалась на землю? Разве не сказано: «И сошел Господь на гору Синай...»?²⁶

Тем не менее здесь просматривается тенденция наделять Шехину физическими атрибутами в большей степени, чем Бога, и таким образом разделить Бога, который вне чувственного восприятия, и его материальное явление в виде Шехины. Мы позволим себе привести отрывок, в котором физические свойства Шехины выражены с наибольшей ясностью:

«Все те годы, которые Израиль провел в пустыне, два гроба — один с трупом [Иосифа], другой с Шехиной (с двумя каменными скрижалями закона) — они [израильтяне] носили рядом друг с другом. Если кто-то спрашивал: „Что это за гробы?“ — ему отвечали: „Один гроб с трупом, а другой Шехины“. „Что это за обычай носить труп с Шехиной?“ Ответ звучал так: „Один [то есть Иосиф] сказал, что написано в другом“»²⁷.

Очевидно, что присутствие Шехины в гробу представляется в этом пассаже аналогичным присутствию тела Иосифа в другом гробу — оба активные физические сущности.

Точно также библейское упоминание о том, что скиния была построена, дабы служить местом пребывания на земле для Яхве, трансформировалось в талмудической литературе в нечто иное, якобы святилище в пустыне и Соломонов храм были земными обиталищами Бога. Это Шехина, согласно утверждению рабби Азарии от имени рабби Иегуды бар Симона, палестинского аморы IV в. н. э., жила в Храме, наполняя его своей любовью²⁸.

Рукопись стала доступной благодаря рабби Иешуа из Сикхнина от имени рабби Леви, палестинского аморы (III—IV вв. н. э.):

«Сравнение: Подобно пещере на морском берегу: когда волны поднимаются, она наполняется водой, и все-таки море не становится менее полноводным. Так было и со скинией: она наполнялась славой Шехины, но мир при этом не был обделен»²⁹.

Согласно рабби Иешуа (конец I в. н. э.):

«...пока сыны Израиля еще были в Египте, Всемогуший и Благословенный решил освободить их при условии, если Ему построят святилище, чтобы Его Шехина могла жить среди них... Как только скиния была возведена, Шехина спустилась с небес и стала жить среди них».

К этому Рабх (авилонский амора начала III в. н. э.) добавил:

«В тот день появилось нечто, чего еще не было со времен сотворения мира. Со времени сотворения мира и по тот час Шехина никогда не жила среди низших созданий. Но после того, как была возведена скиния, она обитала среди них»³⁰.

Однако есть другое мнение, состоящее в том, что Шехина вначале жила на земле. Но когда Адам согрешил, она отправилась на первое небо. Когда согрешило поколение Еноха, она с первого неба перешла на второе. Грехи поколения Всемирного потопа побудили ее перейти на третье небо, а грех, заключенный в строительстве Вавилонской башни, — на четвертое. Когда во времена Авраама согрешили египтяне, она ушла на пятое небо. Грехи содомитов вынудили ее искать убежища на седьмом небе. Но стоило появиться семи праведникам (Авраам, Исаак, Иаков, Леви, Кехат, Амрам и Моисей), они ступень за ступенью вернули ее на землю³¹.

Когда Шехина обитала в Храме, любое осквернение святого места становилось прямым оскорблением для нее. Царь Манассия водрузил идол в доме Бога намеренно, чтобы Шехина увидела его и рассердилась³².

Догмат Талмуда гласит: физическое присутствие Шехины в Храме или в любом другом месте на земле такой природы, что может быть определено, и ее передвижение с места на место прослежено. Классическое выражение этой точки зрения — утверждение рабби Иегуды бен Иди от имени рабби Йоханана бар Наппахи (учитель в Тиберии, который умер в 279 г.), согласно которому Шехина прошла десять стадий странствий:

С ковчега она взошла на херувима;
с херувима — на другого херувима;
со второго херувима на порог храма;

с порога — во двор священников;
со двора — на алтарь;
с алтаря — на крышу храма;
с крыши — на стену;
со стены — в город Иерусалим;
с городской стены — на Масличную гору;
с горы — в пустыню³³.

Суть в том, что каждая строчка о странствии Шехины уводит ее дальше от ее изначального обитания на ковчеге. Естественно, грехи Израиля побудили Шехину к бегству. В пустыне Шехина шесть месяцев ждала, что Израиль раскается. Когда же этого не случилось, она сказала в отчаянии: «Пусть гибнут»³⁴.

Согласно другой версии, Шехина три с половиной года жила на находившейся поблизости Масличной горе и трижды в день звала оттуда: «Возвратитесь, мятежные дети!»³⁵ Когда же она поняла, что ответа не будет, то принялась летать кругом со словами: «Пойду, возвращусь в Мое место, доколе они не признают себя виновными и не взыщут лица Моего»³⁶, — то есть она отправилась на небеса ждать, когда Израиль покается и искупит свои грехи.

4. Персонализация

Что касается присутствия Шехины во Втором храме, тут мнения расходятся. Одни говорят, что Шехина жила в Первом храме постоянно, а Второй храм лишь навещала³⁷. А другие, например палестинский амора IV в. Шемуэль бен Иния, утверждали, что Шехина никогда не была во Втором храме, и это входит в число семи черт, ставящих Второй храм ниже Первого³⁸. Рабби Йоханан тоже придерживался того мнения, что Шехина никогда не жила во Втором храме, и причиной этого называл помощь сыновей Иафета, то есть персов, в строительстве Храма, ведь, как сказано в Книге Бытия (9:27), Бог живет только в шатрах Сима, в Храме, построенном единственно сынами Израиля³⁹.

Третьи утверждали, что Шехина не только жила во Втором храме⁴⁰, но после его разрушения устроила себе несколько обиталищ в главных синагогах Вавилонии, где ее присутствие было видимым и слышимым. В первую очередь, такими синагогами были две: синагоги Гузал

и Шаф-Веятив имели репутацию обиталищ Шехины. Синагога Шаф-Веятив в Нехарде была построена, согласно традиционному мнению, царем Иехонией и его слугами из камней и пыли, привезенной из Иерусалима⁴¹. Временами Шехина жила в этой синагоге, временами в синагоге Гузал. Однажды, гласит история, отцы Шемуэля и Леви сидели в синагоге Шаф-Веятив в Нехарде, когда с шумом появилась Шехина, и они, поднявшись со скамьи, покинули синагогу. В другой раз слепой раб Шешет сидел в той же синагоге, когда вновь появилась Шехина, однако он не ушел. Сопровождавшие ее ангелы попытались выгнать его, испугав, но он сказал: «Господь Вездесущий! Если один страдает, а другой нет, кто должен уступить?» И Он (то есть божество) ответил: «Пусть остается!»⁴²

Что до природы шума, производимого Шехиной, то о нем рассказывается в другом талмудическом пассаже: «Шехина звенела перед ним [Самсоном] как колокольчиком»⁴³. Как мы узнаем из другого пассажа, приближение Бога тоже сопровождается звоном колокольчиков.

В общем-то было принято верить, что, куда бы ни заносила судьба народ Израиля, будь то Египет, Вавилония или Едом (Рим), Шехина была с ним и будет с ним, пока не наступит час искупления⁴⁴.

Помимо появления в местах первостепенной и второстепенной святости, Шехина также показывалась отдельным людям и даже животным. Палестинцы считали, как сообщает вавилонянин рабби Дими (начало IV в. н. э.), что Шехина говорила с Адамом, со Змеем, с рыбами, в результате чего люди, змеи и рыбы совокупляются лицом друг к другу, тогда как другие представители животного мира совокупляются в позу, когда мужская особь смотрит в затылок женской особи⁴⁵.

В мидраше о том, что Шехину можно видеть, говорится как о банальности. Знак арамейского завета, который сыны Израиля носили на своей плоти, давал им возможность видеть Шехину; не будь они обрезанными, пришлось бы им при ее появлении пасть на землю, закрыв лицо⁴⁶. Даже Надав и Авиуд, два бунтовщика и современника Моисея, «ублажили свои глаза видением Шехины, но она не оказала им благоволения; а вот Моисей не ублажал свои глаза видением ее, зато она оказала ему благоволение»⁴⁷. Еще будучи ребенком, Моисей познал близость Шехины. Когда дочь фараона нашла камышовую корзину с младенцем, положенным туда его матерью, и открыла ее, то увидела в ней Шехину⁴⁸. Из всех людей только с Моисеем говорила Шехина «каждый час без всякой торопливости». Поэтому, желая всегда быть

чистым и готовым к общению с Шехиной, Моисей жил отдельно от жены⁴⁹.

Шехина приходит к больным, чтобы утешить их⁵⁰, и помогает тем, кто в этом нуждается⁵¹. Более того, она особенно благоволит к раскаявшимся грешникам Израиля:

«[Они] приняты Шехиной как праведные и благочестивые люди, которые никогда не грешили. Они поднимаются вверх и сидят рядом с Шехиной... С тем, чье сердце разбито и дух сломлен, чьи уста редко роняют хотя бы слово, Шехина идет рядом каждый день...»⁵²

Добрые дела, совершенные даже язычниками, радуют Шехину: когда пророки Ваала проповедовали гостеприимство, Шехина нисходила к ним⁵³.

Если муж и жена живут достойно и заслуживают этого, Шехина живет рядом с ними⁵⁴. С другой стороны, Рабх Абин бар Ада, вавилонский амора (III—IV вв. н. э.), говорил именем Рабха: «Тот, кто берет себе недостойную жену, когда Бог позволяет Шехине отдыхать, свидетельствует перед всеми, кроме нее»⁵⁵.

Но есть и другой взгляд на Шехину, которую привлекают эстетизм и аристократизм. «Шехина является только к тому, кто мудр, героичен, богат и красив собой»⁵⁶. Рабби Иоханан бар Наппаха (умер в 279 г.) перечислил очень похожий список черт, привлекающих Шехину: «Бог позволяет Своей Шехине быть не только с Ним, Который героичен, богат, мудр и скромн»⁵⁷. Рабби Хама бар Ханина, палестинский амора III в. н. э., сказал: «Когда Бог позволяет Шехине покинуть Его, Он позволяет ей пребывать только в благородных семействах Израиля»⁵⁸. Согласно другой точке зрения, «Шехина бывает только там, где нет печали, лени, смеха, легкомыслия, веселья, бессмысленной болтовни, но есть радость из-за выполнения приказа»⁵⁹.

Чтобы никто не подумал, будто Шехина одного ранга с ангелами, мы приводим несколько пассажей, которые подчеркивают ее превосходство перед ними: слава Шехины перепадает и прислуживающим ангелам. Однако сверкание ее столь сильное, что ангелам приходится прикрывать крыльями лица, чтобы не видеть ее⁶⁰. Прислуживающие ангелы улетают подальше, на мириады парасангов, а само тело Шехины измеряется миллионами мил⁶¹.

Эти идеи, не противореча, дополняют друг друга: с одной стороны, Шехина может быть такой маленькой, что ей нетрудно найти себе место в скинии и даже в небольшой камышовой корзине рядом с Моисеем; с другой стороны, она так велика, что может своей тенью покрыть мир. В мидраше аккуратно соединяются обе идеи:

«Император сказал Раббану Гамлиэлю: „Ты говоришь, что если соберутся десять человек вместе, то Шехина будет среди них. Сколько же должно быть Шехин?“ На это Раббан Гамлиэль позвал слугу и стал бить его [приговаривая]: „Почему ты позволил солнцу проникнуть в дом императора?“ [„Чепуха“], — сказал император, — солнце светит всей земле!“ „Если солнце, — ответил ему Гамлиэль, — которое представляет собой лишь одну тысячную от мириада слуг Господа, светит всей земле, то насколько же сильнее Шехина Господня?“»⁶²

Проблема того, как примирить вездесущность Шехины с ее «обитанием» в святилище, была разрешена рабби Иохананом бар Наппаха, благодаря его концепции «усадки», которой позднее каббалисты широко пользовались в космогонии. Иоханан объяснял, что, когда Моисей услышал Бога, говорившего: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их»⁶³, — он испугался, что от него потребуется нечто невероятно величественное, так как знал, что «небо и небо небес не вмещают» Его⁶⁴. Однако Бог успокоил его тем, что и скинии будет вполне достаточно для Него: «Я спущусь и уменьшу Шехину до размеров скинии»⁶⁵.

5. Шехина лицом к лицу с Богом

И эти, и другие похожие пассажи ясно показывают очевидную тенденцию персонифицировать Шехину и представить ее как божественную сущность более низкой формы, доступной для восприятия человеческими чувствами. Эта Шехина — прямая наследница библейского облака славы, которое было в святилище и представляло собой видимое явление, говорившее о присутствии Яхве в его Доме. Пока у нас еще не было оснований говорить о том, что Шехину рассматривали как божественную сущность, отдельную от Бога и могущую даже противостоять ему.

Однако с точки зрения мистической дуалистической теософии Филона и символизма херувимов Второго храма⁶⁶ было неизбежно сделать шаг от взгляда на Шехину как на аспект Бога до умения рассмотреть в ней отдельную божественную сущность. Самое раннее свидетельство этого шага датируется концом III в. н. э.

Прежде чем представить соответствующий текст, надо сказать несколько слов о соотношении двух талмудических концепций Шехины и Святого духа. Как убедительно показал А. Марморстейн, эти две концепции использовались синонимически в талмудический период⁶⁷. Когда учитель говорил о Святом духе, он мог использовать термин *Шехина*. Помня об этом, процитируем текст рабби Ахи, галилейского учителя, который жил около 300 г. н. э.

«Святой дух приходит защищать [грешный Израиль], говоря Израилю: „К чему тебе обманывать устами твоими“⁶⁸, — а потом говоря Богу: „Не говори: как он поступил со мною, так и я поступлю с ним“»⁶⁹.

Этот текст очень важен с точки зрения исторического развития концепции иудейского Бога. Здесь у нас самое раннее подтверждение той идеи, что Бог и Шехина, или Святой дух, — отдельные и независимые божественные сущности. Святой дух, как сказано здесь, предостерегал Бога от возмездия и наказания Израиля. Она (она, потому что Святой дух, подобно Шехине, женского рода), таким образом, имела свое мнение, свой разум, свою волю и собственную личность. Она противостоит Богу и пытается повлиять на него⁷⁰.

Примерно такую же роль Шехина играет в другом тексте гораздо более позднего происхождения. Он был найден в мидраше Мишле, чье более раннее возникновение определяется тем фактом, что его процитировал впервые рабби Хананель (умер в 1050 г.). Итак, мы читаем:

«Когда Синедрион вознамерился присоединить царя Соломона к трем царям и четырем простолудинам, которые не имели места в Грядущем Мире, Шехина встала перед Священным и Благословенным и сказала: „Господин мира! Видит ли Тебя человек усердный [то есть Соломон]?! Они хотят поставить его среди людей ничтожных“. В тот час был услышан божественный голос, сказавший: „Пусть встанет перед царями, пусть не стоит среди ничтожных людей!“»⁷¹, — то есть не

включайте Соломона в список ничтожных людей, которым не место в небесном раю.

Четкая дифференциация между Богом и Шехиной принадлежит Моше Хадаршану, мидрашисту из Нарбонна начала XI в., который написал книгу, озаглавив ее «Bereshit Rabbati». От имени рабби Акибы (таннаи II в. н. э.) он пишет, что,

«когда Священный и Благословенный узнал о делах поколения Еноха, о том, как оно грешно и испорчено, Он удалился Сам и увел Свою Шехину, после чего вознесся на небеса под звуки труб...»⁷².

Хотя приведенные выше три текста могут быть восприняты как недостаточные свидетельства, их хватит, чтобы удостовериться: идея двух отдельных божественных сущностей наличествовала в талмудические времена, и было по меньшей мере несколько учителей, которые не видели в этом ничего, вызывающего возражения. У других, тем не менее, было иное мнение, и они выступали против дуализма, таким образом добавляя не прямые свидетельства его существования. Рабби Елиезер, палестинский амора III в. н. э., предостерегал от плюрализма (даже случайного) в переводе библейских текстов, которые содержат упоминания о физическом облике Бога:

«Рабби Елиезер сказал: Тот, кто переводит библейские стихи литературно, — лжец так же, как тот, кто прибавляет что-то от себя, — богохульник. Например, если переводить древнееврейскую фразу „И видели Бога Израилева“⁷³ [на арамейский язык] как „И видели Бога Израилева“, то переводчик лжец, потому что Бога видеть нельзя. Он видит всё, а Его видеть нельзя. Если же перевести как: „И видели славу Шехины Бога Израилева“, — то получается богохульство, так как здесь три [вместо одного Бога переводчик говорит о трех божествах], то есть Слава, Шехина и Бог. Стих „И видели Бога Израилева“ означает, что люди любовались великолепием Шехины»⁷⁴.

Рабби Елиезер против обоих литературных переводов библейского антропоморфического выражения и его перефразирования вводом таких терминов, как *слава* и *Шехина*. Основой для его возражений против

первого метода является то, что в нем Бог как будто напрямую воспринимается органами чувств смертных, что, естественно, неправильно, когда речь идет о чисто духовном божестве. Его возражения против второго метода произрастают из собственного опыта или знания, что его современники воспринимают слова *слава* и *Шехина* как указание на благообразие божеств. Если рабби Елиезер считает такой подход богохульством, другие, как мы видели выше, не находят в нем ничего особенного, во всяком случае, если речь идет о Шехине.

6. Шехина — женщина

Тексты, которые утверждают Шехину в качестве отдельной божественной сущности, определяют ее женственность исключительно с помощью грамматики. Однако нужно подчеркнуть, что и на древнееврейском, и на арамейском языках род играет куда большую роль в построении предложения, чем в индоевропейских языках. В английском, например, говорят: *Shekhina rose up... and said*, — не придавая значения роду «Шехины». В семитских языках и глагол, и имя прилагательное имеют мужской и женский род, и в предложении: *Shekhina rose up... and said*, — оба глагола своими женскими окончаниями подскажут читателю (или слушателю), что Шехина женского рода. Таким образом, даже не уточняя специально, что Шехина — женское божественное существо, почти бессознательно понимаешь это, благодаря любой фразе, ей посвященной.

В мидрашистских проповедях мудрецы-талмудисты позволяли себе достаточную свободу, открывая тайну божества сравнением его со смертными обоих полов. Текст, который мы позволим себе представить и который принадлежит рабби Шемуэлю бар Нахману, палестинскому учителю III—IV вв., может послужить примером этого:

«Обыкновенно отец являет милосердие: „Милость же Господня от века и до века к боящимся Его“⁷⁵, — а мать обыкновенно утешает, „как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас“⁷⁶. Господь говорит: „Я буду вам и отцом и матерью“»⁷⁷.

Конечно же, это далеко от утверждения, высказанного Филоном, что Бог ведет себя как отец и мать, что у него два компонента: отцовский

и материнский⁷⁸. Все же Шехина с ее женским родом очень близка к той, которую мы знаем по талмудическим источникам и которая рассматривается как женская ипостась Бога. Приводимый нами текст рабби Аха определенно указывает на это:

«Когда Шехина покинула святилище, она вернулась, чтобы погладить и поцеловать стены и колонны, она плакала и причитала: „Мир с тобой, мое святилище, мой царский дворец, мир с тобой, мой бесценный дом, пребудь в мире во веки веков!“ »⁷⁹

В другом пассаже община Израиля (израильский кнессет тоже женского рода и, таким образом, идентифицируется с Шехиной или Шехина является символом кнессета) оплакивает разрушение Храма:

«Израильская община сказала Священному и Благословенному: „Господин мира! Я помню безопасность и защищенность, и мир, которым и наслаждалась, а теперь ничего из этого не осталось мне. И я плачу, причитаю и говорю: Ах, если бы я могла вернуть прежние годы, когда стояло неразрушенным святилище и Ты сходил в него с небесных высот; позволь Своей Шехине быть со мной, и тогда меня прославят другие народы всего мира! Я буду молить прощения за мои грехи, и Ты простишь меня. А сейчас я не знаю ничего, кроме стыда и позора“.

И еще она сказала Ему: „Господин мира! У меня сердце разбивается каждый раз, когда прохожу мимо Твоего дома, а он разрушен, и голос молчания в нем говорит: Как могут в том месте, где семя Авраама приносило жертвы Тебе, и священники стояли на возвышении, и левиты возносили хвалы на своих арфах, как могут лисы плясать тут?! Но что я могу сделать, пока на мне грехи и лживые пророки поднимаются и уводят меня с дороги жизни на дорогу смерти...“

Когда Храм был разрушен огнем, Благословенный сказал: „Теперь, когда нет Мне места на земле, Я уведу Мою Шехину с ее [земли] и вознесу ее в Мое первое обиталище“. ...В этот час Благословенный вскричал, стеная: „Горе Мне, что Я наделал! Я позволил Моей Шехине жить на земле ради Израиля, а теперь, когда он согрешил, Я возвращаюсь в Мой первый дом... Я стал посмешищем для народов и для людей“. В этот час Метатрон [главный ангел, прислуживающий Богу] пришел, пал на лице свое и обратился к Богу:

„Господин мира! Позволь мне поплакать в Твоем месте!“ Но Бог ответил ему: „Если ты не дашь Мне поплакать сейчас, то Я уйду в такое место, куда тебе будет запрещен вход, и плачь тогда там“. ...[Потом] Бог сказал ангелам: „Пойдем, спустимся на землю, Я и вы, и посмотрим, что враг сделал с Моим домом“. ...Когда Бог увидел святилище, Он сказал: „Воистину, это Мой дом, это Мое обиталище, и сюда вошел враг и делал тут, что хотел“. И Бог, вскричав, сказал: „Горе Мне из-за Моего дома! Где вы, Мои сыны? Где вы, Мои возлюбленные чада? Что Мне сделать для вас? Я предостерегал вас, но вы не покалялись“ »⁸⁰.

То, что Шехина — любящий аспект Бога, очевидно в притче, которая сравнивает Храм с паланкином Соломона: как паланкин был выложен любовью, так и Шехина наполнила ею святилище⁸¹. Но она также представляет и божественную карательную силу. Это лаконично выражено в тексте таннаи, который утверждает, будто десять раз Шехина спускалась с высот: после грехопадения, когда она пришла в райский сад, чтобы наказать Адама, Еву и Змея; когда она смутила разум строителей Вавилонской башни; когда она разрушила Содом и Гоморру; когда она спасла детей Израилевых из египетского рабства; когда она утопила египтян в Камышовом море; когда она появилась на Синайской горе: когда она повела детей Израилевых в клубящемся облаке; когда она вошла в святилище; и еще раз она спустится в будущем во время битвы Гога и Магога⁸². Мы отмечаем, что в приведенном списке, который содержит лишь девять спусков — один пункт был утерян еще в устной традиции, — пять спусков Шехины носят характер наказания. Как мы увидим в следующей главе, карательный аспект Шехины, очень напоминающий жестокую сущность ближневосточных богинь любви, играет важную роль в каббалистической фигуре Шехины — Матронит.

Соединение аспектов наказания и прощения в Шехине очевидно в легендах, приписывающих ей функцию забирать души наиболее достойных людей. Шесть тысяч человек, мы читаем в Талмуде, не мог одолеть ангел смерти, и умерли они только после поцелуя Шехины; это были Авраам, Исаак, Иаков, Моисей, Аарон и Мириам⁸³. Согласно другому пассажи, Бог забрал душу одного из них, Моисея, поцеловав его в губы⁸⁴. Но после того как Моисей умер, именно Шехина несла его четыре мили на крыльях к месту, где его похоронили⁸⁵.

Считалось, Моисей прекратил всякие отношения со своей женой, чтобы всегда быть готовым к встрече с Шехиной, возможно, что очевидно в Зогар, это идея была уже в рудиментарной форме в талмудические времена — идея, будто отношения Моисея и Шехины соответствовали отношениям мужа и жены. Если так, то очень интересна параллель между Шехиной, несущей своего умершего мужа Моисея к месту захоронения, и Анат из угаритского мифа, которая несет тело своего мужа-брата Ваала к месту захоронения⁸⁷.

7. Заключение

В этой главе мы проследили развитие концепции Шехины от библейских времен, через ранние таргумические тексты* I—II вв. до н. э. до той стадии, которой она достигла через тысячу лет до того, как она была воспринята каббалистами и превращена в один из краеугольных камней их мистической теософии. Поначалу, похоже, Шехина служила всего лишь примитивным способом разрешения проблем, поставленных библейскими антропоморфистами перед более поздней и более разумной теологией. Интерполируя идею Шехины, можно было избавить Бога от способности человеческих действий, но представить его «присутствие» как нечто, являющее себя, скажем, на спиритическом сеансе, как видимый аспект того, что признано чистым духом и не может быть ощутимо ни одним из человеческих чувств.

Однако очень давно духовное «присутствие» стало обретать физические свойства. Передвижения с места на место становились видимыми, и, обретя физический аспект, Шехина стала субъектом исторических перемен: становясь ближе к судьбе Израиля, она страдала от ее превратностей, сопровождала народ в изгнаниях, испытывала надежду и отчаяние вместе с Израилем, реагируя тем или иным образом на удары судьбы, как писали об этом авторы Талмуда, разделяла наказания, которые Бог обрушивал на погрязший в грехах народ. Таким образом, Шехина очень приблизилась к тому, чтобы идентифицироваться с кнессетом Израиля, стать персонифицированной женской «общинной Израиля».

* Таргумический текст — переводной текст.

Потом почти неизбежно, по мере того как расстояние между Богом и Шехиной увеличивалось, она обретала очевидные физические признаки. Чем невозможнее становилось думать о Боге в антропоморфических терминах, тем более очеловеченной становилась Шехина. Теперь ее можно было и видеть, и слышать, а обретя голос, она неизбежно заговорила не только с человеком, но и с Богом. Как только она позволила себе это, отпали все сомнения в том, что божество стало как будто состоять из двух сущностей — Бога и Шехины.

В библейские времена не было ничего странного, тем более еретического, во множественном числе Бога. Большинство народов, среди которых жил Израиль, знало божественное множество, и древнееврейский миф повествует как об обыденности о том, что Яхве явился Аврааму в виде трех людей, которые, тем не менее, были тотчас узнаны Авраамом как один Бог. Текст мастерски передает таинственность триединственности божества, меняя множественное число на единственное и единственное на множественное⁸⁸, добавляя к этому еще большую таинственность непонятной перемены «троих людей» на «двух ангелов» к тому времени, как они приблизились к Содому, да еще противоречивой идентификацией их как посланцев Яхве⁸⁹. Таким образом, Филоново теософское провидение двух аспектов божества⁹⁰ на самом деле недалеко от библейской неопределенности в отношении числа сущностей, заключенных в божестве, а также талмудического постулата в отношении Бога и Шехины как двух божественных сущностей.

Филон считал один аспект божества мужским и другой аспект женским. Такое никогда не было принято талмудическим иудаизмом, или, во всяком случае, такая мысль не была ни сформулирована, ни выражена, пока не наступило время каббалы. Однако сам факт, что все имена Бога (Яхве, Элохим и т. д.) были мужскими, тогда как имя Шехины женское (подобно другим проявлениям божества, на английском языке имеющим словесное выражение: the Holy Spirit, the Word, Wisdom etc.), с неизбежностью указывает в направлении сексуальной дифференциации, которая и произошла, как следовало ожидать, когда настала пора великого средневекового мистического движения каббалы.

Скрытое состояние женских элементов в концепции иудейского Бога в течение полутора тысячелетий — психологически потрясающий феномен. Примерно с 400 г. до н. э. и до 1100 г. н. э. иудейский Бог был одинокой и далекой фигурой отца, и какое бы женское божество ни получало позволение жить в его тени, оно находилось на более низкой

Рафаэль Патай

ступени, или его женственность была замаскирована и относилась только к грамматике, как было в случае с Шехиной. Все же, несмотря на мужское превосходство на самом высоком уровне талмудической концепции Бога, вера и воображение народа создавали мир, населенный женскими божествами, в котором были и отвратительные демонессы и идеальные персонификации. Вот об этом мы и поговорим в следующей главе.

Каббалистическая тетрада

Теперь мы займемся тем, как развивался миф об иудейской богине в Средние века, когда мистически-мифическая фигура женского божества занимала центральное место в еврейском религиозном сознании.

Есть несколько поразительных факторов в средневековой еврейской религиозности. Первый занимает место в глубоко верующей общине, чьи официальные доктрины не терпели отклонения от жесткого монотеизма. Второй, во всяком случае на первый взгляд, изображает дело так, будто первоначально в появлении богини и ее божественного семейства была мистическая теория о природе божества, что в свою очередь привело к созданию мифических рассуждений об отношениях четырех членов божественной тетрады.

Естественно, нет четкого разграничения между мистическим символизмом и мифическим рассуждением. Наоборот, эти два ареала религиозного выражения пересекаются и сливаются, и те, кого религиозные воззрения приводили близко к границе с любой стороны, могли вдруг обнаружить, что случайно перешли эту границу. Исторические примеры показывают, что временами такие «случайности» совершались намеренно: старые политеистические мифы трансформировались в мистические теологические идеи и естественным образом укладывались в пределы более узкой и более жесткой монотеистической религии. Наиболее известный, хотя не всегда с готовностью воспринимаемый пример такого типа трансформации — новое появление древней ближневосточной мифологической божественной триады (группа из трех богов) в христианской доктрине Святой Троицы.

А бывает, ищущий ум, исследуя нехоженые тропы религиозных открытий, обнаруживает себя на другой стороне, когда ненамеренно, неосторожно пересекает невидимую границу. Такое случайное соскальзывание из ареала мистических рассуждений в ареал мифического текста случается в связи с каббалистической интерпретацией мистического значения *Тетраграмма-тона*, самого тайного и самого священного четырехбуквенного имени Бога, произносить которое считалось смертным грехом. Исследованию психологических и традиционных путей, на которых случаются такие соскальзывания, будет посвящена эта глава, а также попытке реконструировать мифы о четырех божествах, составляющих каббалистическую тетраду. В первую очередь, конечно же, мы позволим себе взглянуть на мир каббалы, в котором эта тетрада занимает центральное положение.

1. Каббала

Каббала была великим религиозным движением иудеев, которое достигло литературного расцвета в XIII в., а наибольшей популярности в XVI—XVII вв. Корнями она уходит в талмудические понятия и представления и даже еще дальше, в доктрины, впервые сформулированные Филоном Александрийским, эллинистическим иудейским философом, чьи идеи о херувимах мы рассматривали ранее. Центральной для каббалы является эзотерическая доктрина о природе божества и отношении к Богу, Миру и Человеку. Так как каббала отличается глубоким мистицизмом, то речь идет скорее о размышлениях, чем о чувствах. Она утверждает интуитивное познание конечной истины, но в то же время требует очень точного знания всех правил и законов традиционного иудаизма. Она делает упор на личном религиозном опыте и все же, как ни парадоксально, рассматривает себя в качестве всего груза старой сохранившейся мудрости, на что указывает даже ее название — каббала, в переводе «восприятие», то есть нечто, «полученное» от учителей древности. В сущности, цепь каббалистической традиции, как считается, ведет к самому Адаму, чье знание всех тайн получено непосредственно от общения с божеством¹.

Фундамент средневековой каббалы был заложен в Вавилонии и Византии в VII—VIII вв., когда появилось довольно много мидрашей с выраженными каббалистическими тенденциями. Предметом исследования некоторых из них (например, «Alpha Beta of Rabbi Akiba» и «Midrash Kohan») были тайны создания и структуры вселенной. Другие сочинения

того же периода описывают небеса, которые представляют собой семь небесных дворцов (так называемый *hekhalot*), и священную колесницу (*merkaba*), которая служила тронном Богом. Эти ранние намеки на мистическую космогонию, космологию и теософию в IX в. ожили в Италии и Германии, а потом и в Испании, которая в XIII в. стала центром каббалы.

Самый важный труд всего каббалистического направления — «Зогар», или «Книга сияния» (1286), — был написан Моисеем де Леоном (1240—1305) в Кастилии (Испания), однако был приписан им Симеону бен Йохан, палестинскому учителю и мистiku II в. н. э. В этом обширном сочинении (в нем примерно миллион слов), написанном в виде мистического комментария к Пятикнижию Моисея на несколько искусственном арамейском языке, испанская каббала достигла своих высот. Однако на протяжении двух следующих веков каббала оставалась эзотерическим занятием нескольких избранных индивидуумов. Очень важный толчок в развитии каббалы произошел, когда евреи были изгнаны из Испании в 1492 г., что привело к мощному взрыву мессианского стремления к искуплению грехов, а в результате миграции несколько наиболее ученых испанских каббалистов оказались в городе Цфат в Галиции. Вскоре Цфат стал новым центром каббалы и удерживал эти позиции короткое, но замечательное время в XVI в.

Из Цфата каббала стремительно распространилась по азиатским, африканским и европейским центрам еврейской диаспоры. Вскоре она стала по-настоящему массовой религией и как таковая подготовила почву для мессианского движения, во главе которого встал Шаббатай Зеви (1626—1676), а веком позже — для восточно-европейского хасидизма, ложномистической секты, которая едва не расколола иудаизм в XIX в. Таким образом, мистицизм каббалы стал одной из самых влиятельных сил, который вел еврейский народ его историческим путем, пока просвещение и эмансипация, а потом национализм и сионизм не взяли верх, чтобы служить жизненными стимуляторами.

В каббалистической доктрине Бога, максимально разработанной в Зогар, женский элемент играет в высшей степени важную роль. Как говорил Гершом Шолем, признанный авторитет в этой области, внедрение идеи того, что Шехина была женским элементом Бога, стоящим против Священного и Благословенного как мужского элемента Бога,

«было одним из самых важных и прочных нововведений каббалы. Тот факт, что она завоевала признание, несмотря на очевидные трудности

примирения с концепцией абсолютно одинокого Бога, несмотря на то, что больше ни один элемент каббалы не завоевал такой популярности, является доказательством ее глубокой востребованности как религии... Кое-что о ее жизненной силе говорит еще и то, что, несмотря на противостояние таких мощных сил [как философы и талмудисты], эта идея стала неотъемлемой частью кредо широких кругов европейских и восточных общин»².

Зогар и более поздние каббалистические сочинения насыщены упоминаниями Шехины, женской божественной сущности, уже знакомой нам по ее появлениям в более ранней талмудической и мидрашистской литературе. В следующей главе мы подробно обсудим это женское божество, которое каббалисты предпочитали называть *Матронит*, то есть *Матрона*. Здесь мы хотим рассмотреть вопрос отношений Шехины и Бога и представляемую ими проблему противостояния политеизма и монотеизма. Образованные каббалисты наверняка были знакомы с проблемой, пытались ее разрешить и преуспели в ее разрешении удовлетворительно для себя. Можно представить, какое им требовалось духовное напряжение, чтобы не разувериться в абсолютном единоначалии Бога, даже когда их воображение не могло не поддаться самым выразительным описаниям страстных объятий мужского и женского «элементов» божества.

Но просвещенных всегда мало, тогда как невежественных и полунежественных много. Сила каббалы не только в том, что она значила для немногих образованных, которые могли посвятить жизнь ее изучению, так же как интеллектуальная элита антикаббалистов — изучению Талмуда. Значение каббалы заключено главным образом в ее огромном влиянии, начиная с XVI в., на многих людей, на массы, для которых интенсивное обучение не было вопросом жизни. Если самые заметные идеи и учения каббалы тем не менее достигли их, то исключительно устным путем и в очень упрощенной форме. Говоря иначе, простая мысль имеет больше шансов на принятие ее массами, чем сложная мысль. Вера в Шехину (или Матронит), в фигуру матроны, божественную фигуру, которая в каком-то смысле функционирует как посредница между народом Израиля и Богом, была простой и легко воспринимаемой мыслью. Поскольку она отвечала глубоко заложенной религиозной надобности, то получила распространение в широких кругах еврейских поселений где бы то ни было. Гораздо труднее для понимания стала добавочная доктрина, провозглашавшая единство Бога и Шехины. На словах все, наверняка, отдавали должное привет-

ствуемой временем, ортодоксальной иудейской концепции единоначалия Бога. На логическом уровне многие даже могли признать, что Шехина и другие элементы (о которых мы еще поговорим ниже), распознаваемые в Боге, были простыми символами, помогающими понять тайну его природы, или эманациями, исходящими из него, однако ни в коем случае не разрушающими его фундаментальное единоначалие.

Все же на более низком уровне эмоций и воображения образ женственный, материнский, страстный и сочувствующий получал позитивный и немедленный ответ. В первую очередь, в народном сознании Шехина была не просто символом или эманацией, она была великой небесной реальностью, и ее сверкающий облик оттеснял теоретическую доктрину Единого Бога на задний план. Глубокая эмоциональная привязанность простых, неученых приверженцев каббалы к Шехине была сравнима с отношением итальянских или испанских крестьян к их Мадонне. В обоих случаях очевидно, что человек смотрит на богиню с почтением, и невозможно отрицать, что она больше значит для удовлетворения глубоких религиозных и эмоциональных потребностей, чем даже сам Бог.

Многие пассажи в Зогар, как не интерпретируй их в качестве мистических рассуждений о Боге, вызывают ответную реакцию в сердцах, устремленных к божественному образу матери. Некоторые из этих текстов имеют дело с трагической фигурой Матронит, которую мы проанализируем в следующей главе. Другие посвящены священной тетраде, четырем главным персонажам Бога в Зогар, и кое-какие утверждают, что имя Яхве, состоящее из четырех букв, было основой, из которой родилась концепция святого семейства из четырех божеств. Итак, займемся самым древним, самым священным и запретным именем Бога — Тетраграмматон.

2. Тетраграмматон

В Библии к Богу обращаются по-разному: Эль, Элохим, Шаддай, Яхве или комбинируя эти имена. В талмудические времена чаще всего использовали имя Священный и Благословенный. В Зогар и в целом в каббалистической литературе Бога все еще называли Священным и Благословенным, но в дополнение к этому появляются еще несколько мистических божественных имен, которые имеют отношение к Богу на разных стадиях истории вселенной или относятся к определенным аспектам его сущности.

Древний библейский Тетраграмматон — Яхве (YHWH) — рассматривается в каббале как символическая аббревиатура четырех божественных элементов, которые формируют божество. Четыре элемента — *hokhma* (мудрость), *bina* (понимание), *tif'eret* (красота), *malchut* (царственность). Более того, мудрость идентифицируется с Отцом, понимание — с Матерью, красота — с Сыном, царственность — с Дочерью. Эти четыре божественных концепции формируют каббалистическую тетраду.

Например, один текст в Зогар утверждает, что «буква Y в имени YHWH (Yahweh) называется Отцом и подразумевает мудрость; первая буква H — божественная Мать, называемая пониманием; W и вторая буква H — двое детей, сын и дочь, которые были коронованы их Матерью»³.

В следующем тексте содержится разъяснение:

«Он-Мудрость потянулся и произвел на свет Понимание, и они были мужского и женского пола: Мудрость-отец и Понимание-мать... Потом они соединились, H [то есть Мать] понесла и произвела на свет Сына. Через рождение Сына Отец и Мать обрели совершенство [*tiqqun*], и это привело к завершению, обретению всего: Отец, Мать, Сын, Дочь»⁴.

В другом тексте книги Зогар дано больше подробностей, касающихся происхождения божественного семейства:

«Y произвел на свет реку, которая брала исток в райском саду и была Матерью. Мать понесла и стала тяжелой двумя детьми: W-сыном и H-дочерью. В свой срок она родила их и выкормила... Эти двое детей были под опекой Отца и Матери... Когда Мать родила Сына, она положила его перед собой, и поэтому первая буква H в имени YHWH должна быть рядом с буквой W. Сын получил двойную долю от Отца и Матери, и он, в свою очередь, пестовал Дочь. Вот почему, когда в священных текстах пишут тетраграмматон, буквы W и вторая H стоят рядом»⁵.

Несмотря на обстоятельность приведенных текстов, часто превосходимую многими другими текстами, с которыми нам еще придется иметь дело, все современные исследователи каббалы интерпретируют их всего лишь как мистику и символизм⁶. Они заявляют, что природа каббалисти-

ческого стиля позволяет говорить об аспектах или эманациях Единого Бога как будто они независимые сущности. Поскольку Бог, как известно, мудр, то в них сказано о его мудрости; поскольку он все понимает, то в них сказано о его понимании etc., и, чтобы окончательно прояснить эти черты, их называют Отцом, Матерью, Сыном и Дочерью.

Два соображения делают эту интерпретацию неудовлетворительной. Одна заключается в феномене «соскальзывания», о котором речь шла выше, которое можно увидеть во многих каббалистических уточнениях, касающихся четырех «элементов» божества, и которое имеет дело со всеми их действиями и переменами, а также отношениями между ними и реакциями друг на друга. Даже если каббалистическая тетрада реально и доказательно явилась из чисто мистического нечего, где-то на пути случилось соскальзывание, в результате чего яркие детали, образованные вокруг четырех персонажей божества, очевидно, принадлежат мифической реальности.

Другое соображение, которое опровергает мистико-символическую интерпретацию каббалистической тетрады, — это существование множества рассказывающих о них мифов с утверждениями о четырех «элементах» Бога в каббалистической литературе.

Это не только вызывает сомнение в том, что созданные каббалой тетрады были порождены исключительно мистическим символизмом, но заставляет подозревать, что каббалистические мифы о тетрадах отражают внешние, неиудейские влияния. Довольно торопливое изучение мифов о политеистических тетрадах подтверждает это предположение.

3. Древние тетрады

Тетрады, хоть и не так часто, как триады, обнаруживаются в некоторых религиозных культурах древнего мира. Самая древняя группа из четырех родственных божеств принадлежит египетской религии. Бог-отец Шу, как мы читаем в древнеегипетских мифологических текстах, был воздухом, несущим на себе небо. Его супругой была Тефинут, богиня сырости. От их союза родился сын Геб, или Земля, и дочь Нут, или Небо. Геб и Нут были соединены в крепком брачном объятии, пока Отец Шу не разделил их, подняв небо высоко над землей⁷. Немного младше миф о тетрадах шумеров, древних несемитских обитателей Месопотамии.

Семейные отношения богов шумерского пантеона отличаются неясностью, и в большинстве случаев неизвестно, какой бог какому сын, муж, отец или брат, а богиня — дочь, жена, мать или сестра. Тем не менее теперь ясно, в первую очередь благодаря неутомимым исследованиям Сэмюэля Н. Крамера, что существовали очень близкие отношения в группе из четырех богов, которые правили небом, землей, морем и воздухом и которые создали все остальные космические сущности⁸. Эти четверо были бог Неба Ан, великая мать-богиня Нинхурсаг, бог воды Энки, бог воздуха Энили. То, что они были ярко выраженной тетradой, очевидно не только по их положению первичных богов-созидателей, но и по их непреходящему значению после появления других богов. Это они «обычно возглавляют список богов, и им всем четверым вместе обычно приписывают совершение нечто важного». Более того, «на священных собраниях и пирах они сидели на почетном месте»⁹.

Ан, небесный бог, когда-то был главным в шумерском пантеоне, но примерно в третьем тысячелетии до нашей эры его место занял Энили, бог воздуха, которого также величают «отцом богов» и «властелином всех земель». Он был также богом мудрости и правителем бездны (*absu*) — древнее указание на часто встречающуюся связь мудрости и воды.

Нинхурсаг звали также Нинма, Нинту и Аруру, хотя ее первоначальным именем, по-видимому, было Ки, что значит «[мать] Земля». Наверное, ей приписывали статус жены Ана (Неба) и их считали родителями всех богов¹⁰. Как великая мать и земная богиня, Нинхурсаг была также «производящей потомство», матерью всех живущих и в первую очередь матерью земных царей. Древние шумерские цари любили говорить о себе как о «постоянно сосущих молоко Нинхурсаг»¹¹.

Энки, властелин водной бездны, называет себя в пеане* самовозвеличивания «первенцем Ана»¹², таким образом признавая Нинхурсаг своей матерью. Однако в другом пассаже той же длинной поэмы Нинхурсаг называется «сестрой Энили»¹³ и сама называет Энки своим «братом». Очевидно, это отголосок другой версии древней шумерской тетradы, в которой Ан (Небо) имел троих детей: Нинхурсаг, Энки и Энили. Противоречия в положении Нинхурсаг, которая является одновременно матерью и сестрой Энки и Энили, вероятно, могут быть разрешены тем, что мы писали выше о Тетраграмматоне, как о нем говорит Зогар. Отец (здесь тоже мудрость), если вспомнить, создал Мать, то есть Мать

* Пеан — гимн; песнь, обращенная к богу; стихотворное восхваление (*греч.*).

изначально была дочерью Отца. А потом Отец и Мать соединились, и Мать дала рождение Сыну и Дочери. Таким образом, Мать в одно и то же время была и матерью и сестрой своих Сына и Дочери. Можно предположить, что в утерянном шумерском мифе рассказывается также о том, как Отец Ан произвел на свет Ки (Нинхурсаг): это получилось спонтанно (или он мастурбировал, подобно египетскому Атуму, который произвел на свет Шу и Тефнут)¹⁵. Если так, то Нинхурсаг, как Мать в каббале, была одновременно матерью и сестрой двух своих детей.

Тетрада хеттов, которые говорили на нескольких неродственных языках и древняя империя которых располагалась на Анатолийском плато, может быть упомянута лишь мельком. Хетты абсорбировали такое большое количество чужого мифологического материала, что вычленение оригинальных хеттских мифов является трудной научной задачей, выходящей за пределы компетенции автора. Однако даже торопливый взгляд на уже известные хеттские мифы говорит о том, что группы из четырех богов появлялись постоянно. В одном из фрагментов группа из четырех богов включает Кашку (бога Луны), Тару (бога Бури), Хапанталли и Катакзивури. В другом есть мольба к «могущественным богам» Нарасу, Напсарасу, Минкинсу и Аммукинсу¹⁶. В хеттском мифе безусловно ханаанейского происхождения постоянно фигурирует такая тетрада: Элкурниса, то есть ханаанейский бог Эль, Создатель Земли (*El gone eretz*), его жена Ашерту (Ашера), их сын Хадад, бог Бури, и их дочь Иштар (Астарты или Анат)¹⁷.

В древней ближневосточной фигурке неизвестного происхождения легко узнать божественную тетраду в виде четырех человеческих фигур, поднимающихся из одного корня и стоящих внутри кольца.

В древнем ханаанейском пантеоне четыре бога Эль, Ашера, Ваал и Анат выделяются из всех остальных богов как божественная семья. Благодаря открытым археологами угаритским табличкам в Рас-Шамре, что в северо-восточной части Средиземноморья, у нас есть на редкость полная картина мифологического мира северных ханаанейцев XIV в. до н. э. Главным над всеми богами был Эль, бог-отец, часто называемый «бык его отца». К его жене Ашере также обращаются как к «Госпоже Ашере Морской», и она была матерью всех остальных богов, которых вскормила собственным молоком. Их сын Ваал, которого также называли Алийан, Царевич, Царь, Всадник на облаке, был богом дождя и плодородия, который периодически умирал и вновь возрождался. Их дочь Анат, которую обычно называли Девственницей, или Девой Анат, или попросту

Девидей, была богиней любви и женской плодovitости, так же как богиней войны и охоты, которой нравилось сражаться не меньше, чем любить, и которая была кровожадной, неистовой и необузданной¹⁸.

В греческой мифологии Крон, Рея, Зевс и Гера скорее всего составляли первоначальную божественную тетраду. Крон и Рея были братом и сестрой, так же как мужем и женой. Кастрировав своего отца Урана (Небо), Крон правил вместо него, пока его в свою очередь не кастрировал и не лишил власти его сын Зевс, который стал главным богом, богом неба и грома. Женой Зевса была его сестра Гера, богиня земли, плодovitости, брака, женщин, и ей поклонялись как Деве, Жене и Вдове.

Римский эквивалент этой тетрады составляли Сатурн, Опис, Юпитер и Юнона. Более древним и привычным именем Юноны было имя Юнона Луцина, или Луцетия, что имело отношение к ее изначальной «светлой» природе. Как богиня брака она была известна под именем Матроны, которое, естественно, напоминает нам о каббалистическом имени дочери-богини Матронит, о которой мы поговорим в следующей главе. Главный праздник Юноны Матроны — матроналия, или матроналес, приходившийся на первое мая, когда мужа и жены молились ей и приносили ей жертвы, чтобы выпросить семейное счастье. Жрец Юпитера, *flamen dialis*, должен был быть женатым; и его женой была *flaminica dialis*, жрица Юноны¹⁹.

Обращаясь к великому азиатскому миру к востоку от Месопотамии, и в первую очередь к Ирану, мы вновь находим знакомую тетраду, хотя и в несколько измененном виде. Мифическая история мира в Иране начинается с Зурвана (Время), гермафродита, который существовал еще до неба, земли и всего остального. Тысячу лет Зурван совершал жертвоприношения, желая иметь сына, и в конце концов его женская половина понесла в чреве Ормазда и Ахримана. Счастливый Зурван поклонялся, что тот ребенок, который появится на свет первым, получит от него царство. Злой Ахриман первым отворил чрево и предстал перед Зурваном со словами: «Я твой сын Ормазд». Зурван, однако, отверг его, но пока он говорил с Ахриманом, на свет появился настоящий Ормазд, которого Зурван научил, как всем управлять²⁰.

Важное место занимает божественная тетрада в индийской мифологии. Шива — порождающий принцип, четверорукий и четвероногий великий бог воспроизведения потомства, гигантский Фаллос, идентичный ведическому богу бури Рудре Грохочущему. Его дом находится в Гималаях, где он живет в идеальном семейном кругу со своей женой Парвати

Великой Матерью, символом которой является женский половой орган. Она также известна под многими именами, среди которых главное — Деви (богиня), то есть богиня как таковая. У Парвати наводящее страх обличье, как у Кали; в этом виде она несет во множестве рук большое количество оружия и требует кровавых жертвоприношений как животных, так и человеческих. Она также известна как Шакти (сила, власть), и, как сказано в средневековой оде: «Если Шива соединится с Шакти, будет у него много власти; если не соединится, не быть ему богом». Любый, кому удастся полностью завладеть богиней, будет править вселенной, потому что он станет един с нею. В ней — вся любовь. Поклоняющиеся ей зовут ее, как дети зовут мать, и она заботится о них, берет их к себе, чтобы они в конце концов воссоединились с нею, испытав высшую радость и ощутив беспредельное высшее блаженство.

У божественной пары было двое детей: Ганеша, бог мудрости и устранитель препятствий, и Картикея, бог войны и покровитель воров. Шива ездил на быке Нандине, а Парвати на льве.

Шива также еще и Натараджа, «Повелитель Танцев», который, когда на него напал демон Мьюялака, нажимал пальцем ноги на спину демона, пока не сломал ее, после чего сплясал над поверженным космический танец созидания, сохранения и разрушения²¹.

Последняя тетрада, к которой мы обратимся, центральная в японской мифологии. Исанаги (Мужчина, который приглашает) и Изанами (Женщина, которая приглашает) были братом и сестрой, которые соединились и разными способами произвели на свет большое количество разных божеств. Из левого глаза Исанаги, также называемого Мужчиной августа (его сестра-жена — Женщина августа), была рождена Аматерасу (Небесное Сияние), богиня солнца, а из его носа вышел на свет Сусаново (Стремительный Мужчина). Эти две пары занимают центральное место в японской космологии. Аматерасу сверкает и сияет и получает от Исанаги Равнину Высшего Неба в свое владение. Сусаново темный, и ему во власть отдана Морская Равнина. Ему хочется навестить свою мать Изанами, которая тем временем умирает от ожогов половых органов, полученных, когда она рожала бога Огня, и теперь живет в Земле Тьмы. Исанаги приходит в ярость из-за дерзости своего сына и изгоняет его с земли. Тогда Сусаново решает попроситься с сестрой, но она принимает его приближение за нападение и встречает его во всеоружии. Сусаново уверяет ее в своих мирных намерениях и предлагает союз, чтобы произвести на свет детей. Так они и делают²².

Эти мифы о тетрадах объединены некоторым количеством общих черт: божественная тетрада включает в себя родителей и двух детей, обычно сына и дочь, но бывает, что и двух сыновей. Четыре божества, составляющие тетраду, символизируют или владеют главными компонентами существующего мира: воздухом, влагой, землей и небом (египтяне); небесами, воздухом, водой и землей (шумеры). Или они представляют комбинацию главных компонентов природы и космических принципов, например земля, растительность (?), буря (то есть дождь), плодородие (хетты); небо, море, дождь и плодородие (ханаанеяне); время (?), земля, небо и женская плодовитость (греки); пахота (или сельский труд), изобилие, небо и брак (римляне); мужской принцип, женский принцип, небо (или солнце) и море (японцы); или они представляют космические принципы и концепции типа времени (гермафродит, который одновременно указывает назад на прошлое и вперед на будущее), свет и тьма (иранцы); производительный принцип, принцип плодородия, мудрость, война (индусы).

Еще одной повторяющейся чертой мифов является то, что дочь в тетрадах одновременно богиня любви (принцип плодовитости) и войны (принцип разрушения); так у хеттов, ханаанеян и японцев, еще у индусов; та же двойная роль у матери-богини. В некоторых тетрадах мать-богиня прижимает своих детей — и богов и людей — к груди и вскармливает их (шумеры, ханаанеяне, индусы).

По крайней мере у одного народа (индусы) один из богов, входящих в тетраду, представляет мудрость, и сила Отца, как считается, зависит от его союза с Матерью.

Упомянем и об отделении Сына и Дочери, что в египетской мифологии (так же как во многих других, в которых не обнаруживаются тетрады)²³ фигурирует как праусловие для установления существующего космического порядка, чтобы представить акт творения как победу бога-творца над противоборствующими силами (в мифах Ирана и Индии).

4. Отец и Мать

Теперь мы вернемся к каббалистической литературе и рассмотрим те тексты, которые свидетельствуют о «соскальзывании» из символического ареала в мифологический. Эти тексты содержат многочисленные эпизоды из жизни божественных Отца, Матери, Сына и Дочери, которые,

если их сложить, представляют собой настоящие биографии. Как мы увидим, очень многие из этих эпизодов абсолютно мифические, так что в смысле свидетельств они не годятся, а их содержание, представляющее собой мистическую символику, размышления об «аспектах», или «эманациях», или даже «элементах» одного и единого Бога, благочестивый вымысел. Четыре сущности Бога в этих текстах — независимые персонажи, которые обращаются друг к другу, разговаривают друг с другом, действуют по отношению друг к другу и реагируют друг на друга. Более того, действия, которые они осуществляют, их опыт и их чувства изложены в безошибочно мифологических терминах, поразительно напоминающих мифы о тетрадах.

Для начала мы позволим себе вернуться к тому факту, что объяснение четырех согласных букв в Тетраграмматоне дано в сексуально-семейной терминологии. Четыре буквы, как мы видели, не только символизируют (или представляют) мудрость, понимание, красоту и царственность (власть), которые сами по себе могут рассматриваться как чисто концептуальные черты Бога, но и идентифицируются соответственно с Отцом, Матерью, Сыном и Дочерью. Кроме того, как мы видели, упоминается, каким образом, чисто сексуальным, эти божественные компоненты (или мы имеем право называть их персонажами?) появились: Отец дал жизнь Матери, потом соединился с ней, и от их союза родились Сын и Дочь.

Отношения Отца и Матери также описываются в многочисленных текстах, из которых несколько мы представим здесь:

«Никогда не уменьшалась склонность Отца и Матери друг к другу. Они всегда и везде были вместе. Они никогда не расставались и не покидали друг друга. Они живут вместе в идеальном союзе»²⁴.

Выше мы видели, что этот мифологический мотив (или мифологема) есть в египетском мифе о Гебе и Нут и в индийском мифе о Шиве и Парвати. Имеет смысл добавить, что мифологема о Всеобщих Родителях, об Отце-небе и Матери-земле как прародителях человечества, об их нерасторжимом объятии, о бесконечном счастье, которым они наслаждались, будучи вместе, встречается везде и всюду²⁵, что отвергает предположение, будто автору Зогар случайно пришла в голову та же идея — всего лишь на основании его мистических размышлений о значении первых двух согласных в Тетраграмматоне.

В другом пассаже из Зогар сексуальный союз Отца и Матери (который здесь называется цадик, то есть праведник и его «женщина») описывается с психологическими подробностями:

«Когда семя готово выплеснуться, Праведнику не нужно искать Женщину, потому что она рядом, потому что она никогда не покидает его, потому что она всегда ждет его. Его семя выплескивается, только когда женщина ждет его и когда они оба желают друг друга; они всегда сплетены в объятии и никогда не расстаются... Праведник никогда не остается один»²⁶.

Неувядающая любовь Отца и Матери, реальное ее выражение, их вечный союз дали им имя «Пара» (re'im):

«Отца и Мать, поскольку они всегда вместе и никогда не делают попытки скрыться друг от друга или расстаться, называют Парой. ...И они находят радость в своем неизменном союзе...»²⁷

Первую Мать зовут Парой (ra'aya), потому что ее никогда не покидает любовь Отца²⁸.

Брачное объятие бога-отца и богини-матери до того крепкое и нерасторжимое, что создается впечатление, будто у них одно тело, по своей природе андрогинное, подобное Зурвану из древнего иранского мифа. Эта идея в иудейском мистицизме впервые высказана Иосифом бен Авраамом Гикатиллой (1248—1305), чьи сочинения оказали влияние на автора Зогар, но и сам он был под влиянием Зогар²⁹. На самом деле Гикатилла предостерегал против веры современных ему и более старших каббалистов в то, что божество имеет физическое обличье андрогина:

«Тот, кто понимает эту тайну, поймет, что такое *Merkaboth*³⁰ и все стадии Эманации, которые принимают облик получающего и влияющего. В этом тайна андрогина³¹. И хотя не было настоящего андрогина, Бог запретил верить в андрогина и распространять подобную клевету... [Но] каждая Стадия из всех Стадий ЯХВЕ имеет два лица. Одно лицо получает благо от того, что сверху, и другое отдает его тому, что внизу, пока оно не достигает земли. Таким образом, каждая Стадия имеет два аспекта, [женскую] способность получать...

и [мужскую] способность истечения... и поэтому *Merkaboth* называют андрогинном... Это великая тайна из тайн херувимов и тайна облика *Merkaba*»³².

В продолжении автор уточняет, что, говоря об андрогинной сущности Бога, он имел в виду два тела, соединенных спинами и смотрящих в противоположные стороны — классическая мидрашистская концепция андрогина³³.

Однако, несмотря на предостережение Гикатиллы, каббалистическая тенденция различать мужской и женский элементы в божестве продолжала жить. В сущности, утвержденной доктриной было то, что Бог состоит из мужского и женского начал. Таким образом, мы читаем в Зогар:

«Женщина [компонент божества] вытянулась и прижалась к мужчине, лежавшему боком к ней, отчего он повернулся, и они соединились лицом к лицу. А когда они соединились, то стали как будто одним телом. Отсюда понятно, что мужчина без женщины всего лишь половина тела... и женщина тоже, но когда они соединяются, то становятся, воистину, одним телом... [В субботу] все воссоединяются, потому что Матронит прижимается к Царю и они становятся единым телом, этот день благословен для всех»³⁴.

Моисей Кордоверо (1522—1570), влиятельный палестинский (из Сафед) каббалист, постоянно возвращается к этому в своем труде «*Pardes Rimmonim*» («Гранатовый сад»), который он завершил в 1549 г. Для него типичен следующий комментарий по поводу самой высокой из десяти божественных эманаций, или сефирот, то есть короны: «Корона сочетает в себе Мужчину и Женщину, ибо одна часть ее Мужская, а другая Женская...»³⁵

Скорее всего, представление о боге как об андрогине или гермафродите по своей природе, если не обличьем, бытовало за несколько веков до первого упоминания об этом Гикатиллы. Еще в древнем мидраше мы читаем о том, что, когда «Священный и Благословенный создал человека, Он создал его гермафродитом»³⁶. Поскольку главная доктрина иудаизма заключается в том, что Бог создал человека по своему образу и подобию³⁷, то утверждение, будто человек был изначально гермафродитом, скорее всего означало, что бога тоже представляли гермафродитом. Однако это всего лишь наше предположение; ни в одном

мидраше нет ничего более определенного, чем аллюзия на андрогинную природу Бога. С другой стороны, начиная с Зогар, в каббалистической литературе, с ее стремлением наделить сексуальностью духовный мир, доктрина о мужском и женском аспектах главного бога стала общепринятой и с неизбежностью выкристаллизовалась в концепцию андрогинного божества.

Но вернемся к мифической биографии божественных родителей. В результате соединения Мать понесла (как Зурван в иранской мифологии) и дала жизнь Сыну и Дочери:

«Божественная Н [то есть Мать] понесла в результате любовного соединения — поскольку У никогда не оставляя ее — и дала жизнь W [Сын], после чего встала и накормила его. Когда W появился на свет, с ним вместе появилась его подруга [Дочь, представленная второй буквой Н в Тетраграмматоне]»³⁸.

Близнецы, то есть Сын и Дочь, родились, согласно другой версии, как единое, но андрогинное существо. Другими словами, второе поколение главных богов повторило своим обликом первое поколение. Текст, заключающий в себе эту мысль, соединяет теогонию с космогонией, обращаясь к Сыну как к «Небу» и к Дочери как к «Земле»: «Понимание (то есть Божественная Мать) дала жизнь Земле (то есть Дочери), но Дочь была внутри Неба (то есть Сына), и они появились вместе, спина к спине...» Потом Небо придало Земле правильное положение:

«...и, когда Земля повернулась, чтобы занять свое место, когда она отделилась от спины Неба, ей стало страшно, и она пожелала опять прижаться к Небу, как прежде, потому что увидела светлое Небо, а себя темной. Но Божественный Свет сам приблизился к ней, освещая ее, и она вернулась на свое место, чтобы быть с ним лицом к лицу, успокоилась и обрадовалась»³⁹.

Этот текст важен не только с мифологической, но и с космогонической точки зрения. В нем утверждается, как в мифологических космогониях многих народов, что в результате сексуального соединения Бога-отца и Богини-матери родились Небо и Земля. Сначала Небо несет Землю на спине; потом он отделяется от нее и помещает ее внизу и напротив себя. Темная и одинокая Земля пытается вновь приблизиться

к Небу, однако Небо освещает ее, и тогда Земля успокаивается, раз и навсегда обретя свое место. Очевидна общность этого космогонического мифа и других мифов, принадлежащих другим древним культурам.

Теперь нам пора разобраться в отношении родительской пары из тетрады к детям. Отец и Мать очень любят своих детей, украшают их головы многочисленными коронами и буквально осыпают их всяческими благами. Однако Отец больше любит Дочь, а Мать — Сына. В сущности, любовь Отца к Дочери не знает границ. Он называет ее не только Дочерью, но также Сестрой и даже Матерью, постоянно целует и ласкает ее. Для Матери такое поведение Отца слишком мучительно, она ревнует и упрекает Дочь, требуя, чтобы та оставила ее мужа в покое⁴⁰.

Ревнующая богиня довольно часто встречается в древних мифах⁴¹. Это типичный мифологический мотив: нередкая земная ситуация, перенесенная в божественное обиталище. Утверждать, в свете сказанного, будто фигурирующие в мифе Отец, Мать и Дочь исключительно мистические символы разных аспектов Единого Бога, скажем так, *tour de force**. Не считая свидетельств в самом тексте, его происхождение тоже говорит о том, что персонажи в нем рассматриваются как независимые личности. Так случилось, что нам известен классический пример, по типу которого построен наш текст. Это мидраш о Песни Песней, в котором любовь Бога к Израилю показана через сравнение со всепоглощающей любовью Царя к его единственной дочери. Испытывая безграничную любовь, Царь не удовлетворяется тем, что называет дочь своей «дочерью», но обращается к ней как к своей «сестре» и даже к своей «матери». Именно так Бог обращается к возлюбленному Израилю, утверждает мидраш, подкрепляя это утверждение цитированием Библии⁴².

Этот мидраш автор Зогар взял как основу своего мифа о безмерной любви Бога-Отца к своей дочери Матронит, используя те же термины выражения нежности. Нет сомнений, что, как в мидраше, царь и его дочь, то есть Бог и Израиль, — отдельные персонажи. В Зогар божественные фигуры Отца и Дочери — две независимые друг от друга фигуры. Ревность Матери была добавлена Моисеем де Лионом к мидрашистскому прототипу мифа, вероятно, благодаря знакомству автора со сходными мотивами в других мифологиях.

* Здесь: было бы преувеличением (франц.).

Что до любви божественной Матери к Сыну, то она выражает ее, прижав его к груди, накормив его и продолжая его кормить после того, как он вырос и возмужал достаточно, чтобы жениться:

«Пока Израиль вместе со Священным и Благословенным, Он, так сказать, находится в состоянии целостности, и Его пищей является молоко Божественной Матери...»⁴³

Только когда Матронит (то есть Дочь) отделилась от Царя (то есть Сына), «Божественная Мать тоже отделилась от Царя и перестала его кормить...»⁴⁴.

Богиня-мать, кормящая своего сына (или сыновей), как мы видели, мифологема, часто возникающая в описаниях древних тетрад.

5. Сын и Дочь

Во многих мифологиях старшая из двух пар, формирующих тетраду, на ранней стадии удаляется и оставляет заботы о человечестве молодой божественной паре. Из-за этого многие мифы, рассказывающие о жизни богов, фокусируют внимание не на родителях, а на детях, на двух молодых богах. Такое произошло с семью из девяти рассказов о тетрадах, и то же самое мы находим в мифологии Зогар. Тексты, имеющие дело с Отцом и Матерью или повествующие об отношениях между ними и их Сыном и Дочерью, относительно короткие и малоинформативные относительно событий в жизни старшей пары. И наоборот, тексты, в которых фигурируют Сын и Дочь, более многословны, с подробными описаниями их отношений и особенно трагического периода страстной любви и разлуки, когда был разрушен Иерусалимский храм и народ Израиля оказался в изгнании. Анализу этого материала посвящена следующая глава. А здесь нам предстоит обсудить все то, что имеет отношение к каббалистической тетраде.

В первую очередь, мы имеем дело с неустоявшейся, путаной терминологией. Сына называют Царем, Священным и Благословенным, Зога-риэлем (то есть «Сияние Ариэля», тогда как Ариэль — название алтаря со значением «лев Эля»), Адирарионом («Могущественный поэт»), Актариэлем («моя корона — Эль»), Тетразией («четыре Бога», что имеет отношение к Тетраграмматону, или Богу как правителю четырех

элементов: воздуха, земли, воды и огня)⁴⁵, а также Небом, как мы видели выше.

У его сестры-жены, божественной Дочери, было еще больше имен: Малхут («Царственность», имя десятой сефиры), Шехина («Обитающая»), Матронит («Матрона», или «Госпожа»), Жемчужина (или «Драгоценная»), Брошенный Краеугольный камень⁴⁶, а также Община Израиля, Женщина, Луна, Олениха, Земля, Ночь, Сад, Колодец, Море, Божественная женщина, Светлая женщина. Согласно Иосифу Гикатилле, «во времена Авраама Шехину называли Сарой; во времена Исаака — Ревеккой; во времена Иакова — Рахилью»⁴⁷.

Сыну и Дочери, или, как мы будем называть их с этих пор, Царю и Матронит, суждено было стать мужем и женой, подобно многим братьям и сестрам в божественных семьях. Неизвестно, когда брак был заключен, однако, похоже, его нельзя было отпраздновать, пока Соломон не построил в Иерусалиме храм, который должен был послужить им апартаментами для первой брачной ночи, а потом спальней.

Естественно, вставала проблема инцеста, когда речь заходила о браке Царя и Матронит, но это не волновало каббалистов. Они считали, что в идеальных условиях, какие, конечно же, были на небесах, всякие союзы позволены, ибо «наверху нет ни инцеста, ни развода, ни разлуки, ни расставаний, поэтому наверху есть союз брата и сестры, сына и дочери»⁴⁸.

Таким образом, любовь Царя и Матронит была законной, чего не скажешь о любви их родителей. Если стойкая, солидная любовь старших заслужила для них имя *Пары*, то любовные отношения Царя и Матронит отмечены ссорами, временными расставаниями и страстными воссоединениями, отчего их, не греша против истины, называли «любовниками» (*dodim*).

Причиной же многих трудностей во взаимоотношениях Царя и Матронит было то, что она очень сблизилась с народом Израиля (поэтому к ней часто обращались как к «Общине Израиля»). Вот и получалось, что если народ Израиля грешил, то это приводило к расставанию Бога (Царя) и его жены Матронит.

Видимым выражением разлуки Царя и Матронит было разрушение храма, их спальни. Невидимым, хотя и не менее болезненным, было ослабление Царя, что напоминает индийский миф, согласно которому мужской бог (Шива) силен, только когда он соединен с богиней (Шакти), а без нее он не в состоянии даже пошевелиться⁴⁹. Как постоянно

повторяется в каббалистической теософии: «Царь [то есть Бог] не царь без Матронит, не велик и не восхваляем...»⁵⁰ Таким образом, разлука Царя и Матронит оборачивалась бедой и для народа Израиля, и для самого Бога.

Не только в Зогар, но и в других мифологиях считается обычным, что поступки богов влияют на судьбы людей. А вот противоположная мысль насчет того, что поступки людей автоматически влияют на судьбы богов, насколько мне известно, не появлялась в языческих мифах. Зато эта мысль играет важную роль в мифологии каббалы. Ограничимся двумя примерами, в которых очевидна аналогия между браком мужчины и женщины и Царя с Матронит:

«Жених и невеста, едва получив семь благословений, соединялись, следуя примеру богов. А тот, кто заводит связь с чужой женой, разрушает брачный союз и в результате становится причиной разлуки божественной четы. Так как союз Общины Израиля [то есть Матронит] может быть только со Священным и Благословенным [то есть с Царем], такой беззаконник „обкрадывает отца своего и мать свою“⁵¹ — то есть Царя и Общину Израиля»⁵².

Получается так, что разрушитель земной семьи наносит также большой вред и небесам, становясь причиной развода божественной четы.

Второй пример — текст, который выражает идею, будто мужчина осуществляет *imitation dei*, беря себе жену и давая жизнь сыну и дочери, таким образом повторяя во плоти божественную тетраду; но если он этого не делает, то «умалает образ» Бога, становясь причиной разъединения членов божественной тетрады:

«Когда мужчину можно назвать полным подобием Бога? Когда он соединяется со своей женой в радости и удовольствии и вместе с женой дает жизнь сыну и дочери. Тогда мужчина являет собой полное подобие Бога: он становится на земле достойным подобием Небесного Божественного Имени, и Небесное Божественное Имя даруется ему... Мужчина, который не желает таким образом воплотить Божественное Имя, лучше бы не появлялся на свет, потому что ему нет места в Божественном Имени. Когда он умирает и его душа отлетает от него, она не соединяется с ним, потому что он умалил образ своего Господина»⁵³.

6. Тетрада как миф

На данной стадии наших исследований приведенных выше примеров достаточно, чтобы представить мифологическую биографию божественной тетрады в каббале. Здесь мы будем иметь дело с политеистическими мифами или, во всяком случае, с их фрагментами. Но если так, то нам надо ответить на вопрос о значении этих фрагментов для автора Зогар (и других цитируемых сочинений каббалистов) и последователей каббалы (*m'qubbalim*), которые верили в них и были под большим влиянием этих сочинений и доктрин. И сразу же перед нами встают две проблемы.

Первая заключается в том, что иудеи — приверженцы каббалы не меньше, чем другие иудеи, отвергавшие каббалу, были твердыми монотеистами. Доктрина (догмат, принцип) Одного-Единственного Бога была одинаковой аксиомой для тех и других. Любое сомнение относительно возможного политеистического значения процитированных выше текстов, несомненно, встретило бы самое яростное, возмущенное отрицание со стороны каббалистов, хотя их оппоненты обыкновенно обвиняли их как раз в таких ересьях плюрализма⁵⁴. Однако для верующих мистические доктрины и излагающие их книги попросту не могли содержать ничего столь богохульного — ничего такого, что не было бы в полном согласии с учениями чистой веры, впервые воплощенными в Библии.

Если им указывали на тот или иной текст в Зогар, заподозренный в политеистической ереси, у них всегда был наготове ответ: то, что кажется ересью, на самом деле не истинный смысл, так как истинный смысл может быть понят только если погрузиться в «тайнства» (*razin*) скрытых истин. Для них, приученных мыслить только при наличии фраз типа «это значит», «что касается», «так сказать» и тому подобных, которыми наполнены все страницы Зогар, все пассажи, даже те, что ясно говорят о двух или четырех богах, являются ничем иным, как обращением к Одному Богу в его разных аспектах, само существование которых было великой «тайной».

Наряду с сознательным или привычным восприятием каббалистами доктрины тетрады, заключенной в Зогар, как совершенной, она же задела другую струну в подсознательной части эмоционального ответа. Везде люди представляют богов по своему образу и подобию, и это подобие было и оставалось до самого недавнего времени важным, если не центральным фактором в социально-психологическом образе иудея. Иудей не мог представить жизнь без семьи, более того, вся его жизнь крутилась

вокруг семьи. Одиноким равнодушным Бог, обожаемый иудеями вплоть до возвышения каббалистов, не удовлетворял эмоциональным запросам, искавшим отражения земной жизни в небесной. Одиноким равнодушным Бог, даже в образе отца, даже окруженный многочисленной небесной свитой, ангелами и архангелами, функционирующими как небесные защитники элементов, из которых состоят природа и человечество, не может соотноситься с Богом в человеческом обличье. И наоборот, человеческое, земное существование, в еврейском сознании являющееся многосложным: муж, жена, дети, — не соотносится с тем Богом, по образу которого был создан человек, поскольку этот Бог одинок.

То, что этот барьер между земной и небесной жизнью был убран, генеральное достижение иудейского мистицизма. Божественная тетрада, какое бы удачное объяснение она не получала на уровне сознания, немедленно пробуждала реакцию на подсознательном эмоциональном уровне. Тут подобие Бога и человека было определено вплоть до мельчайших подробностей. Женившись и нарожав детей, иудей исполнял свой долг, радуя Господа, и не только потому, что Бог приказывал ему сделать это, — одним этим, ведь у Бога было 613 приказов, не объяснить особую важность семейной жизни для иудея, — но еще и потому, что он вовлекался в *imitatio dei*, в соревнование с Богом на самом интимном и высоком уровне. Соединяясь со своей женой, зачиная детей, заботясь о семье, иудей поступал — и знал это — в точности как Бог, потому что Он тоже на небесах жил в кругу семьи, со Своей Женой, со Своим Сыном, со Своей Дочерью. Более того: женившись и обзаведясь детьми, мужчина напрямую содействовал благополучию Небесной Семьи, вносил свою лепту в ее счастье и полноценность. Эмоциональное удовлетворение, получаемое мистиком, как бы много или мало его ни переступало через порог сознания, в немалой степени способствовало популярности доктрины, сформулированной в Зогар.

Вторая проблема связана с авторами каббалистических сочинений, и в частности с автором Зогар. Понимали ли они, что внедряют политеизм в иудейскую веру? И если да, то откуда они (или он) заимствовали доктрину божественной тетрады? А если нет, каким образом они пришли к своим концепциям?

Позволим себе начать с предположения, как делают все или почти все современные исследователи иудейского мистицизма, будто каббалистическая теософия не что иное, как результат мистических размышлений о природе Бога, и тексты, описывающие Отца, Мать, Сына и Дочь,

а также их взаимоотношения, — свободный вымысел ради более простого объяснения различных аспектов Одного Бога. В этом случае мы должны также предположить, что сходство между этим вымыслом и подробностями в мифах, принадлежащих другим религиям о божественных тетрадах, всего лишь совпадение. Но на это непохоже, это попросту невозможно, потому что сходство слишком очевидное, слишком детальное, слишком глубокое. Невозможно, чтобы, начиная с имени ЯХВЕ как единственной точки отсчета, мистическая мысль развила систему божественной тетрады, которая совпадает (подобно доктрине Зогар) со всеми другими древними тетрадами от Рима на Западе до Японии на Востоке.

Таким образом, мы должны сделать вывод, что автор Зогар работал с гораздо большим исходным материалом, чем только Тетраграмматон. Тем не менее мы не можем сегодня установить, где он брал свои знания о других тетрадах и насколько хорошо был знаком с ними. А вот испанские каббалисты знали неиудейские религиозные системы, и не только те, что процветали в Средиземноморье, и этот факт подтвержден таким авторитетным ученым в области иудейского мистицизма, как профессор Шолем, указавший на то, что учение Абрахама Абулафии (современника Моисея де Лиона, родившегося в Сарагосе в 1240 г. и умершего в 1291 г.) «представляет иудаистскую версию той древней духовной техники, которая нашла свое классическое выражение в практике индийских мистиков, последователей системы, известной как *йога*» и включающей в себя такие аспекты, как дыхание, разные позы, экстатические видения и т. д.⁵⁵ Если йога могла повлиять на Абулафию, не исключено, что индийская мифология была известна Моисею де Лиону и отразилась в его размышлениях. Так же как практическая йога, индийская теософия могла в XIII в. достичь Испании при посредничестве арабов. Как мы видели, получается, что тетрада в Зогар гораздо ближе к индийской, чем к какой бы то ни было еще. Та мысль, что, разъединившись с богиней, Бог теряет силу, обнаруживается в почти идентичном выражении в Зогар и индийском мифе, и это особенно поразительный пример.

Но если Моисей де Лион знал о «языческих» божественных тетрадах, может ли быть, что он сознательно вложил эту идею в свой Зогар? Ответить утвердительно — значит обвинить его в намеренной пропаганде идолопоклоннической ереси, а мне в это не верится. Мысль о том, что Бог был гермафродитом по своей природе, в сущности, теософская доктрина, которая много веков скрытно существовала в иудаизме. Как мы видели выше, Филон Александрийский разделил мужской и женский

элементы божества уже в первом столетии. Таким образом, когда Моисей де Лион начал объяснять «скрытый смысл» и «истинное значение» Тетраграмматона, он следовал проторенными, может быть малозаметными, тропинками, интерпретируя первые две буквы (YH, которые сами по себе являются короткой формой имени Бога) как мужской и женский элементы Бога и отождествляя их с мудростью и пониманием. Когда же он размышлял о третьей и четвертой буквах, то на него влияли его познания в «языческих» тетрадах, и в первую очередь, возможно, в индийской тетраде. По мысли де Лиона третья и четвертая буквы идентифицировались с мистическим потомством первой божественной пары. Последней он индийскому образцу, дети были бы сыновьями. Но четвертая буква Тетраграмматона — буква H, как вторая, поэтому она тоже должна была представлять божество женского пола. Вот так и получилось, что вместе с отцом и матерью тетраду составили сын и дочь.

Как только обрисовались четыре мистических аспекта божества, дальнейшие размышления об их природе и взаимных отношениях привели к неизбежному «соскальзыванию», о котором мы говорили в начале главы. Вновь и вновь де Лион обращается к четырём аспектам главного божества, как правило, немногословно, но все менее сдерживая их, словно они независимы друг от друга. И очень скоро он уже не сомневался, наделяя четырех персонажей отношениями и чувствами, которые имели смысл, только если рассматривать их как отдельных богов, очень человеческих в своем поведении, чувствах, реакциях. Выписывая подробности, де Лион опять использовал свое знакомство с другими тетрадами, будь то сознательно или бессознательно. Этот процесс, наверняка, походил на творчество пророков и поэтов еврейской Библии, которые использовали фразы во славу Бога и посвящали ему свои дела, рассказывая о них в тех же самых выражениях, в каких это делал их ханаанейский предшественник, обращаясь к Ваалу или Быку-Элю⁵⁶. Как известно, в давние времена совсем немногие политеистические замечания «проскользнули» в библейский образ Бога, и это опять случилось двумя тысячелетиями позже с Моисеем де Лионом.

Итак, на сознательном уровне де Лион говорил о четырех аспектах Бога, и со временем расширяющийся круг каббалистов именно так воспринимал его теософское учение. Желая придать эмоциональности, живости своим идеям, он обращался к богатству мифологического и сексуального воображения. А воображение де Лиона уходит корнями в индийскую и другие языческие тетрады. Не понимая, что он делает, он

рассказывал о брачном союзе Отца и Матери, о рождении Сына и Дочери, о появлении из материнской утробы андрогинного Неба-и-Земли, об их разделении, о любви Отца к Дочери, о ревности Матери, о вскармливании Царя (Сына) и Матронит (Дочери) и т. д. и, таким образом, сочинил мифологический цикл о тетраде. Он начал с того, что утверждал доктрину о четырех частях единого целого, о Божественной четырехчастности, а закончил мифом о тетраде, о четырех отдельных и независимых богах.

Если сам автор, учитель, не понимал этого и признавал только мистический символизм четырех аспектов Бога, чему было посвящено его учение, то неудивительно, что его последователи тоже ни о чем не догадывались. Они *понимали* умом: что бы ни читали они в Зогар об Отце, Матери, Сыне и Дочери, на самом деле речь идет о четырех аспектах одного и единого Бога. Все же, одновременно, они реагировали эмоционально не на «истинный» смысл и цель утверждений, а на то, что слова говорили им на самом деле. Такая одновременная двухплановая реакция — нередкий феномен. Каббалисты не только знакомились с мифической природой Бога из текста Зогар, но также получали псевдочувственное, эмоциональное удовлетворение, узнавая о сексуальной и семейной жизни божественной тетрады и получая мифическое одобрение соответствующим аспектам их собственной жизни на земле. И, хотя эта вторая реакция оставалась подсознательной, в большой степени благодаря ей Зогар и с ним каббализм завоевали потрясающую популярность среди иудеев.

**Матронит —
богиня каббалы**

Теперь настала очередь сосредоточить внимание на четвертом персонаже каббалистической тетрады, на Дочери, к которой в дополнение к старому талмудическому имени Шехина обращаются в иудейской мистической литературе, используя множество имен, эпитетов и прозвищ, но чаще всего заимствованным у римлян словом *Matronita*, то есть Матронит, или Матрона. Из четверых персонажей каббалистической тетрады именно она играет важнейшую роль как центральная фигура в небесных событиях и отношениях, а также в определении судьбы человечества и в первую очередь судьбы Израиля. Она — главная связь между теми, кто Наверху, и теми, кто Внизу. Через нее человеку легче всего было понять невыразимую тайну божества, и именно она идентифицирует себя с интересами, радостями и горестями Израиля. Несомненно, она самое яркое и в то же время самое иудейское выражение идеи богини.

И еще это самый поразительный пример, возможно, самого пленительного аспекта истории религиозных и мифических идей. В приписываемых ей, то есть Матронит, иудейским мистицизмом жизни, характере, поступках и чувствах мы находим детальное сходство с тем, что ближневосточные мифы приписывали своим богиням, занимавшим такое же положение. В мифах, эпосах, пересказах и изображениях эти ближневосточные богини описаны и созданы ясно, реалистично, по-земному, без каббалистической мистической вуали. Рассмотрение их, таким образом, существенно поможет нашему пониманию богини каббалы — Матронит.

1. Богиня любви и войны

Трех-четырёх примеров хватит, чтобы представить богиню, которая играла центральную роль и в религиозном ритуале, и в народном сознании Древнего Ближнего Востока. У разных народов ее зовут по-разному: у шумеров Инанной, у аккадов Иштар, у ханаанейн Анат, и все-таки в веках и даже тысячелетиях она не менялась. Вначале она объявила себя богиней любви и войны, и везде для нее были характерны целомудрие и распутство, материнская забота и кровожадность.

Самой старшей из них была Инанна, великая шумерская богиня любви и войны, божественная хранительница Урука (библейского Ерхона), чье положение в шумерском пантеоне стало прочным около III тысячелетия до н. э. То, что ее считали девственницей, очевидно из двух эпитетов-приставок к ее имени: в мифах и других текстах ее чаще всего называют «девственная Инанна» или «чистая Инанна». У шумеров она в первую очередь отвечала за сексуальные отношения, производство потомства и плодovitость и безотказно отдавалась Думузи (Таммузу), древнему мифическому правителю шумеров, а потом становилась женой всех шумерских царей по очереди. Не оставалась она безответной к домогательствам простых смертных: в старой шумерской легенде рассказывается о садовнике, который однажды ночью воспользовался усталостью Инанны и овладел ею. Проснувшись утром, Инанна пришла в ярость, и ее месть, на современный взгляд, превзошла все разумные пределы. Однако она вела себя в соответствии со своим характером, потому что она была богиней безграничного гнева и безжалостного разрушения, «госпожой битв», которая «хранила в своем гневливом сердце великую ярость». Это она вооружила царя Хаммурапи (1728—1686 гг. до н. э.) и стала его «прекрасной хранительницей». Более чем через тысячу лет, в дни Набонида (555/6—539 гг. до н. э.), ей все еще поклонялись в Уруке в выложенном золотом святилище, где Инанна была изображена на колеснице с впряженными в нее семью львами¹.

Прямой наследницей Инанны в Месопотамии была Иштар, великая богиня любви и войны в аккадском пантеоне. Идентичность обеих богинь подтверждается тем фактом, что в некоторых аккадских текстах имена Инанна и Иштар взаимозаменяемы. Однако в вавилонской Иштар не соблюден баланс между девственным и распутным полюсами в ее природе: ее девственный аспект почти не упоминается, тогда как распутность подчеркивается до такой степени, словно она божественная шлюха. Во многих

текстах об Иштар говорится как о «Корове бога Луны Сина», и в этой ипостаси она властвовала над растениями, поливала их и взращивала. В заклинании, касающемся родов, сказано о «Корове Сина», которую обрюхатил «молодой бычок» и которой трудно пришлось, пока ей не помогли два небесных духа. Когда она принимала человеческое обличье, то легко меняла любовь на ненависть: она любила и уничтожила очень много божеств, мужчин, зверей, включая льва, коня, птицу, садовника, несколько пастухов, героя Гильгамеша, Таммуза и так далее. Еще она перебивала жену многих земных царей, таких как Саргон Аккадский. Ее влияние распространялось на все человечество и на все звериное царство: когда она уходит в Нижний мир, люди и звери перестают совокупляться, а когда она вновь появляется, людей и зверей охватывает сексуальный голод. Но она также мать человечества, которая сказала о себе: «Это я дала жизнь людям», — и еще она мать нескольких богов, среди которых бог огня, ее первенец. Ее называли «подругой богов с нежным голосом». И еще она была «самой грозной богиней», «Иштар поля битвы», окруженная огнем, в военном головном уборе, поливающая огнем врагов. Она помогала побеждать своим возлюбленным, вавилонским царям, отдавая им свои могучие воинства. Среди воинских искусств ее особенно привлекала езда на колеснице: на ранней стадии ее «карьеры» она пыталась завоевать любовь Гильгамеша, обещая ему «колесницу из ляпис-лазури и золота», а более чем через тысячу лет, во времена Птолемея, ее все еще знали как «госпожу коней, владычицу колесницы». Когда она не любила и не воевала, то восседала, внушая страх, на своем львином троне².

Ханаанейская Анат, с которой мы уже познакомились, очень близка характером и обличьем Инанне и Иштар, так что ее можно считать западным вариантом великой богини Месопотамии.

Персидским двойником великой целомудренной-распутной-заботливой-воинственной богини была Анахита. Хотя фонемное сходство имен Анат и Анахита чисто случайно, поклонение Анат могло распространиться в I тысячелетии до н. э. от Средиземноморского побережья до верхнего Евфрата, на что указывает название ассирийского города — Анат (теперешний Анна) несколькими милями ниже по реке от Дура-Европоса. Поклонение Анахите, как сообщает Геродот (в тексте, в котором делает забавную ошибку, написав «Митра» вместо «Анахита»), персы переняли у ассирийцев. Другие греческие авторы считают, что культ Анаит (как они называли Анахиту) в точности повторяет вавилонский культ Иштар и изображения Анаит копируют изображения Иштар.

В Авесте, священных текстах, которые в древнем Иране традиционно приписывались Зороастру (возможно, жившему в X в. до н. э.), но которые не приняли окончательную форму до начала эпохи Сасанидов (III—IV вв. н. э.), целая глава (Yasht v) посвящена богине, полное имя которой Ардви Сура Анахита, или Высокородная, Могущественная, Чистая. Ее описывают, как «прекрасную деву, сильную и высокую, с кушаком под самой грудью, в расшитом золотом плаще, украсившую себя серьгами, ожерельем и золотой короной, а также тридцатью шкурами выдр». Совершенно очевидно, что это и есть богиня-девственница, подобная тем, которые были у шумеров, аккадцев и ханаанейян. И точно так же ее девственность не мешала ей быть и богиней плодovitости: она была богиней дарующих плодovitость вод расположенного среди звезд сверхъестественного источника, из которого берут начало все реки земли. Она также преумножала стада и богатство, помогала зачатию, даровала легкие роды и молоко женщинам, очищала мужское семя. Ее призывали девушки, достигшие брачного возраста, и женщины в родах. Но у нее были и атрибуты распутницы, и в святилище богини в Эресе в Акисине, где была ее золотая статуя, дочери из благородных армянских семейств отдавали себя чужеземцам перед свадьбой. В Лидии, где ее так же, как в Армении и Каппадокии, отождествляли с Кибелой, Великой Матерью, ее путали с Артемидой Таврополос, так как ей приносили в жертву быка. И наконец, подобно Инанне, Иштар и Анат, Анахита была богиней войны и скакала на колеснице, запряженной белыми конями — Ветром, Дождем, Облаком и Градом, — даруя победу воюющим, помогая им крепким оружием и храбрым войском. Из-за своей воинственности она отождествлялась греками с Афиной, а как богиня плодovitости — с Афродитой. Однако чаще всего в эллинистическом мире ее называли «персидской Дианой» или «персидской Артемидой». Иранские астрологи рассматривали ее как персонификацию планеты Венеры. Ее культ, согласно Беросу*, был принесен персам Артаксерксом II (404—362 гг. до н. э.), который построил для нее алтари и поставил статуи в Вавилоне, Сусе, Эксбатане, Персеполесе, Бактре, Дамаскосе (?) и Сарде. Из этих мест ее культ, благодаря персам, распространился на запад, в греко-римский мир. Позднее ее стали считать дочерью Ормузда, хранительницей человечества, матерью всей мудрости и царицей³.

* Берос (греч.; вавил. Белрушу) (350—280 гг. до н. э.) — вавилонский историк, жрец храма бога Мардука.

2. Матронит с популярно-мифологической точки зрения

Те же четыре черты — целомудрие, распутство, забота и кровожадность — характеризуют и Матронит, богиню-дочь в каббалистической литературе.

Согласно каббалистической теории, Матронит — низшая из десяти сефирот, мистических аспектов, или эманаций, Бога, которые до некоторой степени схожи с гностическими зонами. И все же каким бы ни было первичное значение и происхождение Матронит в качестве теософской концепции, она сформировалась в каббалистической литературе, в первую очередь, в XIII в. в книге Зогар — самой священной книге каббалы — как реальный индивидуум, чьи поступки, речи и чувства имеют смысл только в том случае, если рассматривать ее как мифическое божество. Какую бы цель ни ставили перед собой авторы каббалистических сочинений, создавая или развивая женский божественный персонаж (Матронит), одно очевидно: среди каббалистов вряд ли нашлось бы много тех, кто, читая и слушая независимые рассказы о ее подвигах, тем не менее видел бы в ней только один аспект явленной природы единого и неделимого Бога. Для подавляющего большинства каббалистов, — а каббала была массовым религиозным движением иудеев с XV по XVIII в., — она несомненно представляла отдельный божественный персонаж, другими словами, ее воспринимали как богиню, отдельную от мужского бога, который противостоял ей и к которому обращались как к ее супругу, как к Царю. Народномифологический взгляд на Матронит в отличие от учено-мистического имеет ярко выраженное сходство с *Mariolatry* западных стран, где Дева не является иудейкой, чье чрево Бог выбрал для собственной реинкарнации в облике смертного — как это представляет католическая церковь, — а является Матерью Бога, богиней, которая по прошествии многих веков не перестала творить чудеса и на которую заслуженно направлено обожание людей. В таком свете Матронит явилась необразованным или плохо образованным иудеям-каббалистам; в отличие от Божественного Царя, который после разрушения Иерусалимского храма отправился на дальние небеса и стал недоступным для людей, Матронит оставалась на земле и продолжала искренне интересоваться жизнью людей. К ней можно было обратиться напрямую в любое время и в любом месте. Таким образом она стала психологически столь важной богиней в иудаизме, тогда как именно в этой религии в течение многих веков до появления каббалы о женском божестве практически не вспоминали.

Сравнительно позднее вторичное появление богини, — я говорю о вторичном появлении, потому что, как мы видели в первых двух главах, в библейские времена богини постоянно присутствовали в народной древнееврейской религии, — есть сам по себе замечательный подвиг религиозного возрождения. Однако еще замечательнее вторичное появление в личности Матронит четырех главных черт: целомудрия, распутства, заботы и кровожадности, — отчего она встает в один ряд с великими богинями любви Древнего Ближнего Востока.

3. Девственная Матронит

Мало что можно сказать о первой из главных черт в портрете божественной Матронит. Девственными в конце концов были и есть все женщины и богини в начале жизненного пути. Это имеет значение, только если женщина сохраняет девственность, будь то на земле или на Олимпе, где общая атмосфера пронизана особой сексуальной активностью или даже распущенностью. И это имеет еще большее значение, если интересующая нас женщина сама включается в такую жизнь, но в то же время сохраняет свою девственность. Такая парадоксальная девственность присуща некоторым богиням Древнего Ближнего Востока, и в этом с ними схожа богиня Матронит.

Дева Мария, о которой мы уже говорили раньше, тоже принадлежала к этой категории женских божеств, и то почитание, с которым к ней относятся, является дополнительным фактором, облегчающим наше понимание парадоксальной девственности Матронит. Мария родила Иисуса Богу и нескольких сыновей и дочерей ее земному мужу Иосифу, тем не менее оставаясь Девственницей, в этом статусе обожаемой вплоть до наших дней. Точно также было с Матронит, которая парадоксальным образом сохраняла девственность, будучи возлюбленной многих богов и земных мужчин. О ее девственности в Зогар говорится фигурально и напрямую. Ее описывают в библейском стихе как «рыжую телицу без порока, у которой нет недостатка, [и] на которой не было ярма»⁴, а объяснение заключается в том, что силы Зла никогда не могли взять верх над Матронит, «ни Сатана, ни Разрушитель, ни ангел Смерти», которые представляют Ад⁵. В отличие от языческих богинь, которые так или иначе солидаризировались с Сатаной, она, Шехина, благословенная чаша, из которой никому не удалось отпить, то есть неприкосновенная и девственная⁶. Ни одному чуже-

земцу не было позволено приблизиться к ней, а если он пытался это сделать, то наказанием ему становилась смерть⁷. В одном аспекте Шехина была тождественна Святой Земле — она была чиста и нетронута чужеземцем⁸.

4. Возлюбленная земных мужчин и богов

Резко контрастирует и логически противоречит этому изображению девственной Шехины другое изображение богини, отдающей себя не только Божественному Царю, ее законному супругу, но и Сатане, другим богам, героям библейской истории и многим другим земным мужчинам. И то, что к ней, несмотря ни на что, не пристало ни пятнышка, роднит ее с богинями любви Древнего Ближнего Востока. Богиня ведет себя в соответствии со своей божественной природой, и никакие земные законы морали не приложимы к ней — это отношение к богине одинаково в древних ближневосточных и в каббалистическом мифах. Как говорит бог-отец Эль в угаритском поэтическом мифе: «...нет строгости между богинями»⁹.

Как нам сообщает Зогар, в стародавние мифические времена Иаков стал первым мужем Матронит. Однако при жизни Иакова этот союз не был подтвержден, потому что, будучи полигамным, он не отказался от двух жен и двух наложниц после того, как богиня допустила его до себя. Поэтому только после его смерти, когда его дух вошел в Запредельное царство, Иаков соединился с Матронит¹⁰.

Со вторым мужем Матронит все обстояло иначе. Это был никто иной, как Моисей, который, едва она стала его женой, разошелся со своей земной женой Сепфорой. После этого он удостоился того, чего не удостоился Иаков, то есть смог соединиться с богиней во плоти до самой своей смерти¹¹.

После смерти Моисея о Матронит не было слышно, — когда она на своих крыльях унесла его с горы Нево за четыре мили в неизвестное место¹², — до того времени, когда построили храм в Иерусалиме. В великий день отец и мать так украсили ее, что жених не мог не возжелать невесту¹³.

Царь и Матронит были не просто братом и сестрой, но еще и близнецами; фактически, сиаемскими близнецами, которые вышли из утробы божественной матери в обличье андрогина, то есть прижатыми друг к другу спинами женским существом и мужским. Вскоре, однако, Царь оторвал сестру от своей спины, и она, после неудачной попытки вновь

прижаться к нему в том же положении, отодвинулась и оказалась на расстоянии и лицом к лицу с Царем¹⁴.

По земным стандартам брак брата с сестрой считается инцестом, но на небесах все по-другому: там, как сообщает нам Зогар, нет никакого инцеста, и у Царя с Матронит не было никаких препятствий для брака¹⁵.

Свадьба, законные *hieros games*, была отпразднована с должной пышностью. Окруженная подружками, Матронит отправилась на ложе, установленное в Храме, дожидаться своего супруга. Полог был весь украшен драгоценными камнями и жемчугами. В полночь звон колокольчиков на лодыжках возвестил о приходе Царя. Когда Царь приблизился, то оказалось, что его сопровождала свита божественных юношей, и девицы Матронит приветствовали его и их, с радостью забив крыльями. Пропев хвалы Царю, девицы удалились, и юноши последовали за ними. Оставшись одни, Царь и Матронит обнялись и поцеловались, а потом он повел ее к ложу. Подложив левую руку ей под голову, он обнял ее правой рукой и позволил ей насладиться его силой. Неописуемым было наслаждение, которое Царь и Матронит получили друг от друга. Они лежали, крепко обнявшись, и она прижималась к нему, словно хотела оставить свой отпечаток на его теле, как печать на бумажной странице, а он лежал между ее грудей и клялся своей великой любовью, что никогда не покинет ее¹⁶.

Некоторые считают, что, пока стоял Храм, Царь нисходил с небес каждую полночь, искал свою жену Матронит и соединялся с нею в храмовой спальне. Священное соединение стало таким образом ежедневным, лучше сказать еженощным, ритуалом, совершаемым не смертными представителями бога и богини, что часто фигурировали в древних ближневосточных ритуалах в честь Нового года, а самими божествами. Этот божественный союз имел величайшее космическое значение: от него зависело благополучие всего мира¹⁷.

Другие считают, что Царь и Матронит соединялись только раз в неделю, в ночь между пятницей и субботой. Это своего рода мифологический прототип традиционного соединения благочестивых мужей и жен¹⁸. С точки зрения каббалистов, когда просвещенные мужи, знакомые с небесными тайнами, соединяются со своими женами в ночь на субботу, они полностью осознают значение акта, имитирующего соединение, которое в это время происходит на небесах. Если жена зачинает в такую ночь, земной отец и земная мать ребенка могут быть уверены, что он получит свою душу Сверху, одну из тех чистых душ, которые рождаются в результате союза Царя и Матронит¹⁹.

Более того. Когда благочестивая земная пара соединяется, то приводит в действие все производительные силы мистико-мифологической вселенной. Половой акт смертных побуждает Царя извергнуть семенную жидкость и оплодотворить Матронит, которая по прошествии времени даст жизнь душам людей и ангелам²⁰.

И еще одна версия божественных совокуплений говорит не о недельном, а о годовом цикле. Каждый год, как нам сообщается, народ Израиля неизбежно грешит, и это позволяет Самаэлю, Сатане (или Азазелу), навязывать Матронит свою волю. Самаэль в обличье змея или скачущего на змее всегда старается быть поближе к укромному местечку Матронит на случай, если ему улыбнется удача. Удастся ему или не удастся удовлетворить свое желание, зависит от поведения Израиля. Пока Израиль живет в благочестии, Самаэль не может ничего добиться от Матронит. Но стоит народу Израиля согрешить, что он, увы, делает год за годом, его грехи прибавляют сил Самаэлю, так что он прилипает к телу Матронит, «как смола», и совокупляется с ней²¹.

Когда это случается, Царь, супруг Матронит, покидает ее и в одиночестве отправляется в свое небесное жилище. Разлука длится до Дня искупления, когда козел искупления, посвященный Азазелу²², разбивается насмерть, падая со скалы в Иудейской пустыне. Привлеченный посвященным ему животным, Самаэль отпускает Матронит, после чего она поднимается на небо и соединяется с Царем, своим супругом²³.

Союз Матронит и Царя описан очень ярко в сочинении под названием «Sefer Tashaq», написанном в начале XIV столетия испанским каббалистом, о котором известно единственно, что его звали раб Джозеф. Центральная часть труда являет собой мистическую интерпретацию значения букв в еврейском алфавите, включая и Тетраграмматон, а также глубокомысленное описание тела Матронит. Следующие короткие отрывки взяты из объяснения мистического значения букв *заин* (ז) и *хет* (ח).

«После завершения священного тела Священного и Благословенного, что есть Завет²⁴ Священного и Благословенного, Он льет доброе масло²⁵ в Матронит... Буква *хет* открыта, чтобы принять мужчину, то есть букву *заин*, которую называют Заветом... Буква *хет* намекает на Матронит: подобно женщине, она закрыта с трех сторон и открыта с четвертой, чтобы принять своего супруга, итак, буква *хет*, то есть Матронит, открыта, чтобы принять *вав*, Царя, Небесного Владыку. Ножки *хет* — это раздвинутые ноги Матронит, а полоса наверху —

тело Матронит. А *заин* — это Завет по отношению к *хет*, и он полон, тогда как буква *хет* подобна человеческому телу с раздвинутыми ногами и телом на полосе сверху. Вот ее изображение:



Более того, женщина также похожа на букву *хей* (ה), но в букве *хей* сын не „прилипает“ к ней²⁶, тогда как в *хет* он „прилипает“ к ней и сосет ее. Когда же Метатрон, великий царевич, не сосет Матронит, его называют *хей* — между ногами есть пространство, и это значит, что он не „прилипает“ к Матронит. Но когда Матронит кормит его и он „прилипает“, соединяясь с ней, его называют *хет* и его называют Метатрон²⁷. Такова тайна *хет*. Много священных колесниц имеет каждая буква, потому что каждая буква — образ Священного и Благословенного»²⁸.

Новая глава в жизни Матронит открывается, когда была разрушена ее спальня, Иерусалимский храм. Поскольку Царь, ее супруг, соединялся с ней только в Храме, его разрушение означало конец интенсивных любовных отношений божественной пары²⁹. Это событие стало трагедией для обоих. Матронит была изгнана из своего священного жилища и из земель Израйля, а Царь горько оплакивал свою великую потерю, и с ним плакали Солнце и Луна, и все, кто были наверху и внизу³⁰. Разделение Царя и Матронит обездолило обоих, и оба остались в состоянии «постыдной наготы»³¹. Более того, поскольку важнейший принцип физического и метафизического мира состоит в том, что «благословенны лишь мужчина и женщина в брачном союзе», то Царь, лишившийся Матронит, потерял силу и вес и перестал быть великим и могучим Царем³².

Вскоре, однако, Царь, подобно многим мужчинам, был не в силах сносить горечь одиночества и позволил занять место настоящей царицы некоей рабыне-богине, прислужнице Матронит, обычно «сидевшей за ручнй мельницей». Рабыня-любовница, которой была никто иная, как Лилит, теперь властвовала над Святой Землей, как прежде над ней властвовала Матронит. И это больше всего остального свидетельствовало о потерянной чести Царя³³.

Что до несчастной Матронит, то она не только потеряла мужа и была изгнана из своей спальни и из своей страны, но и испытала на себе жес-

токость других богов, когда оказалась в изгнании. Хотя она не по своей воле соединялась с другими богами, но, соединившись, привязывалась к ним и рожала детей, неевреев, которых кормила, как кормила детей Израйля во времена Иерусалимского храма³⁴.

И все же, дома или не дома, Матронит особенно привлекали благочестивые мужи Израйля, особенно если они занимались особо почтенными делами: изучением Закона или совершением добрых дел. Такие мужчины берут себе за правило спать со своими женами только в ночь на субботу: все остальные шесть дней недели они жили, как будто были кастратами, и посвящали себя полностью своей священной работе. Но разве, поступая так, они не рисковали благословением, ведь «благословенны только мужчина и женщина в брачном союзе»? Нет, потому что, когда такой мужчина покидает свою жену, к нему приходит Шехина. Точно также Шехина приходит к такому мудрецу, если у его жены менструация или он сам вдалеке от дома; никогда он не бывает вне благословенного состояния близости с женщиной³⁵.

Выше мы видели, что с каббалистической точки зрения Рахиль, возлюбленная жена Иакова, отождествлялась с Шехиной. Поскольку Рахиль — страдающая мать Израйля, а Шехина (или Матронит) является персонификацией народа Израйля (см. далее «Заботливая Матронит»), отождествление обеих имеет большое эмоциональное значение. Специальную мистическую Каввану, особо интенсивную умственную концентрацию, рекомендовал Исаак Лурия (1534—1572), ведущий учитель-каббалист XVI в. из Цфата, для того чтобы достичь воссоединения бездомной Рахиль-Матронит с ее супругом Царем. Каввана Лурия описана Иаковом бен Хайим Тцемой (умер после 1665 г.), каббалистом и лекарем, в собрании обычаев Лурии:

«Нужно максимально сконцентрироваться на двух вещах, в результате чего человек будет возлюблен Небом и Землей, в этот день над ним появится амулет на нити и он будет принят в священном зале Матронит. Сначала он должен сконцентрироваться на этом: едва наступит ночь, когда он обычно отправляется спать, он должен думать и концентрировать свои мысли на том, что его душа поднимается в тайну Матронит, в тайну Женских вод, чтобы Лия соединилась с Иаковом. А в полночь ему больше не надо концентрироваться на поднимании Женских вод, но надо сконцентрироваться во второй раз на страданиях Рахиль, потому что в это время она нисходит с небес в [мир

физического] творения. Поэтому теперь ему следует поплакать полчаса или подольше из-за страданий Рахиль в изгнании, в скитаниях, из-за разрушения [Храма]. И главным образом надо концентрироваться на следующем: поскольку мы согрешили, то мы сами послали души во внешний мир [то есть в нечистый физический мир] и заставили Рахиль, которая есть Шехина, сойти с небес, чтобы собрать эти души... Из-за множества наших грехов она была вынуждена уйти в изгнание, так что мы сами во всем виноваты. И в первую очередь должен оплакивать ее тот, кто от корня Каинова, в ком много змеева зла [см. гл. X], которое приняло души, потому что на нем больше грехов [послуживших причиной изгнания Матронит], чем на других корнях... А потом с полуночи и до рассвета следует читать Тору. И следует сосредоточиться на радости и возвышении Шехины, Рахиль, которая изгнана с небес. С помощью Торы, над которой следует сосредоточиться, надо постараться и вернуть ей прежнее положение, чтобы к рассвету она вернулась на свое место, [была готова и способна] подняться вместе с утренней молитвой, соединиться со своим супругом [то есть Богом], благодаря силам, которые прибавились у нее за ночь. А потом тебя назовут Мужем Матронит, если ты не щади себя сконцентрируешься, принимая участие в страданиях Матронит и в ее возвращении»³⁶.

5. Заботливая Матронит

Третьей чертой девственных и распутных богинь любви в религиях Древнего Ближнего Востока, если вспомнить, была материнская заботливость. Благодаря парадоксальному сочетанию особенностей, та самая богиня, которая считается вечной девственницей и которая отличается неумеренным сексуальным аппетитом, являет образ матери, той женщины, которая носит, выкармливает, растит богов и людей и заботится о них.

В каббалистической мифологии материнская забота сначала относилась ко второму персонажу тетрады, Матери-богине, произведшей на свет Сына-Царя и Дочь-Шехину³⁷, однако была передана Дочери, как показывают источники. Шехина-Матронит, читаем мы в Зогар, — (духовная) мать Израиля, и в этом качестве она является воплощением «Общины Израиля» (древнееврейский термин, благодаря которому кнессет Израиля имеет женский род). Она с любовью вскармливает всех детей Израиля, стараясь обеспечить им не только питание, но и заботу вообще.

Ее в действительности называют Нижней Матерью, ибо она неотрывна от своего народа в отличие от своей собственной матери — Божественной, или Верхней, Матери. Материнская природа настолько сильна в Матронит, что она не может отвернуться даже от нееврейских детей, данных ей после ее изгнания из Иерусалима, когда «другие боги», то есть языческие боги, взяли над ней власть, и она кормила маленьких язычников с той же заботой, как детей Израиля³⁸.

6. Воинственная Матронит

Четвертая черта девственных-распутных-заботливых богинь Древнего Ближнего Востока — их кровожадность. В древних мифологических текстах девственные богини чувственной любви часто бывают наделены поразительной жестокостью. Они оставили свою печать на конце III тысячелетия между мифологическим периодом и расцветом каббалистической Матронит. В средневековых источниках воинственность Матронит описывается не так ярко. И все же архическая кровожадность легко узнаваема в каббалистических описаниях Матронит как предводительницы божественных воинств или сверхъестественных сил, противостоящих человеческим или инфернальным силам зла.

На данной стадии бессмысленно искать связующие нити между кровожадными богинями III или II тысячелетий до н. э. и воинственной Матронит XIII в. Идея воинственного божества не была, что естественно, чуждой библейской древнееврейской вере, однако если придерживаться официально принятого монотеизма, то вся божественная воинственность принадлежит Яхве, которого поэтому называют «мужем брани», победителем драконов и смертных людей, чья кровь обогрела Его одежды³⁹. В талмудические времена (I—V вв.), хотя смиренный и покорный иудаизм римской и византийской эпох уже давно не представлял Бога как воина, позднее слабое эхо древних языческих богинь разрушения можно услышать в четвертой черте, приписываемой Шехине (персонифицированном присутствии Бога), представляемой как женская сущность. Считается, что она собирает души наиболее достойных людей, чтобы они не попали к ангелу смерти⁴⁰. Самое замечательное в этом не одновременное существование сочувствия и разрушения человеческой жизни, а то, что милосердное убийство приписывается женщине Шехине. Только в каббале Шехина, теперь воспринимаемая как настоящее мифологическое женское

божество, обретает характер, роднящий ее с кровожадными богинями Древнего Ближнего Востока.

В Зогар именно Шехине-Матронит передает Царь свою воинственность: когда он желает отомстить народам, поклоняющимся идолам, просыпаются Силы Зла, и в Шехине вскипает кровь, после чего она жестоко наказывает грешников⁴¹. В своих войнах с язычниками Матронит командует мириадами сверхъестественных солдат, разделяющихся на многие категории, например «властители божественных лиц», «властители глаз», «властители оружия», «властители слез», «властители дрожи» и другие воины с шестью лицами и шестью крылами, и все гремят мечами, носят огненные одежды, искры от которых разлетаются по всему миру. Такую армию Матронит вела против египтян в дни Исхода⁴².

В сущности, Царь полностью отказался от прямого командования своими войсками и отдал их Матронит. Он доверил ей все оружие, копья, сабли, луки, стрелы, мечи, катапульты, а также укрепления, леса, камни и подчинил ей своих вассалов со словами: «Отныне все мои войны в твоих руках». Таким образом Матронит получила от Царя воинство и оружие, и когда Великий Властелин Египта, то есть на самом деле Самаэль, встал во главе своих колесниц числом шестьсот со злыми воинами (или «обвинителями»), потому что битва была, конечно же, духовная, а не физическая), именно она остановила побежавших израильтян, защитила их и увела атаковавших в море. Много времени спустя, когда Сисра пошел на детей Израилевых, Матронит опять взяла в свои руки вражеские колесницы и выкинула их с земли⁴³.

В мидраше, представляющем более позднюю иудейскую версию древней апокрифической Книги Еноха (написанной, возможно, в 150 г. до н. э.), есть текст с описанием воинственной Матронит. Древнееврейская книга *Sefer Hekhalot* (Книга небесных залов), так же как *Sefer Hanokh* (Книга Еноха), принадлежит к богатой *Hekhalot* литературе, расцвет которой приходится на талмудические времена. Она была известна автору Зогар и другим каббалистам. В ее основе визит рабби Ишмаэля в небесные залы, где его встречал и сопровождал Метатрон, главный «ангел Лица», никто иной как Енох после своего вознесения. Приводим соответствующий текст:

«Рабби Ишма'эль сказал: Метатрон, ангел, властелин Лица, сказал мне: В семи залах стоят четыре колесницы Шехины, и перед каждым залом — четыре лагеря Шехины, и между каждыми двумя лагерями течет огненная река, и между каждыми двумя реками лагери окру-

жены чистым туманом, и между каждыми двумя стоят серные столбы, и между каждыми двумя столбами — огненные колеса, окружающие их, и между каждыми двумя колесами — горящие факелы...»⁴⁴

Интерес автора, да и всей литературы *Hekhalot*, сфокусирован на описании увиденных на небесах чудес, но идея, будто Шехина-Матронит стоит во главе небесных воинств и военных колесниц, очевидно, принадлежит тому времени, когда еще не была написана книга Зогар.

Как в славном прошлом, так и в мистическом настоящем долгого изгнания, несчастного Галут, Шехина-Матронит — воинственная защитница и освободительница Израиля. Однако ее способность победить врагов Израиля зависит от самого Израиля. Шехина-Матронит всегда в центре Израиля, готовая защитить его со всех сторон и от любых народов. Но когда Израиль грешит, слабеют руки Шехины, уходят силы, и великие чужеземные полководцы, то есть их небесные покровители, становятся победителями. Но стоит Израилю покаяться, как Шехина обретает силы; не могут устоять перед ней великие полководцы, она уничтожает армии врагов Израиля и мстит им за обиды⁴⁵.

Очень близок к описанию воинственной Шехины-Матронит в Зогар ее образ как огромного и чудовищного существа, представленного автором Зогар в эпитетах, заимствованных из мидрашистского изображения Бегемота. Это мифическое космическое животное, как сказано в мидраше, поедающее каждый день траву с тысячи гор и глотающее многих животных, пасущихся на их склонах, могущее одним глотком выпить всю воду Иордана и утоляющее жажду из полноводной реки Иавал, которая берет начало в раю⁴⁶. Эта мифологема тщательно разработана в двух текстах Зогар, которые изображают Шехину-Матронит как космическое чудовище женского пола, для которого тысяча гор пустяк, которое одним глотком осушает тысячу рек, которое раскидывает свои жуткие руки в 24 000 (или 25 000) направлений, которое в любое время готово терзать и убивать своими когтями. В ее волосах запутались тысячи щитов, а сами волосы распущены и разлетаются в разные стороны, отчего ее называют Луна с волосами и Комета с хвостом. Издавна волосы, как у Лилит, порождают множество страшных и грозных воинов, которые группируются под странными именами «властители веса», «властители жестокости», «властители дерзости» и «властители властителей», и все зовутся «властителями пурпура». Никому не избежать жестокого наказания от одного из них или от самой Шехины.

Из лона этой ужасной женщины-чудовища появляются на свет не менее ужасный сын, главный ангел Метатрон, который лежа достает головой одного конца света, а ногами — другого, и две дочери, бесчестные царицы-демонессы Лилит и Наама.

Соответствует ужасному аспекту Шехины-Матронит и то, что ее старая талмудическая роль богини смерти не забыта и возрождена в Зогар, где постоянно напоминает, что слова Книги Притч (5:5): «...ноги ее нисходят к смерти», — относятся к Шехине, символически представляемой запретным деревом, которое для Адама было «деревом смерти»⁴⁷.

Воинственный, чудовищный, кровожадный аспект Матронит возвращает нас назад, хотя бы ненадолго, к вопросу о связи каббалы и индуизма (см. «Тетрада как миф»). Возможность связи между ними, и в первую очередь между каббалой и тантрическим и шиваистским учениями Индии, была исследована мною в книге «The Jewish Mind» («Иудейское мышление», 1977), в которой, помимо прочего, я не обхожу вниманием прекрасную и чудовищную Кали, индуистскую богиню, которая является одним из многих явлений Шакти и до сих пор почти не упоминалась нами (см. «Древние тетрады»). Подобно тому как Кали обычно изображается черной, чтобы подчеркнуть ее устрашающий характер, Шехина тоже, судя по Зогар, «временами поворачивается другой, пугающей стороной, и тогда ее лицо темнеет»⁴⁸. Марвин Г. Поуп в своем монументальном комментарии к Песни Песней (в котором, кстати, он посвящает 26 страниц [pp. 153—179] тому, что суммирует рассуждение, заключенное в первом издании этой книги) идет даже дальше в выявлении общности между тантрическими гимнами черной и прекрасной богини Кали и некоторыми пассажами в Песни Песней (особенно 1:4)⁴⁹. После развернутого и интересного рассуждения о «черной и прекрасной» Поуп перечисляет на удивление много черных богинь и останавливает свое внимание на «самой знаменитой из всех» индийской Кали, «прекрасной, вечно юной и девственной, но одновременно ужасной, жестокой, разрушительной и ненасытной в своей жажде крови и плоти, вина и секса». Несомненно, стих: «Дщери Иерусалимские! черна я, но красива» (Песнь Песней 1:4), — очень напоминает некоторые индуистские гимны, восхваляющие красоту черной Кали, в первую очередь строки: «Черна Ты, как черна туча, чей лик прекрасен, как лик Шамкаршаны [то есть Шивы]»⁵⁰. Эти сравнения добавляют новое измерение, неожиданную историческую глубину в отношения каббалы и индуизма.

Еще один аспект этих отношений: несмотря на географическое расстояние, отделявшее испанских евреев от Индии, неустрашимые еврей-

ские авторы, например каббалист и путешественник Авраам Абулафия (см. «Тетрада как миф»), его современник, каббалист и переводчик Исаак Албалаг и другие, знакомили испанских каббалистов с индийскими учениями⁵¹.

7. Мария и Матронит

Интересной параллелью воинственного аспекта Матронит является развитие Девы Марии не только в верховную властительницу, но также в патронессу или богиню христианского военного могущества. На открытии Эфесского собора в 431 г. Кирилл Александрийский сказал проповедь, в которой описал Марию как мать и девственницу, «через которую славят и поклоняются Троице, крест Спасителя возвеличивается и почитается, небеса торжествуют, ангелы радуются, дьяволы усмирены, искушение побеждено и падший поднимается ровень с небом»⁵².

Чтобы никто не подумал, будто триумф неба и изгнание дьяволов, приписываемые Марии, происходили только на духовном уровне, пора вспомнить Нарсеса (478—573), византийского полководца, приближенного императора Юстиниана, который на поле брани обращался за указаниями к Марии, надеясь, что она укажет ему точное время атаки⁵³, и императора Гераклия (575—641), у которого на штандарте был ее лик⁵⁴. Уже в 438 г. портрет Девы, приписываемый святому Луке, был из Иерусалима послан Пульхерии, и через некоторое время этот портрет стал своего рода палладием и сопровождал всех византийских императоров на поле битвы вплоть до захвата турками Константинополя в 1453 г.⁵⁵ На Западе немецкие рыцари (*deutscher Ritterorden*) выбрали Деву в качестве своей патронессы⁵⁶.

В комментарии к Песни Песней Поуп указывает, что роль Девы Марии как богини-воительницы и использование ее изображения в качестве палладия и военного штандарта «развились давно из отождествления ее с богиней Афиной-Победительницей. Император Константин поклонялся Афине и Аполлону, которые явились ему в Отане перед сражением на Милвианском мосту. Государственное знамя (*labarum*) Константина, под знаком которого христианство стало религией завоевателей, имело в основании расположенные крест-накрест обручи сундука солдата или богини-воительницы, что до сих пор является символом Царицы Битв на флагах и военной форме»⁵⁷.

Считалось, что Мария, так же как Матронит, взяла в свои руки бразды правления и ее власть превосходила власть Бога. Она стала императрицей

вселенной, правительницей мира, госпожой, которая отдает приказы, и царицей неба и земли⁵⁸. Иоанн Дамаскин (около 750) называл ее повелительницей, которой Сын подарил все творение, чтобы сохранить его с ее помощью⁵⁹. Святой Петр Дамиани (1007—1072), итальянский кардинал, философ и теолог, называет ее *deificata*, то есть «божественная», а еще через два столетия Мехтхилд Магдебургский (1210—1285), немецкий мистик, заходит так далеко, что называет ее «богиней»⁶⁰.

Параллель между Марией и Матронит имеет и другие аспекты. Подобно Матронит, Мария также считается возлюбленной Бога, прародительницей людей в общем мистическом смысле, посредницей между Богом и людьми, благодаря которой легче и быстрее всего достигнуть Бога. Прежние языческие богини, которым израильтяне приносили «пирожки»⁶¹, возродились, благодаря христианству, к новой жизни в Марии, которую коллиридиане, секта фанатичных женщин в V в., славили приношением ей пирожков⁶²; а среди иудеев она возродилась как Матронит-Шехина, чье тождество с Ашерой было замечено Моисеем Кордоверо в XVI в.

8. Значение Матронит

Мы говорили о некоторых особенностях, которые составляют четыре аспекта Матронит — ее целомудрие, ее распутство, ее материнскую заботливость, ее воинственность (или кровожадность) — и которые являются самыми главными составляющими ее личности. Тот факт, что те же четыре аспекта характеризуют богинь любви Древнего Ближнего Востока и их следы легко найти в Деве Марии, требует от нас сделать остановку. Возникает вопрос: откуда это сходство, эта стойкость противоречивой богини в очевидно монотеистических религиях? Когда начинаешь искать ответ, приходят на ум альтернативное распространение или независимое творение. Возможность распространения, конечно же, присутствует: прототипом была шумерская Инанна, чьи черты легко угадываются в вавилонской Иштар, ханаанейской Анат, персидской Анахите. Иудейский монотеизм оказался неспособным победить живучую богиню, и нет ничего невозможного в том, что, даже проспав несколько веков, она очнулась и вспомнила о своих прежних обязанностях, будучи уже христианской Марией или Шехиной-Матронит в талмудическом и каббалистическом иудаизме. Да, нет ничего невозможного. Но как доказать это, если нельзя провести досконального расследования? И даже если связь будет доказана, что из этого? Все равно останется вопрос, почему именно эта богиня

сделала такую сказочную и противоречивую карьеру, а не другие богини, которых было более чем достаточно в древности на Ближнем Востоке? Чтобы ответить на вопрос, нам придется оставить в покое сравнительную мифологию и заняться психологией, и тогда вопрос распространения или независимого творения становится неуместным. Восходит или не восходит Матронит (и Мария) к Инанне, ее возрождение к жизни в новых и совершенно других религиозных условиях показывает, что она так же отвечала психологическим запросам ашкеназского и сефардского еврейства, как это было в Шумере в III тысячелетии до н. э. Что же это за психологические запросы?

Пытаясь ответить на этот вопрос, мы неизбежно сосредоточим свое внимание на Матронит-Шехине, средневековой каббалистической богине, которой посвящена эта глава. Если мы хотим понять, что Матронит-Шехина значит с психологической точки зрения, мы должны рассмотреть ее мифический характер как соединение четырех главных черт, о которых говорилось выше. Они представляют Матронит-Шехину как мифологически объективизированную проекцию женщины вообще, той женщины, что принимает на себя все формы, аспекты, обличья земной женщины, в которой нуждается мужчина не только для биологического выживания, но также для нормального психологического существования. Потребности, которые сопровождают его от рождения до смерти, от колыбели до могилы, меняются со временем. Едва родившись, мальчик прилепляется к ней, к ее материнской груди и получает от нее пищу. Подрастая, он нуждается в ее защите и руководстве. Как только он начинает видеть в женщине другой пол, ему нужно, чтобы она засияла на его эмоциональном горизонте девственной чистотой. Когда же ему приходится воевать с врагами или с напастями, он полагается, реально или в мечтах на то, что она справится с силами зла, противостоящими ему. Когда он в отчаянии или не справляется с чем-то, то воображает ее гневной женщиной, которая может сделать для него то, что сам он сделать не в силах, которая бесстрашно бросается в атаку и сражается в его битвах. Обычным брачным отношениям она придает метафизический, даже космический смысл. Когда домашняя жизнь наполняется скукой и однообразием, она тут как тут с тысячью разрисованных и привлекательных лиц и всегдашним обещанием себя. Когда же он окончательно опустошен, то надежда на ее последний поцелуй заставляет его забыть о муках умирания и вместо этого думать о смерти как о начале новой жизни в счастливом Далеке.

Таким образом, Матронит суть проекция всего, чем женщина может быть для мужчины. Своими многочисленными аспектами она символизирует

великое счастье жить, удовлетворение, которое дает жизнь, утешение, которое даруют мать, няня, возлюбленная, невеста, жена, распутная соблазнительница, воинственная защитница и та, что открывает ворота Запредельного Царства.

Тот факт, что образ не теряет своей противоречивости, выдает противоречивость в отношении мужчины к женщине. Матронит так же, как великие богини любви древности, одновременно целомудренна и распутна. Целомудренна — потому что мужчина идеализирует женщину: он хочет, чтобы его женщина была целомудренной, ждала его сколько угодно долго и оставалась целомудренной и чистой, даже желая его объятий, естественно только его объятий. Распутна — потому что одновременно он воображает женщину, чье тело обещает ему страсть, являясь как бы воплощением «желанности», мечты мужчин и богов, она не только ждет его, но и возбуждает, заставляет следовать за ней в лабиринте любовных тайн. И как ни парадоксально, с глубокой непобедимой убежденностью мужчина представляет свою девственную невесту и распутную женщину как одно существо и проецирует свои внутренние противоречия на одну богиню. Но у богини есть еще один, третий, аспект — материнский. Он выражает, хотя и не обязательно, эдипов комплекс, во всяком случае, желание почувствовать в объятиях возлюбленной ту счастливую защищенность, какую чувствует ребенок в объятиях матери.

И словно этого недостаточно, целостный образ целомудренной-распутной матери появляется как один из двух всеобъемлющих аспектов, объединенных в богине: любящий аспект, как бы противящийся тому, что у нее есть другой аспект, жестокий и пугающий аспект безжалостной богини-воительницы, проливающей кровь, отбирающей жизнь и наслаждающейся этим не меньше, чем любовью. И что не менее парадоксально, мужчину привлекает гневный вид богини сражений и крови так же, как привлекают девственница-распутница с призывной целомудренно-опытной улыбкой и мать, предлагающая ему теплые груди с молоком.

Таким образом, богиня говорит с мужчиной четырьмя языками: держись от меня подальше, потому что я девственница; наслаждайся мной, потому что я доступна всем; укройся на моей материнской груди; умри во мне, потому что я жажду крови. Какой бы из этих аспектов ни взял на какое-то время верх, в мужской психике есть струна, которая немедленно отзовется. Ее голоса вливаются в него и будоражат его; они заставляют мужчину склоняться перед ней в почтении, и они же заставляют его терять себя в ней, будь то в любви или в смерти.

Миф о Боге и Шехине

1. Ученые-каббалисты и миф

Исследователи иудейского мистицизма установили вполне случайно, что каббалистический и хасидский мистицизм содержит аспекты, или элементы, или черты, определяемые как «мифические». Основатель Иерусалимской школы подобных исследований Гершом Шолем никогда не переставал регистрировать сие и в своих ранних, и в поздних книгах об иудейском мистицизме и каббале. В своем классическом сочинении «Major Trends in Jewish Mysticism» («Основные направления в иудейском мистицизме»), впервые опубликованном в 1941 г., он говорит о «мифических метафорах», которые «являются ключом к мистической топографии небесного арсала» в каббале; о каббалистическом «возрождении мифа в самом сердце иудаизма»; но идет дальше и утверждает, что «всю Аггаду можно рассматривать как своего рода мифологию иудейской вселенной». Он говорит о «древних мифологемах, рассеянных во фрагментах» немецких хасидских сочинений XII в., о «мифическом описании» Божественной видимой славы, принадлежащем перу Шаббатая Донноло, итальянского врача и автора медицинских трактатов X в., и даже утверждает, что «Зогар, возможно, классический пример мифической реакции в сердце иудаизма». Он ссылается на заключенный в Зогар «миф о Лилит как первой жене Адама» и заявляет, что мифические элементы, содержащиеся в Аггаде, «были должным образом усилены и преобразованы в совершенно новый миф» в Зогар, и из них наиболее показателен «миф о великом драконе» (Зогар 2:35a)¹. Схожие утверждения можно найти

повсюду в «Major Trends» Шолема, а также в его более поздних книгах, посвященных каббале².

Что касается более поздних авторов, чьи труды доступны на английском языке, позволю себе упомянуть Лунса Якобса, который в «Хасидской молитве» говорит о «мифологическом языке» каббалы, которая в целом, как он считает, является «густо насыщенной мифологией». Цитируя отрывок из сочинения рабби Зева Вульфа из Житомира о роли *цадика** и его молитвы в мистическом соединении общины и Шехины, Якобс замечает: «Трудно сказать, насколько дальше традиционные и ортодоксальные евреи могли зайти, чем уже было показано, в мифологическом направлении молитвы»³.

В этих и многих других комментариях ученых, касающихся мифических элементов, черт, метафор и так далее в иудейском мистицизме, мы пропускаем одну вещь, которая могла и должна была служить кульминационным пунктом множества коротких и не связанных между собой упоминаний о мифическом в каббале: изложение в полноте и последовательности по крайней мере одного из основных каббалистических мифов, на который (на составные части которого) существует много аллюзий. Сегодня, естественно, нет недостатка в научных сочинениях, предметом которых является иудейский мистицизм⁴, однако читатели будут напрасно искать в них хотя бы один пример целостного мифа, как его можно было бы сложить из коротких и не очень коротких отрывков, содержащих определенные мифологемы, мотивы, элементы, рассеянные по письменным каббалистическим источникам. Зато в них есть мифы других народов и религий, которые, как правило, изложены полностью.

Встает вопрос: почему исследователи иудейского мистицизма, которые так часто говорят о мифологической природе каббалистических описаний Бога, мира, человека и взаимоотношений между ними, не следуют той же дорогой? Бессмысленно разбираться в мотивациях, которые мешают ученым, и все же мне кажется, я понимаю их: ответ, думается мне, заключен в убеждении исследователей каббалы и иудейского мистицизма в том, что иудаизм качественно отличается от религий, с которыми обычно ассоциируются мифы. Для них мир религии (до христианства) был разделен на два взаимно несовместимых ареала: политеистического язычества и монотеистического иудаизма. Среди иудейских историков, занимающихся иудейской религией, эта точка зрения наиболее очевидно и подробно выражена

* Цадик — праведник, духовный вождь хасидской общины.

И'сэк'элем Кауфманом в его многотомном, написанном на иврите *magnum opus* «Toldot haEmuna haYis'elit» («История религии Израиля»)⁵. Таких взглядов, конечно же, придерживаются не только ученые иудейского происхождения. Вообще историки религии считают мифологию типичной моделью выражения политеистических религий, чьи боги и богини вели себя в границах морали тех народов, которые им поклонялись. Чистый монотеизм, будь то иудейский или христианский, фокусировался на одном и единственном всемогущем, всеведущем и вездесущем Боге, который требовал высокой нравственности от своих верующих, результатом чего стало отрицание мифа, едва заходила речь о взаимоотношениях Бога и остального мира. Ислам, естественно, разделяет эту точку зрения и, настаивая на едином и всемогущем Боге, радикально противопоставил себя арабскому политеизму и изгнал из официальной доктрины все его следы.

Что-то в этом роде все еще присуще иудейским ученым, специализирующимся на изучении иудаизма в целом и иудейского мистицизма в частности. Сам Шолем, хотя он почти в одиночестве избавил иудейский мистицизм от пренебрежительного отрицания, к которому его в XIX в. приговаривали основатели «Исследования иудаизма»⁶, тоже был под влиянием традиционной точки зрения и видел в мифологическом политеизме более низкое по сравнению с предположительно не мифологическим иудейским монотеизмом выражение религиозного духа. «Мифологическая эпоха, — пишет Шолем, — была детством человечества»: «истинная монистическая вселенная мифологического возраста человека» была «чужда духу мистицизма», который пришел ей на смену, хотя «до определенной степени... мистицизм означает возрождение мифологической мысли...»⁷. Каббала, как пишет Шолем, содержит, помимо глубоко осознанного понимания сути религиозного чувства, определенный привкус примитивного мифологического мышления⁸.

Нетрудно понять, почему такие ученые, как Шолем и его окружение, которые видели в мифологических элементах каббалы «повторение... мифического мышления» и говорили о «примитивном мифическом мышлении», оказались неспособными реконструировать зогарический или лурианский миф и представить его в целостном упорядоченном рассказе. В любом случае, факт есть факт, что они этого не сделали. Шолем на самом деле извиняется за найденные им в каббале мифологические элементы, когда находит необходимым доказывать, что «попытавшись восхвалить нечто в природе, [всякий] заметит, что она [каббала] содержит... определенный образ мыслей, характерный для мифологического мышления»⁹.

2. Центральный миф каббалы

Возражая против этих взглядов, я утверждаю, что обрывки мифов, содержащиеся в иудейской мистической литературе, не являются «повторением» примитивного мышления ушедшей «мифологической эпохи». Мифопоэзия, как мне думается, высший тип выражения творческой «психики» человека, естественно, в ряду других типов религиозного мышления и творчества. В самом деле, я должен признаться, что получаю определенное удовлетворение оттого, что смог показать сначала в «Иудейских мифах» (книге, написанной в соавторстве с Робертом Грейвсом), а потом в ряде эссе и, наконец, в данной книге, что иудейское творчество в религиозном ареале расширилось за счет проникновения на мифологическое поле¹⁰.

Позволю себе выполнить задачу, от которой отказались другие исследователи иудейского мистицизма, и реконструировать тут миф о Боге и Шехине, или, как их обычно называют в иудейской мистической литературе, о божественных Царе и Царице, ибо он, наверняка, является центральным мифом каббалы и хасидизма. Восстанавливая великий миф из разных оригинальных источников, я беру за основу метод Юнга — метод использования относящихся к теме материалов вне зависимости от времени, к которому источники, включающие их, относятся. Итак:

Наступило такое мгновение в бесконечном существовании Бога, когда Он решил сотворить мир. Поскольку до того времени Все было заполнено Им, то Он постарался освободить немного места для создаваемой Им вселенной. Бог создал мир для человека, и то, что Он пошел на неизбежные ограничения, показывает, как сильна была любовь Бога к человеку даже до того, как Он сотворил его.

Когда вселенная была сотворена, Все стало состоять из двух частей: Бог и мир.

Едва Адам появился, как он начал сетовать на физический и духовный мир, в котором оказался, потом совершил смертный грех и с тех пор ведет жизнь обычного смертного. Духовная сущность Бога состояла из десяти сефирот (эманаций, или аспектов), но, жалуясь Богу, Адам принял десятую и самую нижнюю сефиру (*malkhut*, или царство), то есть Шехину, женское явление Бога за Самого Бога. А так как Создатель наделил Адама (а через него все человечество) способностью влиять на состояние Всевышнего, то именно Адам стал причиной ссоры между Богом и Шехиной. С тех пор этот первый духовный

грех человек повторял снова и снова — мифическое событие, которое случилось в *illo tempore**, должно повторяться, совершаться вновь и вновь, — и таким образом случившееся становилось все более болезненным, то есть «развод» Бога и Его возлюбленной, Шехины.

Когда, по прошествии времени, появился народ Израиля, Шехина, божественная Матронит Бога, стала в мистическом смысле Матерью Израиля, так же как его персонификацией Наверху. Пока стоял Иерусалимский храм, он служил священной спальней, где каждую ночь Господь Бог и Его возлюбленная Матронит-Шехина соединялись в счастливом брачном союзе. Подробное описание, основанное на зогарических источниках, уже было дано выше (см. «Возлюбленная смертных мужчин и богов»). Любовное объятие Царя и Его возлюбленной Царицы Шехины обеспечивало благополучие не только Израиля, но и всего мира.

Некоторые считают, что соединение священного Царя и Царицы происходило не ежедневно, а раз в неделю, в ночь между пятницей и субботой. Другие говорят даже, что это бывало один раз в году. Однако, как бы то ни было, священный союз в очень большой степени зависел от поведения людей, или, если точнее, от поведения Израиля. Когда Израиль грешит, его грехи заставляют божественную пару отворачиваться друг от друга; когда же народ искупает свои грехи, когда он благочестив и соблюдает *мицвот***, Бог и Шехина возвращаются друг к другу и соединяются в любви. Когда благочестивые смертные муж и жена совершают великую *мицву zivvug* (брачного союза), мистическая сила, которая высвобождается благодаря этому акту, позволяет, нет, побуждает Царя и Царицу на Небесах совершить то же самое и восстановить свой союз. Однако стоит Израилу согрешить, и тотчас берут верх силы зла, *sitra ahra*, «другая сторона», представляемая Самаэлем. Они прилепляются к телу Матронит и не дают ей соединиться с ее возлюбленным, законным супругом Господом Богом.

Когда разрушили Иерусалимский храм, дети Израиля ушли в изгнание, и Шехина-Матронит как мистическое воплощение народа Израиля была с ним. Это стало величайшей трагедией как для Израиля, так и для Бога. Изгнание Шехины стало не только бедствием

* Прегние времена (лат.).

** Мицвот — предписания и запреты еврейской религии. В обычном словоупотреблении *мицва* — всякое доброе дело.

и бесконечной болью для Бога, разрушением их союза и целостности Всевышнего, но оно также привело к бессилию, бесчестию и умалению статуса Бога. Даже хуже: поскольку мужская природа Бога делала для Него невозможным оставаться в одиночестве, то Он позволил занять место Его отсутствующей Царицы злобной служанке, управлявшей множеством демонесс, Лилит, которая стала Его рабыней-любовницей, что позволило ей управлять Святой Землей. В таком состоянии пребывают до наших дней и Бог наверху, и земля Израиля внизу, так же как изгнанный народ Израиля и его божественная хранительница Шехина. Лишь приход Мессии положит конец страданиям народа Израиля и его божественных родителей — Бога и Шехины.

Таким, в нескольких словах, предстает каббалистический миф о Боге и Шехине. Лурианские* *kavvanot* (концентрации, сосредоточенность) и *yihudim* (соединения), о которых мы будем говорить в следующей главе, являются ритуальной копией, *dromenon*, великого главного космического духовного мифа о Боге и Шехине. Сам миф, *legomenon*, сложился окончательно в Зогар в XIII в. Ритуал же сложился окончательно тремя веками позже в Цфате, каббалистическом центре XVI в. Едва *yihudim* вошли в ритуальную практику каббалистов, остановилось возрождение лежащего в основе мифа о Боге и Шехине, хотя миф насыщал смыслом ритуал и обосновывал его императив. Вместе с тем миф о Боге и Шехине и вездесущий *yihudim*, повернувший весь иудейский ритуал в постоянно повторяющуюся серию обращений к мифу, убедили верующего в каббалу и хасидизм, что его слова и поступки имеют прямое космически-мистическое влияние на состояние Бога. Ничто больше не могло вселять в евреев в изгнании такую твердую веру, такую уверенность в себе относительно своей религиозной значительности и своей решающей духовной роли в мире. Сказать, что это убеждение уравнивало великую травму иудеев, живших в изгнании как презренное меньшинство, ничего не сказать: оно наполняло сердца иудеев уверенностью в том, что, несмотря на страдания в *Galuth* (изгнание), они возвышаются над своими мучителями во всех отношениях, и в первую очередь в ареале духа.

* Так называемая лурианская каббала — по имени Лурии Ицхака (Исаак) бен Шломо Ашкенази (1534—1572) — создателя этого течения каббалы.

Термин *yihud* («соединение», мн.: *yihudim*) в каббалистической и хасидской литературе относится к четырем разным типам ритуалов. Один из них — формулировка довольно простого декларативного утверждения перед произнесением молитвы или совершением *мицвы*, когда человек полностью сознает нацеленность своих действий на последующее соединение Бога и Шехины. Второй является произнесением наподобие речитатива тех же или похожих формул с целью изгнать *dibbuk* (дух) из тела человека, которым он овладел. Третий состоит из чрезвычайно сложных умственных упражнений, в которых божественные имена соединяются в одно имя многими разными способами ради достижения двух целей: соединить Бога и Шехину и соединить душу адепта, совершающего обряд, с божественной душой небесного Царя. В этом случае *yihudim* совершаются во имя их самих и того результата, который они могут иметь. Наконец, четвертый тип *yihudim* служит искупительной цели, искуплению грехов и очищению человека, ставшего нечистым из-за совершенного греха.

И хотя некоторые *yihudim* имеют корни в далеком прошлом, все они получили окончательное развитие благодаря цфатским каббалистам XVI столетия. Вне зависимости от их разных целей все четыре типа *yihudim* основаны на доктрине страдающей в изгнании вместе со своими детьми Шехине; на том, что изгнание — это трагическая разлука между ней и ее божественным супругом, Священным и Благословенным, которая причиняет невыразимую боль им обоим; на том, что *yihudim* соединяют их или хотя бы уменьшают расстояние между ними,

доставляя им обоим радость; и таким образом, *yihudim* — самые важные религиозные акты, совершаемые человеком.

Теперь мы поближе взглянем на каждый из четырех типов *yihudim*.

1. Зогар о соединениях

Одной из самых замечательных новаций каббалы стала идея высшего долга — и привилегии — религиозного человека в соединении божественного Царя и разлученной с Ним возлюбленной Шехины (или Матронит). Мы уже отчасти познакомились с талмудическими-имидрашистскими предшественницами идеи того, что Шехина, — поначалу воспринимаемая как видимое и слышимое присутствие Бога на земле, — жила в Храме, а когда Храм разрушили, она оказалась в изгнании. Нам также известно, что союз мужчины и женщины рассматривался в Зогар как подобие союза Бога и Шехины и в то же время как исполнение одного из величайших священных заветов, ибо мистически поддерживал божественный союз, следовательно содействовал единству божества.

И тем не менее Зогар сделал еще один важный шаг, перенес концепцию влияния людского поведения на состояние божества с сексуального соединения мужа с женой на все поступки, совершаемые человеком, по крайней мере на все поступки, имеющие религиозное значение. Как записано в Зогар, Израиль достиг царского титула, благодаря своим «беспримерным стараниям (*hishtadlut*) соединить в Торе и заветах Священного и Благословенного с Его Шехиной, привести Царя [то есть Бога] на Его место и к Его слугам Наверху...»¹.

Согласно Зогар, Бог и Шехина не только наивысшая божественная пара, но также духовно-мистические родители Израиля. Это ясно сказано сразу же после приведенной выше цитаты: народ Израиля — «дети Священного и Благословенного и Его Шехины». Конечно же, Зогар также утверждает, будто и Адам не был простым творением рук Бога, а был сыном Бога и Шехины, и на это намекает отрывок на следующей странице Зогар, где сказано, что, как только Адам «явился в мир, солнце и луна увидели его и их свет померк (*nistam*: буквально, скрылся), потому что Адам пяткой закрыл их. Почему? Потому что он — творение Божественного Солнца и Луны»², то есть Бога и Шехины.

Везде и всегда Зогар требует от внимательного иудея, который хочет правильно исполнять заветы, чтобы он посвящал все свои дела Богу

и, таким образом, был настойчив в избавлении от сил зла: «Рабби Эл'азар сказал: "Все свои дела человеку необходимо совершать, помня о Священном Имени". Что это значит? Это значит, ему надо, что бы он ни делал, отчетливо произносить Священное Имя, чтобы все было ради Него и Другая Сторона не могла ничего позаимствовать, ведь она [Другая, то есть Злая, Сторона] всегда в ожидании и может поживиться за счет людских дел»³.

Это, если попросту, учит, что всем совершаемым человеком поступкам грозит опасность быть захваченными «другой стороной», то есть злыми, сатанинскими силами. Чтобы это предотвратить, нужно твердо и ясно подтвердить, прежде чем совершить нечто, что это делается во имя Бога. Ниже мы рассмотрим конкретный пример акта — то есть соединения, которое должно быть таким образом посвящено Богу и должно предотвратить участие главной демонессы Лилит (см. «Лилит и суккуба»). Доктрина, приписываемая Зогар рабби Эл'азару, является фоном, на котором заклинание следует рассматривать.

По мысли автора Зогар даже запрет на незаконную связь находится в прямой зависимости от отношений между Богом и Шехиной, которая названа «народом Израиля»:

«Когда [Еву] сотворил Священный и Благословенный для Адама, то Он благословил их... как кантор, который благословляет невесту семью благословениями. Отсюда нам известно, что жених и невеста, будучи благословленными семью благословениями [что есть часть традиционной свадебной церемонии], льнут друг к другу так же, как это происходит Наверху. Поэтому тот, кто идет к жене другого, пятнает соединение, ибо соединение Народа Израиля происходит со Священным и Благословенным и только с Ним... Тот же, кто соединяется с женой другого, как будто обманывает Священного и Благословенного и Народ Израиля...»⁴

Конечно же, существует принципиальная проблема во всех этих упоминаниях о брачных отношениях Бога и Шехины, которая была отлично известна каббалистам: эта проблема вставала из отдельного существования Шехины от Бога и касалась доктрины божественной неделимости. Как пишет Исайя Тишби (в моем буквальном переводе):

«Каббалисты... поняли возникшую теологическую опасность [заключенную в проблеме единства Шехины с другим сефирот], и в своем

понимании природы мистического греха отдали первое место — как „корню бунта“ и еретическому отрицанию принципа единства Бога — той точке зрения, что Шехина является отдельной сущностью, независимой от системы сефирот; однако они не отрицали возможность ее отделения от системы. Тайна мистического союза есть тайна соединения Шехины с ее супругом *Tiferet* [„красота“, одна из высших сефирот], то есть интеграция в неделимую систему сефирот [см. Зогар 1:12a и т. д.], и религиозной миссией смертного является поддержка этого союза с помощью *kavvana* [„концентрация“] молящегося и заветов»⁵.

Упомянутый отрывок Зогар (1:12a) гласит: «И учитывая все это, должно знать, что Господь Всемогуший един и неделим...»

Я полностью процитировал предлагаемое объяснение в попытке показать, с какими трудностями сталкивается современный исследователь каббалы, желающий примирить ясные высказывания, заключенные в Зогар, насчет Шехины с главной доктриной божественного единства, на которую они, как и каббалисты во все времена, включая, в первую очередь, автора Зогар, никогда не посягали. И естественно, неприкасаемой она остается, пока речь идет о *doctrine in principle*. Бог един — так было для иудаизма со времен библейского *Sh'ma' Yisrael* (Слушай, о Израиль), главное и не требующее доказательств утверждение, закрытое для сомнений, даже для намека на сомнение. И все же, учитывая огромный мифологический материал в Зогар и других каббалистических сочинениях, следует признать, что для поддержания веры ученому-каббалисту требовалась неординарная мыслительная способность к отчуждению определенного материала. С одной стороны, он был убежден в единстве и неделимости Бога, с другой — ему приходилось принимать на веру мифы, с удивительными подробностями рассказывающие об отношениях Бога и Шехины, об их ссорах и требованиях друг к другу, и т. д.

Взять, например, так называемые «Откровения Илии», цитируемые из *Tiqqune haZohar* (одна из книг Зогар) и печатающиеся в начале бесчисленных изданий хасидских, сефардских и восточных иудейских молитвенников. Их сопровождает рекомендация: «Полезно перед каждой молитвой читать Откровения Илии, пусть его достоинства защитят нас, аминь! Полезно читать Откровения Илии, чтобы отверзлось сердце». Этот арамейский текст занимает больше трех страниц и содержит следующее: «Вы, которые спите на Хевроне [то есть Авраам, Исаак и Иаков], и ваш верный Пастырь [то есть Моисей], очнитесь от вашего сна, про-

спайтесь и пойте, будьте Шехину, которая спит в изгнании... Тотчас Шехина подает голос и трижды зовет верного Пастыря, и говорит ему: „Поднимайся, о верный Пастырь...“»

За этим следует мистический спор Бога и Моисея, главным результатом которого стало то, что Шехина, представляемая четвертой буквой (буквой «Н») в Тетраграмматоне (YHWH), отправилась в изгнание, и Имя, то есть Бог, перестало быть единым и неделимым, ибо остались только три буквы YHW. Эти три буквы, когда написаны из названия — Yod He Waw — в сумме имеют 39, что совпадает со словом *tal*, которое означает «роса». Следующие слова в Песне Песней 5:2: «Отвори мне, сестра моя, возлюбленная моя... потому что голова моя вся покрыта росой (*tal*)», — принадлежат Богу: он обращает их к Шехине, и значит это, что Бог в отсутствие Шехины есть лишь YHW, поскольку, согласно правилу в каббалистической *gematria*^{*}, два слова, буквенные выражения которых имеют одинаковое числовое выражение, являются равноценными. Итак, процитированные из Песни Песней слова означают, что Бог выражает свою любовь к Шехине и тоску по ней, ведь без нее нарушена его целостность, он всего лишь *tal*, то есть *Yod He Waw*. Только вновь соединившись с Шехиной, Бог опять станет YHWH (Yahweh, или Яхве)⁶.

Отрывок, процитированный в молитвеннике, заканчивается словами: «Тотчас поднимается верный Пастырь, и Святые Отцы вместе с ним. Такова тайна соединения. Благословен будет вечно Господь Бог. Аминь и аминь». Это, кстати, каббалистическое объяснение, почему так важно произносить все молитвы и исполнять все заветы не просто так, а с *kavvana* — со священным намерением соединения, чтобы помочь Богу вновь стать единым и неделимым.

Сложность процитированного отрывка — хороший пример природы многих каббалистических доктрин, которые требуют определенного умственного усилия, чтобы в них разобраться. Однако легко предположить, что чем менее сведущ человек в мистических доктринах каббалы, тем более очевидно, что он будет рассматривать отношения Бога и Шехины как подобие отношений смертных мужа и жены. Для подавляющего большинства приверженцев каббалы и потом хасидизма, которое имело представление о мистических доктринах только благодаря кратким, но частым упоминаниям о них в молитвеннике, неизбежной была антропоморфизация Бога в двух персонажах — Священного и Благословенного

* Гематрия — раздел каббалы, который изучает числовые значения слов.

и Шехины, а также придание им и их взаимоотношениям якобы человеческого характера. С теологической точки зрения это было великой слабостью иудейского мистицизма, а с психологической точки зрения — его великой силой.

2. Лурианский kavvanot

Учение о соединении Бога и Шехины на Небесах и о необходимости борьбы всеми своими поступками за восстановление союза или хотя бы приближение божественной пары друг к другу, о чем написано в Зогар, стало предметом размышлений Исаака Лурии, с чьим трудом мы уже неплохо знакомы. Исаак Лурия был самым влиятельным каббалистом со времен Моисея де Леона. Лурия превратил идеи Зогар в настоящий принцип мотивации для всей сферы религиозной деятельности. Он учил, что, совершая любую *мицву* (божественный завет), необходимо сосредотачиваться на ее единственной священной мистической цели соединения Бога и Шехины. Понятие *kavvana*, которым, как мы узнали выше, пользовался Лурия, является специальным талмудическим понятием для принципа, состоящего в том, что, совершая *мицву*, необходимо это делать максимально сосредоточившись (*kavvana*) на совершении соответствующей *мицвы*. Если же совершать *мицву*, не сосредоточившись на ней, то ничего не получится, разве что совершить ее еще раз как полагается⁷. Более сложным талмудическим понятием является *kavvanat balev*, то есть «концентрация (сосредоточенность) сердца»⁸.

В лексиконе Лурии термин *kavvana* наделен высоким смыслом: он призван означать высокую степень концентрации на мистическом значении совершаемого религиозного акта. Этот тип *kavvana* имел и имеет видимое и слышимое выражение на телесном языке хасидских евреев, наследников лурианской традиции. Например, когда они произносят: «*Sh'ma' Yisrael*» (Слушай, о Израиль), — то закрывают глаза, прижимают ладонь к лицу, сильно, как могут, напрягают мускулы на лице, в первую очередь вокруг глаз, резкими и быстрыми движениями раскачиваются вперед-назад верхней частью тела и восклицают: «*Ehad!*» («один» — последнее слово первой фразы) — громко и с чувством. За всем этим лежит глубокое убеждение, что самое искреннее признание в вере должно быть произнесено с большой сосредоточенностью, которая выражает себя в сотрясении тела и души.

Лурия рекомендовал много *kavvanot* (концентраций), которые стали предметом размышлений для всех каббалистов, собравших его указания в книге под названием «*Sefer haKavvanot*» (Книга концентраций)⁹. Он предлагал произносить определенную формулу перед совершением всех видов *мицвы*. Эта формула определенно подтверждает, что намерением произносящего ее является *yihud*, соединение, Бога и Шехины. Несколько раз в разных вариациях это повторяется в «*Sefer haKavvanot*» и множестве других источников, которые цитируют Лурию. Подробная версия приводится выше (см. «Заботливая Матронит») в нашем рассуждении об образе Матронит. Популярная краткая версия такова: «Для соединения Священного и Благословенного с Его Шехиной в страхе и любви, надо соединить *YaH* и *WeH* в неделимом союзе во имя всего Израйля и поднять Шехину из праха...»¹⁰ *YaH* и *WeH* есть, конечно же, две половинки самого священного имени Яхве, из которых первая в каббалистической доктрине является мистическим эквивалентом Бога-Царя, тогда как вторая — эквивалент Шехины. Разрыв в священном имени отражает разрыв между Богом и Шехиной, и их воссоединение мистически представлено в единстве *YaH* и *WeH*, восстановлении единого и неделимого Бога.

В «*Sefer haKavvanot*» процитированы слова Лурии: «Необходимо быть внимательным и не забывать прежде любого дела произнести: „Во имя соединения Имени Священного и Благословенного в страхе, любви и благоговении, именем Израйля“, ибо всегда следует соединять мужское и женское»¹¹.

Самый известный ученик Лурии Хайим Витал (1543—1620), чьи сочинения являются главным источником познания лурианской каббалы, поясняет в своем труде «*Sha'ar haMitzvot*» (Ворота завета): «Надо быть как сын, чья цель — исполнять волю Отца Небесного и доставлять Ему удовольствие. Понять это может только тот, кто знает *kavvana* молитвы и *mitzvot* и, совершая их, концентрируется на правильном видении Божественных Миров и на воссоединении Имени Священного и Благословенного с Его Шехиной...»¹²

В своих других сочинениях Хайим Витал также возвращается к лурианскому *yihudim*. В «*'Etz Hayyim*» (Плод дерева жизни) он пишет: «И знайте, что это акт милосердия и молитвы соединить имя *YaH*, отделенное от *WeH*, соединить их вместе... Поэтому, прежде чем совершить *мицву* или акт милосердия, следует сказать: „Да соединится имя Священного и Благословенного с Его Шехиной, в страхе и любви, да соединятся *YaH* и *WeH* во имя всего Израйля...“»¹³

Теперь я позволю себе к этим указаниям Лурии относительно *yihudim* прибавить каббалистическую интерпретацию восемнадцати благословений, главных молитв, произносимых трижды каждый будний день и четырежды в субботу и по праздникам всеми соблюдающими обычай евреями, будь они хасиды или не хасиды. В «Zohar Hadash» (Новый Зогар), собрании высказываний и текстов, найденных в манускриптах цфатских каббалистов и собранных Авраамом бен Эли'эзер ха-Леви Беруки, учеником Моисея Кордоверо, утверждается, что восемнадцать благословений должны служить соединению Бога и Шехины. Отрывок, о котором идет речь, гласит: «Прошептанная (или тайная) молитва является „веянием тихого ветра“ [в котором Господь явил себя Или, 3 Царств 19:12]. И коли пришел Царь [то есть Бог], то следует встать, выказывая Ему почтение, поэтому молитва [восемнадцать благословений] называется *Amida* [стояние]. Жизнь Миров [то есть Бог] заключается в восемнадцати благословениях, через которые соединяются Бог и Его Шехина, *YANDWNHY* [то есть Яхве и Адонай]...»¹⁴ Поэтому самая важная и часто произносимая молитва, как считается, служит главной цели каббалистической жизни: восстановлению единства на Небесах, *yihud* Бога и Шехины.

3. Пространство *yihudim*

В первоначальной талмудической трактовке концепция изгнания Шехины попросту означала, что после разрушения Иерусалимского храма и пленения народа Израиля Шехина, явление Бога на земле, тоже ушла в изгнание¹⁵. В каббале изгнание Шехины, отождествляемой с народом Израиля, начало играть гораздо более важную роль, а это «значило, что часть Бога ушла от Бога»¹⁶. Тексты в Зогар, описывающие это изгнание, а также стенания страдающей Шехины (или Матронит) над своими разрушенными покоями, ее тоску по супругу, по Богу, — самые трогательные во всей каббалистической литературе¹⁷.

В более поздней, лурианской, каббале изгнанию Шехины и ее разлуке с Богом придано более масштабное, космическое значение. Лурия учит, что исток этого трагического события надо искать в днях Творения, когда Адам согрешил, размышляя только о последней сефире, то есть Малкхут (отождествляемой с Шехиной), вместо того чтобы объять мыслью весь союз и все сефирот. Он же принял Малкхут, то есть Шехину, за Бога

и таким образом расшатал союз сущностей в едином Боге, тогда как должен был укрепить его¹⁸.

В основе этой доктрины, естественно, каббалистическая идея, подразумевающая, что все поступки человека — в случае Адама как первого человека — трагическим образом отзываются на состоянии божества. С грехом Адама началась фатальная стадия единства божества, которая и была, и есть, и повторяется снова и снова из-за «разрушительного и таинственного воздействия греха человека». Таким образом изгнание Шехины стало «символом нашей собственной вины, и целью религиозной деятельности должен быть конец изгнания или, по крайней мере, движение в этом направлении. Воссоединение Бога и Его Шехины составляет смысл искупления»¹⁹. В этом заключен конечный теософский мотив *yihudim*, соединений.

Хотя обычно Исааку Лурии приписывают внедрение *yihudim* в каббалистическую доктрину и практику, на самом деле идея носилась в воздухе каббалистического Цфата XVI столетия. Она появляется, например, в учении старшего современника Лурии, каббалиста Моисея Кордоверо (1522—1570), который, хотя и был заслонен более яркой и влиятельной фигурой Лурии, все же является не менее важным каббалистическим мыслителем. Именно Кордоверо оставил нам самое подробное описание объединенной цели двух ежедневных утренних обрядовых надеваний *tallith* (таллит*) и *tefillin* (тефиллин, тфилин — амулеты). Прежде чем надеть их, как пишет Кордоверо, следует произнести:

«Для соединения... и чтобы достичь через тефиллин руки, разума для Женской Половины Лица [то есть для Шехины] и через тефиллин головы, разума для Половины Лица [то есть для Бога], чтобы Жених [Бог] обнял Невесту (Шехину). Его левая рука под ее головой, и Его правая рука обнимает ее... И завязки [тефиллина] должны стать узлами любви Жениха и Невесты, и нельзя допустить, чтобы грехи стали завязками, соединяющими Самаэля [то есть Сатану] и его женщину [Лилит], и всю их свиту... Смотрите, я надеваю *тефиллин* на голову, чтобы все идолопоклонники остались под рукой Низшей Шехины, и *тефиллин* на руки надеваю, чтобы все остальные боги были под властью Верхней Шехины...»²⁰

* Таллит — еврейское молитвенное облачение, особым образом изготовленное прямоугольное покрывало.

Объяснение концепций и терминов, имеющих в этом *yihud*, требует пространного введения в мир каббалы Кордоверо, что уведет нас далеко за пределы нашей темы. Однако даже без такого экскурса цель отрывка достаточно ясна: он утверждает, что, произнося соединяющую формулу, человек, который надевает тефиллин, может быть уверен в соединении узами любви Бога и Шехины, так же как в том, что Самаэль и Лилит не смогут воспользоваться завязками для бесцельной цели.

Что до разделения Шехины на «Верхнюю» и «Нижнюю», это основано на зогарическом различии между «Шехиной Наверху» и «Шехиной Внизу». Наверху, на небесах, Шехина обитает среди двенадцати Священных Колесниц и двенадцати Священных Животных, тогда как внизу она живет среди двенадцати племен израильских. Именно Нижняя Шехина ушла в изгнание вместе с детьми Израиля после разрушения Иерусалимского храма. Однако два явления Шехины, как учит Зогар, связаны вместе, так что на самом деле Верхняя Шехина и Нижняя Шехина суть одна Шехина (Zohar 1:159b).

Каббалистические доктрины, ставшие основой процитированных указаний Кордоверо, содержатся в нескольких его сочинениях. В его «Shi'ur Qoma» (Мера роста) написано, что благочестивый человек своими поступками побуждает Шехину соединиться с ее Супругом. В «Pardes Rimmonim» (Гранатовый сад) он поясняет: «Если человек благочестив [*tzaddiq*], Шехина преследует его и соединяется с ним, так что через его добрые дела союз [Шехины] с ее Супругом возобновляется... Таким образом, очевидно, что возбуждение *tzaddiq* становится причиной соединения Божественного *tzaddiq* (Бога) с Шехиной...»

Кордоверо также использует идею Зога, касающуюся соединения Шехины с благочестивыми мужами, чьими прототипами были Иаков и Моисей (см. «Возлюбленная земных мужчин и богов»). Он пишет в «Tomei D'vora» (Пальма Деворы):

«Мужчина стоит между двумя женщинами: нижней, плотской, которая получает от него еду, одежду и супружеские права, и Шехиной, которая стоит над ним и сама благословляет его всем этим, чтобы он мог отдать... Случается, что мужчина расстается со своей женой, и это бывает по трем причинам: 1) потому что у нее менструация; 2) потому что он занят изучением Торы и в будние дни не приходит к ней; 3) потому что он путешествует и воздерживается от греха. В такое время Шехина приходит к нему, и привязывается к нему, и не поки-

дает его, чтобы он не был обделен и разделен с женой, потому что мужчина целостный, только когда мужское и женское соединяется, вот Шехина и соединяется с ним [то есть неразлучна с ним]»²¹.

Еще до публикации *kavvanot* Лурии и его молитвенника, учителя-каббалисты осознали *yihudim* как нечто важное для молитвы с полной концентрацией. Евреи разных диаспор произносили *yihudim* и продолжали делать это до тех пор, пока в XIX столетии, вследствие упадка каббалы и традиционного иудаизма в целом, *yihudim* не были исключены из молитвенников просвещенных общин в Центральной и Западной Европе. Одним из первых, кто предписывал произнесение *yihudim*, был Иаху де Видас, ученик и близкий друг Моисея Кордоверо. Он закончил свой главный труд «Sefer Reshit Hokhma» (Книга начальной мудрости) в Цфате в 1575 г. «Reshit Hokhma» — одно из выдающихся произведений на тему морали в иудаизме, и в то же время это труд думающего и глубоко чувствующего каббалиста, для которого Зогар — главный источник вдохновения и провидения в делах религиозных. По поводу *yihudim* Видас пишет так:

«Прежде чем совершить *yihud*, следует произнести собственным языком и сказать вслух: „Я делаю это, я совершаю эту мицву, чтобы соединить Шехину со Священным и Благословенным“. И еще следует сконцентрироваться на соединении YAQDWNQY. В утренней молитве мы соединяем Шехину с *Hesed* (Любовь, то есть четвертая из сефирот)... Днем мы молитвой соединяем Шехину с левой рукой (то есть сефира гевуры, «силы»), а вечером соединяем ее с Центральной Колонной²²... Таким образом, суть наших молитв — соединение Шехины с упомянутыми сущностями (B'hipot). И еще следует каждый день соединять Шехину с тайной постели, стола, стула, лампы... Будьте внимательны, это всестороннее соединение для ежедневных правил...»²³

Слово YAQDWNQY требует объяснений. В других текстах оно появляется в виде YAHDWNHY (см. ниже). Древнееврейская буква *gof* (гоф), транслитерируемая как «q», обычно используется для замены буквы *he* (h), если священное имя произносится или пишется вне чтения Библии или молитвенника. Таким образом, *Elohim* (Бог) становится *Eloqim*, а Тетраграмматон YHWH превращается из *Yod He Waw He* в *Yod Qe Waw Qe*. Каббалистическое священное имя YAHDWNHY —

сложное, составленное из букв *YaHWeH* в сочетании с буквами другого священного имени *AdoNaY*, означающее «Господин» и как правило заменяющее имя *Yahweh* в Библии и молитвеннике. В учении каббалы священное имя Яхве подразумевает мужской род, а имя Адонаи — женский. Что до «тайны» кровати, стола, стула и лампы, это означает, что вся дневная деятельность мужчины должна быть такой, чтобы она тоже служила соединению Бога и Шехины.

Требование приложить все умственные и психические усилия для достижения главной цели, то есть соединения Бога и Шехины, стало обязательным в каббалистических молитвенниках с XVII в. Одной из первых и самых популярных в ашкеназском мире была «*Sefer Sha'are Tziyon*» (Книга врат сионских) Натана Ганновера (XVI—XVII вв.)²⁴. «В этом томе, — пишет Шолем, — лурианские доктрины миссии человека на земле, его связей с силами верхних миров, трансмиграций его души, его стремления достичь *liqqin* (совершенство) внедрены в молитвы таким образом, что могли быть оценены и поняты всеми, во всяком случае они пробуждали воображение и чувства»²⁵. Натан Ганновер пишет о соединении Бога и Шехины:

«После того как вы совершили полночный *liqqin* (молитву в память разрушения Иерусалимского храма и восстановления Израиля), подготовьте свою душу, подчините все члены Священному и Благословенному и Его Шехине, пусть ваше тело будет колесницей Шехины, и произнесите, всемерно сконцентрировавшись и думая о благе: „Господин мира! Смотри, я хочу, чтобы мое тело стало колесницей Шехины, и пусть соединятся Священный и Благословенный и Его Шехина (*YANDWNHY*) в страхе и любви (*YANNWYNN*), пусть соединятся имя *YaH* и имя *WeH* в неделимом союзе ради Израиля“»²⁶.

Несколько пунктов в этом параграфе требуют пояснения. Концепция колесницы (*merkava*), то есть транспорта, ибо Бог имеет корни в видении Иезекииля о Священной колеснице (Иезекииль 1) как некоем «транспорте», несущем Его престол. В каббалистической трансформации термин стал приложим к мистическому адепту, который, благодаря сильной *kavvana* (концентрация), привлекает к себе Шехину, «присутствие» Бога, и таким образом становится колесницей, на самом деле сосудом для нее. Термин *merkava* также означает использование *гематрии*, то есть сочетания букв в словах или выравнивания их численного значения. В нашем

тексте есть два примера этого типа *гематрии*. Первый получил объяснение выше. Второй, *YANNWYNN*, — похожее сочетание божественных имен *YHWN* и *ENYN* (то есть *Ehuch*; ср. Исход 3:14) со значением «Я есмь».

Одной из наиболее ценных и ранних каббалистических антологий является «*Midrash Talpiyot*», составленная сефардским раввином Илией хаКохен из Смирны (умер в 1729 г.), который также известен как Илия хаКохен хаИттамари по одной из его первых книг «*Midrash halttamari*» (первая публикация в Константинополе в 1695 г.). Для «*Midrash Talpiyot*» рабби Илия использовал материал из примерно трехсот книг и расположил его в алфавитном порядке и в соответствии с темой. На трех страницах раздела под названием «*Anaf Yihud*» (Ветвь соединения) он в основном рассматривает единство Бога и лишь мельком затрагивает соединение как совершаемый обряд. Он пишет:

«Из манускрипта: Прежде чем совершить *мицву*, следует вслух произнести: „Я совершаю эту *мицву*, чтобы соединить Священного и Благословенного с Его Шехиной“, — и сконцентрироваться на соединении имен *Hawaya v'Adnut* [буквально: «бытие и власть», но здесь: священные имена Яхве и Адонаи] таким образом: *YANDWNHY*, и тогда пожелать, чтобы она [Шехина] восстала из Изгнания. Как? Когда мужчина идет в синагогу, чтобы молиться, он должен говорить: „Вот, я иду соединять Шехину со Священным и Благословенным“, — и также должно быть с каждой *мицвой*»²⁷.

Вот мы и познакомились с каббалистическими соединениями священных имен с целью соединения Бога и Шехины, так что единственно новый элемент в манускрипте рабби Илии — это указание произносить формулу по дороге в синагогу, возвышая таким образом механический акт движения до мистически значимого акта.

Среди каббалистов XVIII столетия, в чьих размышлениях услужение Шехине с помощью «соединений» стало занимать центральное место, был выдающийся мыслитель Хаим Иосеф Давид Азулай (1724—1806), знаменитый палестинский галахический* авторитет, учитель-каббалист,

* Галахический от *Галаха* — нормативная часть иудаизма, регламентирующая религиозную, семейную и гражданскую жизнь евреев. В более узком смысле — совокупность законов, содержащихся в Торе, Талмуде и более поздней раввинистической литературе.

путешественник, известный также под своим еврейским акронимом ХИДА. Его интерес к *yihudim* становится совершенно очевидным в комментариях к Пасхальной Аггаде*, названных «Simhat haRegel» (Радость праздника). В них он приписывает мистическое влияние на Шехину практически каждому обряду, совершаемому в связи с ритуальной пасхальной трапезой. Когда сжигают *hametz*, «заквашенные» крошки, найденные в доме накануне Пасхи (Песах), «правильно, — пишет он, — сказать: Будь это моим долгом перед Тобой, о Господи... я уберу *hametz* из моего дома и из моих владений, вот, о Господь наш Бог... Ты уберешь все внешнее (то есть злых духов) и дух нечистоты с земли, и очистишь нас от злых помыслов... и от тех, что противостоят Шехине, уничтожь их вместе с духом уничтожения...»²⁸.

Хида также рассматривает концепцию *tzaddiq* (цаддик) как колесницу для Шехины и совершение *mitzvot* «с целью очищения искр святости и соединения Любящих [то есть Бога и Шехины]» и утверждает, что «окончательное искупление произойдет во имя Шехины». Он указывает, что перед тем, как выпить каждый из традиционных четырех бокалов вина во время *сиддур*, следует сказать: «Вот, я готов и собираюсь совершить *mitzvah* первого [второго, третьего, четвертого] бокала из четырех бокалов во имя соединения Священного и Благословенного с Его Шехиной, благодаря Ему, который таинствен и незрим (то есть Бог), во имя Израиля». Та же молитва должна быть повторена, согласно Хиде, перед тем как съесть *matza* (маца), *maror* (горькие травы), рассказать об исходе из Египта, съесть *afikoman* [кусочек мацы, которые съедается в конце трапезы] и так далее²⁹. Короче говоря, сиддур для Хиды — серия обрядов, имеющих одну цель: соединение Бога и Шехины.

Хида был также одним из наиболее вдохновенных защитников *yihudim* от критики рабби Езекиэля Ландау (см. ниже). Согласно Хиде, следует принять практику евреев Турции и повторять *I'shem yihud*, ибо, делая это, человек «с очевидностью демонстрирует, что его поступки совершаются лишь во имя Бога, и тогда не будет ничего и никого чужого [то есть злых сил] в его занятиях или совершении *mitzvot*». Он «дает нагоняй» рабби Езекиэлю Ландау за его несдерживаемый гнев, направленный на хасидов, и его точку зрения, будто «никакой специальной концентрации

* Аггада (Хаггада) — части Устного закона, не входящие в Галаху, то есть не имеющие характера религиозно-юридической регламентации. Аггада включает притчи, легенды, сентенции, проповеди, поэтические гимны, философско-теологические рассуждения и т. д.

не требуется, и все совершенства появляются автоматически на небесах в результате наших действий». Также Хида настаивает на том, что нельзя сравнивать человека, который «имеет верную цель», и того, кто «совершает предписания во имя неба», но не поставил себе ясную цель³⁰.

4. Хасидские учителя о *yihudim*

Хасидский обычай произносить *yihudim* появился благодаря основателю хасидизма рабби Исраэлю Ба'ал Шем Тову (1700—1760). «Sefer Keter Shem Tov» (Книга о короне доброго имени) цитирует рассказ Бешта (древнееврейск. BShT, акроним имен Ба'ал Шем Тоба) о явленном ему видении, якобы он поднялся на небо, где ему было сказано: «Я пока не умру, потому что они радуются Наверху, когда я внизу произношу *yihudim*». Потом, продолжал Бешт, он спросил Мессию, которого увидел Наверху: «Когда придет Учитель [то есть ты]?» И Мессия ответил: «Когда твое учение распространится повсюду... и весь Израиль сможет совершать соединения и подниматься сюда, как ты...»³¹

Едва *yihudim* стали частью хасидского мира, как хасидские учителя предложили множество изменений в их текст, а также принялись заново их интерпретировать. Одним из учеников Бешта был рабби Я'аков Йосеф из Полонного (умер в 1782 г.), который был раввином Шаргорода, второй по величине еврейской общины в Подолии, и был исключен из нее в 1748 г. за приверженность Бешту. Я'аков Йосеф яростно сражался с оппонентами хасидизма и немало способствовал разъединению хасидов и митнагдим*. В своем главном труде «Toldot Ya'aqov Yosef» (История Я'акова Йосефа) и в других сочинениях он учил, что размышления о эле появляются у человека только для того, чтобы побудить его подняться и «улучшать» или «совершенствовать» их в молитве. Его очень занимала концепция человека как «колесницы Шехины», и он писал по этому поводу:

«Таким образом человеку предназначено быть колесницей Шехины, телом и душой, как это было на горе Синай, когда Моисею были даны скрижали Откровения... Рамбан [рабби Моше бен Нахман, или Нахманид] писал в разделе Ahare: „Он будет жить ими [законами Торы]“. Такова цель человека: очищать себя [то есть свое тело], пока не станет

* Митнагдим (букв.: оппоненты) — противники хасидизма.

колесницей Шехины, телом и душой, как [были] Енох и Илия и прочие. И вот что он сказал: „Человек воздерживается от изучения Торы на время погребения умершего, чтобы отделить чужую мысль от своих собственных и таким образом заставить *q'lipra* [злые духи] отойти от Шехины, которая в этом случае могла бы соединиться со своим Супругом. Вот настоящая свадебная церемония, так и понимай ее“³².

Опять требуются кое-какие пояснения. В первую очередь, Нахманид (ранее Левит 18:5, где появляется выше приведенная цитата) не говорил того, что, как утверждает рабби Я'аков Иосеф, он говорил. Нахманид говорит следующее: «Те, которые оставят все дела земного мира и не будут обращать на них внимание, как будто у них нет тела, а обратятся стремлениями и помыслами единственно к Создателю, как было с Илией — когда их душа лепится к Божественному имени, будут жить вечно во плоти и духе...» Мысль о том, что человек должен стать колесницей Шехины, взята Я'аковом Иосефом не у Нахманида, а у каббалистов постлурианского периода.

Далее, к позднему периоду каббалы относится также мысль, что отделением себя от чужих, нечистых или злых мыслей можно освободить Шехину от *q'lipra*, нечистой «шелухи», темных сил *sitra ahra*, «другой стороны», которые лепятся к ней и мешают ей соединиться с ее супругом — Богом. Однако, как мы увидим ниже (см. «Лилит и херувимы»), сама концепция *q'lipra* заключена в Зогар.

Более поздняя книга рабби Я'акова Иосефа, озаглавленная «K'tonet Rasim» (Многоцветная одежда)³³, содержит каббалистические поучения, основанные на книгах Левит и Числа. В этой книге он столько раз обращается к Шехине и *q'lipra*, что не остается сомнений: этот предмет для него важен, может быть, даже самый важный³⁴. Суть более десятка текстов, в которых рабби Я'аков Иосеф говорит о соединении Бога и Шехины — многие из них приукрашенные и более разработанные тексты из ранней каббалистической литературы, — в результате дает следующую картину его учения.

Из-за наших грехов разорваны любовные отношения Бога и Шехины. Вместо того чтобы быть лицом к лицу, как любящая пара, «они стоят спина к спине, представляя тайну двух лиц и *дормиту**» (р. 18)³⁵. Из-за

* Дормита — дремота; исход света, сон, состояние подъема молитвы. Слово греческого происхождения, перешло в арамейский и другие языки.

«ненависти и разлуки внизу» на земле произошло разделение четырех букв имени Бога, YHWH, наверху (р. 19). В разлуке богов виноваты злые силы (р. 96). Однако «когда будет устранена зависть, которая является причиной распада и смерти мира, на землю, вниз, придет покой и соединение, обусловив воссоединение имени Бога наверху» (рр. 60, 96, 97). Человек должен делать все, что в его силах, дабы установить мир и покой на земле и таким образом способствовать соединению богов наверху (р. 21). Каждое физическое действие должно сопровождаться «напряженной мыслью о соединении Бога и Шехины» (р. 54). Размышлениями о Торе и совершением *mitzvot* человек способствует соединению наверху, соединению «лицом к лицу» Бога и Шехины (рр. 174—175), в результате чего те, кто наверху, и те, кто внизу, будут благословлены (р. 68). Совершая любой из своих поступков, «человек должен концентрироваться на соединении Бога с Его Шехиной» (р. 219).

«Шехина есть источник душ». Долг человека — исполнять завет и держать в чистоте свои мысли, что будет способствовать освобождению Шехины и очищению ее от злых духов, нечистых элементов, прилипших к ней, чтобы она могла присоединиться к «своему возлюбленному» Богу и соединиться с Ним (рр. 181—182). Это соединение наверху также выражается в соединении четырех букв имени Бога, YHWH (ЯХВЕ). «В этом заключен величайший закон Торы» (рр. 99, 220).

Точно так же, устанавливая дружеские отношения с другими людьми, человек способствует соединению наверху. Любое «соединение» внизу становится причиной соединения имени Бога наверху (р. 19). Следует делать это хотя бы из «жалости к славе Имени» (р. 19). Даже такой плотский акт, как близость мужчины и женщины, влияет на соединение Имени в *Ehad* наверху («Один», р. 220).

Довольно сложную схему «трех типов близости» представляет рабби Я'аков Иосеф, чтобы проиллюстрировать взаимозависимость соединения внизу, на земле, и наверху, на небе:

«В каждом [произнесенном] слове [*dibbur*] есть соединение Бога с Его Шехиной. Существуют три типа слов, которыми называют три типа близости [*zivvug*]: 1. Близость Царя и Его Матронит... 2. Близость сына и его возлюбленной... 3. Близость раба и служанки. ...Слова Торы и молитва, когда мужчина в *tallith* и *tefillin* уединяется с Создателем, — это и есть близость Властелина Мира с Его Шехиной... [*Mundane*] разговор есть близость раба со служанкой; слова любви

между друзьями есть близость сына с его возлюбленной; а когда мужчина посвящает себя Торе и молитвам, если он осознает, что [они направлены] Священному и Благословенному и Его Шехине, тогда он связывает вместе Малкхут [Шехины] наверху...» (р. 247).

Как показывает это короткое рассуждение, для рабби Я'акова Иосефа почти навязчивой идеей было соединение Бога и Шехины, а также религиозный императив (приказ) посвятить этому свою жизнь.

Современником Я'акова Иосефа был рабби Элимелех из Лежайска (1717—1787), который сыграл центральную роль в пробуждении почти-тотального отношения к цадикам святых хасидских раввинов. В своей книге «No'am Elimelekh» (Благость Элимелеха)³⁶ он несколько раз объясняет, что произносить *yihudim* является святым долгом:

«Если человек собирается совершить мицву, он должен произнести вслух, что хочет совершить мицву, и еще сказать: „Во имя соединения Священного и Благословенного с Его Шехиной...“

...Когда человек раскаивается в своих делах и исправляется, он своим раскаянием и пониманием добивается восстановления [*tiqqun*] Шехины... В тот день, когда он очищается от своих грехов, он должен действовать во имя возвышения Шехины, чтобы она соединилась со Священным и Благословенным... Он должен сказать: „Во имя соединения Священного и Благословенного с Его Шехиной...“

...По этой причине мы мы говорим прежде всех наших дел [то есть до совершения мицвы] и молитв: „Во имя соединения и т. д., во имя всего Израиля...“»³⁷

Ведущим хасидским учителем следующего поколения, который в основном занимался Шехиной, был рабби Моше Хаим Эфраим из Суделков (1740—1800?), внук Бешта. Его книга «*Degel Mahane Efrayim*» (Знамя стана Эфраима), содержащая службы по поводу еженедельных чтений Пятикнижия, является классикой хасидской литературы. Он пишет:

«Мой дед, пусть он отдыхает в раю, а память о нем живет в грядущем, сказал, что все вещи нам даровала Шехина, и все недостающее [*hesronot*] человеку надо понимать как недостающее Шехине, скажем так... благословен Он и благословенно Его Имя... Поэтому все наши

молитвы должны быть произнесены для восстановления недостающего Шехине, скажем так, а потом для восстановления недостающего нам. Вот почему *tzaddiqim* [святые хасидские раввины] являются эмиссарами Матронит [то есть Шехины], ведь *tzaddiqim* через свою неполноценность узнают о неполноценности Шехины, и именно они соединяются с ней в полноценном союзе. Очевидно, что все соединения происходят благодаря знаниям, вот почему соединение, близость называют познанием, „Адам познал Еву, жену свою“ (Бытие 4:1)»³⁸.

Этот отрывок требует некоторых комментариев. Первый заключается в том, что повторяющееся вводное предложение «скажем так» (*kiv'yakhol* в оригинале), когда автор упоминает Шехину, показывает, что ему необходимо подчеркнуть: все сказанное о Шехине нельзя воспринимать буквально, если только не думать, будто Шехина действует независимо от Бога или будто она нечто иное, отличное от Бога. Сам факт, что автор трижды на небольшом пространстве повторяет слова «скажем так», показывает, что он полностью осознает: в своих утверждениях о Шехине он слишком близок к еретической вере в *sh'te r'shuyot* (две силы) или в двух божественных авторитетов, как их называют талмудистско-мидрашистские источники (В. Hag. 15a; Gen. Rab. 1).

Второй комментарий касается того, как автор использует слова «благословен Он и благословенно Его Имя» (на древнееврейском: *b'h uv'sh*, то есть *barukh hu uvarikh sh'mo*), относя их к Шехине. Это не совсем логично, ибо каждое из четырех слов на древнееврейском языке мужского рода, тогда как Шехина — и концептуально, и грамматически — женского рода. Объяснение может быть таким: когда наш автор говорил о Шехине, он думал о Боге, а стоило ему упомянуть Его Имя, аббревиатура *b'h uv'sh* появляется почти автоматически. Наш третий комментарий относится к тому, что автор один раз упоминает Шехину, называя ее Матронит (то есть Матрона), что обычно для Зогар, но довольно необычно для хасидских текстов. Новым также стало требование автора обращать все молитвы к цели восстановления Шехины (и таким образом — содействия ее полному единению с Богом); это может быть достигнуто цадиками через их познания, которые ведут к соединению Бога и Шехины.

Современником учителя из Суделков был рабби Леви Ицхак из Бердичева (1740—1810), один из наиболее известных представителей третьего поколения цадики. Его обширные познания завоевали ему

уважение даже *митнагдим*. В его учении выделяются три элемента: радость в совершении мицвы, *d'vequt* (прилепление) к Богу и страстная молитва. Обычно он пел молитвы на языке идиш, на котором «запросто» беседовал с Богом и даже имел смелость обращаться к Нему с требованиями. Его книга «Q'dushat Levi» (Святость Леви) была впервые опубликована еще при его жизни и стала очень популярной³⁹. В ней он обращается к версии ARI [Исаак Лурия] соединительной формулы «во имя соединения и так далее в страхе и любви, в любви и страхе» и объясняет, что «сначала должен быть страх, потом любовь, а потом из любви появляется еще более глубоко запрятанный страх, как известно тем, кто знаком с тайной мудростью»⁴⁰.

К тому же поколению принадлежит один из самых известных в истории хасидизма рабби Шнеур Залман из Ляд (1745—1812/1813), который основал свою школу хасидизма, в дальнейшем известную как Хабад. НАВАД (хабад) суть акростих слов *Hokhma, Bina, Da'ar*; буквально: «мудрость, понимание, знание», но, согласно каббалистической терминологии, начальное, развивающееся, законченное знание. Хабад вновь ввел ученый элемент в хасидизм и проделал глубокие туннели в ряды *митнагдим*. Книга «Тапуа» (первоначально названная автором «Liqqte Amarim», или «Собрание речений») Шнеура Залмана является одним из немногих хасидских сочинений, которое представляет собой не собрание рассуждений, а систематическое изложение авторских теорий⁴¹. Это в ней дается подробное объяснение того, что подразумевается под формулой *l'shem yihud*.

«Вот объяснение „во имя соединения Священного и Благословенного и Его Шехины, во имя всего Израиля“; эта *kavvana* [концентрация] должна быть произнесена в сердце. В том случае, если человек всем сердцем желает божественного соединения, в его сердце должна жить великая любовь к одному Богу, он хочет доставить Ему удовольствие наверху, и не ради удовлетворения своей собственной души, жаждущей Бога, а как сын, который все делает для отца с матерью, любя их больше, чем себя... В любом случае, человек должен приучить себя к этой *kavvana*, ибо, даже если она не полностью и не со всей искренностью наполняет сердце человека, его сердце искренне хочет ее хотя бы немного из-за естественной любви, которая есть в сердце всего Израиля к Богу и его желания сделать все, что требует от него Божественный, Благословенный Он. А это соединение есть Его истинная воля, то есть

Его божественное соединение в эманации [*atzilut*], имеющей место через возбуждение внизу (то есть на земле, где живут люди), через соединение святой души и ее интеграцию в свет Божий, что скрыто в Торе и мицвах, которыми она [душа] занята. Тогда они в самом деле становятся едины, как я писал выше, ибо через Тору и мицвы Священный и Благословенный соединяется с источником святой души, которая называется именем Шехина. Теперь они способны на то, что наполняет все миры, и на то, что окружает все миры... Что же до соединения души человека и ее проникновения в свет Бога, то этого каждый израильтянин хочет искренне и самозабвенно, всем сердцем и всей душой из-за его естественной любви, скрытой в сердце всего Израиля, ведь он хочет прилепиться к Богу, а не отделиться от Него, не быть отделенным и отсеченным, не дай Господи, от единого [Бога], будь Он благословен»⁴².

Суть в том, что Шнеур Залман в своей манере, с витиеватостью и повторениями, хочет выразить то, что, концентрируясь на соединении, человек способствует союзу «святой души» и «света Бога», то есть Бога и Шехины, которые — вместе — «наполняют миры». Более того, Шнеур Залман утверждает, что каждый израильтянин носит в своем сердце «естественную (природную) любовь» к Богу и желание прилепиться к Нему. Скажем так, *yihudim* имеет две цели: соединить Бога с Шехиной и сделать целостной душу того, кто исполняет заветы Бога.

Младшим современником рабби Шнеура Залмана был рабби Барух из Меджибожа (1757—1810), еще один внук Исраэля Ба'ал Шем Това. Барух считал себя наследником своего знаменитого деда, провозглашал высокий статус цадика, святого вождя хасидизма, и содержал великолепный «двор» в Меджибоже, целиком подвластный ему и роскошный, при котором был даже «придворный шут» Герцеле Острополер. Его образ жизни вызывал неприязнь других хасидских лидеров, среди которых был сам Шнеур Залман. Среди опубликованных сочинений Баруха есть книга «Butzina diN'hoga», название которой взято из талмудической фразы и означает «зажженная лампа», однако в Талмуде ее смысл немного другой: «мудрый человек»⁴³. В этой книге Барух предлагает законное решение, когда ссылается на «соединение Священного и Благословенного с Его Шехиной»⁴⁴. Интересно то, что в этом тексте Барух не употребляет слово *yihud* (соединение), которое стало *terminus technicus*, специальным понятием, в каббалистической и хасидской литературе, а предлагает свое слово *tzeruf* с тем же значением.

Бесконечная интерпретация смысла *yihudim* хасидскими учителями приводила к изменению его смысла или частичному его варьированию. В конце концов было напрочь забыто первоначальное значение «*l'shem yihud*» и заменено на невидимые умственные упражнения. Взять, например, объяснение, которое дал Аврахам Иехошуа Хешел в составленной им хасидской антологии «*Sefer Liqqute Y'qarim*» (Книга драгоценной смеси): «Смысл соединения не в том, чтобы разделить мысли и слова, а чтобы не смешать в них добро и зло». Это (значение) «древа познания добра и зла» (Бытие 2:17) и это же (означает) «и служанку, когда она занимает место госпожи своей» (Притчи 30:23).

Фраза, процитированная из Притч, имеет отношение к зогарическому мифу (о нем ниже «Триумф и конец Лилит»), согласно которому, когда храм был разрушен и Матронит (Шехина) «отослана прочь» Царем (Богом), Он взял на ее место рабыню, или служанку, Лилит. Таким образом, служанка унаследовала место своей госпожи Шехины, и зло, которое она символизировала, прилепилось к добру, представляемому Богом. Как мы видели, согласно утверждению Хиды, *kavvana* (намерение) совершить мицву должно заключаться в отделении зла от Шехины и побуждении Бога и Шехины вновь соединиться. Эта концепция обобщена Гешелем, который интерпретирует цель *yihudim* как, что парадоксально, разделение в целом добра и зла в божественном ареале.

Гешел продолжает: «Суть близости и соединения сходна с сутью божественных вод: знайте, что в них совсем нет зла. Почему же тогда нельзя обойтись без наших сближений? Объяснение заключается в том, что Отец видит зло, причиненное сыну, который выглядит расстроенным, так сказать, не обогащенным [божественным] удовольствием. Подумайте хорошенько! И суть станет ясной для тех, кто поймет»⁴⁵. Я должен признать, что не могу заявить, будто принадлежу к этой элитной группе, если иметь в виду эту интерпретацию.

В большой, четырехчастной 850-страничной хасидской антологии, озаглавленной «*Sefer Ta'ame haMinhagim uM'gore haDinim*» (Книга значений обычаев и источников законов), автор собрал рассуждения нескольких цадиков на предмет «соединений». В разделе «Суть цидит» (*tzitzit* — ритуальная бахрама) он утверждает, что ясно показывает, будто в мире, в котором он живет, все религиозные действия по обычаю предваряются формулой *l'shem yihud*, так что, когда мицва не предваряется или не сопровождается ею, это требует специального разъяснения. Он пишет:

«Причина, почему некто не произносит „во имя соединения“, когда у него есть возможность исполнить завет приема гостей, и почему этот завет выделен из всех остальных заветов? Потому что прием гостей есть нечто большее, чем получение лица Шехины. Из-за этого и произнесение „во имя соединения“ не к месту».

Автор утверждает, что взял цитату из книги «*Degel Mahane Efrayim*» рабби Моше Хаима Эфраима из Суделков⁴⁶.

К своим комментариям к этому тексту рабби Шуб добавляет комментарии, взятые им из других источников. Он пишет: «В предисловии рабби, цадика из Комарно (Ицхак Айзик из Комарно, умер в 1874 г., автор многочисленных хасидских сочинений), я увидел, что мой учитель, моя дядя и святой учитель Зеви обычно рассуждал как о малой, так и о великой *l'shem yihud* etc., с одинаковым многословием. Даже когда он отпивал немного воды, то делал паузу и произносил несколько *yihudim*. И в книге „*Zera Qodesh*“ (Vayeshev) сказано: „Когда человек ищет Его, благословенно будь Его Имя, в молитве и произносит *l'shem yihud* etc., во имя всего Израиля, тогда его молитва бывает услышана, даже если этот человек не *tzaddiq* [святой человек, цадик], ибо его желание идти дорогой Торы всегда зачтется ему, как если бы он исполнил свое желание“»⁴⁷.

Несколькими сотнями страниц дальше рабби Шуб возвращается к этому предмету, но уже пишет подробнее:

«В книге „*Zera Qodesh*“ (Святое семя) гаона*, святого из Ропшиц [Ropczyce, Poland] (in Vayera), писал, что человек должен быть настороже, когда совершает мицву, иначе он может отвлечься и недостойная [*pasul*] мысль сумеет закрасться в его сердце, упаси Господи... И в книге „*Derekh Piqqudekha*“ (Дорога заветов)⁴⁸ он писал так: „Я узнал от своих учителей, что лучше сказать формулу до исполнения завета. Даже когда человек наедине с самим собой, он должен сказать пред ликом Господа: „Властелин Миров! Тебе лучше всех известно, что мое единственное желание — исполнять Твою волю, но возможно, что, пока я буду исполнять завет, злой помысел уведет меня в сторону и другая [то есть „чуждая“] мысль отвлечет мои мысли от исполнения заветов. Так знай, что я отвергаю эту мысль

* Гаон — в давние времена официальный титул глав иешив в Вавилонии, в Средние века этот титул носили главы иешив в Палестине, в то же время гаон — высший авторитет в толковании Талмуда. В дальнейшем гаон утратил официальное значение и стал почетным именованием выдающихся толкователей Закона.

и нечистое воображение и волю сердца, потому что мое единственное желание у меня в костях, и оно поднимается в мои мысли, чтобы я верой и правдой служил единственно Тебе»⁴⁹.

В своих заметках к этому тексту рабби Шуб обращается к традиции, согласно которой, «когда святым *цадиком* из Ш.» С.⁵⁰ определил святого рабби из Штретина [Judah Zevi Hirsh of Stretyn (d. 1854?)], мир ему, святой рабби из Штретина сказал, что тот не понимает смысла фразы: «„Ради соединения Священного и Благословенного“. И святой рабби пояснил, что это намерение... человек должен направить все телесные силы на благо неба, и тогда будет соединение Священного и Благословенного с Его Шехиной».

5. Оппоненты, не принимавшие *yihudim*: галахическая сторона

Мы можем лишь очень коротко остановиться на оппозиционерах, не принимавших *yihudim*, некоторых раввинах, которые были духовными вождями *митнагдим*, ортодоксальных оппонентах хасидизма. Наиболее прямолинейные из них восстали чуть ли не с оружием в руках против *yihudim*, а также вовлекли «соединения» в баталию, и это показывает, что дело было очень важным для них и касалось основ их веры. Суть полемики между двумя лагерями изложена в книге «Хасидская молитва» Луиса Якобса, который показывает, до какой степени произносить или не произносить луринскую формулу пробуждало воинственный дух и содействовало вражде между хасидами и *митнагдим*⁵¹. Якобс цитирует *in extenso* взгляды рабби Езекиэля Ландау (1713—1793), одного из величайших талмудистов XVIII столетия, который в «*Responsa*» (Ответы) не только с негибимой твердостью отрицал *yihudim*, но и воспользовался возможностью произнести обвинения в адрес хасидизма в целом. Кульминацией нападок Ландау стал следующий текст: «По моему мнению, наше поколение заражено злой болезнью. Что до поколения, которое предшествовало нашему, [оно] не знало об этой формуле и не произносило ее... но в нашем поколении... все говорят: „Я есть мудрец, и для меня откроются небесные врата, и для меня существует этот мир“. Такие люди являются разрушителями поколений, и для этих поколений мои слова: „Справедливы пути Господни, и праведники ходят по ним, а хасиды падают на них“»⁵².

На самом деле, библейский текст, процитированный Ландау, гласит: «Ибо правы пути Господни, и праведники ходят по ним, а беззаконные падают на них» (Осия 14:10). В ярости Ландау заменяет «беззаконных» на «хасидов», ставя между ними знак равенства.

Хасидским ответом на этот выпад было сочинение рабби Хаима бен Шломо Тирера из Черновиц (1760—1816), известного хасидского лидера, имевшего обширные познания не только в мистической, но и в раввинистической литературе, таким образом, он был отлично подготовлен, чтобы оспаривать и отрицать суждения Ландау. В своей книге «*Sha'ar haT'filla*» (Врата молитвы) рабби Хаим не стал нападать на Ландау, а вместо этого привел свидетельства из Талмуда и Законов, доказывая, что *kavvana* предшествует *mitzvah*, и это верно с точки зрения Галахи. Потом он оспаривает то, что «страх и любовь», особо выделенные в *yihudim*, необходимы для истинного совершения мицвы. «Любовь и страх, — говорит он, — два крыла», которые возвышают мицву, «как крылья птицы, благодаря которым она может летать по всему небу ниже божественного», заключает он, выделяя соединение, но не Бога и Шехину, а «Его великого и святого Имени и... Нижнего Мира с Высшим Миром»⁵³.

Луис Якобс, рассуждая о главном расхождении между Ландау и рабби Хаимом, отыскивает два фактора: первый — значение *kavvana*, другой — подозрение Ландау, что в хасидизме есть след саббатрианской ереси⁵⁴. Несомненно, так оно и есть, но подозреваю, что причина лежит глубже и она то породила хасидское и нехасидское понимание природы и состояния божества. Хасидские *yihudim* были основаны на каббалистической доктрине, которая учила, что единство и целостность божества нарушены, следовательно, долг тех, кто знает тайну этой трагедии, — напрячься изо всех сил для восстановления божественного единства, хотя бы сблизить, поелику возможно, Бога и Шехину. Именно эта великая, всепоглощающая мистическая цель и обязанность стали центральными для хасидов и нашли свое выражение в бесчисленных *yihudim*. Это стало проклятием для Езекиэля Ландау и других раввинов, принадлежавших к *митнагдим*. Естественно, им были известны эти хасидские идеи, но они отрицали их, потому что чуяли в них ересь, по меньшей мере греховное заблуждение, хотя это не имело отношения к подозреваемым связям и симпатиям к саббатрианцам. Думаю, именно это стало главной, хотя и невысказанной причиной полемики о «соединениях»: верит или не верит человек в то, что совершение *mitzvot* благочестивыми иудеями может соединить Бога и Шехину, то есть мужской и женский аспекты (или элементы) божества.

За этим просматривается нечто еще более значительное: верит ли человек в целостную сложную систему, возведенную каббалистами вокруг и на концепции Бога, верит ли он в доктрину божественных *sefirot*, которая лежит в основе веры в способность и долг человека воздействовать на состояние Бога, или отвергает ее. Это и есть самый главный аспект противоречия, который почти никогда не становится предметом спора, даже не обговаривается с ясностью, наверное, потому что к нему слишком чувствительны спорящие, чтобы вытаскивать его на свет. Тем не менее противоречия возникли из-за хасидского учения о натянутости, о возможных сложностях в отношениях Бога и Шехины, о том, что разрушение Иерусалимского храма означало трагический разрыв между мужским и женским аспектами (или элементами) божества, бессилие Бога, отчего долгом каждого истинно верующего и благочестивого иудея стало совершать *mitzvot* с искренней самоотдачей и с целью соединения Бога и Шехины, во всяком случае, уменьшения расстояния между ними, чтобы таким образом исполнить величайшую из возможных служб, благороднейшую мистическую задачу, на какую способен человек. Будь то произнесение или непроизнесение фразы, когда человек готовится к совершению *мицвы*, трудно понять предубеждение (враждебность), которое сопровождает защиту позиции каждой из сторон. Зато если речь идет о базовом понимании природы божества и отношений человека и Бога, то страсть, с какой сражались противоборствующие стороны, не только понятна, но и, по-видимому, была неизбежной: в конце концов, речь шла об основах иудейской веры, следовательно, иудейского существования.

Полемика по поводу *yihudim* продолжалась несколько десятилетий и стихла, когда и хасиды и их противники учуяли угрозу из-за распространения *Haskala* (Хаскала — еврейское просветительское движение, возникшее во второй половине XVIII столетия). Однако даже это не означало установления дружеских отношений между двумя лагерями. Вместо этого хасиды и большинство верных традиции сефардов и восточных евреев продолжали произносить *yihudim* и сохранять знание, — границы которого зависели от получаемого ими общего еврейского образования, — значения и важности формулы соединения. А реформаторы, консерваторы, ортодоксальные ашкеназы, из молитвенников которых были исключены *yihudim*, в большинстве случаев вообще забывали, что такое *yihudim*, в отличие от противоположного еврейского лагеря, ведь их духовные лидеры отвергали *yihudim* как устаревший примитивный предрассудок, о котором лучше не вспоминать.

6. Влияние на иудеев, не придерживавшихся хасидизма

Самый простой способ оценить влияние «соединений» на не придерживавшихся хасидизма евреев начиная с XVIII столетия — взглянуть на молитвенники, которыми пользовались в тех частях еврейского мира, где доминировали авторитетные раввины своего времени, отвергавшие хасидизм. Одним из самых известных раввинов был Элияху из Вильны (1720—1796), известный как «гаон из Вильны», который своими личными качествами и своим талантом поднял на борьбу *митнагдим*, «оппонентов» хасидов. И все же «*Siddur Ishe Yisrael*» (Молитвенник убивает Израиль), заключающая в себе ритуал гаона, содержит многочисленные упоминания формулы *l'shem yihud*. Правда, из уважения к гаону в молитвеннике есть примечание, в котором сказано, что «согласно указанию рабби Элияху из Вильны, не следует произносить „соединения“ до исполнения завета», но это не могло скрыть важность «соединений» даже в этом молитвеннике⁵⁵.

Еще один молитвенник, в котором есть комментарии и Элияху из Вильны, и рабби Акивы Эгера (1761—1837), одного из величайших галахических авторитетов в XIX столетии, оказавшего огромное, решающее влияние на формирование ортодоксального галахического иудаизма, — «*Siddur Otzar haT'fillot*» (Книга молитв, сокровищница молитв). Эта *Siddur* тоже несколько раз упоминает формулу *l'shem yihud*⁵⁶.

Эти два примера в достаточной степени свидетельствуют о проникновении *yihudim* в молитвенную практику нехасидов и даже антихасидов начиная с XVIII столетия. Другие ашкеназские раввины не смогли сформулировать определенную позицию ни за ни против «соединений». Некоторые из них, даже не одобрявшие произнесения *l'shem yihud*, придерживались того мнения, что для сведущих в каббалистических доктринах произнесение *yihudim* — позволительный и даже рекомендуемый обряд; другие считали для себя обязательным проинформировать своих последователей, знакомых с хасидизмом, о страшных тайнах. Так, в конце XVII в. немецкий раввин Иехиэль Михаэль Эпштейн (умер в 1707 г.) в своем молитвеннике, включавшем тексты молитв на древнееврейском языке, а также их перевод, сделанный самим Эпштейном, на идиш, дает объективное описание хасидской молитвы. Среди прочего он пишет: «Каббалисты писали: если человек подготавливает свое тело для исполнения завета, он должен ясно сказать, что делает это для воссоединения

Священного и Благословенного с Его Шехиной. Тогда из его слов возникает святой ангел, который должен помочь ему исполнить завет без особых хлопот и который станет его честным защитником перед Священным и Благословенным...»⁵⁷

Рабби Эпштейн придерживался мнения, что произнесение «соединений» обязательно только для тех, кто вошел во врата каббалистической тайны, однако он считал их такими же молящимися и такими же отправителями других религиозных обрядов, как остальные иудеи, поэтому чувствовал себя обязанным посвятить им довольно много текстов в своем молитвеннике. Так, он пишет: «Прежде чем завернуться в *tallith*, следует сказать: „Смотрите, я подготовил свое тело, чтобы облачиться в облачение *mitzvah* во имя соединения Священного и Благословенного с Его Шехиной, в страхе и любви, в полной близости, во имя всего Израиля“». И вновь, надевая *tefillin*, следует произнести: «Во имя соединения Священного и Благословенного с Его Шехиной, в полной близости, во имя всего Израиля, смотрите, я надел *tefillin*, чтобы исполнить заветы моего Создателя...» Рабби Эпштейн также не обходит вниманием концепцию превращения тела молящегося в «колесницу для Шехины». Он пишет: «Когда маленький *tallith* покрывает тело, оно становится колесницей для Шехины, как Священные животные, которые несут престол. И [этого] достаточно для того, кто понимает»⁵⁸. «Священные животные», которые несут престол Бога, конечно же, те «живые существа», которые описаны в видении пророка Иезекииля.

Самым тщательно подготовленным и наиболее распространенным в ашкеназских общинах был молитвенник, озаглавленный «Seder 'Avodat Yisrael» (Порядок служения Израиля), рабби Селигмана Беера (1825—1897. Его полное имя Ицхак бен Ари Иосеф Дов)⁵⁹. Ценность его молитвенника тем выше, что составитель использовал несколько дюжин манускриптов и напечатанных молитвенников, а также снабдил свою книгу обширным комментарием. Завуалированная ссылка на *yihudim* заключена в сноске к короткой молитве, обычно произносимой перед тем, как надеть *tallith*: «Смотрите, я надел *tallith* с бахромой, чтобы исполнить завет моего Создателя...» В сноске рабби Беер пишет, что он позаимствовал ее из молитвенника рабби Эпштейна и из молитвенника рабби Иеша'яху (Исайи) Горовица (1565?—1630), озаглавленном «Seder Sha'ar haShamayim» (Книга небесных врат)⁶⁰. Рабби Горовиц, известный как «святой Шла» (по начальным буквам его *magnum opus* (главного сочинения) «Sh're Luhot haB'rit» (Две скрижали Завета), которое является

этическим путеводителем, соединившим в себе Галаху (традиционный Закон), поучение и каббалу, был одним из величайших ашкеназских раввинов и последние годы своей жизни служил раввином ашкеназской общины Иерусалима. Его каббалистические взгляды стали глубже после того, как он переехал в Иерусалим и познакомился с сочинениями Исаака Лурии, Моисея Кордоверо и Иосифа Каро. В молитвеннике Горовица несколько раз упоминает *yihudim* и утверждает, например, что целью обрезания является соединение Бога и Шехины.

Упомянув двух авторитетных раввинов (рабби Эпштейна и рабби Горовица) в качестве своих источников, рабби Беер утверждает:

«Следует знать, что все дополнительные слова [включенные] в нашей книге молитв о благословении *tallith* и *tefillin*, произносимые до и после благословений, не имеют места в манускриптах и книгах праведных, потому что они не являются предписаниями древних, а являются попросту обычаем, который потряс основы, стоило книге „Sha'are Tziyon“ [«Врата Сиона» Натана из Ганновера] получить известность. В этой книге представлена еще одна версия слов, произносимых прежде облачения в *tallith*, и в ней есть глубокие мысли, основанные на тайнах каббалы, и о них рабби Эпштейн сказал в своем молитвеннике [«Seder T'filla Derekh Y'shara»], что те, которые не вошли во врата каббалы, не должны произносить их, а вместо них должны произносить другую версию, на более простом языке, понятную всем»⁶¹.

Как показывают приведенные цитаты, ашкеназские религиозные лидеры не могли устоять перед желанием произносить *yihudim*.

7. Свидетельство молитвенников

После Лурии, Кордоверо и де Видаса практически все молитвенники, опубликованные сефардами и восточными евреями для сефардов и восточных евреев, содержат многочисленные «соединения» и другие упоминания Шехины. Перебрав несколько дюжин молитвенников, схожих с «версией Исаака Лурии», или «сефардским примером», или «примером Испании», или напечатанных для йеменских, иракских и прочих евреев, я обнаружил, что *yihudim* занимает во всех довольно видное место⁶². Хотя эти молитвенники более позднего происхождения, они основаны на

учениях каббалистов XVI столетия, которые переходили из поколения в поколение среди сефардов и восточных евреев. Так, указания о том, что *yihudim* следует произносить во многих случаях в будние дни, в субботу, в праздники, и сами формулы составляют наследие примерно четырех веков.

Среди ашкеназов *yihudim* стали популярными через хасидизм. Всем известно, что хасидизм расколол восточное и центрально-европейское еврейство на два лагеря, противостоящих друг другу и иногда даже сражающихся друг с другом. Хасиды приняли сефардский молитвенник и *nusah* (версию), и таким образом «соединения» стали неотъемлемой частью их молитв и других ритуалов. Что до *митнагдим*, то многие, оставаясь оппонентами хасидов, не могли устоять против принятия *yihudim* даже перед лицом строгого осуждения со стороны их собственных раввинов⁶³.

Это ставило обычного полуобразованного нехасидского ашкеназского еврея в двойственное, если не сказать, неприятное положение. С одной стороны, он следом за своим раввином противостоял хасидизму, но, с другой стороны, он находил в своем молитвеннике едва ли не разрешение на «соединения», и произнесение их, даже если он ничего или многого не понимал, считалось правильным для евреев, знакомых с учениями каббалы.

Еврей-хасида эти трудности обходили стороной. Его раввин, в гармонии с молитвенником, учил его произносить *yihudim*, и он понимал, что, делая это, совершает некий труд, исполняет свой высший долг перед Богом, совершает великую мицву. К тому же для хасида произнесение *yihudim* не могло быть редким или случайным делом. Наоборот, ему следовало делать это раз по десять — пятнадцать каждый день, пока это не превращалось в рефлекс, так же как дополнительная фраза *zikhrone liv'rakha* (да будет память благословенна) после упоминания имени покойного.

Чтобы проиллюстрировать, насколько часто ашкеназский еврей-хасид произносил *yihudim*, я позволю себе описать, что обнаружил в молитвеннике моего деда по отцовской линии, рабби Моше Клейна из Паты (Венгрия), которым он пользовался всю свою жизнь. Когда он умер в 1928 г. в Иерусалиме, его зачитанный молитвенник перешел к моему отцу, от которого я в свою очередь унаследовал его, когда отец умер в Тель-Авиве в 1953 г. Он озаглавлен «Siddur Bet Ya'aqov heHadash» (Новый молитвенный дом Якова), был опубликован в Вене Г. Зигельхеймом (без даты) и следует, как указано на титульном листе, сефард-

скому обычаю. Это и вправду поздняя версия молитвенника евреев-сефардов, составленного в XVI в. в соответствии с *kavvanot*, мистическим «стремлением», Исаака Лурии. Ничем другим он и быть не может, кроме как поздней версией молитвенника каббалистов в Цфате XVI в. На самой первой странице верующий получает указание произносить перед облачением в *tallith* формулу соединения, с которой мы уже хорошо знакомы, заканчивая ее таким образом: «... смотрите, я облачаю свое тело в *tzitzit*»⁶⁴. На следующей странице есть указание произносить ту же формулу, завязывая *tefillin* (амулеты, талисманы) вокруг левой руки и головы, с приемлемыми изменениями в заключительной фразе. Это значит, что два ритуала, которые подразумевают ежедневные молитвы, были утверждены во имя одной цели — воссоединения Бога и Шехины. Кроме того, книга моего дедушки содержит указание произносить формулу *l'shem yihud* в следующих случаях: перед утренней молитвой, приветствуя молодую луну, перед совершением *kappara* (искупление) накануне Йом Киппур, перед совершением завета *lulav* в Праздник кущей (Суккот) и перед входом в *Sukka* (шалаш) во время того же праздника и во многих других случаях в течение литургического года в соответствии с праздничными ритуалами⁶⁵. Короче говоря, «Siddur Bet Ya'aqov heHadash» повторяет указание произносить формулу *l'shem yihud* не меньше пятнадцати раз, таким образом предписывая произносить ее около 2000 раз в году, и упоминать Шехину еще чаще.

Взглянув на другие молитвенники, которые были в еврейских общинах в арабском мире еще тридцать-сорок лет назад, я могу сказать, что они содержат формулу «соединения», которая повторяется в них еще чаще, чем в *siddur*, о котором мы говорили выше.

8. Yihudim сегодня

В настоящее время «соединения» все еще произносятся во многих еврейских общинах. Среди хасидов, которые до сих пор преуспевали в сохранении себя от всякой модернизации, в сохранении своей традиционной религиозной жизни практически без перемен и в Израиле, и в Соединенных Штатах Америки, и в других местах, где евреев меньше, и там даже молодое поколение совершает *mitzvot* в той самой форме, в какой это было принято у их предков. Это означает, что произнесение «соединений» — неотъемлемая часть их молитв и других религиозных ритуалов,

как было прежде. Они произносят *yihudim* во время утренней молитвы до того, как облачаются в *tallith*, и точно также во время дневной и вечерней молитв, не считая других случаев в течение дня, которые для хасидов превращаются в почти непрерывное совершение *mitzvot* (заветы), *dinim* (правила) и *minhagim* (обычай).

Даже самые последние из опубликованных молитвенников, предназначенных для хасидских общин, как правило, содержат формулу *l'shem yihudim*, подобно более старым традиционным молитвенникам. Если не считать этого, то в остальном новые молитвенники подверглись усовершенствованию, в том смысле что, помимо первоначального древнееврейского или арамейского текста молитв, в них есть перевод на английский язык, а также постраничные примечания. Лучший пример такого молитвенника — «Complete Art Scroll Siddur» в «новом переводе и с примечаниями рабби Носсона Шермана»⁶⁷. Эта прекрасно изданная книга используется несколькими хасидскими общинами в Соединенных Штатах Америки. В самом начале напечатана формула *l'shem yihud*, а следом объяснение на английском языке: «Многие произносят следующее заявление о намерении перед облачением в *tallith*» (и также перед надеванием *tefillin*), — далее идет обычный текст на древнееврейском — арамейском языке оригинала и английский перевод: «Во имя соединения Священного и Благословенного с Его Явлением, в страхе и любви, чтобы соединить Имя — *yod-he* с *waw-he* — в совершенном единстве во имя всего Израиля»⁶⁸. Как мы видим, единственной уступкой «модернизации» стал перевод и замена древнееврейской Шехины английским словом «явление», которое в какой-то мере маскирует первичный смысл формулы соединения.

Если речь идет о значении или интерпретации формулы *l'shem yihud*, то определенная эрозия заметна в тех общинах, где ее до сих пор произносят. Ключевые слова «во имя соединения Священного с Его Шехиной» начали терять свое первоначальное значение и интерпретируются в том смысле, который позволяет обычному члену общины произносить их, не осознавая полностью их важность. Я расспросил на этот предмет нескольких нью-йоркских раввинов-хасидов и получил разные объяснения смысла формулы. Один из них сказал, что смысл обряда «особенный для Бога, а не для, упаси Господи, для Сатаны». Это объяснение как бы эхо учения, заключенного в Зогар: следует заявить, что ритуал исполняется из служения единственно Богу и благодаря ему человек отвергает Сатану⁶⁹.

Еще один хасидский раввин объяснил, будто фраза имеет тот смысл, что человек, который собирается исполнить ритуал, хочет приблизиться к Священному и Благословенному, то есть она относится к желанному союзу между молящимся и Богом. В сочинениях хасидских авторов XVIII—XIX вв. можно найти эту интерпретацию, как мы видели выше. Несколько других, которых я расспрашивал, не ответили прямо, утверждая, что Священный и Благословенный представляет одну сущность с Шехиной.

С сефардами и восточными евреями дело другое. Одни предпочитают традиционную ортодоксию, тогда как другие отошли от этого и ориентируются на консервативные синагоги ашкеназов. Мои изыскания среди сефардов и восточных раввинов открыли кое-какие различия в отношении к формуле *l'shem yihud*. В более традиционных синагогах старомодные благочестивые *hazzanim* (канторы) все еще начинают службу с формулы *l'shem yihud*, которую произносят также старшие члены общины. Более молодые канторы и более молодые члены общины, как мне было сказано, больше не произносят формулу. Что касается понимания формулы, то мне было сказано, будто «90 процентов людей ее не понимают».

Как сказал просвещенный молодой раввин одной из восточноеврейских общин Нью-Йорка, формула *l'shem yihud* имеет отношение к очевидному разладу между Богом и Шехиной, случившемуся в результате *Galuth* (пленение, изгнание). Целостность, единство, неделимость Бога есть столь фундаментальные понятия, что думать иначе — значит впадать в ересь. Однако в изгнании мы похожи на людей, запертых в комнате без окон: мы в темноте и думаем, будто так живет весь мир. Но стоит лучу солнца проникнуть внутрь, и все понимают, что этот свет заливал весь мир. Точно также обстоит дело с Шехиной: в изгнании мы как в темноте и не можем видеть божественную славу, обнимающую Шехину и соединяющую ее со Священным и Благословенным.

Молитвенники, которые в ходу у сефардов и восточных евреев, как правило, содержат полную версию *l'shem yihud*. Один из немногих, в котором ее нет, называется «Siddur Kol Yaakov: Daily Prayer According to the Minhag of Aleppo» (Aram Soba) и составлен рабби Давидом Биттоном⁷⁰. И все же этот современный молитвенник сефардов не полностью отбрасывает традиционную каббалистическую концепцию соединения. Он сохраняет довольно большой текст из «*Tiqqune haZohar*», который обычно входит в молитвенники сефардов и восточных евреев под заглавием «*P'tiha* [вступительное, или начальное рассуждение] пророка

Илии о Благословенной Памяти» и который мы рассматривали выше в связи с возвращением Шехины в священный град Господа⁷¹.

Другие популярные молитвенники сефардов и восточных евреев изобилуют упоминаниями соединений и Шехины. Кое-какие из них современны не только по дате выпуска, но и по тому, что на последних страницах в них напечатаны фамилии президентов, солдат израильской армии и т. д. Один из них, следующий алеппанскому *minhag*, называется «Siddur Bet Yosef v'Ohel Avraham» (Молитвенник дома Иосифова и шатра Авраамова) и имеет подзаголовок «According to the Custom of Aram Tzova [Aleppo] for the Community of the Sephardim and in All Their Places» (Согласно обычаю Арама Цовы для общины сефардов во всем мире), подготовленный С'алихом Мансуром⁷². В нем несколько раз напечатана формула *l'shem yihud*, например перед текстом *minha* (день) молитвы:

«Во имя соединения Священного и Благословенного и Его Шехины (YANDWNHY), в страхе и любви (YAHNWYHN), в любви и страхе (AYNHYWNN), чтобы соединить имя YaH с WeH в полном единстве, во имя всего Израиля. Смотрите, мы пришли произнести дневную молитву, которая была завещана нам нашим отцом Исааком, миру, со всеми *mitzvot*, которые входят в нее, чтобы восстановить ее корни в Божественном мире, доставить радость духу нашего Создателя и исполнить волю Творца»⁷³.

То же обращение (призыв), но с небольшими вариациями, содержится в другом недавно изданном и весьма популярном молитвеннике «Siddur 'Et Ratzon» (Молитвенник времени доброй воли) с подзаголовком — «Включающий молитвы всего года, будних дней, Субботы, новолуния и праздников в соответствии с обычаем сефардов и всех детей восточных общин Земли [то есть Израиля] и за его пределами»⁷⁴. Этот молитвенник включает также «Вступление [молитву] Или» с комментарием о том, «что полезно произносить его перед каждой молитвой, так как оно помогает открыть сердце». Молитвенник призывает всех, кто им пользуется, произносить *l'shem yihud* перед совершением следующих обрядов: ежедневных утренних, дневных, вечерних молитв, чтения Песни Песней вечером в пятницу, вечерних молитв в пятницу, чтения *каддиша* в пятницу вечером, съедением *hallah* (субботний хлеб), субботней *mussaf* молитвы, субботнего *zakhor*, трех субботних трапез, новолунной *mussaf* молитвы, зажигания *hanukkah* свечей, благословения восходящей луны,

счета 'Omer (сорок девять дней между Пасхой и Пятидесятницей) и ежедневным произнесением *Sh'ma'* вечером. Всего в этом молитвеннике текст *l'shem yihud* напечатан не меньше восемнадцати раз (возможно, я пропустил пару текстов), то есть больше, чем в любом другом молитвеннике⁷⁵. Человек, который тщательно следует указаниям, произносит формулу по меньшей мере 1 750 раз в году.

Кроме того, этот молитвенник рекомендует концентрироваться на соединении божественных имен AYDNHWYH и YANDWNHY каждый раз, когда молящийся произносит *Amen* во время чтения *каддиша*, то есть пять раз во время каждого *каддиша*, или пятнадцать раз в день. И в нем напечатана каббалистическая диаграмма в виде семисвечного канделябра и двух священных имен сверху⁷⁶.

Есть еще один не менее популярный сефардский молитвенник «Siddur Ahavat Tziyon haShalem» (Полный молитвенник любви Сиона)⁷⁷, почти идентичный предыдущему, разве что он включает чтения для *tiqqun hatzot* (полночное возвышение), то есть утренние молитвы о разрушении Иерусалима и возвращении Израиля, предваряемые *l'shem yihud*.

В заключение позволю себе одно замечание: устные свидетельства людей, знакомых с религиозными ритуалами ашкеназских, сефардских, восточноеврейских хасидов и письменные свидетельства молитвенников, которыми они пользуются, неоспоримы в утверждении того, что «соединения» являются важной и часто произносимой частью их молитв. Думаю, я не ошибаюсь в интерпретации их как индикатора веры в Шехину, изгнанную возлюбленную Бога, или Священного и Благословенного, а также в том, что религиозный долг соединения их есть живая часть религиозной системы еврейских общин.

9. Yihudim в обряде экзорцизма

Дополнительной целью использования *yihudim* были довольно частые обряды изгнания *dibbuqim* (ед. ч. *dibbuq*)⁷⁸, духов умерших людей, которые, как считалось, могли завладевать телом живого человека и причинять ему страдания. Вера в подобных духов, которые могут завладеть чужим телом, подразумевала и возможность изгнания их, отлично известного из Нового Завета, а также сочинений Иосифа Флавия и талмудической литературы⁷⁹. Слово *dibbuq*, как оно стало известно после распространения лурианской каббалы, относилось лишь к духу мертвого

человека (не к демону), который, пока был жив, совершил до того страшные грехи, что его дух не мог попасть даже в *гесенну* и летал с одного края света до другого, так как его отовсюду гнали мстительные ангелы. Такой дух мог избежать мучений, только если ему удавалось войти в тело живого человека, где его больше не могли мучить мстительные ангелы, но тут уж он, как мог, начинал досажать принявшему его человеку, причиняя ему боль, заставляя его неправильно себя вести и подвергая его тяжким болезням. Так вот, едва появлялись признаки того, что человеком завладел злой дух, предпринимались шаги, чтобы изгнать этот дух. Центральным ритуалом в целом комплексе ритуалов экзорцизма было произнесение, часто часами, *yihudim*, сопровождавшееся звуками *shofar*, заклинаниями и даже причинением несчастному страдальцу боли.

Гедалья Нигал в книге легенд о диббуке в еврейской литературе собрал примерно девяносто рассказов, историй, сказок (в основном на древнееврейском языке), относящихся к XVI—XX вв.⁸⁰ Благодаря этому материалу становится очевидным, что диббук, завладевающий человеком, есть общественный феномен, то есть, как пишет доктор Нигал, диббук появляется только тогда, когда люди верят в его существование. Более того, и симптомы появления диббука, и методы его изгнания соотносятся с определенными вещами, то есть с совершением таких грехов (в основном сексуальных), из-за которых дух умершего становится диббуком, и с совершением живым человеком более мелких грехов, которые открывают дорогу диббуку. В большинстве случаев диббук мужского рода, а завладевает он, как правило, молодой женщиной.

В Цфате в XVI столетии это явление было довольно частым, вероятно, потому, что местное еврейство было знакомо с доктринами каббалы и находилось под их влиянием. Экзорцистом был учитель-каббалист, в дальнейшем цадик, святой раввин хасидской общины. Хотя Хаим Витал, чьи сочинения содержат первые детальные описания одержимости диббуком, не называет диббуком дух, завладевающий живым человеком, он упоминает феномен и описывает его как особую *gilgul** и особое переселение душ⁸¹.

Драма экзорцизма производила большое впечатление на наблюдавших за ней, и таких было много, а также на тех, кто выступал в роли экзорцистов и оставил подробные записи о происходившем. Одна из записей рассказывает о совершении экзорцизма в 1833 г. в Тиверии. В ней

* Гилгул (метаморфоза) — душа умершего, переселившаяся в живое тело.

сказано, что диббук сам подсказывал раввину-экзорцисту, что ему делать. Он говорил (естественно, устами одержимого, в данном случае двадцатилетнего юноши): «В пятницу всю ночь читай, очищай себя, соверши соединение, чтобы божественные силы тоже соединились...»

Экзорцисты последовали указаниям диббука и произнесли в один голос: «После соединения (*tzeruf*) Священного и Благословенного с Его Шехиной мы стоим сегодня тут, перед нашим учителем, святым танной, рабби Меиром Ба'алом хаНесом, чтобы изгнать злого и упорного духа...» Схватка диббука и экзорцистов продолжалась долго, пока наконец экзорцистам не удалось изгнать духа⁸².

Во многих случаях главной частью ритуала изгнания диббука было произнесение *yihudim*, обычно повторяющееся и очень эмоциональное⁸³. Один из случаев экзорцизма имел место в Багдаде в 1900 г., как сообщает рабби И'худа Фетайя, экзорцист, который прежде всего старался установить, в самом ли деле человек, которого двадцать лет мучали «злые мысли», одержим диббуком. Делал он это, «произнося прямо на ухо одержимого диббуком, чтобы дыхание *yihud* вошло в плоть и кровь одержимого, чтобы дыхание *yihud* изгнало дыхание диббука». Экзорцист пишет: «Я много раз произнес *yihud*, раз за разом без остановки произносил формулу на ухо одержимому, пока не выбился из сил». Он объясняет, что поступил так, потому что «*yihudim* как огонь в соломе и мучительнее (для диббука), чем адские муки...». Наконец диббук больше не мог выносить страдания и покинул тело несчастного⁸⁴.

Другие примеры тоже показывают, что люди верили в *yihudim* как средство изгнания диббука из тела одержимого, причем произносить формулу следовало на ухо, чтобы она вошла «внутрь тела» и изгнала диббука. Иногда произнесение экзорцистских *yihudim* продолжалось по нескольку дней — в одном известном случае (1913 г.) экзорцист лечил женщину с помощью *yihudim* не меньше семи недель, а в другом случае для изгнания диббука ему потребовался целый год⁸⁵.

Как видно из дат, проставленных в отчетах об экзорцизме, и по другим источникам, одержимость диббуком и изгнание диббука исчезли в начале XX в.⁸⁶ Осовременивание религиозной атмосферы, чему даже самые твердые традиционалисты не могли не поддаться, по-видимому, свело на нет веру в диббука, что, собственно, было главным условием появления определенного типа психиатрического феномена. Итак, существовавший почти четыре века, дух, известный как диббук, отправился на покой.

10. Yihudim как таковые

Указания Лурии насчет того, что человек должен произносить короткую формулу *l'shem yihud* «перед всем», то есть перед произнесением молитвы и совершением мицвы, относились ко всем евреям. Ибо для адептов, для просвещенных, которые в Цфатском кружке учителей-каббалистов составляли интеллектуально-религиозную элиту, у Лурии были совсем другие указания насчет того, какой должна быть цель *l'shem yihudim*: не добиваться произнесением молитвы или совершением мицвы конечной цели соединения Бога и Шехины, а с помощью максимальной концентрации на *yihud* повлиять на состояние Бога. Главной целью этих *yihudim* было воссоединить *Z'er Anpin* (Малость лица, или Нетерпеливое), что представляет мужской аспект Бога, с *Niqva diZ'er* (женская сущность Малости), то есть женским аспектом.

Указания Лурии относительно «соединений» очень сложные. Они включают и нечто вроде умственной гимнастики, требующей значительной виртуозности в жонглировании неоднозначными и варьирующимися правилами *gematria* — уравнивание и комбинирование числовых знаков в буквах древнееврейских слов, и в первую очередь имени Бога, — и в необходимом удержании в уме некоторого количества искусно составленных божественных имен, из которых те, что мы упоминали прежде, самые простые. Таким образом, эти *yihudim* представляют собой не обряд, предваряющий молитвы или мицвы, а «независимое упражнение, никак не связанное с традиционной молитвой и совершением других мицв»⁸⁷.

Исаак Лурия, главный инициатор этих «соединений», называет их *yihudim 'elonim*, или «божественные соединения». Поскольку их совершение требует максимальной концентрации да еще довольно больших временных затрат, которые иначе можно было бы посвятить изучению Торы, «святой АРИ» (Лурия) предвидел возражения своих последователей и счел нужным успокоить их: «Не говорите, что изучение Торы важнее и нельзя его пренебрегать, потому что упомянутые *yihudim* важнее, чем изучение Торы, ибо они объединяют божественные миры»⁸⁸.

Одно из указаний этого типа *yihudim* читается таким образом: «Смотрите, божественное соединение *hokhma* (мудрость) и *bina* (понимание)⁸⁹ являются именем YHWH с *hokhma* и именем EHYE с *bina* и, соединив их, получаем: YAHNWHYHN. Это есть божественное соединение... Суммируем: позвольте ему [адепту, занимающемуся соединениями] поместить имя YHWH из четырех букв перед глазами, и пусть он сконцен-

трируется на соединении Священного и Благословенного с Его Шехиной...»⁹⁰

Согласно Лурии, *yihudim* этого типа имели невероятное влияние на духовный мир. Витал пишет:

«К тому, кто совершает божественное соединение, к нему прилепятся души цадиков [покойных святых людей], и, слушайте, души цадиков откроются ему... И знайте, что Беньяху бен Ехояда тоже здесь и показывается во всех местах, где совершают *yihud*, отчего поднимаются Женские воды. Тайна же в том, что было много цадиков, которые при жизни всегда совершали божественные *yihudim*... Тот, кто совершает соединение в благоприятное время, способствует соединению всех божественных корней, а это очень высокая степень...»⁹¹

Этот текст требует некоторых разъяснений. Ванея, сын Иодая, был одним из приближенных царя Давида, поставленный над войском и совершавший «великие дела» (2 Царств 23:20—22), и он же, согласно Лурии, сопровождал «всякого, совершавшего божественные соединения»⁹². Поднявшиеся женские воды — это сила *niqva diZ'er*; женского двойника *z'er Anpin*. Сила, которая таким образом поднимается от женщины, приводит в движение мужские воды, то есть силу, перетекающую от мужчины к женщине, и возникает союз двух сил⁹³.

Согласно Лурии, *yihudim* следует совершать или дома или, лучше всего, на могиле покойного цадика⁹⁴. Так случилось, что в окрестностях Цфата были (и все еще есть) бесчисленные надгробия таких святых людей, как Шим'он бар Йохай, рабби Акиба, Гиллель и Шаммай, Шемайя и Авта-льон, Аббайя и Рав. Таким образом, для адептов было совсем нетрудно пойти на кладбище и лечь на одну из могил, как рекомендовал Лурия. Обряд состоял из того, чтобы лечь на могилу и в этом положении совершить «соединения», скомбинировать буквы и т. д.⁹⁵

11. Искупительные и очистительные *yihudim*

Относительно четвертого типа *yihudim* достаточно лишь упомянуть, как Лурия учил, что эти «божественные соединения» могли и должны быть использованы для нескольких искупителей целей. Книга «Sha'ar Ruah

haQodesh» Витала, главный источник, рассказывающий об этих лурианских доктринах, содержит тексты и указания на множество *yihudim*, цель которых вынудить грешника к раскаянию в своей вине, к очищению души, к искуплению таких тяжких грехов, как гомосексуальная связь, прелюбодеяние и т. д.⁹⁶ Судя по многим *yihudim*, служащим очистительным целям, самым частым грехом среди евреев города Цфат в XVI в. был гомосексуализм, для искупления которого предлагались девятнадцать разных *yihudim*. Следом шло прелюбодеяние с замужней женщиной, и для искупления этого греха существовали десять разных *yihudim*. Многие тексты *yihudim* Витал собрал в своей книге, используя сочинения других ведущих каббалистов, которым он всегда отдает должное⁹⁷.

К тому времени как Витал взялся за свою книгу, *yihudim* стали настолько важным религиозным ритуалом, что он считал необходимым предварить их специальной пространной молитвой на арамейском языке, прося «Самого Древнего из Древних», то есть Бога, принять их⁹⁸.

Подробное описание учения Лурии о том, как совершать «божественные соединения», которым он уделял большое внимание, содержится в сочинении рабби Иосефа Табула, и это сочинение хранится в виде манускрипта в Еврейской теологической семинарии Америки в Нью-Йорке⁹⁹. Каббалист Иосеф Табул (или Ибн Табул, 1545—1600) иммигрировал из родной Северной Африки (поэтому его называют «Иосеф хаМа'арави») в Цфат, где в 1570 г. стал одним из выдающихся учеников Лурии, а после смерти Лурии — главным популяризатором, не считая Ханма Витала, ученика Лурии. Его сочинение о *yihudim* Лурии начинается так: «Это язык моего учителя и господина рабби Ицхака Лурии Ашкенази — пусть память о нем живет до Новой жизни, — которым он разговаривал со мной, уста к устам, слово за словом, в великой тайне. Изучено и доказано, и велико преимущество тех, кто это знает. Таков язык...»

За этим следует рассуждение об указаниях Лурии насчет того, как приблизиться к душам цадиков, которые «уходили, чтобы возлечь на могилах» и, «держая в уме славное и страшное Имя (Бога), соединить Священного и Благословенного с Его Шехиной в страхе и любви, соединить *shav* с *he* посредством *yod* и *he*...».

«И, будьте внимательны, — продолжает Табул, — нет сомнений в том, что цадик после смерти, даже обращаясь в прах, не перестают служить Богу и всегда заняты соединением в глубине души и духа, и тени¹⁰⁰, возвышаясь и соединяя *hokhma* [мудрость] и *bina* [понимание] в глубине души, *tif'eret* [слава] с *malkhut* [царство] в глубине духа, а также ее

[*malkhut*] женские воды с тайной [глубиной] их души, в первую очередь ночью, когда Священный и Благословенный играет с тенями цадиков в райском саду, как сказано в Зогар в разделе *Lekh l'kha*...»

Табул в дополнении В поясняет, что, совершая «соединения», человек достигает единства собственных души, духа и тени и того из цадиков, на чьей могиле он простирается. Табул дает подробные указания насчет того, как концентрироваться на буквах имени Бога (YHWH) и как комбинировать буквы этого имени с другим божественным именем *Ehyeh*, а также буквы YHWH с буквами *Adonay*.

Занимаясь этими сложными каббалистическими умственными упражнениями, человек чувствует, что первоначальная цель *yihudim*, то есть соединения мужского и женского элементов (или аспектов) Бога, теряется, и внимание должно быть сосредоточено на *gematria*, виртуозном соединении букв в длинных и практически произносимых божественных именах, которым приписываются якобы магические свойства.

Потом рабби Табул обращается к «*yihudim*, которым мой Учитель учил меня из уст в уста, слово за словом, буква за буквой». Первым делом человек должен прознести молитву *Sh'ma'*, чтобы «женские воды» поднялись до сефиры *bina* (понимание). Здесь соединение Бога и Шехины больше не главное, а главное — соединение души адепта и души цадика, на могиле которого адепт лежит, простершись, с «божественным корнем, от которого и адепт, и цадик зависят»¹⁰¹.

12. Человек и Шехина

Обзор богатого материала о «соединениях», из которого лишь малую часть я представил выше, показывает, что они были важной частью жизни большинства евреев, пока не произошло общего падения в традиционной религиозной жизни из-за Хаскалы (*Haskala*), еврейского Просвещения, во многих регионах еврейского мира. Роль *yihudim* в жизни каждого иудея зависела, конечно же, от общей религиозной ориентации. Однако нет сомнений, что хасиды, сефарды и восточные евреи были очень привержены *yihudim*: в их жизни *yihudim* занимали важное место, сопровождая, как мы видели, практически каждую минуту бодрствования и каждую из многих мицв, которые от них требовались день за днем.

Каббалистические авторы и хасидские учителя, в чьих сочинениях человеку предписывается произносить формулу *l'shem yihud* во всех случаях,

как указывают некоторые, берут на себя труд объяснять, что Бог и Шехина — одно целое. Образованные в мистическом мышлении, они, несомненно, достигли понимания, достаточного для себя, природы Бога, так что для них, несмотря на постоянные ссылки на дихотомию мужского и женского аспектов, или элементов, Бога, на разделение между ними, «соединение» представляется важным религиозным долгом, — глубоко запятанным и неколебимым убеждением в том, что Бог и Шехина суть одно. Факт остается фактом, что они никогда не устают убеждать, настаивать на конечной целостности Бога, даже когда требуют от своих последователей произносить формулу «соединения» много раз на день.

Что же до последователей, которые составляли повальное большинство везде, и в Европе, и на Ближнем Востоке, они, даже если получили надлежащее образование, утрачивали способность понимать возвышенные тайны божественной целостности, хотя подчинялись указаниям своих духовных вождей и произносили формулу *l'shem yihud* снова и снова. Единственное, что они усвоили: произнося известную формулу, они объявляют, что мицва или другой акт, который они собираются совершить, в этот раз, как всегда, служит одной цели — соединению Бога и Его Шехины. Так говорила формула и так ее понимали те, кто ее произносил. Могли ли они понимать, что Шехина, которую они стремились соединить со Священным и Благословенным, была, несмотря на незамысловатое значение слов, понятных даже самым необразованным, не отделенной сущностью, а таинственной эманацией или аспектом Бога? Значит ли, что «Священный и Благословенный и Его Шехина» ничто иное, как фигура речи, а за ней стоит сверхъестественное, царственное, неприкасаемое и непрístupное единство (целостность) Бога? Сомневаюсь. Мне кажется, что в уме малообразованного или полуобразованного еврея в результате постоянного повторения «соединений» появлялось нечто, схожее с воображаемым портретом, который рисует католический мирянин, желая представить Бога: его «Богом» был Иисус Христос, а объектом любовного поклонения была «Богоматерь», и трудная для понимания доктрина божественной троицы (три в одном) была или неизвестна ему, или известна, но не играла почти никакой или вовсе никакой роли в его религиозном самосознании. Верующий бесхитроу, и ему не надо кривить душой, чтобы не замечать логических противоречий. Точно также и евреи умудрялись не обращать внимания на противоречия между неколебимой верой в абсолютную целостность Бога и тем, что им внушала формула *l'shem yihud* по

много раз на день, мол, Шехина отделена от Бога и их долг — восстановить пошатнувшееся единство.

Очень жаль, что нет никаких документальных свидетельств того, как еврейский народ относился к Шехине после появления лурианских доктрин в молитвенниках и внедрения их в умы обычных людей. Можно лишь воспользоваться оставшимися от ученых евреев редкими записями, в которых есть намеки или случайные упоминания о том, что было народным религиозным мышлением. Одна такая запись есть в книге «*M'gillat S'tarim*» (Свиток тайн) рабби Сафрина, о которой мы поговорим в главе IX. Но и сам факт, что видения ранних каббалистических и хасидских авторов имеют определенный рисунок — можно, например, вывести четкую типологию *maggid**, — говорит о том, что эти видения были выражением или плодом общей атмосферы в еврейской общине, в которой доминировали каббалистические или хасидские учителя и их учения. Обговоренная выше одержимость диббуком, которая также известна в других культурах, есть еще один феномен, который мы можем использовать в качестве доказательства. Ну и дальше нетрудно заключить, что *yihudim*, которые были непререкаемой частью ежедневной жизни не только одного человека, но и общины, создавали особую чувствительность в отношении видений о Шехине и трудов *maggidim* у куда большего количества людей, чем можно заключить по уцелевшим источникам. Многие могли, на самом деле, должны были иметь подобные видения, чтобы немногие просвещенные и талантливые писали о них и оставляли свои сочинения нам как свидетельство для изучения и последующих размышлений.

Конечно же, видения и галлюцинации были одного типа в общинах, в которых все, чему учили каббалисты и хасиды, считалось верхом совершенства. Кроме того, нельзя не учитывать психологического влияния самих доктрин, даже самое малое знание которых вносило свою лепту. Насколько глубоко каббала и хасидизм захватили *'amkha*, еврейское население в целом, трудно сказать по той простой причине, что все уцелевшие документы рассказывают о жизни и трудах просвещенной элиты среди каббалистов и цадиков, вождей-раввинов, имевших репутацию святых людей, среди хасидов. Даже сочинения хасидских *literati* показывают немало проблем, особенно когда хочется, основываясь на них, сделать выводы относительно духовного мира обычного человека, еврейских миллионеров, чей энтузиазм позволил нескольким сотням цадиков посвятить

* Маггид — профессиональный проповедник.

свою жизнь изучению Зогар и мистических теорий, а также наслаждаться почитанием, возвышением, обожанием и иногда роскошной жизнью.

Хасидская литература, хотя ей и был отмерен срок всего около двух столетий, насчитывает много томов, и ее трудно изучать из-за ее языка, стилистических особенностей, идеологических посылок и концепций, которыми она оперирует. По этим и некоторым другим причинам ее научное изучение еще практически не начиналось. Вот если бы сделать ее предметом научного исследования наподобие французского *explication de texte*, и в первую очередь психологического анализа, это могло бы дать важный материал для понимания еврейской психики в Центральной и Восточной Европе в течение двух веков после появления хасидизма. Тщательное изучение религиозных систем, концептуальных построений и мира фантазий хасидов, как просвещенных, так и невежественных, показало бы, почему хасидизм стал возможен для них, не только сохранивших душевный баланс в тяжелых, скажем так, условиях, но и оптимистическое мировоззрение, специфически хасидскую версию «живого» наслаждения жизнью. Я уверен, такое исследование покажет, что в основе всего роль, предназначенная хасиду, даже самому обыкновенному, невежественному еврею, в соединении Бога и Шехины произнесением *yihudim* по десять — пятнадцать раз в день. Благодаря этой вере он был в собственных глазах важным фактором мистического действия на Небесах, и это придавало ему важность и ценность куда большую, чем казалось с первого взгляда.

**Шехина как маггид
и видение**

1. Как маггид

В главе «Шехина» мы говорили о талмудических мудрецах, которые утверждали, что видели или слышали Шехину в ее земных проявлениях, и цитировали тексты Талмуда и мидрашей, где говорилось о людях и детях Израила в целом, «радовавших свои глаза лицезрением Шехины», то есть реально видевших ее. Эти тексты, не считая библейских рассказов Исайи (6:1—5) и Иезекииля (1:26) о видении Самого Бога, давали возможность средневековым и более поздним иудейским мистикам заявлять, будто то, что они видели или слышали Шехину, не выходит за пределы законной иудейской доктрины. Естественно, в первую очередь делали такие заявления и записывали явленные им божественные видения или звуки каббалисты.

Ранняя каббалистическая литература и, естественно, Зогар содержат множество описаний или ссылок на божественное вдохновение, когда Святой дух, пророк Илия, главный ангел Метатрон или другие ангелы и небесные силы являлись и открывали важные тайны или что-то подобное избранному адепту. В XV в. персонифицированным источником таких откровений был *маггид* (буквально, «тот, кто говорит»), который иногда или регулярно говорил со спящим или бодрствующим каббалистом. В XVI в. пять наиболее известных каббалистов из цфатского круга — Иосеф Каро, Шломо Алкабец, Моисей Кордоверо, Исаак Лурия и Хаим Витал — имели своих *maggidim* и оставили записи о своих отношениях с ними. Феномен *маггида* известен примерно до середины XVIII в., тогда как другие виды сверхъестественных видений случались и в XIX в.

История *маггидизма* еще ждет написания, но некоторые каббалисты, которые видели *маггидов* или слышали их голоса, уже стали предметом научного исследования. Получилось так, что первым учителем, в кругу которого выкристаллизовался образ *маггида*, был испанский каббалист Иосеф Тайтацак (конец XV — первая половина XVI в.), который предавался жестокому аскетизму и сообщал о том, что *маггид* беседовал с ним на древнееврейском языке. После изгнания (1492 г.) Тайтацак поселился в Салониках, где возглавил кружок своих учеников, которые потом перебрались в Цфат и основали великую Цфатскую школу каббалы¹.

Каббалистическим учителем, в чьей жизни *maggid* сыграл важную роль, был Иосеф Каро (1488—1575), самый старший из пяти вышеупомянутых. Каро — самый знаменитый и самый влиятельный автор основополагающего кодекса галахических предписаний *Shulhan Arukh* (Шулхан Арух), последнего и до наших дней самого авторитетного в иудаизме. Менее известен в некаббалистических и нехасидских кругах тот факт — вероятно, малопрятный для них, — что Каро был также одним из главных каббалистических учителей в Цфате XVI в. Примерно полвека он втайне вел каббалистический дневник, из которого единственный сохранившийся фрагмент был опубликован под названием «*Maggid Mesharim*», то есть «Говорящий правду»².

Влияние *маггида* на Каро было всеобъемлющим. *Маггид* не только наговаривал ему проповеди, интерпретируя тайны каббалы и тексты из Библии, но также оказывал ему практическую помощь, руководил им в его странствиях по Турции, велел ему эмигрировать в Эрец Израиль (в то время турецкую провинцию) и, самое главное с точки зрения создания *Шулхан Арух*, подвиг его на создание галахических трудов. *Маггид* также функционировал как советчик Каро в личных делах, вдохновлял его на бескомпромиссный аскетизм и даже обещал ему, что он достигнет своей великой мечты — мученичества, хотя на самом деле это не было ему дано³.

Каро и его *маггид* представляют для нас особый интерес, так как Каро идентифицировал божественный персонаж, который сопровождал его в течение почти всей его долгой жизни (он прожил почти восемьдесят семь лет), как Шехину. Обращаясь к Каро, *маггид* называл себя Матерью, Шехиной, Матронит — каббалистическими именами, обозначающими мистическую божественную супругу Бога. Например, в одном месте она говорит: «Я — мать, которая наказывает своих детей, я — та, которую зовут Матронит, я — Мишна, которая говорит твоими устами, я — та, которая осушает море, которая пронзает Раава, я — строгая

мать, я — ангел, который спасает тайну Иакова»⁴. Хотя в этом тексте *маггид* отождествлен с женским явлением Бога (Мать, Матронит), так же как с Мишной, в более поздних откровениях она предпочитает отождествлять себя только с Мишной⁵.

В некоторых текстах «*Maggid Mesharim*» очевидна эротическая связь между Каро и *маггид*-Шехиной. Например: «Я всегда обнимаю тебя и прижимаюсь к тебе»; «Я прижимаюсь к тебе и целую тебя с любовью, как написано: „Let him kiss me with the kisses of his mouth“» (Песнь Песней 1:1)*; «Приди, встретить меня, моя сестра, прекрасная моя, ибо я люблю и хочу тебя...»⁶. Хотя Вербловский, который посвятил целую книгу Каро, предупреждает, что не стоит уж слишком вчитываться в высказывания, подобные этим, поскольку, как он считает, они распространены в мидраше и каббале⁷, нельзя отрицать, что интимные отношения, которые несколько десятилетий продолжались в воображении Каро между ним и его *маггид*-Шехиной, имели эротический характер, правда, в этом не было ничего необычного в контексте мистического опыта также и за пределами иудаизма. Как писал Луи Дюпре: «Ни одна из западных религий не обошлась без мистической любви. И иудаизм, и христианство, и ислам знали свой вид духовного эроса»⁸.

Иосеф Каро отождествлял *маггид*-Шехину со священной книгой, Мишной, и это имело исторический прецедент в апокрифической «Мудрости бен Сираха» (глава 24), в которой *hokhma* (мудрость) отождествляется с другой священной книгой, «книгой Завета всевышнего Бога — Торой, которую Моисей завещал нам как наследие колена Иакова» (Сирах 24:23)⁹.

Из пяти каббалистических учителей, упомянутых выше, следующим по возрасту был Шломо Алкабец (1505—1584), который обращается в своих трудах, как мы еще увидим ниже, к Шехине как к «нашей Матери», а к Богу как к «нашему Отцу». Что касается информации о *маггид*, роль Алкабца очень важна благодаря тексту под названием «*The Shavu'ot Epistle*», в котором подробно описывается звуковое явление *маггида*, говорящего устами Иосефа Каро, ибо наблюдал его сам в течение двух ночей. Он пишет, что в ночь *Shavu'ot* он и Каро провели всю ночь за чтением Библии, потом изучали Мишну *Z'ra'im*, а далее:

«Наш Спаситель сподобил нас услышать голос говорившего устами хасида (то есть Каро), громкий ясный голос, который слышали все

* В русском переводе: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих!» (Песнь Песней 1:1).

соседи, ничего не понявшие. Он был очень красив и становился громче и громче, и мы пали на свои лица, и ни один из нас не посмел поднять глаза из-за охватившего нас великого страха. И голос, заговорив, сказал нам: „Внимайте, о друзья, избранные из избранных, мои возлюбленные друзья, да пребудет с вами мир и покой... Много лет прошло, как упала корона с моей головы, а утешителя у меня нет, я лежу во прахе и обнимаю навозные кучи (Плач Иеремии 4:5). Но теперь ты вернул корону на ее прежнее место... Слушай, я — Мишна, наказывающая людей, я пришла говорить с тобой... Будь сильным и радуйся моей Торе...“ Все мы залились слезами великой радости, но также из-за великой боли Шехины, мучимой нашими грехами, и голос ее был как голос больного человека, умоляющего нас... До самого утра мы читали священные тексты, и в радости и трепете не умолкали наши уста...»¹⁰

Некоторые места этого текста, процитированного нами не полностью, требуют объяснений. Во-первых, интересно, что, хотя *маггид*, чьим голосом говорит Иосеф Каро, отождествляет себя с Мишной, Алкабец и остальные узнают Шехину. Во-вторых, весь текст противоречив: образ «прекрасен», но в то же время внушает «великий страх». Голос любезен с иудеями, называет их «избранными из избранных», а потом в нем появляется грозная нота, когда она говорит о том, что «наказывает людей». Она говорит, что корона упала с ее головы и сама она лежит в пыли и «жмется к навозу», но в то же время она утверждает, что Каро и те, кто был с ним, вновь возложили корону на ее голову. Она говорит «громким голосом», и в то же время это голос больного человека, который «умоляет нас». Точно такой же двойственной и противоречивой оказывается реакция тех, кто внимает голосу: они охвачены великой радостью, но и горько плачут из-за страданий Шехины и своих грехов, причиняющих ей страдания. Они радуются и трепещут. Мне бы хотелось, чтобы компетентный аналитик внимательно прочитал этот и другие тексты, описывающие взаимоотношения с *маггид* и реакции тех, кто внимал голосу *маггид*. Однако ясно, что образ, явившийся людям, узнан ими в качестве Шехины, да и не может быть никем, кроме Шехины. Это Шехина, а не Мишна, ибо именно ее, согласно каббалистической традиционной доктрине, оплакивали присутствовавшие иудеи, так как она была изгнана, страдала и могла вернуться на свое законное место, чтобы соединиться с супругом, Божественным Царем, только с помощью совершенных

mitzvot, в первую очередь, совершения великой *мицвы* изучения священной литературы с максимальной концентрацией внимания...

Как мы увидим ниже («Триумф и конец Лилит»), Алкабец в своих других сочинениях основное внимание посвящал положению Шехины и долгу благочестивых иудеев «вернуть нашу Мать на ее место в ее дворец». Что же до *маггид* Каро, а также иерусалимских раввинов, написавших *haskamot* (одобрения) *Maggid Mesharim*, то совершенно очевидно, что она — Шехина¹¹. Кстати, как указывает Вербловский, слово *maggid* появляется в сочинениях Каро и Алкабеца всего раз или два. Обычно духовную сущность, которая обращается к Каро, называли *gol* (голос) или *dibbur* (речь)¹². Интересна фраза, которой Шехина говорит о себе как об изгнаннице между *saravim v'sallonim*, что есть немного измененная цитата из Библии (Иезекииль 2:6), где это имеет значение «волчцы и терны», однако, если иметь в виду иерусалимских раввинов и *Maggid Mesharim*, как подозревает Вербловский, это может быть каламбуром и читаться как *Serbim uS'lavonim* (сербы и славяне), поскольку согласные в двух древнееврейских словах, как они написаны в Библии, могут читаться и таким образом¹³.

Что касается третьего из вышеупомянутой группы раввинов, то о Моисее Кордовере (1522—1570) мы уже говорили в предыдущей главе, однако его отношение к *маггид* — предмет этой главы¹⁴. КордOVERO написал величиной с книгу трактат об ангелах, в котором довольно подробно пишет и о *маггид*. Он ссылается на то, что ангельский дух может завладеть человеком, и пишет, что ангелы могут «облачаться в тело человека», и именно такого человека, которым управляет ангел, «люди называют *маггид*». Одержимый таким образом, «человек может стать царем или пророком... и колесницей для Священного и Благословенного...». Когда дети Израиля ступили на поле, где им предстояло сразиться с филистимлянами, «Шехина была с Израилем в этой битве, и ее колесница была тайной Царя». Когда человеком таким образом завладевает Шехина, «он ничего не чувствует, кроме тяжести в голове, даже звона в ушах...».

Из этого КордOVERO делает вывод: «... все свои поступки человек должен совершать с мыслями о Небе, и мысли у него в это время должны быть о соединении его Создателя, как известно, и он должен произнести вслух: „Во имя соединения Священного и Благословенного с Его Шехиной“, — а потом совершить задуманное, так чтобы ничего не испортить... и тогда Цадик (то есть Бог) будет с ним, а зло исчезнет».

Далее Кордоверо касается любимого предмета каббалистов, то есть близости мужа и жены, которая должна совершаться со страхом и определенным посвящением:

«Главный принцип в зачатии потомства, в близости мужа и жены, состоит в недопущении Злой Лилит. Потому что великое событие зачать дитя, которое сумеет выжить, которое будет строить миры, и это не то, что в торопливой неразберихе зачинать детей Лилит... или зачинать злых детей, детей Самаэля и Лилит, разорителей мира... Следует остерегаться драк и ссор в своем доме... ведь тогда в нем немедленно объявится Лилит. И пусть он [муж] знает, что представляет Божественного Жениха, а его жена — Божественную Невесту...»¹⁵

Ниже мы еще увидим примеры тревоги каббалистов из-за вмешательства Лилит в священную близость мужа и жены («Лилит и суккуб»). В сочинении Кордоверо очевидны общие условия этого страха: опасность того, что Лилит или другие злые силы могут вмешаться и «испортить» совершение благочестивого акта, поэтому нас предупреждают, что не допустить этого вмешательства можно, произнеся формулу «соединения», о которой мы говорили в предыдущей главе.

Следующим, если считать в хронологическом порядке, будет Исаак Лурия (1534—1572), с которым мы уже неплохо знакомы и который до сих пор остается наиболее влиятельным из цфатских каббалистов, несмотря на то что прожил в Цфате всего лишь последние два года своей жизни и умер молодым в возрасте тридцати восьми лет. Его называли «святым рабби Исааком», или, используя акростих этих трех слов на древнееврейском языке, *HaARI haQadosh*, то есть «Священный лев». В отличие от остальных цфатских учителей, Лурия почти ничего не написал сам. Сочинения, которые обычно обозначаются как *Kitve haARI*, «написано Лурией», на самом деле написаны его учениками, в первую очередь Хаимом Виталом, который аккуратно записывал все сказанное Лурией, из чего составил довольно большой список сочинений, в свою очередь оказавших уникальное влияние на развитие и распространение каббалы. Таким образом, из книг, составленных Виталом, мы знаем о маггидизме Лурии, хотя на самом деле трудно разделить в этих книгах, где слова Лурии, а где собственные идеи Витала.

Более того, одна из двух книг, которые содержат больше всего информации о взаимоотношениях Лурии и маггид, «*Sha'ar haYihudim*»

(Врата соединений), была составлена даже не Хаимом Виталом, а его сыном Самуилом Виталом. Другая книга «*Sha'ar Ruah haQodesh*» (Врата Святого Духа), представляет собой одни из восьми «Врат», в которые Хаим Витал уложил учение Лурии и которые озаглавил «*'Etz haHayyim*» (Дерево жизни). Этот труд тоже был заново организован и заново отредактирован Самуилом Виталом¹⁶.

Доктрина Лурии о маггидизме, как она описана Виталом, имеет определенно не духовный оттенок. *Маггид* не только не дух покойного святого или учителя, тем более не голос Бога, он приходит в результате старательности, благочестия, усердных молитв адепта. Как утверждал Лоренс Файн, «голос, которым человек говорит, изучая Тору, или произносит мистическую молитву, поднимается вверх, таким образом создавая *maggid*. Позднее этот созданный духовный голос спускается, „одев“ себя в голос мистика...» Или этот голос присоединяется «к голосу покойного цадика [праведника] в верхнем мире», после чего, соединившись, «два голоса... спускаются вниз и говорят голосом адепта»¹⁷.

В маггидизме Лурии, как об этом пишет Витал, *маггид* не тождествен Шехине, но имеет некоторое отношение к *sefira malkhut* (Царство), которая тождественна, как мы видели, Шехине¹⁸.

Хаим Витал (1543—1620) был самым молодым из упомянутых пяти каббалистов. Не считая того, что Витал записал за Лурией и представил иудейскому миру, он еще очень многое написал сам. Он довольно подробно рассказал о теории и практике *yihudim*, возможно желая быть послушным своему учителю Лурии, который, как Витал сообщает в «*Sefer haNezyonot*» (Книга видений), часто упрекал его за недостаточное их совершение¹⁹.

После появления Саббатая Цви (1626—1676), ложного Мессии, даже те, кто не перестал верить в него, несмотря на его отступничество в 1666 г.^{*}, сохранили верность главному направлению каббалы, поскольку свидетельствовали о маггидизме, который был очень близок к тому, что испытывали несаббатрианцы. Одним из ведущих саббатрианских мистиков был Иа'аков бен Ицхак Сержун (или Цергун; на древнееврейском языке его фамилия *Tzerugun*) из Салоник, который в 1668 г. описал свои маггидские видения, скорее галлюцинации. Они были четко смоделированы в соответствии с Зогар, в котором талмудические мудрецы часто появлялись и открывали великие тайны тем или иным группам адептов.

* Обращение в ислам.

Однако имеется одна существенная разница: если в зогарических видениях мудрецы появляются в одиночестве, чтобы дать мистические указания, в видениях Сержуна мудрецы — или таннаим, или аморам — появляются в сопровождении «святой Шехины». Что до содержания откровений, они все имеют отношение к «святой душе» Саббатая Цви, значению его предательства и т. д.²⁰

Немного позже, но тогда же, в XVII в., откровения небесных *taggidim* относительно Саббатая Цви и законности его мессианской миссии были довольно частыми среди итальянских каббалистов²¹. Обычное содержание видений саббатянцев, которое им якобы сообщали маггиды, касалось мессианства Саббатая Цви. Одним из этих саббатянцев был Морд'хай Ашкенази из Жолкива (умер в 1701 г.), раввин, проповедник и каббалист, который некоторое время прожил в Италии и заявил, что научился от небесных *taggidim* по-новому читать Зогар. Его книга, озаглавленная «Eshel Avraham» (Тамариск Авраама), содержит комментарии к Зогар и была напечатана в 1700—1701 гг. благодетелем Ашкенази, тоже саббатянцем и тоже имевшим видения, Авраамом Ровиго.

Авраам Ровиго (1650—1713) сам был реципиентом маггидских откровений. К тому же щедро помогал каббалистам, которые объявляли, что их посетили *taggidim*. Будучи человеком обеспеченным, собирателем рукописей и книг, он был владельцем, например, «Sefer haKavvanot», переписанной для него его учителем, известным поэтом и каббалистом Моисеем Цакуто (1626—1697)²². С 1645 г. Цакуто жил в Венеции и с 1673 г. до своей смерти был раввином в Мантуе. Отношения между учителем и учеником стали натянутыми после предательства Саббатая Цви, когда Цакуто отверг саббатянское движение, а Ровиго остался одним из *ta'aminim* (верующий). Все же пространные письма, которые Цакуто писал Ровиго в 1671—1672 гг., свидетельствуют, что они остались друзьями и постоянно обсуждали каббалистические доктрины. Так, в апреле 1672 г. Цакуто писал Ровиго: «Как мне кажется, я уже сообщал тебе о тайне имени „luz“ [основа], которое есть тайна *hokhma* и *bina* [мудрость и понимание, два аспекта из десяти *sefirot*], мужского и женского...» И так далее — на этот эзотерический предмет²³.

Другие саббатяне, у которых были видения и с которыми разговаривали *taggidim*, — Иссахар Баер Перлхейфтер и Мордехай Мохия Эйзенштадт из Праги (между 1677 и 1682 гг.)²⁴, и их поддерживал Авраам Ровиго.

Современником этих каббалистов был Авраам Мигуэль Кардозо (1626—1706), из бывших маранов*, врач в Триполи (Северная Африка) до 1673 г., который с 1675 до 1680 г. занимал ведущее положение среди саббатянцев Смирны. Каббалистические упражнения этой группы включали маггидские видения, которые утверждали Кардозо в его вере в Саббатая Цви и даже подвигли его считать, во всяком случае, называть себя «Мессией бен Иосефа»²⁵. Подобно всем тогдашним каббалистам, Кардозо тоже был поглощен *yihudim*, и в одном из своих рассуждений он дает подробные указания членам своего кружка, как совершать «соединения». Он говорит им, что нужно идти в овраг возле Смирны с рабби Елияху хаКоэн, который, как он уверяет их, придет вместе со своим маггид. Там они должны взять пять камней «размером с кулак или больше», произнести стих «Из Едема выходила река» и т. д. (Бытие 2:10—14), «ибо камни Шехины сапфиры», а потом положить или бросить эти «камни святости» в реку и произнести *yihud*, обращаясь к Богу: «Ты есть Тот, кто соединяет Священного и Благословенного с Его Шехиной... Пусть будет в Твоей воле соединить Шехину со Священным и Благословенным...» Описание ритуала и объяснение занимают несколько страниц в трактате Кардозо, в котором он также предсказывает появление нескольких *taggidim*. Стоит отметить, Кардозо рассматривает Бога как отдельную сущность, независимую от Священного и Благословенного и Шехины: он приказывает последователям молиться Богу, чтобы он мог присоединиться к двум последним.

Кардозо не только совершал *yihudim*, но также учил им своих учеников и приказывал ученикам произносить *yihudim* на могилах цадиков, чтобы добиться откровений²⁶. Ничто не может показать лучше близкую связь между *yihudim* и маггидскими откровениями.

Рабби Елияху хаКоэн, упомянутый в трактате Кардозо, никто иной, как его друг Елияху хаКоэн хаИттамари (умер в 1729 г.), знаменитый автор «Shevet Mussar» (Скипетр наказания) и «Midrash Talpiyot», который самое время процитировать. Его тоже посещали маггиды, и он описывает образ маггиды²⁷.

Последние вспышки маггидизма имели место в XVIII столетии, когда их спровоцировал бурный спор между поэтом и каббалистом Моисеем Хаимом Луццатто (1707—1746) и его оппонентами под предводительством

* Мараны — в средневековой Испании (и Португалии) евреи, официально принявшие христианство.

антисаббатнианца и каббалиста Моисея Хаггица (1672—1751). Луццатто, чей каббализм был с мессианическим оттенком, считал собственную свадебную церемонию символом соединения Шехины с ее Божественным супругом и заявлял, что маггид говорил с ним наяву, а не во сне. Этого более старший и скромный Моисей Хаггиц не мог стерпеть и решил, что его долг разоблачить Луццатто²⁸.

Луццатто было двадцать, когда случилось первое маггидское откровение, и с тех пор его жизнь и его сочинения в большой степени были определены его маггидом. Чтобы добиться появления маггида, Луццатто только и делал, что произносил *yihudim* и предавался размышлениям. Подобно другим каббалистам, которые заявляли, что общались с маггидом, Луццатто не видел своего маггида, только слышал его голос, когда он говорил его устами. Однако, в отличие от маггида, который говорил устами Иосефа Каро и мог быть услышан всеми присутствующими, слова маггида, произносимые Луццатто, могли быть услышаны только им самим. Через три месяца пророк Илия явился Луццатто с эсхатологическими* посланиями. Потом ему являлись главный ангел Метатрон, Авраам, Моисей и рабби Хаммуна Саба. Через два года после появления этих галлюцинаций маггидизм Луццатто вошел в другую фазу: теперь Луццатто было разрешено задавать вопросы. Большая часть маггидских сношений Луццатто была с Саббатаем Цви.

В одном из писем (1730 г.) Луццатто сообщил рабби Бенджамину хаКоэну Виталу (1651—1730), каббалисту и в течение долгого времени раввину Реджо: «Я усердно произносил *yihudim*, чуть ли не каждые четверть часа, и продолжаю это делать до сих пор». Некоторые из своих *yihudim* Луццатто взял у Натана Газы (1644—1680), пророка и теолога Саббата Цви²⁹.

Лишь однажды Луццатто упомянул имя своего маггида: это был, сказал он, *Sh'mu'el*, что значит примерно следующее «Тот, который слушает Бога». Ученик Луццатто, рабби Иаков Форти (или Хацаб; 1689—1782), который был главным раввином Падуи, дает несколько иную версию имени маггида: он называет маггида *Shim'el*. Столь сложное имя, заканчивающееся на *el* (то есть Бог), типично ангельское имя, которые долгое время часто встречались у каббалистов. Приведем лишь один пример. Прадед Хиды, рабби Исаак бен Авраам Азулай (родился в начале XVII в.), заявлял, что получал откровения от ангела по имени *Y'ho'el*, что значит «И'хо (вариант Яхве) есть мой Бог»³⁰.

* Эсхатология — религиозное учение о конечных судьбах мира и человека.

2. В видениях

Более или менее одновременно с маггидизмом появились люди, которые видели Шехину. Если маггидизм уходит корнями в опыт библейских пророков, слышавших божественные или ангельские голоса, или в *bath qol* (буквально, «дочь голоса»), священный голос, который слышали талмудические мудрецы, то и видения, как мы уже говорили выше, имели своих талмудических, мидрашистских и даже библейских предшественников.

Самый ранний пример видимого появления божественной сущности в обличье женщины мы находим в мидраше «*Pesiqta Rabbati*». В его основе поэтико-пророческий образ горы Сион как матери детей Израиля. Этот образ в первую очередь встречается в Книге Исайи, в некоторых апокрифах и в ранних мидрашах³¹.

«*Pesiqta Rabbati*», палестинский мидраш, датируемый более или менее точно седьмым веком, содержит следующий текст:

«Иеремия сказал: Когда я пришел в Иерусалим, то поглядел наверх и увидел женщину, сидевшую на вершине горы, одетую в черное, с распущенными волосами, плачущую и ждущую утешения. Я тоже заплакал и стал ждать, не утешит ли кто ее. Потом я приблизился к ней, заговорил с ней и сказал: „Если ты женщина, ответь мне, если дух, уйди прочь с моих глаз!“ Она заговорила и так ответила мне: „Неужели ты не узнаешь меня? Я — та, у которой семеро сыновей. Их отец отправился за море, а когда я решила идти следом и окликнула его, слушай, другой [посланец] явился и сказал мне: „Сыновья твои и дочери твои ели и вино пили в доме первородного брата своего; и вот, большой ветер и пришел от пустыни и охватил четыре угла дома, и дом упал на отроков, и они умерли“ (Иов 1:18—19). Теперь не знаю я, для кого мне плакать и для кого рвать волосы!“ Я ответил ей: „Чем ты лучше моей Матери Сион, которая стала пастбищем для животных с полей“. И она сказала: „Я и есть твоя Мать Сион, родившая семерых, ибо написано: „Лежит в изнеможении родившая семерых; испускает дыхание свое“ (Иеремия 15:9)»³².

В дальнейшем Иеремия «подтверждает» Матери Сион, что, подобно тому как Господь возвысил страдающего Иову до его прежнего положения, Он не оставит и ее в ее муках.

У нас здесь описание того видения, которое, как считается, было про року Иеремии и в котором Мать Сион появляется в образе страдающей женщины, вступающей в диалог с пророком и даже цитирующей стих из его книги. Ее образ столь натурален, что пророк принимает ее за реальную женщину, хотя в ее внешности должно было быть что-то такое, от чего он заподозрил в ней духа. Иеремия уже знал о существовании божественной женщины, символизирующей Сион, поэтому он сказал: «Чем ты лучше моей Матери Сион...» Тем не менее он не узнал женщину. Вот поэтому возникает ударная фраза видения: «Я и есть твоя Мать Сион...»

Примерно восемь веков отделяют описание Матери Сион, привидевшейся Иеремии, от описания страдающей Шехины, явившейся каббалисту Аврааму бен Елиезер хаЛеву Берухиму (1515—1593). Берухим родился в Марокко, иммигрировал в Палестину скорее всего до 1565 г. и стал учеником Исаака Лурии. Он был аскетом, склонным к галлюцинациям, и великим приверженцем святости субботы, о которой он написал книгу «Tiqqune Shabbat» (Правила субботы), много раз публиковавшуюся. Он также собрал фрагменты Зогар, не включенные в мантуанское издание 1558—1560 гг. и впоследствии опубликованные как «Zohar Hadash» (Новый Зогар). Описание привидевшейся ему Шехины содержится в письме, написанном рабби Шломо Шломел из Дрезниц, тоже очень известным каббалистом, в Цфате после 1602 г. Помимо видения, письмо содержит указания на невероятное влияние Исаака Лурии на цфатских каббалистов.

«[Рабби Авраам хаЛеву Берухим] вставал каждую ночь и ходил по улицам [Цфата], громко плача и крича: „Поднимайтесь ради Имени, будь благословенно Оно, ибо Шехина в изгнании и наш Святой Дом разрушен огнем, и Израиль в великой беде...“ [Однажды Исаак Лурия сказал ему:] „Иди в Иерусалим, а там подойди к западной стене и молись со слезами, и тогда, если Бог отличит тебя и ты увидишь Шехину, ты будешь уверен, что проживешь еще двадцать два года“.

Услышав это, рабби Авраам хаЛеву немедленно продал все свое имущество, чтобы собрать деньги на дорогу, и отправился в Иерусалим, а там три дня и три ночи просидел не двигаясь, одетый в рубище, голодая и плача. Через три дня он пришел к западной стене и молился возле нее и горько плакал. А когда поднял взгляд, то увидел на верху западной стены образ (*digma*) женщины за ней (?), и я не хочу писать здесь, в каких одеждах она была, потому что боюсь задеть гордость Создателя. Едва он увидел ее, как упал на лице свое и закричал, зарыдал:

„Матерь! Матерь! Матерь Сион! Горе мне, что вижу тебя такой!..“ Так он плакал и бил себя по лицу и рвал на себе волосы и бороду, пока не выбился из сил, не упал и не заснул. Потом он увидел во сне, как она подошла к нему, и положила руку ему на лицо, и отерла слезы с его лица, и сказала ему: „Утешься, сын мой Авраам, потому что „есть надежда для будущности твоей... и возвратятся сыновья твои в пределы твои“ (Иеремия 31:17), ведь „возвращу плен их и помилую их“ (Иеремия 33:26). Тут рабби Авраам очнулся от сна и, радостный и счастливый, возвратился в Цфат, и когда Ари доброй памяти увидел его, то сказал ему: „По тебе вижу, что ты удостоился видеть Шехину, и будь уверен, что проживешь еще двадцать два года“. Так оно и случилось, ибо прожил он двадцать два года после возвращения из Иерусалима»³³.

Сходство видения рабби Берухина с тем, что приписано Иеремии в мидраше «Pesiqta Rabbati», очевидно, несмотря на новые элементы в истории о цфатском каббалисте. Слова, с которыми женщина обратилась к рабби Берухину, являются цитатой из Книги пророка Иеремии. Лурия идентифицирует с Шехиной явления до и после видения рабби Берухима. Однако сам Берухим узнает в видении только «Мать Сион» (подобно Иеремии), несмотря на тот факт, что он денно (или ночью) размышлял о бедах Шехины, а также постился и молился три дня в Иерусалиме, прежде чем идти к западной стене, и это можно объяснить лишь как выражение его горя из-за изгнания Шехины.

Видение рабби Берухима разделено на две части: сначала, пока он бодрствует, он видит «Матерь Сион», им завладевают отчаянные чувства, и он впадает в сон. Потом, во сне (или в бессознательном состоянии), он чувствует, как «Матерь Сион» касается рукой его лица, оттирает слезы, и слышит, как она утешает его цитатами из Библии. Мне не приходилось читать другие тексты такого двойного общения с видением — в сознательном и бессознательном состояниях.

Важно то, что если сравнить это с магидскими откровениями, то видели Шехину совсем немногие. Возможно, лишь каббалисты, хасиды и их последователи стали настраивать верующих скорее на визуальные, нежели на звуковые галлюцинации. Еврейский мистицизм в основном базируется на произнесенном, услышанном и написанном слове; визуальный опыт играет сравнительно малую роль. На слух поддерживается добро в сражении с «другой стороной», или злыми силами и их опасным влиянием: в первую очередь вербальными методами, молитвами, магическими формулами,

концентрацией, «соединением» и прочим, что должно защищать человека или место от нападения или вреда, чтобы избавиться от присутствия злых духов, *dibbuqim*, или демонов, и во вторую очередь с помощью визуальных объектов, *qame'ot*, амулетов или талисманов, но даже в этом случае написанное на них слово делает их эффективными.

Кстати, отдельные появления Шехины отмечены каббалистами и хасидами даже после решительного спада маггидизма в XVIII в. Желание увидеть мистическое явление Шехины порождало, во всяком случае у некоторых, и желание записать необычный опыт. Хасидским учителем, который очень интересовался видениями с Шехиной, описанными или сообщенными ведущими каббалистами и цадиками, и который сам имел такие видения, был довольно плодовитый автор рабби Исаак Иуда Иеиэль Сафрин (или Сифрин, 1806—1874). В одной из своих книг, озаглавленной «N'tiv Mitzvotekha» (Дорога Твоих Заветов)³⁴, он описывает среди других явлений Шехины то, которое было дано учителю-каббалисту XVI столетия рабби Аврааму ха-Леви Берухиму, с которым мы уже знакомы по описанию рабби Шломо Шломела из Дрезниц (см. выше), жившего в XVII в. Менее сдержанный, чем рабби Шломо Шломел, рабби Сафрин добавляет кое-какие подробности о женщине, которую рабби Берухим видел на верху западной стены. У нее был «облик женщины, одетой в черное», и рабби Берухим тотчас же узнал в ней Шехину. Шломо Шломел описывает ее как «Матерь Сион», но кричит: «Горе мне, что вижу тебя такой!» — и упал без сознания. Во сне (быть без сознания или спать, по-видимому, одно и то же для рабби Сафрина) рабби Берухим видел, что «Шехина приближается к нему в виде женщины, одетой в прекрасные и блестящие одежды», и слышал, как она обращается к нему со словами утешения, процитированными рабби Шломо Шломелем. Главное расхождение между двумя описаниями состоит в том, что в более раннем один Исаак Лурия признает в женщине Шехину, тогда как в более позднем ее узнает рабби Берухим.

Далее, рабби Сафрин цитирует «Sefer haHezyonot» (Книга видений) Хаима Витала, в которой он рассказал о видении лучезарной женщины, явившемся любимому ученику Исаака Лурии. Следующие строки рабби Сафрин цитирует из «Sefer haHezyonot»: Витал увидел «перед собой благородную женщину (*isha hashuva*), прекрасную, как солнце, и она сказала [ему]: „Что с тобой, мой сын Хаим, почему ты плачешь? Я услышала (sic!) твои слезы и пришла помочь тебе“. Она простерла одну руку, и я воскликнул: „О мать! Моя мать! Помоги мне увидеть Имя [то есть Бога],

пусть Он будет благословен, сидящим на престоле, Древность Дней, чья борода бела, как снег, и кто царствен безгранично...“» Здесь Сафрин опускает довольно большую часть истории и вновь цитирует с того момента, когда Сам Бог заговорил с Виталом, сказав ему: «Хаим, сын мой...» На этом цитата обрывается.

Хотя рассказ Витала, как он представлен рабби Сафрином, не говорит напрямую о том, что лучезарная женщина была Шехиной, сам факт представления этого текста среди других, которые рассказывают о появлении Шехины, утверждает интерпретацию образа как Шехины. Кстати, никакая другая женщина, кроме Шехины, не могла помочь человеку увидеть Бога.

Читая «Книгу видений» Хаима Витала, я обнаружил, что Сафрин неправильно цитирует даже ту маленькую часть видения, которую воспроизводит в своей книге³⁵. Витал дал пространное описание сна, явившегося ему в ночь на субботу восьмого числа месяца Тевет 1566 г., в котором он увидел высокую гору, своей вершиной достававшую небо, и пророк Илия поднял его наверх. На вершине горы была лестница, ведущая на небо, но тут Илия исчез, и Витал увидел

«...благородную женщину, прекрасную, как солнце, стоявшую на вершине лестницы. Я сердцем ощутил, что она моя мать. И она сказала: „Что с тобой, мой сын Хаим, почему ты плачешь? Я услышала твои слезы и пришла помочь тебе“. Она протянула правую руку и подняла меня на верхнюю ступень лестницы. И я увидел, слушайте, большое круглое окно, и в нем жаркий пламень, который то появлялся, то исчезал, как молния, но с великой силой, уничтожая все на своем пути. С горечью в душе позвал я женщину: „О мать! Моя мать! Спаси меня от огня, иначе я сгорю!“ А она ответила: „Никто не может спасти тебя от огня, кроме тебя самого! Поэтому я дам тебе совет: Положи руку на голову, и ты увидишь шерсть белую, как снег, возьми ее и заложи ею пылающее окно, так ты закроешь его“. И она быстро зашагала дальше. Мне показалось, что черные кудри у меня на голове превратились в шерсть, благодаря какому-то свойству тайны „волосы на его голове — чистая шерсть“ (Даниил 7:9)*. Так я сделал и тоже смог шагать быстро. Через мгновение пламя вновь появилось, как прежде. И тут женщина исчезла с моих глаз».

* В русском переводе: «И волосы главы Его — как чистая волна».

Вновь появился Илия и повел Витала в удивительное место, в чудесный сад, где Витал увидел души святых людей в виде гусей, изучающих Талмуд. Посреди сада большое здание летало в воздухе, и в него вела лестница. Илия опять исчез, а Витал продолжал:

«Я один поднялся по лестнице, вошел в дверь и увидел Имя, да будет Он благословен, на престоле, который стоял посередине южной стены, и Он был похож на Древность Дней, с бородой белой, как снег, и безгранично царственным видом. Цадики [святые люди] сидели перед ним на красивых новых ложах и коврах и учили Тору, как Он говорил им. Я понял, что этих святых людей называют *b'ne 'aliya* (люди духовного величия), и они были в обличье смертных. Им всегда доступно видеть лицо Шехины и учить Тору по словам, слетавшим с Его губ... Когда я вошел и увидел Его лицо, то испугался и весь задрожал. И упал на лице свое перед ним, и почувствовал слабость во всех членах. Тогда Он простер руку и взял меня за правую руку, и сказал мне: „Хаим, сын мой! Поднимись! Зачем ты упал на лице свое? Не бойся...“»

В конце концов Витал принялся умолять Бога, чтобы Он позволил ему постоять рядом с Ним, но Бог сказал, что его время еще не пришло и он должен вернуться на землю³⁶.

Как мы видели, в своем собственном рассказе о видении Витал не отождествляет женщину с Шехиной, хотя и тут есть намеки на божественную природу и власть женщины, которую сначала Витал принимает за свою мать. Рабби Сафрин цитирует Витала так, что Витал умоляет мать помочь ему увидеть Бога. Приходится признать, что или у рабби Сафрина была другая рукописная версия «*Sefer ha Hezyonot*», или он неправильно запомнил текст и приписывал ему то, чего в нем нет.

Прежде чем вернуться к описаниям рабби Сафрина видений Шехины, я позволю себе напомнить об одном упоминании Шехины в книге Витала. В одном из снов Витал обнаруживает себя на могиле Моисея и в том же сне говорит: «Я был печален, неспокоен в своем сердце и сказал: „О, если бы я только мог теперь увидеть свет Шехины, заслоняющий Моисея, да пребудет он в мире, и стоящей рядом с нами... Если бы только мои глаза могли открыться и я смог бы увидеть...“»³⁷

Вернемся же к рабби Сафрину, который коротко упоминает в рассказе о видении «святого, нашего учителя рабби Леви Ицхака (из Бердичева)»: «В ночь на *Shavu'ot* нам было видение Шехины в обличье... и т. д.

Она сказала ему: „Будь сильным, сын мой, и я буду с тобой. Не бойся и не страшись...“»

По-другому видел Шехину, согласно рабби Сафрину, рабби Я'аков Шимшон из Шепетовки³⁸:

«Когда он был в Святой Земле, то ему было видение Шехины, плачущей и скорбящей по супругу ее юности, ибо у нее был супруг и он умер. И он [рабби Я'аков Шимшон] проснулся и сказал своим сподвижникам: „Нет теперь в мире никого, кто мог бы стать супругом живой Матронит как эманации, кроме святого рабби Пинхаса из Корца³⁹, и, конечно же, он должен был сегодня умереть“. Он надел [траурную одежду] и произнес благословение [«Благословен истинный учитель», это благословение произносится, когда умирает дорогой человек], и много плакал, ибо он [рабби Пинхас] был его учителем. А потом стало известно, что он все сказал правильно...»⁴⁰

Собственные видения рабби Сафрина, касающиеся Шехины, описаны им в двух разных версиях. Его книга «*M'gillat S'tarim*» (Свиток тайн) содержит описания не менее трех видений Шехины. В одном случае он пишет:

«В полдень, когда я изучал гемару *Yebamot* во имя Вездесущего Бога (*El 'Olam*), украшая Шехину изо всех своих сил, неожиданно яркий свет упал (*nafal*) на меня, и весь дом наполнился светом, чудесным светом, посланным Шехиной. Это был первый раз, когда я ощутил Его свет, будь Он благословен, истинно, безошибочно, ясно, испытывая чудесную радость, очень-очень нежный свет, какой не передать никакими словами».

В другом случае рабби Сафрин пишет:

«Накануне святой субботы я надолго задремал, и в моей дреме [получил] объяснение псалма 23:25: „Тот получит благословение от Господа и милость от Бога, Спасителя своего“. И суть боли была в ногах Шехины, сильно болевших...»⁴¹

В третьем случае рабби Сафрин пишет:

«Двадцатого дня месяца 'Омер, 5605 (1845). Я был в городе Дугла. Приехал я туда посреди ночи, в полной темноте. Никого не нашлось,

чтобы принять меня в свой дом, пока не появился дубильщик и не приютил меня. Мне хотелось сотворить вечернюю молитву и подсчет 'Омер, но не смог сделать это. Так что я отправился в местный Дом учебы и молился там, и там я понял причину схождения Шехины на землю и ее страдания, когда она стояла на улице дубильщиков [и была тем очень унижена]. Долго я плакал перед Всемогушим из-за страданий Шехины. Боль была такая, что я потерял сознание, на какое-то время впал в сон и увидел свет, который становился ярче и принял очертания девственности, прекрасной, и от нее исходил свет, но я не посмел взглянуть ей в лицо. Больше не следует писать. Ее свет был ярче света солнца в полдень»⁴².

Рабби Сафрин со многими подробностями сообщает о своем визите в Дуглу в «N'tiv Mitzvotekha», в рассуждении от третьего лица. После того как он «потерял сознание и впал в сон», он увидел Шехину,

«...окруженную светом, мерцанием и великой лучезарностью, и этот свет посрамил бы свет солнечного колеса и т. д. Она была украшена двадцатью четырьмя драгоценными камнями, и каждый камень сверкал так ярко, что перед ним мерк свет солнца, и все они сверкали и сияли до того ярко, что нельзя выразить словами. Она сказала: „Будь сильным, сын мой“, — и т. д. Он расстроился, потому что видел ее только сзади и никак не мог увидеть лицо Шехины. И они (?) ответили ему: „Ты жив, а ведь сказано: „Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых“ (Исход 33:20)».

Здесь рабби Сафрину напоминают о другом видении, которое было ему, когда он увидел свечение, окружавшее его учителя:

«И он ходил кругом и говорил следующее: „Такое свечение мне пришлось видеть вокруг моего учителя в день Нового года, который выпал на воскресенье, а в понедельник учитель не мог даже дышать (*shofar*), и он поднялся, чтобы помолиться, а его *tinpa* (молитва) всегда зажигала огонь, пламень Божий, как известно. И когда я увидел это, то встал со своего места и подошел к окну, ближайшему к дому моего учителя, чтобы помолиться там. У моего учителя была привычка после молитвы пройтись туда-сюда и тоже подойти к окну. И когда он

повернулся лицом к окну [от стены], я увидел свечение на лице, оно сияло, как радуга в небе, разными цветами. Страх охватил меня, я задрожал и повалился на спину, но какие-то люди успели подхватить меня, не зная, почему я вдруг упал. И когда учитель увидел, как я весь дрожу, он опять повернулся к стене, и больше я ничего не видел...»⁴³

Описания видений, данные рабби Сафрином, значительны не тем, что в них сказано, а тем, что не сказано. В них не сказано, что лучезарная девственность, которую он видел, была Шехиной, очевидно, потому что это было бы кощунством. Хасидский автор XIX в. уже не обладал смелостью мидрашистских авторов древности, которые не видели ничего неправильного в том, что дети Израиля «радовали свои глаза видом Шехины» (глава IV), не говоря уж о художнике из синагоги в городе Дура-Европос, который под влиянием эллинистического искусства изобразил ее обнаженной с младенцем Моисеем на руках. И уж точно ему не хватало безрассудства даже во сне увидеть лицо Шехины или Бога, в отличие от Хаима Витала, который прямо заявил, что видел во сне Бога. Видение рабби Сафрина поскромнее: он видел Шехину лишь со спины.

Слово «девственность» скорее призвано дать представление об облике видения и звучит эхом известного образного строя в писаниях библейских пророков, в которых личность, представляющая народ, обязательно «девственность», например «девушка дочь Сиона» (Исайя 37:22; Плач Иеремии 2:13), «дева Израилева» (Иеремия 18:13 и т. д.; Амос 5:2), «дева, дочь Египта» (Иеремия 46:11), «девушка, дочь Сидона» (Исайя 23:12), «девушка, дочь Вавилона» (Исайя 47:1). С другой стороны, слово «девственность» в описании рабби Сафрина женщины, явившейся ему, вроде бы противоречит описаниям других раввинов, которых он цитирует и которые узнавали в женщине свою «Мать Сион». Однако если посмотреть на концепцию божественной женщины в широкой исторической перспективе, очевидно, что дева и мать в отношении одной богини как раз и есть то, чего следовало ждать, будь Шехина хасидов — она отождествляется в видениях с горой Сион, которая, в свою очередь, является поэтическим названием «народа Израиля» (см. «Сын и дочь») — всего лишь специфическим поздним иудейским вариантом древней ближневосточной богини. Эту богиню, как мы видели (см. «Матронит — богиня каббалы»), характеризовали четыре главные особенности: она была девицей, матерью, возлюбленной и воительницей, — из которых все имеются в популярном образе Девы Марии и каббалистической концепции

Матронит-Шехины. Две из этих характеристик — девственница и мать — вновь появляются, скорее выживают, в хасидских видениях, о которых пишет рабби Сафрин, и на противоречие между ними хасиды обращают так же мало внимания, как их многочисленные предшественники внутри иудаизма и вне иудаизма. Так что рабби Сафрин позволяет нам взглянуть, но никак не задержать взгляд на том, какой Шехина была в народном еврейском воображении.

Что касается самого рабби Сафрина, его видения есть суть выражение его настойчивого познания Шехины и совершения *yihudim* — что очевидно из многих текстов в его книгах. Например, он говорит, что результатом простого поступка цадика, скажем курения трубки, должно быть соединение Бога и Шехины. Он цитирует рабби Я'акова Иосефа из Полонного, рассказывавшего, что, когда Ба'ал Шем Тов курил трубку, каждым своим движением он способствовал «ужасающим соединениям». И о рабби Цви из Жидачева он рассказывал, будто тот призывал Шехину, всего лишь «куря трубку, но совершая все положенные соединения»⁴⁴.

Мы подведем итог нашему короткому и вынужденно схематичному повествованию о Шехине как проповеднице и провидице (*maggid and vision*) отчетом об очень необычном отношении к феномену *maggid* Или, гаона из Вильны (1720—1807). Хотя гаон из Вильны считался яростным оппонентом Израиля Ба'ал Шем Тоба и хасидизма, он прилежно изучал Зогар, был каббалистом и в юности даже видел «образ», который раз и навсегда лишил его желания создать *golem*⁴⁵. Самым знаменитым учеником гаона был рабби Хаим из Воложина (1749—1821), и он пишет о своем учителе: «Небеса желали излить на него самые главные тайны... через *maggidim*, властелинов тайн и (небесных) царей Торы (то есть ангелов разных видов), но он не хотел этого; ему было предложено, но он от всего отказался. Я сам слышал из его святых уст, что много раз небесные *maggidim* являлись ему, требуя, чтобы он взял тайны Торы безо всяких усилий, но он не поддавался им». Только однажды случилось так, что, несмотря на отказ гаона, пророк Илия посетил его и «открыл ему великие и страшные вещи»⁴⁶.

По мере распространения Хаскалы, еврейского Просвещения, религиозная атмосфера, в которой жили большинство евреев, перестала способствовать явлениям маггидизма и видениям с участием Шехины. Все же нечто, привнесенное каббалистами, выжило во многих еврейских общинах и даже сегодня составляет важную часть религиозной службы. Это «нечто», о котором я говорю, — произнесение *yihudim*, тема предыдущей главы нашей книги.

Л и л и т

Ни одной демонессе не удавалось сделать такую фантастическую карьеру, как это удалось Лилит, которая поднялась с самых низов, провалилась как предполагаемая супруга Адама, стала любовницей похотливых духов, поднялась до супруги Самаэля и Царя-демона, правила, как царица Савская, и стала супругой самого Бога. Главные черты мифологической биографии Лилит впервые появились у шумеров в середине III тысячелетия до н. э. Можно только предполагать, что она значила для иудеев библейского времени, но в период Талмуда (II—V вв. н. э.) она полностью оформилась как злая демонесса, а в эпоху каббалы поднялась до высочайшего положения супруги Бога.

1. Фон

Самое раннее упоминание о демонессе с именем, сходным с Лилит, находится в шумерском царском списке, датированном 2400 г. до н. э. В нем сказано, что отцом великого героя Гильгамеша был Лиллу-демон (Лилу), один из четырех демонов, принадлежавших к вампирам или инкубам-суккубам. Три остальных были демонесса Лилиту (Лилит); Ардат Лили (или служанка Лилит), которая посещала мужчин по ночам и приносила им детей-духов; Ирду Лили, который был мужским двойником Лилит и мог посещать женщин и зачинать детей в их утробе¹. Первоначально это были демоны непогоды, но из-за ошибочной этимологии их стали рассматривать как демонов ночи².

Лилит называли «прекрасной девой», но она была также шлюхой и вампиршей; выбрав любовника, она не отпускала его, но и не давала ему настоящего удовлетворения. Она была неспособна носить детей и не имела молока в своих грудях³. Согласно шумерскому эпосу «Гильгамеш и дерево хулуппу» (датируется 2000 г. до н. э.), Лилит (Лилак) устроила себе дом в чудесном дереве хулуппу (ива), которое росло на берегу Евфрата со времени Творения. Дракон устроил себе гнездо в корнях дерева, а птица Зу вывела птенцов в гнезде на ветке. Гильгамеш зарубил змея большим бронзовым топором, и Лилит в ужасе сбежала в пустыню⁴.

Вавилонский терракотовый барельеф примерно того же времени, что и эпос, показывает, какой виделась Лилит людям. Стройная, с отличной фигурой, прекрасная и обнаженная, с крыльями и лапами совы, она стоит, выпрямившись, на спинах двух лежащих львов с поднятыми головами, которые смотрят в разные стороны, около львов сидят совы. На ее головном уборе несколько пар рогов, в руках она держит кольца из прута⁵. Очевидно, что это уже не демонесса низкого уровня, а богиня, которая умиротворяет диких зверей и, как подтверждают совы на барельефе, правит ночью.

В последующие века внешний вид Лилит изменился. Табличка VII в. до н. э., найденная в Северной Сирии (Arslan Tash), показывает ее в виде крылатого сфинкса, поперек тела которого написано на финикийско-ханаанейском наречии:

О, Летящая во тьме покоев,
Лети прочь, о Лили!

Эти строчки есть часть заклинания, которое читалось в помощь рожающим женщинам⁶, — одно из многих, дошедших до нас из времени Ассирийской империи и нового Вавилонского царства, — они показывают, что уже тогда миф о Лилит содержал все те главные черты, которые были подробно разработаны каббалистическим иудаизмом двумя тысячами лет позже.

2. Исая 34:14

В Библии есть одно короткое — и сомнительное — упоминание Лилит. Описывая день мести Яхве, когда земля станет безжизненной пустыней, Исаяя пишет:

И звери пустыни будут встречаться с дикими кошками,
и лешие будут перекликаться один с другим;
там будет отдыхать ночное привидение*
и находить себе покой⁷.

Рассмотренные выше материалы из Месопотамии и Северной Сирии вполне сочетаются с этим пророчеством. Очевидно, что Лилит была известной демонессой в Израиле VIII в. до н. э., чье имя следовало упоминать лишь для изгнания связанных с ней верований. То, что ей было уготовано место в пустыне, по-видимому, соотносится с эпизодом в шумерском эпосе о Гильгамеше: сбежав в пустыню, Лилит в самом деле нашла там покой.

3. Лилит в Талмуде

Скудна информация о Лилит в Талмуде и мидрашах периода Талмуда. В одном тексте утверждается, что у нее были крылья⁸; в другом — что у нее были длинные волосы⁹. На этом основании Раши (Шломо Ицхаки, 1040—1105), средневековый комментатор Талмуда, делает вывод, что у Лилин (мн. ч. муж. рода от Лили, тогда как ед. ч. жен. рода — Лилит) обличье обыкновенного смертного, если не считать крыльев, в отличие от демонов, у которых вообще нет никаких отличий от людей, которые едят и пьют, как смертные, и в отличие от духов, у которых нет ни тела, ни личины¹⁰. Получается, что Лилит казалась очень похожей на херувимов. Это будет очень важно в связи с зогарическим мифом об отношении Лилит к херувимам.

Немного больше нам известно об истории Лилит и ее нечестивой жизни, как это представлялось людям в талмудический период. Как известно, Лилит была первой женой Адама. Однако Адам с Лилит не были счастливы вместе, они даже не смогли найти взаимопонимания. Когда Адам пожелал лечь с Лилит, она возмутилась: «Почему я должна быть внизу, — спросила она. — Ведь я ровня тебе, ведь нас обоих Бог слепил из праха». Увидев, что Адам собирается взять ее силой, Лилит произнесла магическое имя Бога, поднялась в воздух и улетела на берег Красного моря, известного своей дурной славой и большим количеством похотливых

* Эта часть стиха на английском языке звучит так: «Yea! Lilith shall repose there...»

демонов. Там Лилит спала со всеми демонами без разбора и рожала больше ста демонов каждый день. Бог послал за ней трех ангелов по имени Сеной, Сансеной и Семангелоф¹¹, которые вскоре обнаружили ее в тех же местах, где египтянам суждено было утонуть в дни Исхода. Ангелы передали Лилит послание Бога, но она не захотела вернуться. Когда же они пригрозили, что утопят ее в море, она сказала: «Ну уж нет, ведь я была создана, чтобы отбирать силы у младенцев: если родится мальчик, то он в моей власти до восьмого дня (то есть до обрезания, после чего мальчика начинает опекать Бог), а если девочка, то до двадцатого дня». Ангелы продолжали стоять на своем, и Лилит, чтобы они отстали от нее, поклялась именем Бога: «Если я увижу вас, или ваши имена, или ваши изображения на амулете, то не причиню вред ребенку». Более того, она согласилась на смерть ста своих собственных детей каждый день — наверное, поэтому так много демонов умирает изо дня в день. Это соглашение между тремя ангелами и Лилит стало причиной для написания имен Сеной, Сансеной и Семангелоф на амулетах, которые вешали новорожденным на шею: стоит Лилит увидеть одно из этих имен, как она вспоминает о своем обещании и оставляет ребенка в покое¹².

Однако, несмотря на решительный отказ вернуться к Адаму, Лилит вскоре вновь почувствовала влечение к нему и против его воли спала с ним. Тем временем Адам получил в жены Еву, которая заставила его съесть плод с древа познания, и был изгнан из райского сада с проклятием, обрекшим его на смерть. Когда Адам осознал, что из-за его греха Бог обрек его и всех его потомков на смерть, то погрузился в раскаяние, которое длилось сто тридцать лет. Адам голодал, не приближался к Еве и, умертвляя плоть, носил на нагом теле пояс из твердых фиговых прутьев. Тем не менее он не мог контролировать себя в ночном сне, поэтому к нему слетались женские духи, совокуплялись с ним, рожали ему детей-духов, демонов и лилин. В это же время прилетали мужские духи и брюхатали Еву, которая таким образом стала матерью бесчисленного количества демонов. Родившиеся демоны стали наказанием для человечества¹³.

Следует заметить, что суккубы и инкубы, которые соблазняли Адама и Еву все сто тридцать лет их добровольного воздержания, остаются неизвестными во всех источниках, датируемых талмудическим периодом и более поздним временем. Однако есть основания подозревать, что Лилит была одной из адамовых суккуб, потому что соблазнение Адама служило мифологическим прототипом и придавало законную силу вере в ее власть над мужчинами, которые проводят ночь в одиночестве. Опасность,

которой подвергался мужчина, считалась такой страшной, что рабби Ханина, учитель I в. н. э., предостерегал: запрещается мужчине спать одному в доме, чтобы им не завладела Лилит¹⁴.

4. Лилит и чаши

Относительно скудный талмудический материал, касающийся Лилит, возмещается куда более богатым собранием арамейских заклинаний, найденных в Ниппуре* в Вавилонии, примерно в пятидесяти милях на юго-восток от современной Хиллы в Ираке. В результате разработок, предпринятых Пенсильванским университетом, на свет появилось несколько десятков чаш с написанными на них магическими текстами (заклинаниями), которые были обращены, в частности, против Лилит или многих лилит. Чаши датируются примерно 600 г. н. э.; другими словами, они примерно на сто лет младше Вавилонского талмуда (он относится к 500 г.). Однако есть все основания предполагать, что заклинания против Лилит принадлежат не к VI в., а к более раннему периоду. В Ниппуре VI в. была довольно большая еврейская колония (помимо других колоний), и некоторые из самых интересных чаш были надписаны и использовались евреями, судя по их собственному неопровержимому свидетельству. Если в Талмуде сосредоточены знания просвещенной элиты о Лилит, то эти чаши показывают, что она значила для простого люда. Удивительно, до какой степени мудрецы и знахари разделяли страх перед Лилит и веру в ее злую природу.

Из краткого обзора заклинаний становится очевидным, что Лилит рассматривалась как призрачная любовница смертных мужчин, представлявшая собой особую опасность для женщин в разные периоды их жизни: перед дефлорацией, во время менструации и т. д. Почти совершенно беззащитными перед ней оказываются роженица и новорожденный младенец, поэтому они требуют особого внимания. Дом, арки, пороги — любимые места лилит, откуда они совершали нападения на людей, настолько глупых, что не заботились о защите. Примитивный рисунок, воспроизведенный на иудейской чаше, показывает обнаженную Лилит с длинными распущенными волосами, торчащими грудями, без крыльев,

* Ниппур — современный Неффер, или Нуффар (Ирак). Древний шумерский город. Здесь велись раскопки, давшие довольно богатый материал.

особо подчеркнутыми гениталиями, с цепочкой на лодыжках. Ночью женщины-лилит соединялись со смертными мужчинами, а мужчины-лилин соединялись со смертными женщинами и производили демоническое потомство. Стоило им прилепиться к смертному, как они обретали права на совместное жительство, но поэтому могли получить *get*, или развод, и таким образом их можно было изгнать из дома. Ревнуя своих сексуальных партнеров к партнерам смертным, они ненавидели детей, рожденных у смертных пар, нападали на них, причиняли им зло, пили их кровь, душили их. Умели лилит и препятствовать деторождению, насылая на женщин бесплодие, устраивая выкидыши или сложности во время родов. Монтгомери писал больше полутора веков назад: «Лилит были самыми продуманными образчиками патологического воображения — бесплодных женщин, невротичек, матерей, которым дети не дают спать»¹⁵.

Позволю себе привести несколько примеров, иллюстрирующих обций словесный стиль магических заклинаний. Первым будет текст на чаше с изображением Лилит, о котором мы говорили выше. Вот оно:

«Именем Бога-Спасителя. Чаша предназначена для запечатывания дома Геёнаи бар Мамаи, чтобы покинули его все злые лилит, именем „Яхве Элла были изгнаны прочь“; Лилит, и мужчины-лилин и женщины-лилит, ведьма [призрак?] и похитительница, трое вас, четверо, пятеро. Нагими вы посланы сюда, нет на вас одежд, распущены у вас волосы, летят они вольно у вас за спинами. Вам известно, чьего отца зовут Палхас и чью мать — Пелахдад. Слушайте и подчиняйтесь: идите прочь из этого дома, где живут Геёнаи бар Мамаи и его жена Рашной, дочь Марафа.

...Знайте, что рабби Иисус бар Перахья послал проклятие вам... Письмо с разводом пришло к нам с небес, и в нем вам сообщение и угроза именем Палса-Пелисы [Разводящий-Разведенный], который дает тебе развод и разделение и всем остальным — развод и разделение. Ты, Лилит, муж-лилин и жена-лилит, ведьма и похитительница, покоритесь решению о разводе Иисуса бар Перахьи, который сказал так: Разводное письмо пришло вам из-за моря... Выслушайте его и покиньте дом Геёнаи бар Мамаи и его жены Рашной, дочери Марафа. Никогда больше не возвращайтесь к ним, ни в ночном сне, ни в дневной дремоте, потому что вы запечатаны печатью дома Иисуса бар Перахья и семейных, кто был до него. Ты, Лилит, муж-лилин и жена-лилит, ведьма и похитительница, я заклинаю вас Силой Авраама, Горой Исаака, Лестницей Иакова, его именем Ях... поминовением Ях... я заклинаю вас

покинуть Рашной, дочь Марафа и Геёнаи, ее мужа и сына Мамаи. Ваш развод и письмо о разводе... посланы со святыми ангелами... Огненное Небесное воинство, колесницы Эл Паним стоят перед ним, звери поклоняются Ему в огне и в воде... Аминь, аминь, села, аллилуйя!»¹⁶

Всего несколько слов для полного понимания вышеприведенного текста. Его цель понятна: Лилит и прочую злую силу заклинают покинуть дом Геёнаи и его жены Рашной и никогда не возвращаться в него. Им дают разводное письмо и отсылают прочь нагими, в точности как Осия отослал свою жену Гомерь¹⁷. На другой чаше демоны (он и она) получают *get* (развод), чтобы они покинули дом и избавили от себя тех, кто там живет:

«Этот *get* для демона, и духов, и Сатаны... и Лилит, чтобы изгнать их... из всего дома. Ях... гоните царя демонов... великого правителя лилит. Заклинаю вас... и мужчин и женщин, заклинаю вас... В точности как демоны пишут разводные письма и отдают их своим женам, чтобы больше к ним не возвращаться, так возьмите это разводное письмо, заберите обусловленную часть (*ketubba*) и уходите, убирайтесь прочь из дома... Аминь, аминь, аминь, села»¹⁸.

Средневековая история, сохранившаяся в древнееврейской и арамейской версиях, рассказывает о юноше Дионе бен Шалмоне, который взял в жены дочь Асмодея, а потом вручил ей *get* (разводное письмо), отчего она убила его поцелуем¹⁹. Рабби Иисус бен Перахья, чье имя не раз встречается на ниппурской чаше, — мудрец начала I в. до н. э., которого действительно вплоть до VI в. н. э. считали могущественным экзорцистом. Священные имена и прозвища являются или традиционными иудейскими, или очень похожими на них. Заключительные строки показывают, что определенные элементы мистической колесницы (*merkabah*)²⁰ были известны в Ниппуре в VI в.

Еще один, гораздо более поздний, текст суть классический пример тайного ритуала, чья существенная часть подтверждается соотнесением с мифом. Итак:

«Шадай

Сеной, Сансеной, Семангелов, Адам и Первая Ева. Без Лилит²¹. Именем Y, Бога Израиля, сидящего на херувимах, чье имя живет и процветает вечно. Пророк Илия шел по дороге и повстречал Злую

Лилит с ее бандой. Он спросил ее: „Куда идете, о Нечистая, Грязный Дух, со всей своей бандой, куда они идут?“ Лилит ответила ему: „Мой господин Илия, мой путь лежит в дом рожавшей женщины, Меркады²²... дочери Донны, чтобы усыпить ее до смерти, взять рожденного ею младенца, выпить его кровь, высосать мозг из его костей и запечатать его плоть“. Тогда пророк Илия, благословенна его память, вскричал: „Будь ты проклята Именем [то есть Богом], благословенно Оно, будь ты обуздана и стань камнем“. А она стала умолять: „Во имя Яхве освободи меня от проклятия, и я уйду отсюда, клянусь тебе именем Y, Бога Израилева, что не трону я рожавшую женщину и ее младенца и ничем не обижу ее. Каждый раз, когда они произносят мое имя или я вижу свое имя написанным, ни у меня, ни у моих слуг нет сил творить зло и причинять вред. Вот мои имена: Лилит, Авитар, Авикар, Аморфо, Хакаш, Одам, Кефидо, Айло, Матрота, Абнукта, Шатриха, Кали, Талтуи, Китша“. „Слушай, — сказал Илия, — я проклинаю тебя и всех твоих слуг именем Y, Бога Израилева, чье имя [в цифровом значении] равно 613 [или числу религиозных заветов], [Бога] Авраама, Исаака и Иакова, и именем его святой Шехины, и именем десяти серафимов, офаним и святых животных, и десяти книг Закона, и мощью Бога Небесных воинств, будь Он благословен, я проклинаю тебя, и ты ничем не потревожишь покой роженицы и ее младенца, не будешь пить его кровь, не высосешь мозг из его костей, не запечатаешь его плоть, не тронешь их, ни один из 248 членов, ни одну из 365 жил. Также невмочь ей сосчитать звезды на небе и осушить моря. Именем Его, кто наймет Сатану, Хасдиэля, Шамриэля?“»²³

Эффективность ритуала обеспечена произнесением первого заклинания из сходного обряда, совершенного мифическим героем, в данном случае пророком Илией. Структура текста идентична тому, который подтверждает эффективность амулета, надписанного именами Сеноя, Сансеноя и Семангелофа, ибо рассказывает историю того, как эти три ангела вырвали у Лилит обещание держаться подальше от всех мест, где их имена в ходу. Как мы увидим позже, еще тринадцать имен Лилит возникают в средневековой иудейской магии.

На третьей чаше с заклинанием имя «Лилит Бузнаи» появляется несколько раз²⁴. Примерно четырьмя веками позже это имя в виде *Pizna* оказывается в Midrash Abkir. Содержание заклинания следующее: «Заколдована ты, Лилит Бузнаи, и все богини... и 360 племен словом внушки

ангелицы Бузнаи». Очевидно, Бузнаи — это имя женской сущности, которую называют то Лилит, то ангел и которая рассматривается как богиня и бабушка совершенно не похожей на нее внушки. Подобная же враждебность, как мы увидим дальше, существовала между Старшей Лилит и Младшей Лилит, согласно каббалистической мифологии.

Устрашающая слава Лилит распространилась из Вавилонии на Восток, в Персию, где магическими чашами пользовались разные пласты населения так же, как в Вавилонии. Как в случае с чашами, о которых мы говорили выше, на персидских чашах есть Лилит в единственном числе и есть много «лилит» как категория женских злых, опасных демонов в дополнение к мужским «дьяволам» и мужским «демонам». Следующая надпись сделана на арамейском языке вокруг изображения Лилит, в основном похожего на то, о котором мы говорили, но отличного в деталях²⁵:

«Ты связана и запечатана, и все твои демоны, и дьяволы, и лилит, крепко и туго теми же узами, что связаны Сизон и Сизин... Злая Лилит, увлекающая сердца мужчин, являющаяся в ночных снах и дневных видениях, крушащая и сжигающая все в ночном кошмаре, нападающая на детей, отроков и отроковиц и убивающая их, — она поймана и изгнана из дома, изгнана с порога Бахрам-Гушнаспа, сына Иштар-Нахид с помощью талисмана Метатрон, великой царицы, называемой Великой Милосердной Целительницей... которая побеждает демонов и дьяволов, черную магию и могучие заговоры и не пускает их в дом и на порог Бахрам-Гушнаспа, сына Иштар-Нахид. Аминь, аминь, села. Побеждены черная магия и могучие заговоры, проклятия и заклинания, нет им прохода к четырем стенам дома Бахрам-Гушнаспа, сына Иштар-Нахид. Побеждены и затоптаны колдующие женщины, побеждены на земле и побеждены на небесах. Побеждены их созвездия и звезды. Запечатаны труды их рук. Аминь, аминь, села»²⁶.

Имена мужчины, для которого было написано заклинание, и его матери свидетельствуют о том, что они исповедовали религию персов (*parsi*). Как сказано в самом тексте, Лилит как будто угрожала Бахрам-Гушнаспу, настав на его дом в результате колдовства ведьм — своих служанок.

В тексте, написанном на другой чаше из Персии, на сей раз написанном на языческом арамейском языке (*mandaic*), Лилит становится

безвредной благодаря еще более сильному заклинанию. Ее заставляют покинуть дом некоего Закоя и лишают сил следующим образом:

«Обездвижена колдунья Лилит железным колом, вонзенным в ее нос; обездвижена колдунья Лилит железными клешнями у нее во рту; обездвижена колдунья Лилит, которая поселилась в доме Закоя, железной цепью на шее; обездвижена колдунья Лилит железными оковами у нее на руках; обездвижена колдунья Лилит камнями, привязанными к ее ногам...»²⁷

5. Рождение Лилит

Тогда как главные характеристики Лилит, как мы видели, были достаточно разработаны к концу талмудического периода, каббалистическому мистицизму оставалось только установить ее связь, и очень близкую, с Богом. В течение шести веков, что разделяют вавилонские заклинания на арамейском языке и раннеиспанские каббалистические сочинения, Лилит, по-видимому, очень расширила свое влияние, потому что, когда она появляется в XIII в., она не только привлекает к себе большее внимание, но и имеет более многочисленную свиту, и ее жизнь известна гораздо подробнее, чем прежде.

Начнем с ее рождения, описанного во многих противоречивых версиях. Согласно одной, она была создана до Адама — в пятый день Творения, потому что «живое существо», которым во множестве Бог наполнил воды²⁸, была никто иная, как Лилит²⁹. В другой версии, которая восходит непосредственно к раннему (талмудическому) образу Лилит, сказано, что она была создана Богом таким же образом, как незадолго до того Адам. То есть Бог вновь взял землю как исходный материал, но на сей раз вместо чистой земли, какая пошла на Адама, Он — по непонятным причинам — использовал грязную плохую землю для создания женщины. Как и следовало ожидать, женщина стала злым духом³⁰.

Согласно третьей версии, Бог одновременно создал Адама и Лилит, но таким образом, что Лилит была внутри Адама. Душа Лилит поначалу обитала в Великой Бездне, откуда ее вызволил Бог, чтобы отдать Адаму. Когда Адам был создан, то есть было создано его тело, тысяча душ с левой (то есть злых душ) стороны старалась войти в него. Однако Бог прикрикнул на них и прогнал прочь. Все это происходило, пока Адам

лежал на земле, зеленоватое тело без души. Потом опустилось облако, и Бог приказал земле дать Ему живую душу, которую Он вдохнул в Адама, обретшего способность подняться, и, обратите внимание, к его боку прилепилась женщина. Однако Бог разделил Свое творение на два, так что Лилит убежала в приморские города, где она до сих пор готова навредить человечеству³¹.

Еще одна версия представляет Лилит не как существо, сотворенное Богом, а как божественную сущность, появившуюся спонтанно то ли из Великой Бездны, то ли из аспекта силы Самого Бога (*the Gevurah or Din*), который являет себя в основном в божественных актах сурового приговора или наказания. Этот суровый, карательный аспект Бога, один из Его десяти мистических аспектов (*sefirot*), имеет на самом низшем уровне некую близость с ареалом зла («винный осадок»), и отсюда появилась Лилит вместе с Самаэлем:

«Тайна тайн: Из силы света Исаакова расцвета (то есть *Gevurah*), из винного осадка появился росток, свитый из мужского и женского начал. Они были красные, как розы, и устремились в разные стороны, на разные пути. Мужской был назван Самаэлем, а женский [Лилит] всегда внутри него. Так же, как в Святой стороне, на другой (злой) стороне мужское и женское начала находятся одно в другом. Женское начало Самаэля называется Змеей, Шлюхой, Концом Всякой Плоти, Концом Дней»³².

В мистических сочинениях двух братьев Иакова и Исаака Хакоэн из Сеговии (Кастилия), которые предшествовали Зогар, сказано, что Лилит и Самаэль были рождены эманацией из-под Престола славы как андрогин, двулкая сущность, соответствующая в духовном ареале родившимся Адаму и Еве, которые тоже были рождены гермафродитом. Две андрогинные пары близнецов не только были похожи, но «были как образ того, что Наверху»; это значит, что они являлись видимой формой, подобной андрогинному божеству³³.

Но есть и еще одна версия, которая соединяет рождение Лилит с созданием светил, однако тщательно обходя утверждение, будто бы Бог создал ее. «Первый свет», который был светом Добра (еще одна из десяти *sefirot*), появился, когда в первый день Творения Бог сказал: «Да будет свет»³⁴. Когда этот свет сделался невидим, сумрак Зла окружил святость. Эта мысль выражена в утверждении, что «сумрак (*q'lipra*) был

создан вокруг мозга» и этот сумрак, в свою очередь, распространился, и появился другой сумрак, который как раз и стал Лилит³⁵.

6. Лилит и херувимы

Как только Лилит родилась, или появилась одним из таинственных способов, о которых сказано выше, сразу же стало очевидным ее стремление к мужскому обществу. Она принялась летать повсюду, поднималась до самых высоких высот, спускалась вниз, пока не нашла херувимов, окружавших престол Господа и называемых в Зогар, так как лица у них будто у маленьких мальчиков³⁶, «маленькими лицами». Их-то как будто искала Лилит, которая проникла в их тела и не пожелала расстаться с ними. Однако, когда Бог создал мужчину, что Он сделал, дабы мир стал полным, Он силой вытащил Лилит из херувимов и отправил на землю. Думая стать подружкой Адама, Лилит подошла к нему, но ее ждало разочарование, ибо к боку Адама была прилеплена Ева, красота которой была сравнима с небесной красотой. Стоило Лилит увидеть Адама и Еву вместе, она поняла, что у нее нет шансов, и полетела обратно на небо к херувимам. Но на сей раз наблюдатели Верхних Врат преградили ей путь, и Бог с суровым нагоняем отправил ее в глубины моря³⁷.

7. Лилит и Адам

Как было отмечено выше, древние источники не утверждают со всей определенностью, что именно Лилит, пожив на Красном море, вернулась к Адаму в качестве суккуба*. В Зогар сказано, будто Адам обрюхатил Лилит во время их короткого пребывания вместе, после чего Лилит, недовольная своим положением жены, бросила его³⁸, но потом опять явилась и навязала себя ему. Но до этого ей удалось вступить в связь с Каином и родить ему бесчисленных духов и демонов³⁹.

* Суккубы и инкубы — нематериальные существа женского и мужского пола, чье основное стремление — вступить в половую связь с человеком. Особо отмечается демонизм и вредоносность суккубов, которые не просто высасывают из мужчин все соки, но и обрекают их души на вечные муки. Женщины, вступившие в связь с инкубами, теряют разум и становятся одержимыми неутолимой похотью. Рафаэль Патай пишет «суккуба» (жен. род), тогда как в русском языке принято писать «суккуб» (муж. род).

Первым средневековым источником, который подробно рассказывал миф о Лилит и Адаме, был утерянный Midrash Abkir (X в.), за ним следует Зогар и более поздние каббалистические сочинения. Адам, как известно, был совершенным святым и, когда он осознал это, когда из-за его прегрешения — или в результате содеянного Каином — смерть пришла на землю, он отделился от Евы, стал спать с ней врозь и постился сто тридцать лет. Однако Лилит, чье имя — Пизна⁴⁰, или, согласно Зогар, два женских духа Лилит и Наама отыскивали его, пожелали его за солнцеподобную красоту и возлегли с ним. В результате их близости появились демоны и духи, называемые «бедствием человечества». Они прячутся под дверьми, в колодцах, уборных и увлекают за собой мужчин⁴¹.

Согласно мистической космологии родившегося в Германии палестинского каббалиста Нафтали Герца бен Иаков Эльяна (жил во второй половине XVI в.), во втором из семи земных слоев, считая снизу, живут

«...гигантские „люди“, очень высокие, которые были рождены Адамом в те сто тридцать лет, когда он зачинал демонов, духов и лилин. Обычно Лилит приходила к нему против его воли и беременела от него (и вынашивала этих существ). Все они печальные, всегда горюют и вздыхают, и нет среди них никакой радости. Они могут размножаться (и подниматься) со своего уровня земли на тот, на котором находимся мы, и тогда они становятся зловредными духами, и (потом) они возвращаются...»⁴²

То, что Адам и Лилит породили духов, демонов и лилин, стало общим местом в мистической литературе XIV—XVII вв., к которому часто при-совокупляли объяснение, будто бы грех, совершенный Адамом, позволял Лилит властвовать над ним против его воли⁴³.

8. Суккуб Лилит

Следующий период своей жизни Лилит занималась двумя вещами: со-вращением мужчин и убийством детей. Что касается первого, то в Зогар сказано следующее:

«Она [Лилит] странствует ночью по всему миру, сближается с мужчинами и заставляет их извергать семя. Везде, где мужчина спит один

в доме, она тут как тут, прижимается к нему и удовлетворяет свою страсть, и беременеет от него. А ему она оставляет на память болезнь, о чем он не подозревает, и все это происходит, когда луна убывает»⁴⁴.

Самопроизвольное ночное семяизвержение является видимым знаком того, что Лилит пробудила желание у спящего мужчины и удовлетворила собственную похоть. Чтобы добиться этого, она принимала облик зрелой молодой женщины или юной девственницы. В результате этой близости Лилит рожала злых духов:

«Она бросает того мужа, который был у нее в юности [то есть Самаэля], спускается на землю и вступает в нечистые связи с земными мужчинами. От этих мужчин рождаются демоны, духи и лилин, и их называют „бедствием человечества“»⁴⁵.

Однако Лилит вполне способна соблазнять мужчин не только во сне, но и наяву. Правда, стоит ей преуспеть, и она из прелестной искусительницы тотчас превращается в злую фурию и убивает свою жертву:

«Она украшает себя чрезмерно, как презренная шляха, и обычно поджидает на перекрестках сыновей мужчин. Когда дурак подходит близко, она хватает его, целует и поит его вином из желчи вампира. Стоит ему отпить, и он послушно следует за ней. Когда же она видит, что он идет следом, свернув с правильного пути, она снимает с себя все украшения, которые надела ради глупца. Украшена же она для искушения сыновей мужчин длинными и рыжими, как роза, волосами, щеками как кровь с молоком, в уши она вдевала шесть украшений, к тому же египетские и все украшения Востока висели у нее на шее. Рот у нее, как узкая дверь, приятный для взгляда, язык острый, как меч, речи гладкие, как масло, губы красные, словно розы, и сладкие, как все сладости мира. Одевается она в алое платье, украшенное сорока орнаментами без одного. Не удивительно, что дурак идет за ней и пьет из чаши вино, и вступает с нею в связь, и послушен ей. И что же она делает? Она оставляет его, пока он спит, летит на небо, обо всем рассказывает, после чего опять возвращается на землю. Дурак просыпается и думает, будто может опять наслаждаться ею, а она снимает все украшения и превращается в грозную фигуру.

Она стоит перед ним в огненных одеждах, напуская на него ужас, заставляя его трепетать и дрожать телом и душой, в глазах у нее ненависть, в руке — меч, с которого стекают горькие капли. Она убивает дурака и отправляет его в Геенну»⁴⁶.

Лилит попыталась было также расправиться с Иаковом, но у нее ничего не вышло:

«Иаков отправился к ней и пришел к ней... и увидел украшения ее дома, и не захотел ее, из-за чего ее возлюбленный Самаэль напал на него и дрался с ним, но не смог его одолеть»⁴⁷.

Даже когда мужчина собирается законно сблизиться с собственной женой, не исключена угроза появления Лилит:

«Слушайте, твердая раковина [то есть оболочка зла] Лилит всегда в кровати рядом с мужем и женой, когда они желают близости, чтобы подобрать пролитые капли семени — потому что невозможно соединиться и не пролить ни капли, — а она создаст из них демонов, духов и лилин... Но есть заклинание, защищающее от этого, прогоняющее Лилит от постели и призывающее чистые души... в то мгновение, когда мужчина соединяется со своей женой, он должен отдать сердце на усмотрение святости своего Господина и сказать:

Именем Бога.
О ты, облаченная в бархат [то есть Лилит],
Ты явилась сюда.
Не трогай меня, не трогай!
Не приходи и не уходи!
Мое семя не для тебя,
Не для твоего потомства.
Уходи, уходи!
Море ярится,
Волны ждут тебя.
Я полагаюсь на Всесвятого,
Облачаюсь в Царскую святость.

Потом он и его жена покрывают головы на час...»⁴⁸

Некоторые формы отсутствия святости в сексуальных отношениях описаны рабби Нафтали:

«Лилит, спаси нас Господь, имеет власть над детьми того, кто соединялся с женой при свете свечи, или с обнаженной женой, или в запретное для нее время. Все дети, которые рождаются потом, могут быть убиты Лилит, как только она пожелает, потому что они отданы в ее власть. В этом тайна младенческих улыбок — они улыбаются из-за Лилит, которая играет с ними»⁴⁹.

Помимо магических формул, которые защищают мужчин от ночных посягательств Лилит, суккуба, есть заклинание, целью которого является прямо противоположное: призвать суккуба на ночь другой демонессы-царицы Играт бат Махалат. Эта формула сохранилась в тексте XV в.:

«„Я заклинаю тебя, Ограт [то есть Играт] бат Махалат, Царица демонов, великим, сильным, ужасным Именем, именами его святых ангелов и именем Билара, героическим именем Царя демонов, чтобы ты прислала ко мне X, дочь Y, прекрасную девицу из девиц твоей свиты, число которой соответствует числу дней в году и имя которой Метатрон и Сандалфон, AAA NNN SSS“. И это должно быть сделано накануне воскресенья или накануне среды. И должна быть отдельная комната, и чистая белая постель и одежда, и комната и кровать — из дерева алоэ. И узанное будет понято»⁵⁰.

Заклинание типа этого, по-видимому, произносил рабби Иосеф дела Рейна, призывая Лилит себе в любовницы. Этот рабби Иосеф, очевидно, известный испанский каббалист, который примерно в 1470 г. попытался спасти Израиль с помощью грандиозного мистико-магического ритуала. Потерпев поражение в благородной, но чрезвычайно опасной попытке уничтожить Сатану, чьи действия мешали спасению, во всяком случае, так гласит история, Иосеф разочаровался в святости и обратился ко злу, требуя, чтобы силы другой стороны подчинились его воле. Полная, украшенная фольклорными элементами версия истории Иосефа, записанная Соломоном Наварро (род. в 1606 г.), содержит также рассказ о любовных приключениях Иосефа сначала с Лилит, а потом с Царицей Греции (отсюда его имя дела Рейна):

«После этого рабби Иосеф приехал в город Сидон и поселился там. И он отверг святой путь, увидев, что его план [привести Мессию] провалился. Тем паче, услышав грозный небесный глас, он потерял надежду на будущую жизнь, заключил договор с грешной Лилит и отдался в ее власть — и она стала его женой. Он же стал нечист всякой нечистотой до того, что принялся во зло пользоваться Святыми именами и другими именами и заклинаниями, ему известными. От духов и демонов он каждую ночь требовал принести то, чего ему хотелось. Так продолжалось много дней, пока он не пожелал жену царя Греции больше любой другой женщины. Почти каждую ночь ему доставляли царицу, а утром он приказывал [духам] вернуть ее царю.

И вот наступил день, когда царица призналась царю: „Каждую ночь во сне меня переносят в другое место, и там мужчина возлежит со мной, а утром я вновь оказываюсь на своей кровати, испачканная мужским семенем, и не знаю, откуда оно взялось“. Царь все понял, послал за магами и приказал им следить за домом, где обитала царица со служанками, предупредив, что они должны приготовиться и вспомнить заклинания и нечистые имена, чтобы остановить тех, которые явятся за царицей. Маги приготовились и стали ждать.

Вот, ночью демоны явились, как приказал им рабби Иосеф, и стражи немедленно учуяли их, совершили обряды и заклинания, так что демоны сразу поняли, что и почему. И демоны сказали: „Мы — посланцы рабби Иосефа, который живет в Сидоне“. Тогда царь послал командующего его армией с письмами и подарком к царю Сидона [с просьбой] немедленно доставить ему рабби Иосефа живым, чтобы [царь мог] отомстить ему, подвергнув его жестоким пыткам. Но случилось иначе. Рабби Иосеф понял, что кончилась его власть над злом — он узнал об этом из уст призванных им демонов до того, как письма достигли царя Сидона, — и тогда он пошел к морю, и бросился в море, и утонул»⁵¹.

9. Лилит — убийца детей

После того как Лилит была отвергнута херувимами, она оставалась в морской пучине, пока не согрешили Адам с Евой,

«...тогда Священный и Благословенный поднял ее со дна моря, и она обрела власть над теми детьми — „маленькими лицами“ человечества, —

которые заслуживали наказания за грехи их отцов. Она летает над миром, потом приближается к вратам Эдемского сада и смотрит на херувимов, охраняющих врата. Она сидит там, рядом с огненным мечом, ибо из этого огня появилась на свет. Когда огонь поворачивается [показывая, что мир вступил в фазу наказания], она соскакивает с места и вновь летает над миром в поисках детей, заслуживающих наказания. Она улыбается им и убивает их...»⁵²

После нападений на людей Лилит возвращается в приморские города, где обычно обитает. Лишь только когда Бог разрушит Греховное Царство в Риме, она поселится там в руинах⁵³.

А тем временем Лилит

«...облетает землю в поисках детей, а увидев их, прилепляется к ним, и убивает их, и подчиняет себе их души. Но когда она уже готова завладеть такой душой, появляются святые духи [то есть три ангела Сеной, Сансеной и Семангелоф] и отнимают у нее душу, чтобы представить ее Священному и Благословенному, и перед Ним [дети] учатся»⁵⁴.

Если ангелы не в силах спасти самих детей, то они хотя бы спасают их души. Чтобы быть уверенными в безопасности ребенка, в его недостижимости для Лилит, акт близости родители должны совершать, следуя всем правилам:

«Если мужчина в состоянии святости, то ему нет дела до нее [Лилит], ибо Священный и Благословенный пошлет упомянутых выше трех святых ангелов, и они присмотрят за младенцем [зачатым], чтобы она не навредила ему... Но если мужчина не в состоянии святости, если душа побывала на нечистой стороне, то она свободно приходит и играет с младенцем, а если убивает его, то проникает в его душу и не отпускает ее»⁵⁵.

Хотя вышеприведенные цитаты были взяты из Зогар, защита матери и новорожденного от Лилит с помощью трех ангелов Саноя, Сансеной и Семангелофа известна с гораздо более древних времен не только на Востоке, но и на Западе. Например, знаменитый мистический трактат «Sefer Raziel» (Книга Разиэля), написанный или, возможно, составлен-

ный Елеазаром бен Иуда бен Калонимос из Вормса (1176—1238), содержит несколько подобных заклинаний. В амстердамском издании 1701 года (р. 43а) есть следующие указания:

«Испытано и проверено для защиты матери и ее младенца от колдовства и сглаза. В час рождения ни демон, ни злой дух не сможет завладеть ею и ее младенцем... ибо семьдесят ангельских имен, как известно, весьма надежны как средство защиты. Следующие имена и их изображения, как Адам увидел и запечатлел их, очень надежны для защиты матери и младенца».

На следующей странице «Книги Разиэля» перечислены имена семидесяти ангелов, а под ними рисунок, на котором дважды изображены три ангела Сеной, Сансеной и Семангелоф. Трудно сказать, что изображено на трех рисунках с правой стороны, тогда как слева очевидно намерение изобразить их существами с птичьими головами. Над рисунками дважды написаны слова: «Адам и Ева! Прочь, Лилит!» — а под рисунком текст заклинания (мой перевод с древнееврейского):

«Именем *EHYE WHA AA BB AO MAK AAA*.

Заклинаю тебя, Первая Ева [здесь Лилит], именем твоего Создателя и именами трех ангелов, которых твой Создатель послал за тобой и которым ты поклялась на морских островах, что не будешь причинять вред, увидев их имена, ни ты, ни твои собратья и слуги, оставишь в покое тех, кто носит амулеты с их именами, заклиная тебя и твоих слуг не причинять вред женщине в родах, N., дочери N., и рожденному ею младенцу, ни днем, ни ночью, ни во время еды, ни во время питья, ни голове, ни сердцу, ни их 248 членам, ни 365 сухожилиям. Силой этих имен и их владельцев я заклиная тебя и твоих собратьев и твоих слуг».

Как мы видим, «Книга Разиэля» следует классическому образцу заклинания и всего ритуала, что несет в себе гарантию эффективности благодаря пересказу или хотя бы упоминанию заложенного в основе мифа. Упоминания древнего мифа о Лилит и трех ангелах достаточно, чтобы обеспечить заклинание беспредельной силой.

Миф о Лилит как убийце детей оставался важным фактором в жизни традиционно мыслящих евреев вплоть до XIX в. Чтобы защитить от

Лилит новорожденного мальчика, они углем рисовали на стене той комнаты, где он появился на свет, круг и писали внутри него: «Адам и Ева! Прочь, Лилит!» А на двери они писали имена трех ангелов Сеноя, Сансеноя и Семангелофа⁵⁶.

«Если дети смеялись во сне или смеялись не во сне, но в одиночестве, это был знак того, что с ними играет Лилит, тем более в ночь нарождающейся луны. Кто бы ни увидел, как ребенок смеется, должен пальцем коснуться его носика и сказать: „Прочь, Пелонит [то есть Лилит], тебе здесь нечего делать, ты здесь ничего не получишь!“ Потом пусть ребенок произнесет от начала до конца молитву „Wihi po'am“ и сделает это трижды...»⁵⁷

Власть Соломона над Лилит, которая стала неотъемлемой частью средневековой иудейской и мусульманско-арабской демонологии, сохраняла важную роль в ближневосточных иудейских экзорцизмах вплоть до XX в. Рафаэль Охана пишет в собрании магических средств:

«В еще одной рукописной книге я обнаружил следующее: Защита от Лилит. Нарисуйте печать царя Соломона, мир ему, ведь он приказал Лилит и ее свите лететь прочь, когда она увидит его печать, ибо у нее не будет возможности причинить ему зло. Если же она увидит печать на доме, то не посмеет войти в него ни она, ни ее свита, ни ее слуги. Если печать будет выгравирована на чистом серебре, то и того лучше. Вот эта печать»⁵⁸.

Та же магическая печать Соломона защищает от Лилит больных, если признано, что она наслала болезнь⁵⁹.

Та же книга содержит еще два предложения, как защитить от Лилит рожающую женщину:

«Если положить иголку близко к подсвечнику [к лампе], который находится в доме рожающей женщины, то ей не грозит появление Лилит. И еще, если она возьмет меру, которой измеряют пшеницу, и положит ее рядом с кроватью, то, будь Лилит в доме, она сядет на меру и не сдвинется с места, пока не подвинут меру. (Из Вавилонской рукописной книги)»⁶⁰

10. Лилит и Наама

Во многих преступных деяниях Лилит принимала участие Наама, еще одна демонесса высокого ранга. Ее происхождение неясно, но имя Наама (Чаровница) говорит о том, что она является демонессой невыносимой красоты, которой невозможно противостоять.

В более ранней мидрашистско-талмудической литературе Наама все еще была женщиной в плоти и крови, дочерью Ламеха и Циллы и сестрой Тувалкаина⁶¹, которая получила свое имя из-за того, что очаровывала мужчин призывными звуками цимбал, когда совершала обряды перед идолами, хотя, согласно единственному, отличному от других мнению Аббы бар Каханы, она была благочестивой и скромной женщиной, ставшей женой Ноя⁶². Наама все еще считается смертной женщиной, если верить тем мифам, которые рассказывают о ее роли в искушении сыновей Божьих. Она была столь прекрасна, что сбивала ангелов с толку, и от ее близости с ангелом Шамдоном (или Шомроном) родился Асмодей (Ашмодей), которому было предназначено стать Царем дьяволов⁶³.

Из смертной матери демонического потомства Шамдона каббалисты трансформировали Нааму в получеловеческое бессмертное существо, которое, подобно Лилит, выполняло двойную задачу совращения мужчин и убийства детей во сне. Она была так прекрасна, что

«...сыновья земли и даже духи и демоны подчинялись ей. Рабби Ицхак сказал: Сыны Бога 'Аза и Аза'эль подчинились ей. Рабби Симеон сказал: Она была матерью демонов, ибо явилась в мир со стороны Каина, и ей, подобно Лилит, было назначено убивать (askara) детей. Рабби Абба спросил его: Разве не вы сказали, что ей было назначено играть с мужчинами? Он ответил: Правильно. Она приходит и играет с мужчинами, и временами приносит им детей-духов, и так происходит до наших дней. Рабби Абба спросил: [Так как мы знаем, что демоны] умирают, подобно людям, почему она до сих пор жива? Он ответил: Все правильно, но Лилит, и Наама, и Аграф, дочь Махалафы, которые пришли с другой стороны, все живут, пока Священный и Благословенный не уничтожит без следа нечистый дух в мире...

Слушай: эта Наама была матерью демонов, и с ее стороны приходят все те демоны, которые ложатся с мужчинами и отнимают у них

дух страсти, она соединяется с мужчинами [во сне], и они отдают ей свое семя»⁶⁴.

Наама и ее брат Тувалкаин были потомками Каина, а Тувалкаин к тому же сыном Сатаны и Евы:

«В час, когда Адам с божественным образом, со святым образом, спустился и его увидели те, что Наверху и Внизу, они приблизились к Адаму и назвали его царем мира. После того, как Змей сблизился с Евой и сделал ее нечистой, она родила Каина. От него произошли все поколения земных грешников, а также демоны и духи. Поэтому все демоны и духи суть полулюди, тогда как другая часть в них восходит к небесным ангелам. Также все другие духи, рожденные от Адама, наполовину земные, наполовину небесные. После того как они родились, он произвел на свет дочерей-духов, которые напоминали красотой и тех, кто Наверху, и тех, кто Внизу...

Один из мужчин, пришедший в мир от духа со стороны Каина, был назван Тувалкаином. И с ним пришла женщина, которая подчинила себе всех, и ее звали Наамой. От нее произошли духи и демоны, которые висели в воздухе и объявляли о происходящем тем, кто был внизу. Никто иной, как Тувалкаин принес оружие в мир. А что до Наамы... она жива по сей день, и ее обиталище среди волн Великого моря»⁶⁵.

С мифологическим образом, напоминающем Дантов ад, Зогар сравнивает красоту Наамы, перед которой не могут устоять даже самые ужасные ночные монстры: в ночной тьме огромные чудовища преследуют Нааму: их зовут Африра и Кастимон, и они представляют собой вождей демонического мира, которые «плавают в Великом море и, когда наступает ночь, бегут оттуда к Нааме, матери демонов, навсегда очаровавшей древних божеств. Они стараются приблизиться к ней, но она отпрыгивает на шесть тысяч парасангов и принимает разные обличья в глазах мужчин, чтобы соблазнить их»⁶⁶.

Когда Наама появляется в нашем мире,

«то спит с сынами земли и тяжелеет от них, не будя их, но беря их мужскую страсть и прилепляясь к ним. Она отбирает у них желание, ничего больше, но от этого желания она беременеет и производит на свет демо-

нов всех видов. Ее сыновья, которых она рождает от земных мужей, приходят к земным женщинам, и те беременеют от них и рожают духов. Все младенцы отправляются к первой Лилит, и она растит их...

Временами бывает так, что, когда Наама снисходит к смертным мужам, мужчина столь очаровывается ею, что просыпается и соединяется со своей женой, хотя источник его страсти в его сне. В таком случае рожденный ребенок считается пришедшим со стороны Наамы, ведь он был зачат в страсти, обращенной к ней. Когда приходит Лилит и видит это дитя, она сразу все понимает, приближается к нему и воспитывает его, как других детей Наамы, она часто приходит к нему и не убивает его... Каждый раз, когда нарождается новая луна, Лилит посещает всех тех, кого она растила, ласкает их, и в это время мужчина испытывает слабость»⁶⁷.

Если в какой-то момент Лилит и Наама и стали настоящими злыми духами, то по крайней мере еще один раз они принимали человеческое обличье. Это случилось, когда они решили испытать мудрость Соломона. Преобразившись в проституток, они отправились к Соломону и попросили рассудить их в споре из-за ребенка.

«Две шлюхи пришли к царю Соломону, и были это Лилит и Играт [согласно другим источникам, Лилит и Наама]. Лилит, которая душит детей, потому что не может оторваться от них, хотя бы от одного из них, соорудить завесу и спрятаться за ней (?). И другая — Играт... Однажды ночью Давид спал в пустыне и во сне соединился с Играт, которая понесла Адада [или Адера Идуменинина]. И когда спрашивали его: „Как тебя зовут?“ — он отвечал: „Меня зовут Ад, Ад — мое имя“ [Ad sh'mi — на древнееврейском языке]. И его называли Ашм'дей. Он и есть Асмодей [Ашмодей] — царь демонов, который отобрал у Соломона его царство...»⁶⁸

Отметим, что царь Соломон «имел власть над демонами, духами, лилин и знал их языки... и когда его сердце веселилось от вина, он приказывал диким зверям, птицам небесным и ползающим тварям земли, а также демонам, духам и лилин плясать перед ним»⁶⁹.

Благодаря власти над демонами, сумел Соломон противостоять царице Савской, которая была никем иным, как Лилит⁷⁰. И еще в одном царстве правила Лилит (*Zemargad*)⁷¹.

11. Лилит и Самаэль

Как мы видели, согласно зогарическому мифу, Лилит и Самаэль появились в андрогинном виде из «винного осадка» божественной карательной силы⁷². Еще одна версия, также имевшая хождение в средневековых каббалистических кругах, молчит о происхождении Лилит, но утверждает ее в качестве жены Самаэля, кстати, первой из его четырех жен. Бахья бен Ашер ибн Халава, каббалист и комментатор Библии в начале XIV в. (умер в 1340 г.), рассказывает об этом мифе следующее:

«Четыре женщины были матерями демонов: Лилит, Наама, Играт (Играф), Махалафа. У каждой из них свое воинство и свои нечистые духи, которым несть числа. Считается, что каждая правит на одном из четырех *tequfot* [то есть весеннее равноденствие, летнее солнцестояние, осеннее равноденствие, зимнее солнцестояние], когда они собираются вместе на высокой скале неподалеку от горы Тьмы. Каждая правит в свой день от захода солнца до полуночи, когда они и все подвластные им духи, демоны и лилины в сборе. Однако царь Соломон обрел над ними власть и звал их [своими] рабами и рабынями и использовал их по своему усмотрению. Эти четыре женщины — жены небесного покровителя [то есть Самаэля] Исава, и, следуя его примеру, Исав тоже обзавелся четырьмя женами, как сказано в Пятикнижии»⁷³.

Натан Шпира (умер в 1662 г.) предлагает интересный вариант той же темы. Четыре женщины становятся «правительницами», небесными патронессами, четырех царств:

«Известны семьдесят небесных покровителей, по одному на каждый народ, и все они подчинены Самаэлю и Рааву. Раав получил в свою долю Египет, который размером 400 на 400 пасарангов. Самаэль получил четыре царства, и в каждом у него было по любовнице. Имена его любовниц: Лилит, которую он взял в жены, и она первая; вторая — Наама; третья — Маскит; четвертая — Играт, дочь Махалафы. Названия четырех царств: первое — Дамаск, в котором находится Дом Риммона; второе — Тир, который напротив Земли Израильской; третье — Мальта, прежде называвшееся Родос; четвертое — царство, называемое Гранатой, и кое-кто считает, что это царство Измаила.

И в каждом из этих царств живет одна из четырех выше упомянутых любовниц»⁷⁴.

Смешанное египетско-арабско-демоническое потомство в мифе о четырех демонессах, которые правят над *tequfot* [то есть двумя солнцестояниями и двумя равноденствиями], относят к Играт. Когда Измаил подросток, его мать Агарь дала ему в жены египтянку,

«дочь Каздиэля, египетского колдуна. Когда же Измаил по приказу отца развелся с женой, она была тяжелой и дала жизнь Махалафе. Мать и дочь были вместе в пустыне, кишевшей колдовством, и демон по имени Игратизель правил там. Этому демону понравилась Махалафа, прекрасная собой, и она понесла и родила дочь, которую назвала Играт в честь демона. После этого Махалафа покинула пустыню и стала женой Исава. Но ее дочь Играт осталась в пустыне, и она, Наама, Пелонит [то есть Лилит] и Нега' властвуют над четырьмя *tequfot*. Пелонит вступает в связь со всеми мужчинами, Наама — только с неевреями, Нега' — только с Израилем, а Играт посылают творить зло лишь накануне среды и субботы. Но о тех, кто боятся Бога, сказано: „И рассыпаются все делающие беззаконие“»⁷⁵.

Брак Самаэля и Лилит был устроен «слепым драконом», который в каббалистической мифологии является небесным двойником «морского дракона»⁷⁶. «Есть дракон Наверху, то есть Слепой Царь, и он выполняет посредническую роль между Самаэлем и Лилит, и его имя — *Taniniv* [слепой дракон]... Именно он устроил брак Самаэля и Лилит...»⁷⁷

Место слепого дракона в мистической иерархии демонов определено следующим образом:

«Азимон [демон] ездит на Нааме, Наама ездит на Играт, дочери Малафы, а эта Играт ездит на нескольких видах духов и на полдневных демонах; слева змей едет на слепом драконе, и этот дракон едет на мерзкой Лилит, пусть достигнет ее смерть, аминь»⁷⁸.

Однако брак Лилит и Самаэля, известного еще и как «ангел Сатана», или «другой Бог», не получил одобрения и не сложился. Бог не желал, чтобы они заселили мир своим демоническим потомством, и потому кастрировал Самаэля. Эта мифологема, обнаруженная в нескольких

каббалистических книг XVII столетия⁷⁹, основана на отождествлении «Левиафана, змея прямобегающего и Левиафана, змея изгибающегося»⁸⁰ с Самаэлем и Лилит и на новой интерпретации старого талмудического мифа, согласно которому Бог кастрировал мужчину Левиафана и убил женщину Левиафана, чтобы предотвратить их близость и уничтожение земли. *Левиафан, змей изгибающийся* является, согласно каббалистам, Лилит, «которая совращает мужчин с прямой дороги»⁸¹. После того как Самаэль был кастрирован, Лилит, «поскольку не могла больше совокупляться со своим супругом», стала удовлетворять свою страсть с мужчинами, у которых случалось семяизвержение по ночам.

В другом каббалистическом тексте то ли XV, то ли XVI в. мидрашистское утверждение, будто Бог «охладил» женщину Левиафана, интерпретировано таким образом, что Бог сделал Лилит бесплодной, так что она не могла понести, а «могла только соблазнять»⁸².

12. Две Лилит

Идея, будто есть много Лилит, как мы видели, не нова. В вавилонских текстах заклинаний есть мужские лилин, а не только женские лилит, наследницы III тысячелетия до н. э. Шумерские демоны мужского и женского пола называются так же. Однако лишь в XIII в. каббалисты разделили Лилит на двух Лилит и стали различать Старшую Лилит и Младшую Лилит.

В сочинениях рабби Исаака Акоэна, испанского каббалиста середины XIII столетия, мы читаем, что Лилит, которая родилась как андрогин с Самаэлем и потом стала женой этого «Великого Властителя и Великого Царя всех демонов», есть Лилит Старшая. Не только Самаэль, но и другие демоны сближались с Лилит Старшей, которая — что весьма примечательно — «есть лестница, по которой можно подняться до пророческих высот». Это может означать только одно: Лилит помогает тем, кого привлекает — или кто взял власть над ней, — обрести силу пророка или приблизиться к этому. Еще одним божественным персонажем в этом мифе является Кафцефони, Властелин и Царь Небес, чью супругу зовут Мегетавеель, дочерью Матреды⁸³. Дочерью этой мистической пары стала Лилит Младшая. Однако, похоже, что существует некая путаница между Лилит Младшей и Лилит Старшей, потому что Лилит Старшую назы-

вают Цефонит (Северная), что делает ее, а не Лилит Младшую, дочерью Кафцефони:

«Знайте, вся ревность и все ссоры царей скандалов и царей мира... на совести Самаэля и Лилит, которую зовут Северной (Цефонит), как написано: „От севера откроется бедствие на обитателей сей земли“⁸⁴. Они оба [Самаэль и Лилит] появились на свет в духовном рождении как андрогин, соответствующий Адаму и Еве, — две пары близнецов внизу и наверху. Самаэль и Лилит Старшую, то есть Цефонит, упоминают так же, как древо познания добра и зла...»⁸⁵

Тот же автор середины XIII столетия Исаак Акоэн утверждает также, что «в редких случаях Кафцефони соединяется, влечется и любит существо по имени Лилидфа», которая в мистическом смысле напоминает Агарь Египтянку; однако нет возможности установить, является ли эта Лилидфа также дочерью Кафцефони, то есть Лилит Младшей.

Итак, Лилит Младшая стала женой царя демонов Асмодее, и от этого союза появился на свет великий царь Арба диАсм'дей (Меч Асмодее), который правит 80 000 демонов разрушения и бесчисленным количеством других демонов. Однако «Лилит Младшая, у которой торс прекрасной женщины, а вместо ног огненное пламя — что мать, что дочь» пробудила страсть Самаэля. Это привело к яростной ревности между Самаэлем и Асмодеем, а также постоянным дракам между Лилит Младшей и Лилит Старшей, женой Самаэля⁸⁶.

Примерно тремя веками после Исаака Акоэна рабби Моисей Кордовро (1522—1570), лидер цфатских каббалистов, пересказал миф о двух Лилит, добавив несколько интересных подробностей: Лилит Старшая, как он пишет, имела в своем подчинении 480 групп демонов, число которых взято из цифровых значений букв *lilit* (30, 10, 30, 10, 400), составляющих имя Лилит. В День искупления Лилит Старшая уходит в пустыню и, будучи демонессой крика — ее имя восходит к глаголу *yll*, то есть «кричать», целый день кричит там. У Самаэля есть также наложница по имени Махалафа, дочь Измаила⁸⁷, у которой в подчинении было 478 групп демонов — вновь буквы ее имени дают нам ключ к разгадке (*mhlit* = 40, 8, 30, 400), — и «она гуляет и распевает песни и гимны на священном языке. А когда обе Лилит встречаются в День искупления, вступают в драку. Это происходит в пустыне, они насмеваются друг над другом, голоса их достигают неба, а земля дрожит от их крика. Но все это происходит

так, по милости Божьей, что они не могут позволить себе обвинений в адрес Израиля [в День искупления]...»

Лилит Младшей помогает в противостоянии с Лилит Старшей ее мать Мегетавесель⁸⁸.

Мифологический мотив вражды между Лилит и другими демонессами, а в результате тема выгоды для Израиля в День искупления встречается у другого каббалиста XVI в. Авраама Галанта (умер в 1560 или 1588 г.), известного цфатского каббалиста и современника Моисея Кордоверо. Он рассказывает историю ежегодных встреч Лилит и Махалафы в пустыне, однако дает другую характеристику одной из двух демонесс: он считает Махалафу (судя по ее имени) «профессиональной» танцовщицей: возглавляя ангелов разрушения, она идет в пустыне, «пританцовывая, по кругу», пока не встречается с Лилит лицом к лицу и между ними не начинается яростная потасовка⁸⁹.

Сторонницы Лилит, и в первую очередь сама Лилит, представлялись в это время покрытыми волосами с головы до ног, даже лица у них были покрыты волосами, и только макушки были голыми. Их четырнадцать имен, восходящие прямиком к текстам более ранних заклинаний⁹⁰, звучат так: Лилин, Абито, Абизо, Амо(з)рфо, Агаш, Одам, (I)Кефидо, Айло, Еферота, Абникта, Шатрина, Калубца, Тилтои, Пиртша⁹¹.

Однако вернемся к двум Лилит. Эта идея была представлена в ином виде Хаимом Виталом (1543—1620), цфатским каббалистом и любимым учеником Исаака Лурии. Он объяснял, что первоначальная «Лилит жестоковыйная» была «одеждой», то есть оболочкой, внешней и злой частью Евы, жены Адама. Но, далее утверждал он, «есть другая внешняя (то есть более злая) Лилит, жена Самаэля». Собственно, не очень понятно, имеет в виду Витал первую Лилит или вторую, когда пишет, что «был ангел, которого изгнали с небес, и его звали „пламенный меч обращающийся“⁹²; иногда он ангел, а иногда демон по имени Лилит. А так как женщина правит по ночам и демоны правят по ночам, то ее зовут Лилит [то есть Ночная]»⁹³.

Мысль, будто Лилит правит ночью, восходит к Зогар, где библейское выражение *dread in the nights (pahad ba-leloth)*⁹⁴ объясняется как «Самаэль и его женщина», то есть Лилит⁹⁵. Но еще интереснее у Витала то, что он рассматривает взаимозаменимость Лилит и ангела, появляющихся то в одном, то в другом обличье, осязаемых благодаря пламенному мечу обращающемуся. Вспомним, что в текстах заклинаний VI в. н. э. (*Nippur*) те же сущности называются то «Лилит Бузнаи», то «ангел Бузнаи»⁹⁶,

что, в сущности, является еще одним доказательством древности некоторых идей, выдвинутых средневековыми каббалистами. Та же идея лежит в основе одного из пассажей, имеющегося в зогарической литературе: «Иди и смотри: Шехину иногда зовут Матерью, а иногда Рабыней [то есть Лилит], а иногда Царевой Дочерью»⁹⁷.

Другими словами, обстоятельства определяют, правда ли, что одна и та же божественная женская сущность принимает форму доброго или злого существа. А так как обстоятельства постоянно меняются, то богиня является то злой, то доброй. Если по-другому сформулировать идею, то Лилит является как «голая суть» Шехины, тот аспект ее, который превалирует во времена изгнания (пленения) Израиля: «Когда Израиль был изгнан, Шехина тоже отправилась в изгнание, и в этом „голая суть“ Шехины. Эта суть есть Лилит, мать полулюдей-полудемонов»⁹⁸.

13. Триумф и конец Лилит

Час высочайшего триумфа Лилит, кульминации ее деятельности наступил, когда был разрушен Иерусалимский храм. Когда случилась эта катастрофа,

«Царь [то есть Бог] отослал Матронит и приблизил к себе рабыню [то есть Лилит]... Кто эта рабыня? Она — чужая царица, которую первенец Бог убил в Египте... Она обычно сидела за ручной мельницей, а теперь эта служанка стала наследницей своей госпожи»⁹⁹. Рабби Симеон заплакал и сказал: „Царь без Матронит не может называться Царем; Царь прилепился к рабыне, служанке Матронит — где его честь?.. Он потерял Матронит и сблизился с другой, которую зовут рабыней... И этой рабыне было предначертано править в Святой земле Внизу, как правила там Матронит...»¹⁰⁰

Зогарическая идея о том, будто бы самым ужасным результатом разрушения Храма и изгнания Израиля было то, что Бог вынужденно принял Лилит на место Матронит, в дальнейшем получила развитие в мистической философии цфатского каббалиста рабби Шломо Алкабеца (1505—1584), знаменитого автора субботней песни «*Lekha Dodi*» (Приди, мой друг). В своей мистической философии Алкабец называет грехи Израиля причиной того, что Шехина, мать Израиля, покинула

своего супруга, Бога, отца Израиля, и отправилась в изгнание вместе со своими детьми. В результате этой вынужденной разлуки Бог-отец сошелся с «рабыней» (то есть с Лилит), и она стала госпожой в Его доме. Его положение стало сходно с положением смертного мужчины, у которого была добрая жена, мать его сыновей, а он вдруг, охваченный гневом, отвернулся от нее и пришел к служанке, которая понесла от него и родила ему сына.

«Известно, что нет славы мужчине, разве лишь с его женой, которая предназначена ему, в отличие от служанки... с которой он оказывается на более низком уровне». Точно также, когда Шехина ушла

«...в изгнание, чтобы быть с нами... ее соперница [Лилит] очень рассердила ее, отчего она плакала и вздыхала, ведь ее супруг [Бог] не обращал на нее Свой светлый взор... Радость покинула ее, когда она увидела соперницу в своем доме, высмеивающую ее, ведь госпожа стала служанка, а служанка — госпожой. Когда же наш Отец видит нашу Мать простертой в прахе и страдающей из-за наших грехов, у Него тоже становится горько на сердце и Он приходит, чтобы спасти ее и не дать чужеземцам мучить ее. Вот, разве может кто-нибудь видеть это и не покаяться в сердце, чтобы наша Мать вновь обрела свое место и свой дворец?..¹⁰¹

Если Зогар и сочинения более поздних каббалистов, испытывавших его влияние, приписывали деградацию Бога через соединение с Лилит космическим обстоятельствам разрушения Храма, то дозогарические каббалисты-гностики, как Моисей из Бургоса, помещали то же божественное падение непосредственно в дни Творения. Они утверждали, что в точности так же, как на земле Самаэль и Лилит производили на свет демонов и духов вместе с Адамом и Евой, в Верхнем ареале «дух искушения был рожден Лилит и совратил Бога, тогда как Самаэль пытался внушить свою волю Шехине»¹⁰².

Каким бы ни было начало близости Бога и Лилит, она будет продолжаться, пока Мессия не положит ей конец.

«Голос объявит Матронит: „Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной“¹⁰³. Ведь он не поехал бы, будь это прежде, не в его

владениях, в чужом месте... и был бы низким... пока Праведный оставался бы без праведности. Но на сей раз [он и Матронит снова] соединятся, и он станет „Праведным и спасающим“, потому что не будет больше жить на другой стороне [то есть с Лилит]... И Бог вернет Матронит на ее место, предназначенное ей изначально. Что за радость грядет? Скажем так, радость оттого, что соединились Бог и Матронит. Радость оттого, что Царь вернулся к ней и покинул рабыню, и радость оттого, что Матронит вновь соединилась с Царем»¹⁰⁴.

Те мессианские дни будут отмечены не только воссоединением Бога и Матронит и отвержением Лилит, но также концом Лилит. Ибо, хотя Лилит существовала с шестого или даже пятого дня Творения, она не бессмертна. В Грядущие дни, когда Израиль отомстит Едому, и она и слепой дракон, который устроил брак ее и Самаэля, будут убиты¹⁰⁵.

14. Заключение

Довольно трудно оценить положение Лилит в иудейской религии и ее значение для иудеев. Тот факт, что вплоть до XVIII и даже до XIX в. вера в нее не только сохранялась, но и оставалась немаловажным фактором в религиозном сознании и поведении, сам по себе удивителен. Замечательно и то, что эти верования и, всего вероятнее, обряды преимущественно оставались в том же виде, в каком появились четыре тысячи лет назад у шумеров. У шумера около 2500 г. до н. э. и восточноевропейского хасида 1880 г. не было почти ничего общего, если иметь в виду высшие уровни религии. Но они мгновенно нашли бы общий язык, едва речь зашла бы о пагубной деятельности Лилит и принимаемых мерах, чтобы изгнать ее или избежать ее соблазнов.

Более того, интересно отметить, что и в древнем Шумере и в каббалистическом иудаизме «карьера» Лилит развивалась примерно одинаково. В обеих религиях она начинала как демонесса низкого уровня, чья деятельность ограничена нижними ареалами (ад, земля), чье существо ассоциировалось с нечистыми ночными животными, чье злодейство низводило мужчину до ее низкого уровня. Потом в обеих религиях она сумела достичь более высокого уровня и в конце концов стала бесспорной

богиней у шумеров и возлюбленной (супругой) Бога в каббализме. Все же, несмотря на очевидное возвышение, Лилит не изменила своей природе: она оставалась прекрасной совратительницей, преследующей одиноких мужчин в их ночном неспокойе, добивающейся близости с ними и рождающей демоническое потомство, она также находила время для смертельных игр с детьми, которые счастливо смеялись во сне, безжалостно душила их, чтобы завладеть невинными душами. Нет сомнений в том, что демонесса, сопровождавшая человечество — во всяком случае, часть человечества — с первых шагов до эпохи Просвещения, должна быть проекцией, воплощением человеческих страхов и желаний, которые, в сущности, тождественны часто упоминаемым «бедствиям человечества», в каббалистической литературе — детям Лилит, а нами определены как ее психогенные прародители.

Значение Лилит легче понять, если рассмотреть базовое сходство между ней и Матронит, богиней каббалы, чей образ был описан и проанализирован в предыдущей главе. Конечно же, Лилит — воплощение всего плохого и опасного в сексуальной жизни, тогда как Матронит — полная ее противоположность: добрый, даже святой персонаж. Все же Лилит неотвратимо прекрасна, тогда как Матронит сурова и воинственна. Более близкий взгляд легко определит маски, якобы скрывающие противоположные натуры: за злой маской Лилит и доброй маской Матронит скрываются божества, воплощающие страхи и желания людей и пусть странно, но утешительно одинаковые. Ее мистическая биография, рассматривающая ее как Лилит или Матронит, в основе неизменна.

Обе, и Матронит (тождественная Шехине) и Лилит, согласно каббалистической доктрине, появились из эманации божества. Мы не можем не вспомнить о девственности Матронит. Но Лилит тоже была девственницей, во всяком случае принимала облик девственницы, когда ложилась рядом с одиноким мужчиной, обнимавшим ее в бессознательной страсти. С другой стороны, и Матронит и Лилит шлюхи: стоит мужчине, хотя бы временно, разлучиться со своей женой, как к нему тотчас приходит Матронит, соединяется с ним и, таким образом, дарит ему целостность, которую могут обрести лишь мужчина и женщина вместе. Лилит делает то же самое, правда с той разницей, что, в отличие от святого союза мужчины с Матронит, союз с Лилит делает его нечистым.

И Матронит и Лилит — царицы: Матронит — небесная царица Израиля, а Лилит — царица Савы и Земаргада.

Материнский аспект и Матронит и Лилит выражен в их постоянных родах, когда они дают жизнь бесчисленным душам: но и тут души, рожденные Матронит, чистые и входят в тела детей, зачатых мужем и женой в чистоте, тогда как души, рожденные Лилит, нечистые, демонические, «бедствия человечества».

Матронит, как мы видели, является также богиней войны; она убивает не только врагов Бога и Израиля, но забирает также души благочестивых людей, заменяя в их последний час ангела смерти. Лилит тоже убийца мужчин и детей, и радостный смех ее жертв заставляет нас думать, что им также радостна смерть от ее рук, как если бы это был поцелуй Матронит.

Матронит была женой Иакова и Моисея; Лилит была женой Адама и Каина. Матронит была также супругой Бога — ее свадьба была отмечена строительством Иерусалимского храма. Лилит тоже стала супругой Бога, но в тот час, когда тот же Храм был разрушен. Обими плотски наслаждался Самаэль, Сатана: с Матронит он соединялся каждый раз, когда грешил Израиль, а с Лилит — когда слепой дракон устроил их свадьбу.

Наконец, образы Матронит и Лилит были разделены: то есть появились Верхняя Матронит и Нижняя Матронит, так же как Старшая Лилит и Младшая Лилит.

Таким образом, нам становится очевидным сходство противоположностей или, лучше сказать, амбивалентность религиозно-сексуального опыта. Одинаковый импульс, или опыт, в случае одного человека может быть благом, а в случае другого — злом. В одном случае действие мужчины способствует священному союзу Бога и Матронит, в другом — то же действие, или как бы то же действие, способствует усилению сил зла, сил другой стороны. Таким образом, не только воля Бога непостижима; мужчина тоже шагает по непредсказуемым дорогам, и он редко знает, если когда-нибудь знает, какой шаг приблизит его к Богу, а какой уведет от него.

Взаимоотношения мужчины и двух на удивление одинаковых и анти-тетических богинь указывают на великий союз, существующий между ареалами божественными и человеческими в мистическом иудейском мировоззрении. Всё рассматривается как перевернутый треугольник, стоящий на одной вершине — на человеке. Наверху на двух других вершинах треугольника — на расстоянии, затрудняющем видение, но все же до того близко, что почти соединяются с ним — Бог и Богиня. Бог один, но

Богиня, которая часть его, разделяется на две: Матронит и Лилит. Она появляется как пламень обращающийся меча херувимов из древнего мифа: то показывая лицо Матронит, то лицо Лилит. Пламя обращается так стремительно, что невозможно разглядеть их по отдельности. Хотя Бог и Богиня едины, бесчисленные искры (нити) притяжения и отталкивания пробегают между ними — и точно так же между человеком и божеством. Далекий от того, чтобы «хранить молчание и поддерживать вселенную», божество так же подвергается воздействию человека, как человек — его воздействию, да и два аспекта женского компонента божества постоянно сражаются за человека и внутри человека.

**Шаббат — девственница,
невеста, царица и богиня**

Шаббат (Суббота), которой мы теперь посвятим свое внимание, уникальная фигура среди женских божеств в иудаизме. Все бесчисленные образы, которые мы обсуждали до сих пор, или чужеземные богини и демонессы (Ашера, Астарта, Анат, Лилит, Наама), или появились в иудейской священной атрибутике как концепции и персонификации (Шехина, Матронит). На их фоне Шаббат уникальный пример дня недели — точнее сказать, название или идея такого дня, превратившегося в женское божество и наделенного природой девственности, невесты, царицы и богини.

1. Шаббат и секс

Библейское имя Шаббат (Shabbat, Shabbath), относящееся к седьмому дню недели, по-видимому, имело отношение к аккадскому *shabbattu* или *aharattu*, то есть названию праздника полной луны. Все же ни в аккадской, ни в какой-либо другой религии Древнего Ближнего Востока не было еженедельного праздника и дня отдыха, в том или ином виде соответствующего Шаббат.

Из текста Книги Исая и Второзакония мы узнаем, каким образом люди рассматривали Шаббат во времена после пленения:

Если ты удержишь ногу твою ради субботы
от исполнения прихотей твоих во святой день Мой,
и будешь называть субботу отрадою,

святым днем Господним, чествуемым,
и почтишь ее тем, что не будешь заниматься
обычными твоими делами,
угождать твоей прихоти и пустословить:
То будешь иметь радость в Господе,
и Я возведу тебя на высоты земли
и дам вкусить тебе наследие Иакова, отца твоего:
уста Господа изрекли это¹.

Суть и законы библейской Шаббат утверждены мифом Творения: Бог создал мир за шесть дней, а на седьмой день, в Шаббат (в субботу), он отдыхал; он освятил и благословил Шаббат и, соответственно, долг каждого израильтянина делать то же самое и воздерживаться от любой работы в святой день². С течением времени запретительные законы, касающиеся Шаббат, все более ужесточались. К I в. н. э. в некоторых иудейских общинах сексуальная близость в Шаббат входила в список запрещенных, под страхом смерти, действий³. Хотя этот запрет не сумел пустить корни в иудаизме (в котором, наоборот, довольно быстро распространилась идея, будто бы сношение с женой в ночь на субботу святая обязанность мужчины), в некоторых маргинальных иудейских сектах — самаритян, караимов и фалашей — это стало важным законом⁴.

В талмудическом иудаизме совершение брачного акта в ночь с пятницы на субботу считалось очень старым религиозным законом. Согласно талмудической традиции, одним из десяти установлений Ездры было то, что накануне субботы евреи должны были есть чеснок, потому что чеснок делает мужчину счастливым, умножает его семя, пробуждает любовь и убивает ревность⁵. Некоторые мудрецы придавали такое большое значение близости мужа и жены в ночь на субботу, что удерживать от него не могли никакие обстоятельства. Легендарный отклик на это имеется в талмудической истории об Иегуде бен Хийе, который все время проводил вне дома для занятий и только накануне субботы возвращался к себе домой. Когда бы он ни шагнул в направлении дома, перед ним можно было видеть огненный столп. Но однажды в пятницу он так погрузился в свои занятия, что забыл о времени и продолжал сидеть над книгами. Его тесть, рабби Яннай, напрасно ждал появления огненного столпа и в конце концов сказал: «Переверните его постель. Иегуда, должно быть, умер. Будь он жив, никогда не пренебрег бы супружеским долгом». Эти слова прозвучали как приказ, отданный тестем

по ошибке, когда он еще не очень-то осмыслил его, и в это мгновение Иегуда скончался⁶.

Таким образом, взгляд на сексуальные сношения в ночь на субботу, укрепившийся в традиционном иудаизме, был диаметрально противоположен тому, которого придерживались или стали придерживаться позже в некоторых полуиудейских сектах. Как мы увидим в этой же главе чуть позже, каббалисты, которые основывались на традиционном иудаизме, развивали свое собственное отношение к субботнему супружескому долгу, придавая ему особое космическое значение и превратив самую субботу (Шаббат) в почитаемую божественную царицу, невесту самого Бога.

2. Суббота Филона

Комментарий Филона по поводу субботы начинается с рассуждения о числе «семь». Он обращается к старому пифагорейскому соотношению чисел с богами, и в частности числа «семь» с девственной богиней Афиной⁷, и использует это в своем аллегорическом объяснении святости субботы, седьмого дня. Число «семь», как указывает Филон, единственное в «декаде» (десять пальцев), которое получено не умножением другого числа и не дает другое число таким же способом. И он продолжает: будто бы «по этой причине пифагорейцы, увлекаясь мифологией, соотносили число „семь“ с не имевшей матери, вечной девственницей (Афина), потому что она не была рождена из лона матери и сама не носила ребенка»⁸.

Филон везде говорит об этом, поскольку

«...такова природа единственно числа „семь“... не вынашивать и не быть выношенной... другие философы связывают это число с не имевшей матери, девственной Нике, которая, судя по всему, появилась на свет из головы Зевса, тогда как пифагорейцы связывают его с Властителем Вселенной: ибо не выношенная и не носящая остается неподвижной... [и] есть только одно, что не знает движения и не побуждает к нему, первый Правитель и Властитель. Не сделаешь ошибки, если назовешь число „семь“ Его символом...»⁹

Сей богатый символизм числа «семь» Филон обращает на седьмой день недели. А у нас остается сомнение, было ли это собственной идеей

Филона или он развивает чью-то мысль. Один из двух текстов, в которых Филон рассуждает о символике Шаббат, как правило, считается пересказом того, что придумали другие; другой же составлен так, чтобы подчеркнуть оригинальность мыслей Филона на сей счет. В первом он пишет:

«Некоторые приписывают субботе [седьмому дню] имя девственницы, имея перед глазами исключительное целомудрие. Они также считают ее не имеющей матери, выношенной Отцом вселенной, [который есть] идеальной формой мужчины, обходящегося без женщины. „Семь“ — самое мужественное и крепкое из чисел, весьма одаренное природой для роли властителя и вождя. Некоторые приписывают субботе имя „времени года“ [или „решительного времени“], судя о ее концептуальной природе с помощью здравого смысла... Ведь „семь“ открывает как завершенное то, что дало число „шесть“, и поэтому его по праву можно назвать рождением мира...»¹⁰

Шаббат как не имеющая матери, целомудренная девственница, конечно же, не очень соответствует лучшему дню, отмеченному числом «семь», «самым мужественным и крепким из всех чисел», однако что касается властности и лидерства, которые Филон приписывал субботе, их — как нам известно из его рассуждений о двух херувимах — он рассматривал как черты женского компонента божества. В тексте, в котором Филон представляет эти идеи как свои собственные, он позволяет себе еще менее умеренную сексуальную символику:

«Пророк [Моисей] восхваляет священный седьмой день, видя обострившимся зрением его замечательную красоту, отпечатавшуюся на небе и на всей вселенной и лелеемую природой. Ибо он обнаружил, что она [Шаббат] в первую очередь была лишена матери, не имела матери, была выношена Отцом [Богом], минуя зачатие, выношена до появления на свет, однако не в чреве. Во-вторых, он [Моисей] знал не только это, не только то, что она прекрасна и не имеет матери, но и то, что она навеки девственна, не рожденная матерью и не мать сама, не зачатая в грехе и не обреченная страдать. В-третьих, узнавая ее, он узнал в ней рождение мира, праздник, отмечаемый на небесах, отмечаемый на земле, отмечаемый всеми обитателями земли, которые радуются и ликуют в полной гармонии священного числа»¹¹.

Здесь у нас развернута мифологическая картина Шаббат; то ли придуманная самим Филоном, то ли основанная на известных ему источниках традиций. Шаббат названа дочерью Бога, выношенная Отцом без участия женщины и потому не имеющая матери. Она замечательно красива, навеки девственна, чиста, но в то же время властна и склонна к лидерству. В этом мы без труда узнаем некоторые черты, характеризующие других богинь талмудических и каббалистических времен.

3. Предшественники талмудистов

В Библии запрет на работу в субботу выражен в общих словах. В Мишне и Талмуде все, что считается работой и поэтому запрещено в субботу, перечислено и рассмотрено очень подробно¹². Таким образом, не остается сомнений в том, что в талмудический период суббота (Шаббат) представляла собой первостепенную важность как еженедельный день отдыха, почитаемый Богом и тщательно соблюдаемый людьми как главный религиозный долг, предписываемый иудаизмом.

Все же в дополнение ко всем законодательным подробностям в талмудической литературе есть один текст, который утверждает, что персонификация Шаббат как невесты и царицы уходит далеко в глубь времен, во времена Талмуда (два мудреца, упомянутые в тексте, жили во II и III вв. н. э.):

«Рабби Ханина, как правило, облачался в пятницу ближе к вечеру [в праздничные одежды] и говорил: „Давайте встречать царицу Шаббат“. Рабби Яннай обычно надевал [праздничные] одежды накануне субботы и говорил: „Иди к нам, о невеста, приходи, о невеста!“»¹³

Другие талмудические тексты, в которых нет обращения к Шаббат как к невесте или царице, ясно показывают, что мудрецы талмудических времен относились с необыкновенной любовью и обожанием к субботнему дню. Выражения типа: «Он, который трижды есть в субботу, будет спасен от трех зол: от страстей Мессии, от суда Геенны, от войны Гога и Магога», — или: «Ему, который празднует субботу с радостью, воздастся немеряно»¹⁴, — говорят о том, как воспринималась суббота. Анекдоты о благочестивом человеке по имени «Йосеф, Любитель субботы» призваны проиллюстрировать ту отдачу, которую вправе ожидать человек, любящий и почитающий субботу¹⁵. Суббота как пряность, которая добавляет субботней

пище чудесный аромат¹⁶. Постоянно подчеркивается, как важно выразить особое почитание субботы, накрыв праздничный стол. Некий мудрец, рабби Йоз бен Иегуда, палестинский учитель II в. н. э., сказал так:

«Два посланных на землю ангела сопровождают человека накануне субботы из синагоги до его дома. Один — добрый ангел, другой — злой ангел. Когда человек приходит домой и у него горит свеча, накрыт стол, постелена постель, добрый ангел говорит: „В воле Божьей, чтобы также было и на следующей неделе!“ И злой ангел заключает: „Аминь“, — против своей воли. Если же все не так, то злой ангел говорит: „Пусть будет так и на следующей неделе!“ И добрый ангел заключает против своей воли: „Аминь“»¹⁷.

В мидрашистском тексте суббота не только персонифицирована, но и противопоставлена Богу:

«Рабби Симеон бен Йохай сказал: Шаббат сказала перед Богом: „Властелин мира! У тебя каждый день по супруге, а у меня никого нет! Почему?“ Священный и Благословенный ответил ей: „Община Израиля принадлежит тебе“. Когда же весь Израиль встал перед горой Синай, Священный и Благословенный сказал: „Помните, что я сказал Шаббат: „Община Израиля принадлежит тебе“. Поэтому помните, что день Шаббат должен быть священным днем“»¹⁸.

Шесть дней недели, как говорится в Мидраше, создают три пары, а день Шаббат получил в пару Израиль. Таким образом, Израиль был обещан Шаббат в дни Творения.

В талмудическом взгляде на Шаббат и взгляде Филона есть нечто общее: они персонифицируют ее в виде женщины — Филон видит в ней девственную дочь Бога, которая также владеет и управляет миром, а Талмуд представляет ее невестой Израиля и царицей¹⁹.

4. Суббота у фалашей

Фалаша, темнокожие иудеи Эфиопии, сохранившие примерно с IV в. н. э. несколько священных книг на языке геэз, культовом эфиопском языке, совершили важный шаг вперед по сравнению с Талмудом в своем взгляде

на Шаббат: они не только персонифицировали, но и обожествили ее. Это отличие, как было указано, «аналогично тому, что эллинистические евреи и потом гностики совершили с концепцией мудрости»²⁰. Однако фалашское обожествление Шаббат, доведенное до крайности, несравнимо с описаниями эллинистических иудеев или гностиков фигуры Хокхмы-Софии. Единственная явная аналогия обнаруживается в фигурах каббалистической Матронит и Шаббат в XIII и в XVI вв.

Фалаша, чье присутствие в Эфиопии впервые исторически прослеживается в XII в. н. э., сохранили примитивный иудаизм, который полностью основан на Ветхом Завете и апокрифической Книге празднеств, включая принесение в жертву животных, и который понятия не имеет о Мишне и Талмуде²¹. Таким образом, следует сделать вывод, что у них не было контактов с палестинско-вавилонско-египетским основным направлением еврейской жизни до разрушения Второго храма в 70 г. н. э.

Фалашская книга «Teezaza Sanbat» (Заветы субботы), несомненно, иудейская книга, написанная на языке геэз, культовом эфиопском языке, и датируемая в окончательном виде примерно XIV в., хотя в ней есть материалы, относящиеся, возможно, к V—VII вв.²² Связующая история в книге — история Творения, однако больше всего внимания уделено величию и славе Шаббат Израиля, ее приключениям, делам, карательным экспедициям и взаимоотношениям с Богом. Шаббат называется дочерью Бога, священной царевной, которой все ангелы поют хвалы и которая безмерно любима самим Богом. Мы читаем, что Бог «очистил Шаббат, восславил ее и благословил ее через Святого духа... Шаббат встанет со своего места в пятницу на закате... архангелы возложат корону на Шаббат Божью, и священнослужители Небес подпрыгнут от радости...» Девяносто тысяч ангелов коронуют Божью Шаббат и принесут ее на землю с небес. Благодаря ей все возликуют, как дети, и все ангелы небесные будут радоваться величию, красоте и славе Божьей Шаббат. Шаббат посмотрит на души праведников в саду, и они возликуют в пятницу.

«Души грешников полюбят ее [Шаббат], потому что она, возможно, вытащит их из Шеол [ад]...»

Бог сказал архангелу Михаилу: „Иди в Шеол ради субботнего отдыха“. Когда Шаббат в пятницу встает по правую руку Бога, ангелы тотчас оказываются рядом с Шаббат и коронуют ее. Они величают, прославляют, поют ей хвалы, они боятся и трепещут с головы до ног...

Шаббат Израиля сказала Богу, Повелителю Неба и Земли: „Я привела к Тебе тех, кто верит в меня и Тебя, будь милосерден к ним ради меня“. Бог ответил Шаббат: „Я буду милосерден к ним ради тебя“. И он отослал их, не устыдив и не унизив...

Шаббат значит: Я есмь Бог. „Не день, а Я [говорю это]“, — говорит Бог...

Шаббат сказала Богу: „Обратись ко мне, Господь, [и позволь мне сказать] всего одно слово. Я была с Тобой, когда Ты создавал Небо и устанавливал землю на камнях Своей мудростью... О Господь, будь добр ко мне и не посылай меня к нечистым, злословящим, ссорящимся и нечестным. Не посылай меня к тем, кто будет плевать в меня, кто сидит на солнце, кто не моется водой, кто не покрывает свои... кто плюется, не поддерживает огонь и не следует моим заветам. Что же до их женщин, то они месят тесто, они готовят еду, носят воду, толкут крупу в ступе, кричат, забывают о моих заветах и обижают соседей..."

В тот день, когда Бог наказывает детей Адама, Шаббат встает у входа в ад в огненной долине и говорит: „Именем Бога! Не отделяй праведников от грешников, пока я сама не сделаю это. Я назову Тебе тех, кто не отдыхает и не соблюдает мои законы“. Но Бог отвечает ей: „Много тех, кто согрешил предо Мною“. Шаббат возразила Богу: „Забудь о грехах Твоих слуг, если они почтили субботу. Ты дал меня свидетельствовать о людях, и Ты сказал устами Своего слуги Моисея: Субботы Мои соблюдайте, ибо это — знамение между Мною и вами в роды ваши“²³. И Ты сказал: „Соблюдайте субботу, ибо она свята для вас и отдых ваш, а потом она будет свидетельствовать. За другие грехи вы не будете наказаны. Правда, Я забуду об их грехах ради тебя, моя свидетельница“. Ты не должен считать их грешниками из-за их проступков, и Ты не должен присоединять их к нечистым. Я заклинаю Тебя Твоей славой. Ты отдал их мне, и Ты не станешь отрицать это, потому что Ты справедлив. Я, Твоя Шаббат, встала, чтобы помочь моим слугам, мужчинам и женщинам, освободиться от притеснителей, потому что я милосердна. Как человеку быть правым перед Богом и как быть чистым рожденному женщиною? Вот даже луна, и та не светла, и звезды нечисты пред очами Его²⁴. О Господи, позволь мне навсегда освободить моих слуг, не считая их. Аминь“.

Бог сказал Шаббат: „Я не разрушу твои надежды и не откажу в том, о чем ты просишь Меня. Я отдаю тебе все, что есть твое. Я говорю это именем Моей справедливости и Моей Шаббат. Вот, они

могут оставить ад, поскольку Шаббат свидетельствовала за тех, кто соблюдает субботу“. Шаббат откликнулась: „Предоставь это мне“²⁵.

После коротких славословий в адрес Бога, после рассказа о создании Адама, о его падении, о Ноевом ковчеге, в повествование вошел известный миф об Аврааме и Нимроде²⁶, а потом оно вернулось к греху Адама, к истории о золотом тельце и, наконец, вновь к Шаббат:

«Когда Шаббат встала со своего места в пятницу утром, 640 000 ангелов последовали за ней, и она поклонилась Творцу. Около 4 300 ангелов приветствовали Шаббат; 680 000 ангелов были справа и 880 000 ангелов были слева. Бог говорил с Шаббат. Он дал Шаббат [Израиля] вкушать фруктов земли²⁷, дал попить и отдохнуть, помолиться и выказать милосердие. Бог сказал: „Те, кому Я дал тебя, сойдут вниз вместе с тобой. Те, которые не молятся и не подчиняются, не натравят Бога на Его Шаббат, лишь грешники смеют нарушать мои законы и заветы“.

И сказал Бог: „Те, которые почитают тебя, как если бы почитали Меня, которые освобождают тебя, как если бы освобождали Меня, которые служат тебе, как если бы служили Мне, которые принимают тебя, как если бы принимали Меня, которые превращают Шаббат в день радости, все они будто молятся Мне...“

И ответила Шаббат: „От Тебя исходят законы и заветы...“ Бог сказал: „Пусть [ангелы] идут с тобой“. И Шаббат сказала: „Выслушай меня, лишь одно слово скажу“. Бог откликнулся на это: „Да, Я слушаю тебя. О грехах того, кто славит и почитает тебя больше других дней недели, Я забуду²⁸. Того, кто подает милостыню в субботу, кто встречает тебя, вымывшись в воде, Я позволю тебе взять у меня. Тому, кто подает милостыню в Божью субботу, Я дам сорок девять даров, как дал тебе“.

Шаббат оставила обиталище Бога. И Бог сказал ангелам, своим слугам: „Идите с ней“. Он отослал их от Себя, и ангелы последовали за Шаббат, числом 240 000. Они доставили ее на землю. Они сообщили Богу о деяниях людей...

Бог видел [все это], и Он сказал: „[Шаббат] никогда не исчезнет, плод Шаббат не погибнет. Славьте Меня, люди...“

Шаббат спустилась с небес на землю в пятницу в девятом часу [и оставалась] до воскресенья, когда появились первые лучи солнца, чтобы земля видела деяния Шаббат...

Шаббат сказала Михаилу, Гавриилу, Рума'илу и Уриилу: „Приведите ко мне всех тех, кто принадлежит мне, кто верит в меня, кто не отвергает меня, кто почитает меня и принимает меня“. Михаил побегал вместе со всем своим воинством, спустился ниже и захватил всех тех, кто принадлежал Шаббат, как ему было сказано. Воинства Михаила сражались с воинствами Берна'ила и победили воинства ада, лицемеров. Они притащили их в самый низ Шеола и били по щекам. Они победили воинства Барна'ила и наказали их в соответствии с их делами. Михаил же потом поднялся к Шаббат и сказал ей: „Всадники ада напали на меня и взяли меня силой“.

Тогда Шаббат вновь обратилась к Богу: „О Господь, мой Создатель, дай мне власть над теми, кто любит меня, и над теми, кто принадлежит мне, и не лишай меня моих слуг!“ Бог ответил Шаббат: „Я дам тебе всех тех, кто принадлежит Мне, как ты просишь... ибо тех, кто боится Бога, Шаббат поставит перед Ним [и будет защищать] детей Адама в последний день“. И она обязательно скажет Богу: „В тот день я буду свидетельствовать за тех, кто боится меня и знает меня. А что до тех, кто пренебрегает мной и не хочет знать Господа, то воинства Берна'ила захватят их и бросят грешников в Ад“.

Повествование возвращается к дням Творения, которые пришли к соглашению с Шаббат и установили особую роль Израиля, который должен был вечно сохранять верность Шаббат.

«Бог сказал Шаббат: „Иди на землю“. И Шаббат спустилась с самого верхнего неба на землю прямо посреди Иерусалима. Авель, Енох и великий священнослужитель Мелхиседек [Мельхиседек] приняли ее. Все ангелы Божьи короновали ее, а потом рассеялись в небесах, отторгнутые от ее престола...

Когда Бог задает вопрос обитателям земли насчет дня Его прибытия [Судный день], Шаббат предстает перед Ним, защищая тех, кто боится Его...

Шаббат сказала Богу: „Величие в Твоем имени. Доброта в Твоем имени“. И Бог ответил Шаббат: „Я добр к тем, кто принадлежит тебе“. Шаббат встанет в день, когда Бог призовет к себе тех, кто боится Его, и тех, кто не боится Его. Тогда Шаббат защитит тех, кто принадлежит ей, и скажет Богу: „Это мои люди; мое наследство; здесь те, кто ходит моей дорогой, кто любит меня, кто верит в меня, кто не пренебрегает

Тобой, кто находит покой в Тебе. Отныне они будут наслаждаться вечным отдыхом. Аминь...“²⁹

Персонификация Шаббат — важный элемент и в другом фалашском сочинении, так называемом «Abba Elijah». В нем мы читаем о том, что Бог дал Шаббат следующие имена: Сияющая, Прославленная, Почитаемая, Прекрасная, Воскрешающая, Ликующая, Любимая и Хранительница; да и имя Шаббат само по себе значит «Я есмь единственный Бог»³⁰.

Таким был фалашский миф о Шаббат.

В эфиопской иудаистской и христианской народной вере существует очевидная параллель между Марией и Шаббат. В эфиопской фольклорной песне Шаббат и Мария появляются как матери некоего героя, тогда как Михаил и Гавриил являются его отцами³¹. Фалашам принадлежит следующее утверждение: «Хранительницей христиан стала Мария; а нашей — Шаббат»³².

Итак, резюмируем основные черты фалашской Шаббат: она — одно из первых созданий Бога, но в мистическом смысле идентична Богу, что, однако, не мешает ей вступать с Богом в дискуссии. Она также царица, коронованная ангелами и восседающая на престоле. Те, кто соблюдают Шаббат, отдыхают и любят ее, принадлежат ей, ибо она выторговала их у Бога и избавит от Последнего суда, даже если они согрешат. Любить и почитать Шаббат — то же самое, что любить и почитать Бога. Она приказывает архангелам вступить в бой с воинством Сатаны (Берна'ил), чтобы спасти праведников от его когтей. Она до того страшна в своей славе, что даже ангелы трепещут, когда глядят на нее. Короче говоря, она настоящая богиня.

5. Каббалистическая Шаббат

Как можно было ожидать, лаконичные талмудические аллюзии на Шаббат как невесту и царицу были подхвачены каббалистами и положены в основу мифологемы Шаббат, вслед за чем появился один из важнейших мистических ритуалов. Хотя пик поклонения Шаббат был достигнут лишь в XVI столетии в цфатском центре палестинских каббалистов, путь к нему начался уже в XII в. и в поэзии, и в доктрине.

Авраам ибн Езра (1092—1167), знаменитый еврейский ученый и поэт, живший в Испании, Италии, Франции, в трактате «Epistle of the Sabbath»

пишет, что в ночь четырнадцатого числа месяца Тевет 4919 года (7 декабря 1158 года), будучи в Англии, видел сон, в котором некий мужчина подал ему письмо с поэмой, где Шаббат сама воспекает себя как «высочайшее достижение религии утонченных людей» и перечисляет свои совершенства:

Во мне счастье мужей и жен,
Во мне радость старых и малых³³.

Век спустя некий Менахем бен Иаков сочинил поэтическое произведение, в котором называет Шаббат царицей и невестой. Это произведение перепечатывалось еще в XIX столетии в молитвеннике³⁴.

До чего же сладок отдых, о царица Шаббат,
Позволь нам поспешить к тебе, о помазанная невеста.

Эти строчки очень напоминают знаменитую субботнюю песенку XVI столетия «Lekha Dodi», которая вытеснила все остальные поэтические хвалы Шаббат, появившиеся раньше, и о которой мы еще поговорим.

В XIII в. несколько иудейских мистиков внесли гетеросексуальный мотив в концепцию Шаббат, оправдываясь двумя глаголами, которые открывают Четвертый завет в параллельных версиях Книги Исхода и Второзакония: «Помни день субботний, чтобы святить его»³⁵, — и: «Наблюдай день субботний, чтобы свято хранить его»³⁶. Книга Бахира, комментатор Библии и мистик Нахманид (Моисей бен Нахман, 1194—1270) и Зогар вновь и вновь повторяют ту мысль, что слова «Помни» и «Наблюдай» относятся к двум божественным Шаббат, то есть мужской и женской. Вот как пишет об этом Зогар: «„Пусть хранят сыны Израилевы субботу“³⁷ — и это имеет отношение к ночи, к женской тайне; и: „Помни день субботний“³⁸, — что имеет отношение ко дню, к мужской тайне»³⁹.

Более того, женская суббота мистически отождествляется с Шехиной, или *sefira* царственности, тогда как мужская Шаббат есть *yesod* (основание) или *tif'eret* (красота), то есть мужской аспект божества. Поскольку Шехина также отождествляется с народом Израиля, то она становится невестой субботнего *yesod*⁴⁰.

Если мы вспомним, что Филон уже писал о «мужественном и крепком» аспекте Шаббат в дополнение к ее женским аспектам чистоты,

красоты и властности, то обнаружим, что каббалистическое разделение Шаббат на мужское и женское уходит корнями в далекую древность.

Зогар также описывает приготовления, какие положены для встречи царицы и невесты Шаббат, в правильном виде и порядке, чтобы зазвать ее и в то же время прогнать ее темную соперницу Лилит:

«Необходимо устроить удобное сиденье с подушками и расшитыми покрывалами, лучшими в доме, словно для приготовления *hirra* (балдахин) для невесты. Ибо Шаббат — царица и невеста. Вот почему учителя Мишны обычно выходили из дома накануне субботы, чтобы встретить ее на дороге, и повторяли при этом: „Приди, о невеста, приди, о невеста!“ Следует петь и веселиться в ее честь за столом. Следует принимать Госпожу [то есть Шаббат] со многими зажженными свечами, с радостью, одетыми в лучшие одежды и в украшенном доме, потому что веселье и украшения отпугнут Злую служанку [то есть Лилит], и она останется в темноте, голодная, плачущая и стонущая, одетая в траурные одежды, словно вдова. Если одна выигрывает, другая проигрывает. Добрая склонность — святая Матронит, святая царственность, которая нисходит в субботу... Злая склонность, Злая служанка, остается в темноте, как вдова, потерявшая мужа, потерявшая колесницу. Те, о ком сказано, что они приносят жертвы и жгут благовоения Царице Небесной и звездам, чего я не приказывал им делать, те поклоняются Злой деве, которая правит накануне субботы и среды. Что они делают? Они одеваются в темные одежды, гасят свет и совершают траурную церемонию накануне субботы...»⁴¹

Забавное и почти неизбежное совпадение заключается в том, что в ту ночь, когда праведники готовятся к встрече с царицей Шаббат и Сам Бог хочет присоединиться к ней, Лилит летает кругом и соблазняет мужчин. И мужчине, как говорит процитированный выше текст, надо сделать выбор между святой невестой Шаббат и развратной Лилит.

Поуп, процитировав два текста в своем комментарии к Песни Песней, добавляет:

«Текст, однако, если учесть подтекст, говорит куда больше. Патай в главе о Лилит справедливо утверждает, что она никто иная, как злой аспект той же Богини, чей добрый аспект — Матронит. Упоминание о поклонении Небесной Царице (аллюзия на Иеремию 7:18, 44:17—19)

справедливо утверждает, что оно восходит к старой религии, к культу Великой Богини, на тысячу лет старше первого упоминания имени Бога Израиля. Суть в том, что одинаковые обряды совершались во имя Невесной Царицы, Инанны-Иштар, Анат, Атаргатис, Венеры или во имя Яхве и его невесты Шаббат»⁴².

Менее чем через сто лет после создания Зогар идея Шаббат как невесты Бога и Бога как жениха Шаббат была очень подробно разработана Давидом бен Иосефом Абудархамом, комментатором молитв и благословений, жившим в Севилье примерно в середине XIV в. Развивая свою мысль, Абудархам приводит свидетельство из субботних молитв, которые он читает как намек на обручение божественной пары. «Шаббат, — говорит он, — называют невестой, а Бога — женихом». Такой вывод можно сделать из того факта, что слова «Ты [Господь] освятил седьмой день Своим именем», — включаются в вечернюю субботнюю молитву, которая имеет значение «Ты обручился с днем Шаббат»⁴³. Точно так же молитва, начинающаяся со слов «Моисей ликовал», была включена в субботнюю литургию, потому что она имеет отношение к ликованию жениха, Бога, из-за Его невесты, Шаббат; и молитва «Един Ты» была включена, потому что напоминала о союзе невесты и жениха⁴⁴.

Зогарический образ встречи Господа и всего Его бесчисленного воинства с невестой Шаббат — святой Матронит был потом переведен в центральный еженедельный ритуал цфатскими каббалистами XVI столетия. Они развили обычай покидать город в пятницу ближе к сумеркам и уходить на ближайшие холмы и луга, чтобы встретить Шаббат на просторе. Приближаясь к царице и невесте, духи впадают чуть ли не в эйфорию и начинают напевать «Lekha Dodi», субботнюю песню, которая позднее была принята всеми и даже в наши дни поется во всех синагогах в пятницу вечером. Стихи были написаны, с заимствованиями из старых песен, Шломо бен Моше Халеви Алкабедом (1505—1584), членом цфатской группы каббалистов. Как все поэтические произведения такого рода, «Lekha Dodi» тоже насыщена библейскими фразами и аллюзиями, представляющими религиозные идеи, с которыми надо быть хорошо знакомым, чтобы до конца понять смысл. Дословный подстрочный перевод, представленный ниже, предлагается автором с оговорками и извинениями, с полным осознанием своей неспособности передать адекватно поэтические и эмоциональные качества древнееврейского оригинала.

Приходи, мой друг, встречай Невесту,
Посмотрим мы на лицо Шаббат.

«Помни» и «Наблюдай» в единой фразе
Единого Бога позвольте нам услышать.
Бог един, и имя Его едино,
Слава и хвала Тебе, исполать.

Приходи...

Приходи, мы встретим Шаббат,
Ибо в ней благословение,
Приходящее к нам из глубины времен,
В деле — конец, в мысли — начало⁴⁵.

Приходи...

Храм Царя и царский город,
Вставайте, беды позади,
Долго вы были в долине слез,
Теперь Он приголубит вас.

Приходи...

Стряхни же пыль, восстань, надень
Одежды славы. О, мой народ!
С Сыном Иессея из Вифлеема⁴⁶
Приди, освободи мою душу!

Приходи...

Проснись, проснись, уже светло!
Восстань и засияй!
Проснись, проснись и пой песню!
Слава Божья открыта тебе.

Приходи...

Не стыдись и не смущайся.
Почему ты, смирный, вздыхаешь?
Бедные из моего народа найдут утешенье в тебе,
И Город будет восстановлен на горе.

Приходи...

Твои притеснители будут всего лишены,
Разрушители будут изгнаны,
Твой Бог возрадуется, глядя на тебя,
Как жених радуется, глядя на невесту.

Приходи...

Твоей будет земля направо и налево,
И ты возлюбишь своего Бога.
Через Человека, Сына Переца⁴⁷,
Мы будем радоваться и веселиться.

Приходи...

Приходи с миром, о корона своего супруга,
В радости и ликовании,
Вместе с верными из избранных,
Приходи, о Невеста, приходи, о Невеста!

Приходи, мой друг, встречай Невесту,
Посмотрим мы на лицо Шаббат.

В добавление к этому пеану, в котором Шаббат предстает как невеста Бога, а Бог — как жених Шаббат, пели также псалом 29 или псалмы 95—99, причем иногда в музыкальном сопровождении. Поля, на которых это все происходило, когда приходила Шаббат-Шехина, превращались в «священный яблоневый сад», сам по себе мистическое воплощение или аспект Шехины⁴⁸, то есть в рошу, освященную союзом Бога и его невесты, где получают жизнь души праведников. Праздничная процессия, встречающая Шаббат за пределами города, напоминала видом и духом процессию в ближневосточных традиционных еврейских свадеб-

ных ритуалах, которая состояла из родни жениха и вела невесту под свадебную хуппу.

В своем комментарии к Песни Песней Поуп утверждает, что этот каббалистический обычай встречать Шаббат в поле восходил

«...к древнему обычаю посвящать вечер пятницы любви (Fri[g]day, день Фригг [Фрия], тевтонской богини любви из далекой древности, сходной с Венерой)... Выход на открытое поле за городом предполагает любовь на природе в добром свете звезды Венеры (что помогает понять французское выражение *à la belle étoile*, имеющее значение «на открытом воздухе», когда «прекрасная звезда» указывает на Венеру). Невесту и Царицу приветствовали в сумерках на открытом пространстве вне Цфата, и у нас есть полное право предположить, что приветствовали появление Вечерней звезды, Иштар-Венеры, Небесной Царицы. На вопрос гимна (8:5а): „Кто поднимается в степи?“ — у нас есть ответ. Вечерняя звезда, поднимающаяся над полем, напоминает о приглашении гимна (7:12—13): „Приходи, моя любовь, поспешим в поле... там я докажу тебе мою любовь“».

До сих пор все понятно. Но в следующих двух фразах доктор Поуп говорит такое, что заставляет нас не согласиться с ним.

«Приподнятое настроение процессии, когда она идет по полю и поет гимн, сочиненный Соломоном Алкабедом „Приходи, моя любовь, встретить Невесту, / Увидеть Шаббат (лицо Шаббат)“, могло приводить к „легкомысленным“ действиям, ибо присутствовали в процессии и мужчины, и женщины.

Неизвестно в точности, что делали благочестивые мистики в поле, однако можно представить, что обыкновенные люди считали, что они праздновали, как того требует Царица Любви»⁴⁹.

Насколько мы можем заключить, представляя себе жизнь цфатских каббалистов, — просвещенные или непросвещенные, все евреи Цфата были каббалистами в XVI в., — пятничные экскурсии в поля были исключительно привилегией мужчин. Таким образом, открытое загородное пространство, которое воспринималось мистиками как «священный яблоневый сад», становилось сценой глубоко эмоционального и в то же время чисто мистического (воображаемого) союза мужчин —

участников процессии как представителей народа Израиля со Священным и Благословенным, Божественным Женихом народа и Шаббат. Текст из Песни Песней (8:5), процитированный Поупом в соответствующем контексте: «Кто это восходит от пустыни, опираясь на своего возлюбленного? Под яблоней разбудила я тебя: там родила тебя мать твоя, там родила тебя родительница твоя», — несомненно, участвует в развитии концепции «священного яблоневого сада» и, как указывает Поуп (р. 192), скорее всего восходит к древним языческим ритуалам в священных рощах. Однако в течение более чем двух тысячелетий, которые прошли с библейских времен, еврейские чувства приобрели изысканность, поэтому даже представить невозможно, чтобы каббалисты XVI в. составили некую группу и веселились, «как того требует Царьца Любви».

В то время, особенно в мусульманском окружении, как это было в городе Цфате, строгое разделение полов долго было неукоснительно соблюдаемым законом у евреев. Мужчины и женщины ни под каким предлогом не могли показываться вместе на глазах у всех, будь то в синагоге, в поле или где бы то ни было. Общее отношение к разделению полов означало, что молодые люди, не успевшие вступить в брак, должны были находить выход и находили его в тайных отношениях. Но стоило тайному стать явным, самым меньшим наказанием был позор семьи. Так как никаких отчетов о сексуальной жизни цфатских евреев нет, то обратимся к современным документам, которые позволяют заключить, что тайный секс был причислен к проступкам, за которые грешник получал наказание в виде *gilgul*, то есть переселения его души в тело животного или другого человека⁵⁰.

Однако тайные связи как нарушение сурового закона одно, а публичные сексуальные действия совсем другое. Пока мы не допускаем мысли, что групповых сношений не могло быть и не было, у нас все основания утверждать, что во время походов в «священные яблоневые сады» по пятницам жгучая смесь эротики и чувственного возбуждения не приводила к сексуальным действиям, по крайней мере в поле, но позднее в супружеской кровати. Поскольку одним из центральных стремлений религиозной жизни каббалистов было освятить с помощью мистической интерпретации законные сексуальные отношения мужа и жены, какое бы либидо ни пробуждал групповой праздник на открытом месте в предместьях Цфата, его направляли к законному удовлетворению в брачном сексе после полуночи.

Сразу после последних вечерних молитв мужчины возвращались домой, где их ждали жены — жена в этом случае становилась для мужа земной представительницей Шехины, с которой ему предстояло совершить ночью священный акт близости, имитируя божественный союз Бога и Его жены Матронит-Шехины-Шаббат и выражая им мистическую радость. Возвращение из синагоги домой накануне субботы было хорошим поводом почтить мать; об Исааке Лурии, великом учителе и лидере цфатских каббалистов, вспоминали, что, войдя в дом, он обычно с благоговением целовал руки своей матери.

Теперь мужу следовало подойти к столу и взять два пучка мирта, в каждом по три ветки, которые приготовлены для невесты и жениха, а потом обойти кругом стол — все действия суть имитация и символы того, что происходит на настоящей свадьбе — и петь гостеприимные песни двум ангелам, которые, как считалось, провожали его домой, когда он шел из синагоги. Следующее за этим чтение нараспев главы 31 (стихи 10—31) Книги Притчей Соломоновых имело двойной смысл. Очевидно, что это был пеан «доблестной женщине», хорошей жене и матери, чье лишь присутствие в доме, не считая заботы, которой она окружала свою семью, позволяло мужу вести насыщенную еврейскую жизнь в соответствии с учением каббалы о благословенном единстве мужского и женского. Однако помимо этого был еще один, более глубокий смысл: «доблестная женщина», чье совершенство описано в двадцати двух стихах, расположенных по алфавиту, считается самой Шехиной, божественной Матронит, чей образ мистически сливался с образом еврейской жены.

Дальше наступал черед произнесения арамейских стихов, содержащих приглашение Богу принять участие в праздничной субботней трапезе. Иногда во время трапезы, иногда после нее муж читал нараспев еще одну мистическую поэму на арамейском языке, написанную Исааком Лурией, в которой тот описывает союз Господа Бога и его невесты Шаббат-Шехины⁵¹. Первые шесть строф читаются следующим образом⁵²:

Возношу хвалы Тому, кто входит в ворота
Священного яблоневого сада.

Позволь мне пригласить ее⁵³ к нашему столу
С лампой, льющей свет на наши головы.

Мы направо и налево, а невеста посередине
Идет в алмазах и роскошных одеждах.

Муж обнимает ее, и ее *yesod*⁵⁴,
Радующий ее, крепко прижимается к ней⁵⁵.

Стихли крики и вздохи,
Новые лица видны, духи и души.

Великую радость он дарит ей, вдвойне
Свет и благословения льются на нее под конец.

Произнеся эти стихи, по хасидскому обычаю празднования субботы тем, кто следует установленному «Святым Львом» (то есть Исааком Лурией) ритуалу, надо произнести следующую молитву:

«Пусть будет в воле Самого Древнего, Самого Священного, Самого Тайного, Самого Неведомого из Всех, чтобы Божественная Росинка была взята у Него и заполнила голову Маленького Лица, и упала на Сад из Священных Яблонь, в мерцании лица, в довольстве и радости для всех»⁵⁶.

Несколько перемен блюд, вино, бесчисленные песни, «слова Торы» и веселое времяпрепровождение после еды было таким долгим, что, когда семья поднималась из-за стола, время было уже к полуночи. И так оно и должно было быть, потому что в полночь муж и жена удалялись в спальню, чтобы не нарушить суровый каббалистический закон, запрещавший близость до полуночи субботы. Контекст этого закона требует объяснений.

6. Мистический союз

Как мы видели в первом разделе этой главы, ночь пятницы рассматривалась в талмудические времена как правильное время для ученых исполнить религиозный завет и соединиться со своими женами. Скорее всего это был установленный обычай, так же как ежедневное исполнение супружеского долга ленивыми мужчинами, или два раза в неделю рабо-

тающими мужчинами, или один раз в неделю погонщиками ослов, один раз в месяц погонщиками верблюдов (чьи караваны возвращались домой раз в месяц) и один раз в шесть месяцев моряками (которые надолго уходили в море). Текст в Мишне, содержащий эту информацию⁵⁷, сформулирован как закон о супружеской близости людей разных профессий ради исполнения библейского закона, который предписывает мужчине не лишать жену «пищи, одежды и супружеского сожития»⁵⁸. Соответствующее талмудическое уточнение о том, что ученые должны сближаться со своими женами ночью в пятницу, подверглось дальнейшему развитию, которое касалось времени, наиболее подходящего для совершения этого акта учеными мужами, и получило окончательный вид как религиозный закон благодаря Иосефу Каро (1488—1575) в его «Shulhan 'Arukh», последнем великом и исчерпывающем собрании законов, впервые напечатанном в Венеции в 1564—1565 гг. Каро, который был выдающимся мистиком и лидером цфатского кружка каббалистов, советует не совершать этот акт «ни в начале ночи, ни в конце ее, если только муж не слышит голоса и не задумывается о другой женщине, а ровно в полночь»⁵⁹. Хотя это объяснение закона о полуночной близости вполне удовлетворительное, ибо думать о другой женщине во время близости с женой считалось тяжелым грехом, есть много другого, чего Каро не хочет замечать. Как отметил через сто лет его польский комментатор Авраам Авель Халеви Гомбинер (1635—1682), «каббалисты ссылались на страшные тайны [о близости] после полуночи»⁶⁰.

Что это за «страшные тайны», можно понять из основополагающей литературы каббалы. Они состоят из двух частей: ранней, объясняющей мистическое значение супружеской близости в пятницу ночью; и поздней, утверждающей мистическое значение временных границ супружеской близости пятницей после полуночи.

Первое можно отыскать в Зогар, где есть текст, просвещающий на сей предмет, немного переиначивающий отрывок из Книги Исая: «Ибо Господь так говорит о евнухах: которые хранят Мои субботы, и избирают угодное Мне, и крепко держатся завета Моего, — тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям...»⁶¹ «Евнухи», говорит Зогар, — это ученые мужи, которые изучают Закон всю неделю и «кастрируют себя на шесть дней недели, занимаясь Законом, а в пятницу вечером спешат сблизиться со своими женами, потому что знают божественную тайну часа, в который Матронит соединяется с Царем». Слова «хранят Мои субботы» означают, что эти

ученые мужи сдерживают себя до субботы. «Избирают угодное Мне» относится ко времени близости с Матронит. «Крепко держатся завета Моего» означает, что они верны той части Бога, которая несет знак Аврамова ковчега, *sefira of the yesod*, то есть той, что представляет мужской член, которым Царь соединяется с Матронит. Зогар заключает этот текст словами: «Счастлив тот, кто освящает себя в этой святости и знает эту тайну», — то есть счастлив тот, кто, зная тайну, освящает себя, соединяясь с женой в пятницу ночью, когда Царь соединяется с Матронит, и одновременно имитирует божественный акт и побуждает к нему, помогая Богу достичь мистического союза⁶².

Вторая часть тайны, которая имеет отношение к точному времени близости, заключена в каббалистической доктрине XVI в. Исаак Лурия в рассуждении об отношениях Царя и Матронит, которых он называет Маленьким Лицом и его Женщиной, различает в Женщине двух женщин: одну он называет Лией, и она представляет нижний аспект Шехины-Матронит, достигающий не выше груди Маленького Лица; другая, Рахиль, высший аспект Шехины, занимающей положение лицом к лицу с мужским божеством, то есть от груди и выше. Маленькое Лицо, между прочим, имеет также имя Авраам или Израиль в зависимости от его взаимоотношений с Лией или с Рахилью.

Весь день и ночь до полуночи Маленькое Лицо соединяется с Лией, что с мистической точки зрения низший уровень. После полуночи шесть дней в неделю и до полуночи пятницы более высокий тип близости имеет место между Маленьким Лицом и Лией. После полуночи в пятницу соединяются Маленькое Лицо и Рахиль, что есть самый высокий тип союза мужского и женского аспектов Бога. Посему это считается самым подходящим временем, когда ученый муж должен соединяться со своей женой, если только до этого он произнес слова: «Я исполняю завет соединения ради соединения Священного и Благословенного и Шехины»⁶³.

Итак, для еврея, воспитанного в великой мистической традиции своей веры, суббота была днем физических и духовных удовольствий, которые сполна компенсировали ему однообразие, скуку и часто печаль остального времени. С Шаббат, царской гостьей, приходящей даже в самое бедное жилище, которое, благодаря ее присутствию, превращается в царский дворец с накрытым столом, зажженными свечами и припасенным вином. Хозяйка дома мистически отождествляется с Царицей Шаббат, которая в свою очередь тождественна Шехине, божествен-

ной Матронит, супруге самого Бога. Что до хозяина дома, то у него высоко вздымалась грудь, его сознание расширялось, и он чувствовал, как сверху «дополнительная душа» входила в его тело на время субботы. От всего этого и муж, и жена ощущали себя частью великого духовного мирового порядка, в котором космическим значением наполнялось любое действие, любое слово и в котором радоваться и веселиться было главным законом субботнего дня. Когда же наступала полночь и исполнение завета (радоваться и веселиться) достигало кульминации в сексуальной близости мужа и жены, к ней подходили с полным осознанием не только покорности Божьей воле, но и помощи Богу в достижении единства с женой, ведь ему она была нужна не меньше, чем смертному мужчине.

Несомненно, очень велико расстояние между древним ханаанейским массовым оргиастическим праздником в честь Астарты, богини сексуальной любви и плодородия, и мистически ориентированным и частным праздником супружеской любви в честь Шаббат, божественной царицы и супруги Бога. Все же, если отрешиться от исторического развития примерно трех тысячелетий между праздником ханаанеян и праздником евреев, то и в обоих праздниках можно отыскать по меньшей мере одну общую черту, которая определяет их родство. Оба праздника являются культурно обусловленными и традиционно сформулированными откликами на главную психологическую потребность человека облагородить и освятить сексуальный импульс, придав сексуальному акту более возвышенное, религиозное, божественное значение. Этот акт уже не замкнут на себе, как в физиологической реальности; он становится священным ритуалом, нацеленным на более изощренную и великую цель: благотворное влияние на великую реальность метафизического мира. И в обоих случаях невидимый, но всевидящий лик озаряется милой, доброй улыбкой, когда богиня наблюдает усердное, пылкое исполнение ее любимого ритуала.

Заключение

Всех предыдущих одиннадцати глав оказалось недостаточно, чтобы обсудить все женские сущности, в то или иное время игравшие определенную роль в истории древнееврейской и еврейской религии. Помимо уже обговоренных, есть концепция *Святой дух*, близкая, но не совпадающая с Шехиной; концепция *Народ Израиля*, то есть персонифицированный дух-хранитель всех евреев; а также *Мудрость* — одно из первых творений Бога, его партнерша, у которой есть двойник — греческая *София*. Все они были всего лишь мельком упомянуты в разном контексте. Другие не были упомянуты вовсе, например *Слово*, у которого тоже есть греческий двойник *Логос*; *Дочь-Голос* (*bath qol*), благодаря которой воля Бога становится известна на земле; *Закон* (Тора), возлюбленная Богом, которую он сделал невестой Моисея; *Земля* (*adamah*), в буквальном значении — мать всего сущего; *Мать-Город*, особенно Сион — мать людей; ее двойник *дочь Сиона*, которая представляет детей своей Матери, народ Израиля¹. Все эти женские персонификации имеют в большей или меньшей степени божественную сущность. Если мы и исключили их из этой книги, то лишь по одной причине: они не имели или имели в очень малой степени те черты, которые превращают божественную сущность в богиню, то есть в настоящее божество, имеющее собственную волю и способное действовать независимо от любой другой божественной силы.

Независимая воля и способность к действию присущи всем рассмотренным в этой книге богиням. Что касается самых первых, тех, кто утвердился в библейском еврейском религиозном сознании, то вопрос об их зависимости или независимости от Яхве никогда так не ставился.

Ашера, Астарты и Анат, с одной стороны, и Яхве (или Яхве Элохим) — с другой, обитали в двух отдельных ареалах. Те, кто верил в богинь, не замечали несовместимости между властью, имевшейся у них над определенными пространствами человеческой жизни и определенными областями природы, и законами, которые Яхве прилагал к остальным: с политеистической точки зрения на божество боги могут соперничать и даже тайно замышлять друг против друга, но они никогда не сомневаются в существовании друг друга. Что же до тех, кто верил исключительно в Яхве, то для них боги и богини, в которых верили другие, были всего-навсего идолами, лишенными всякого значения, даже если они и не вводили людей с дороги праведности.

В более поздний период женские божества заняли в отношении Бога положение, сходное с положением Сатаны: они были способны на независимое мышление и действие, причем в гораздо большей степени, чем ангелы, которые рассматривались всего лишь как инструменты воли Божьей. Однако, и это естественно, фундаментальная противоположность добра и зла отделяла херувимов и Шехину от Сатаны с его когортой. Независимость воли Сатаны от Божьей воли была результатом бунта против Господа, и противостояние Сатаны против Бога всегда имело значение противостояния зла и добра. Совсем не так было с женскими божествами, чьи независимые поступки, если и приводили к конфликту с Богом, то все равно имели в основе, может быть, иную, но равноценную тягу к добру.

Единственное исключение — Лилит, женское воплощение зла, подруга Сатаны, более беспощадная, чем любой дьявол. Ее ареал, черный и жуткий, но все же полный опасной привлекательности, не подвластен Богу. Самым могущественным архангелам не под силу справиться с ней, они лишь заключают с ней сделки, оставляя достаточно места для ее нечестивой деятельности.

Мир, населенный такими богинями, не только гонит ортодоксально верующего человека от одного и единого Бога, но и обессиливает его логическое мышление. Он похож на старый сад тайн, и в Талмуде имеется предостережение в виде истории о «вошедших к лвам» четырех мудрецах, из которых трое плохо закончили. Если человек вооружен всего лишь мечом логики, он подвергает себя серьезной опасности предстать перед несколькими дилеммами: не только смириться с существованием единого всемогущего Бога и других таких же или почти таких же могущественных божеств, в том числе и женских; но и поддерживать противостоящие

друг другу, но стремящиеся к добру сущности — доброй и злой богини, возможно, одной богини, надевающей две разные маски.

Однако в природе религиозной истины заложено преодоление логической истины. Вера, к счастью для человека, может ухватить истину интуитивно и на более глубоком (если хотите, на более высоком) уровне, на уровне, которого не достичь трудным, шаг за шагом продвигающимся вперед логическим мышлением. Религиозная правда о существовании гармоничной и противоречивой богини вблизи единого всемогущего Бога была триумфально явлена в том, что можно назвать каббалистическим прорывом. Мистическая концепция Бога в каббале, с ее единственным Богом и в то же время множеством богов, и ее образом богини, то есть Матронит, чье супружество с Богом и смертным мужчиной приблизило мужчину к Богу куда решительнее, чем если бы это был одинокий патриархальный мужской Бог, а не гуманизированный Бог и, естественно, обожествленный мужчина.

Что мы имеем в конечном счете, подводя итог нашему исследованию в коротком конспекте, так это мнение, противоположное общепринятому мнению, будто бы древнееврейская и еврейская религия никогда даже намеком не говорила о женском аспекте в концепции Бога. В талмудические и особенно в постталмудические времена женский божественный элемент был иногда удачно задвинут в дальний угол. В другие времена, например в библейскую эпоху и эпоху каббалистов, он занимал важное место в народной теологии, иногда даже укрывая своей тенью мужской компонент главного Бога. Только в последнее время, когда улеглась волна каббализма и успокоились ее последние хасидские всплески, женский элемент был изъят из концепции Бога евреями-реформаторами, консерваторами, нехасидскими ортодоксами, которые оставили его в исключительно духовном, но тем не менее чисто мужском божестве, «Небесном Отце». С другой стороны, среди сефардов, восточных евреев, ашкеназских хасидов, несмотря на изменившиеся времена, мистико-мифическая доктрина Бога и Шехины сохранила свою силу, вероятно, потому что в этих кругах все еще глубоко почитают старых каббалистических и хасидских учителей.

В заключение, наверное, стоит дать комментарий, чтобы отвести настойчивому сексуальному воображению достойное место. В Средние века — мировоззрение, менталитет, воображение каббалистов XVI в. и каббалистов XIII в. ничем не отличались — не было ничего необычного в том, чтобы прибегать к символике коитуса, рассуждая о космических

и божественных происшествиях. Таким образом, в космическом пространстве, например, соединение солнца и луны — то есть появление этих двух светил рядом на небе — описывалось как рассказ о мужчине и женщине в любовном объятии, с подробностями, какие сегодня сочли бы порнографическими, но в те дни воспринимались как должно, это было символическое представление события, которое иначе трудно вообразить². Или, что касается божественного, позвольте вспомнить святого Петра Дамиана, кардинала и ученого богослова Римской католической церкви в XI в., который считал, что, когда Дева Мария подросла, она стала до того прелестной и очаровательной, что Бог переполнился страстью к ней, принялся петь гимны ее красоте, и в конце концов она стала золотым ложем, на которое Бог, устав от своих дел с людьми и ангелами, прилег отдохнуть³. Через двести лет другой итальянский кардинал, философ и аскет святой Бонавентура, не сомневаясь, назвал Марию «супругой Вездесущего Отца»⁴. И в 1399 г. Кристина Пизанская (1363?—1431), знаменитая предшественница феминисток, написала эти прекрасные строки в «*Epitre au dieu d'Amours*»:

«Прекрасный Иисус, с разбитым сердцем, раненый, мертвый, был покинут своим народом, но не женщинами. Вера остается женщине, и глупо даже из почтения к Небесной Царице говорить о ней плохо, глупо — в память о ее доброте, столь благородной, что именно ей повезло зачать Сына Божьего! Бог-Отец оказал великую честь женщине, когда вознамерился сделать ее Своей супругой и Его матерью, башней Божьей, членом Троицы...»⁵

На этом фоне сексуальные фантазии по поводу союза Бога и Шаббат или Господа Бога и его супруги Шехины-Матронит — или, предположим, Матронит и смертного мужчины — не обидны. Двухтысячелетняя иудейская традиция рассматривать отношения Бога и человека как отношения мужа и жены на протяжении долгого времени менялась, трансформировалась, расширялась, преобразовывалась и совершенствовалась. Неизменным оставалось главное: всепоглощающая неотвратимая тенденция рассматривать физический космос и метафизический мир богов в человеческих терминах, что так или иначе сходилось на сексе, и таким образом великие страшные тайны, вечно грозившие раздавить маленького человека, сводились к масштабу и виду, с которыми он мог справиться или хотя бы сразиться, утверждая веру в себя, необходимую для выживания.

Итак, отражение в исключительно человеческих терминах всех изменчивых форм божества, сексуальных качеств и функций, приписываемых ему, почитание богинь в древние времена, их превращение в женские божественные аспекты или проявления, их воскрешение, когда они считались умершими и похороненными более тысячи лет, — все это служило одной и постоянной цели, высказанной сначала в Библии, а потом повторенной во многих сочинениях вплоть до нашего времени: гарантировать выживание человечества с помощью любого и каждого религиозного закона, концепции, идеи и т. д. Пусть человек придерживается любых взглядов, пусть хранит идолов и совершает обряды, даже такие, которые побуждают его поклоняться медному змею, лишь бы он сохранял с их помощью жизнь⁶. Именно с точки зрения этого императива жизни должна рассматриваться историческая роль иудейской богини⁷.

Приложение

Богиня в синагоге
Дура-Европоса

1. Синагога и фрески

Раскопки, проводившиеся недалеко от восточной границы Северной Сирии, на правом берегу Евфрата, примерно в сорока милях к югу от того места, где он сливается с рекой Кхабур, обнаружили остатки города Дура-Европоса. Здесь примерно в течение века находился римский форпост, который в 256 г. н. э. пал под напором персов. Чтобы укрепить городскую стену и не дать персам проникнуть в город, римляне сломали синагогу, построенную у стены, и частично засыпали ее песком и камнями. Благодаря этому фрески, покрывающие внутренние стены синагоги, оставались неповрежденными примерно семнадцать веков, а стоило археологам открыть их, как они стали быстро осыпаться¹.

Надпись в синагоге точно сообщает о времени строительства новой синагоги на месте старой и маленькой, простоявшей несколько десятилетий, — 245 г. н. э. В какой-то момент в течение одиннадцати лет ее существования все внутри было покрыто фресками, открытие которых произвело волнение среди историков религии. То, что Второй завет не был интерпретирован ранними иудаистами как полное запрещение живописать людей и животных, было известно и до открытия синагоги в Дура-Европосе. Но здесь впервые было найдено неопровержимое историческое свидетельство совершенно свободного использования многоцветных фресок со сценами, на которых действовали и общались мужчины и женщины. Это были картины, иллюстрировавшие библейские тексты, использованные в согласии с неким планом мастера. Фресками были покрыты

все стены синагоги, включая западную стену с забитой ракушками нишей в центре, где, очевидно, прежде находился ковчег. Более того, сюжет одной из больших и наиболее сложных фресок, находившихся справа и слева от ковчега, что изображала спасение Моисея из Нила, разворачивался вокруг обнаженной фигуры женщины! Открытия, сделанные в Дура-Европосе, таким образом, не только вносили поправки в традиционное представление о еврейском традиционном искусстве живописи, но и ревизовали столь же традиционные взгляды относительно еврейской скромности и робости. Приходится признать, по крайней мере, что существовавшие в те времена еврейские общины ассимилировали в традиционно еврейский порядок эллинистическое отношение к обнаженному телу человека и его живописному изображению в доме Бога.

2. Интерпретация Гудинафа: Анахит

Три тома Гудинафова *magnum opus*, посвященного интерпретации символики в синагоге Дура-Европоса², содержат самый исчерпывающий и глубокий анализ фресок. Прекрасно зная искусство греко-римского мира, Гудинаф установил, отвергнув всяческие сомнения, что обнаженная женщина, которая до бедер укрыта водами Нила и которая держит на руках младенца Моисея, «поразительно сходна» с обычными изображениями богини Анахит (Анаит), самого популярного божества в Иране в эпоху Сасанидов³. Это замечание само по себе не такое уж поразительное, ведь Дура-Европос был в основном языческим городом, в котором было совсем мало евреев, и трудно представить, что их живописное искусство не подвергалось влиянию соседей. Как указывает Гудинаф, они говорили на греческом языке и их искусство было, несомненно, основано на эллинизме. Всего в двух домах от синагоги на стене были найдены изображения Афродиты (с которой отождествлялась Анахит) и Эроса, и эти две фигуры «поразительно сходны» с изображением женщины и младенца Моисея⁴. Гудинаф пишет в заключение, что

«...рисую сцену с Моисеем, художник отталкивался от изображений Афродиты, которую в Дура-Европосе, вероятно, называли Анахит, с младенцем и служанками в необычных одеяниях. Такое странное вторжение в историю Моисея, особенно если учесть местоположение

фрески, вряд ли можно счесть простым заимствованием формы. Младенец — на самом деле Моисей, которого вынимают из корзины, плавшей по Нилу, однако он сразу попадает к богине, столь узнаваемой, как будто на ней написано ее имя»⁵.

Что до трех женщин, которые стоят на берегу, то Гудинаф пишет о них следующее:

«Я не вижу причин сомневаться в том, что, следуя иудейской традиции или собственным представлениям, художник искусно изобразил в Дура-Европосе нимф, которые участвовали в судьбе младенца Моисея, и сделал это, чтобы усилить главное: Анахит-Афродита вытащила из воды необыкновенного ребенка царского рода, во всяком случае, „окруженного“ богинями»⁶.

Гудинаф утверждает, что синагогальный живописец не просто заимствовал форму, в которой Анахит обычно изображали в языческом искусстве, он сознательно ввел в картину именно такую Анахит, словно говоря: смотрите, Моисей был «божественным ребенком», что с очевидностью подтверждается его спасением из Нила богиней Анахит, ведь она не стала бы делать ничего подобного, не будь он тоже «представителем» богов. Целью художника было, как утверждает Гудинаф, показать Моисея в виде «чудесного младенца», который, согласно своей природе, в состоянии соперничать с языческими богами, обычно представляемыми греками и римлянами как «чудесные»⁷.

3. Критика интерпретации Гудинафа

Анахит, как мы видели выше, не просто персидский двойник Афродиты и Артемиды; она принадлежала к тем древним ближневосточным великим богиням, которые были девственницами и воительницами, любящими матерями и жестокими убийцами⁸. Неужели именно эта богиня на фреске в Дура-Европосе держит младенца Моисея в своих объятиях? Неужели интерпретация Гудинафа верна в свете того, что нам известно о еврейском отношении к языческим богам и богиням?

Мы знаем, что следом за ханаанеями иудейские племена приняли несколько местных богов или божеств, которые властвовали в соседних

странах, и среди них богинь Ашеру, Астарту и Анат (называемую Небесной Царицей)⁹. Это было с горечью отвергнуто библейскими авторами, которые не принимали «хождения вслед чужих богов». На самом деле, в ранний израильский период имела место ассимиляция ханаанейских богов и богинь как в народном сознании, так и среди ученых евреев. Однако этот период завершился в X в., самое позднее в IX в. до н. э., после чего ни один *новый* чужой бог не сумел ужиться с евреями. В течение нескольких веков они еще, наверняка, продолжали служить старым богам, которые завоевали их в более ранние и уступчивые времена, но больше народное сознание не приняло ни одного чужого бога.

После Вавилонского пленения (586 г. до н. э.) чужие боги довольно быстро исчезли из еврейского обихода, хотя несколько старых богов выжило и существовало рядом с Яхве еще пару столетий, особенно в таких относительно изолированных местах, как военный аванпост на острове Элефантин в Верхнем Египте. Во времена наступавшего эллинизма, несмотря на его привлекательность для высших иудейских кругов, совершенно невозможно было для иудейской религии, насчитывавшей к тому времени веков шесть-семь, принять в свою структуру поклонение новому богу. Отдельные евреи, естественно, во все времена иногда или постоянно тянулись к обрядам и доктринам других религий. Отступничество и обращение в другую веру отмечает иудейскую историю больше двух тысяч лет.

Даже из этих соображений есть опровержение интерпретации обнаженной фигуры как богини Анахит на фреске в синагоге Дура-Европоса. Даже если в III в. н. э. еврейская община этого города находилась в стороне главного направления иудаизма¹⁰, живописное изображение языческой богини на стене синагоги было совершенно невозможно. Что до центров еврейской религии в Палестине и Вавилонии, то там из-за очень сильного страха перед идолопоклонничеством были приняты все меры, чтобы исключить контакты с идолами. Подтверждение этому легко обнаружить в диспуте, начавшемся по случаю визита патриарха Гамлиэля II (около 100 г. н. э.) в эллинистический город Акру (к северу от Хайфы), когда он посетил публичную баню, которая была украшена статуей Афродиты. Вопрос, было ли это возможно, все еще занимал раввинов через несколько столетий¹¹. Еврейская община, наподобие той, что была в Дура-Европосе, даже не очень связанная с религиозными центрами иудаизма в Палестине и Вавилонии, где такие вопросы занимали просвещенные умы, не стерпела бы изображение языческой богини в своей синагоге.

Каким было отношение евреев из Дура-Европоса к языческим богам, прославляемым неевреями в их городе, очевидно из другой фрески в той же синагоге. Она показывает, как ковчег Завета погубил бога Дагона в городе филистимлян Азоте (см. 1 Царств 5:6). Однако вместо разбитой статуи Дагона художник изобразил разбитые идола главных богов, которым поклонялись в Дура-Европосе. О значении этой фрески было правильно сказано Гудинафом, когда он заметил, что художник «весьма преуспел в использовании сцены из [Книги] 1 Царств для того, чтобы показать крах язычества перед реальностью иудаизма, крах язычества, возможно, как он сам видел его в Дура-Европосе»¹². В другом месте Гудинаф повторяет то же самое: «Местные языческие боги терпят крах перед ковчегом Завета, символом метафизической реальности в иудаизме»¹³. Примечательно, что ему не бросилось в глаза явное противоречие между этим утверждением и тем, что расположено тремя строками выше, в котором он говорит: «Моисей здесь божественное дитя, и с ним три нимфы и Анахит-Афродита». Каким образом, спросите вы, Анахит-Афродита избежала участи других местных языческих богов? Почему она показана стоящей в победной наготе над ковчегом (Моисея), когда все ее божественные сородичи погибали под ковчегом (Завета)? На этот вопрос есть только один ответ. Женщина, которая держит на руках Моисея, не может быть Анахит-Афродитой.

Сравнение фрески, изображающей «Анахит-Афродиту», с другими фресками в синагоге Дура-Европоса, в которых художник использовал эллинистические элементы, идеи, мотивы, вновь противоречит интерпретации Гудинафа. Вслед Гудинафу, Нейзнер приводит три примера фресок¹⁴. На одной Давид играет на лире в окружении зверей, и здесь очевидна интерпретация темы Орфея. На другой Моисей выводит народ Израиля из Египта и держит в руке палку, изображенную в виде дубинки. Поскольку лишь два греческих героя имеют при себе дубинки, и это Тезей и Геракл, то Гудинаф считает, будто художник из Дура-Европоса «дал ее в руки Моисея для непосредственной символической ассоциации их [то есть Тезея и Геракла] особой природы с его природой [то есть Моисея]»¹⁵. Третий пример, приведенный Нейзнером, — это Анахит-Афродита с младенцем Моисеем на руках. Однако есть важная разница между интерпретацией Гудинафом, с одной стороны, Давида-Орфея и Моисея-Геракла и, с другой стороны, Анахит-Афродиты. В первых двух примерах нам показывают языческую трактовку библейских героев, которых изображает художник. Он написал Давида, хотя благодаря

атрибутам Давид и напоминает Орфея. Точно также произошло с Моисеем, который похож на Тезея и Геракла. Трудно отрицать, что факт передачи параферналий* греческих героев иудейским скорее всего основывался на мировоззрении иудеев, находившихся тогда под влиянием эллинизма. В обоих случаях, тем не менее, эллинистические черты были подхвачены и включены в традиционные иудейские концепции, ими обогащенные. Художник как бы говорит: наш Давид более великий музыкант, чем Орфей, наш Моисей более великий герой, чем Геракл.

Если Гудинаф прав в своей интерпретации женской фигуры, держащей на руках младенца Моисея, нам придется заключить, что художник в этом единственном случае полностью изменил свои взгляды, которых придерживался в других случаях. Ибо здесь, по мнению Гудинафа, Моисея спасает языческая богиня Анахит-Афродита, иными словами, художник в этом случае позволил библейской истории ассимилироваться с греческой или эллинистической или персидской — так или иначе, языческой — религиозной традицией, что и изобразил на своей фреске для всеобщего обозрения. Если правда, что автор фрески имел в виду то, что приписывает ему Гудинаф, то он виновен в идолопоклонстве, так же как виновна в идолопоклонстве община, которая терпимо относилась к его фреске в синагоге.

4. Моисей на руках Шехины

Если обнаженная женская фигура, держащая на руках Моисея, не Анахит, то кто она? Прежде чем искать ответ на этот вопрос, обратимся вновь к интерпретации Гудинафа в той части, которую мы приняли как верную. Нет никаких сомнений в том, что автор фрески «заимствовал форму», как писал Гудинаф. Другими словами, он изобразил женскую фигуру, как было принято изображать Анахит-Афродиту, и сделал это для того, чтобы в ней легко узнавался божественный образ. Приняв это как намерение автора, мы можем без труда понять, почему он «заимствовал форму» Анахит-Афродиты: просто-напросто у него не было другой формы, чтобы выразить идею: младенца Моисея держит на руках богиня. В еврейской живописной традиции он не мог найти прототипа для изображения богини; в нееврейском окружении в его городе Дура-Европос это был почти

всегда образ Анахит-Афродиты, который, наверняка, врезался в его сознание.

Кто же тогда богине подобная фигура, в руки которой художник дал младенца Моисея? Наш ответ — Шехина.

Этот вывод, каким бы неправдоподобным он ни показался сначала, поддерживается несколькими соображениями. Первое заключается в том, что мидраш устанавливает очень близкую связь между Моисеем и Шехиной, женским аспектом Бога, который в талмудический период постепенно достигал независимости, а в постталмудический период достиг независимости как женское божество¹⁶. В самом деле, больше ни один смертный не имел таких отношений с Шехиной, как Моисей. В каббале эти отношения достигают кульминации в утверждении, будто Моисей, единственный из всех людей, не только стал мужем Матронит (Шехины), но и соединялся с ней еще при жизни¹⁷. В ранних талмудических и мидрашистских источниках эта идея мелькает в утверждении, будто из всех людей только с Моисеем говорила Шехина «каждый час, не определяя заранее времени», и для того, чтобы всегда быть в состоянии ритуальной чистоты и готовности получить весточку от Шехины, Моисей полностью разлучился со своей женой¹⁸.

Когда Моисей умер, Шехина, как нам сообщают, взяла его на свои крылья и унесла с горы Нево за много миль в неизвестное место его последнего успокоения¹⁹. Поведение Шехины после смерти Моисея сравнимо с ее заботой о нем при его рождении. Дочь фараона, читаем мы в Вавилонском талмуде, набрела на корзинку, в которую мать положила Моисея, и, открыв ее, «увидела рядом с ним Шехину»²⁰. Это переходит из сочинения в сочинение начиная с рабби Йосия, сына рабби Ханины, палестинского учителя (амора) второй половины III в. н. э., чьи рассуждения имеются и в Палестинском и в Вавилонском талмудах.

Второе соображение заключается в том, что мидраш помещает эту сцену на берег Нила, выведя ее из воображаемого пространства, в котором она была на страницах Библии, в пространство чудесное и мифическое. Когда мать Моисея положила его в корзинку, читаем мы в мидраше, она устроила над ним полог, который был очень похож на *huppa* (свадебный полог), потому что она боялась, что ей не будет дано видеть его *huppa*. Едва служанки фараоновой дочери попытались отговорить ее, чтобы она не брала ребенка из корзинки, прилетел ангел Гавриил и испугал их до смерти. Ангелы-хранители на небесах всеми силами уговаривали Бога спасти Моисея. Гавриил даже ударил Моисея, чтобы тот заплакал и дочь

* Параферналии — личное имущество.

фараона пожалела его. У Моисея был уже довольно взрослый голос, хотя ему исполнилось всего три месяца, и он отказался сосать грудь египтянки, сказав (!): «Рот, который будет говорить с Шехиной, не должен сосать нечистую грудь!»²¹

Что касается дочери фараона, то она не сразу бросилась на берег Нила, но была побуждена к этому одним из нескольких божественных действий. Говорят, будто Бог послал на Египет жестокую жару, и все египтяне сошлись на берегу в поисках прохлады; среди них была Батия, дочь фараона, со своими служанками²². Другие говорят, что дочь фараона страдала проказой или от болезненных фурункулов, поэтому не выносила теплой воды. Вот она и отправилась к Нилу, чтобы омыться в его прохладных водах, заметила корзинку и в тот момент, когда коснулась ее или младенца, тотчас вылечилась²³. Говорят также, что она пошла к Нилу, чтобы очистить себя от нечистого отцовского идолопоклонничества и, неведомо для себя, произнесла на берегу Нила пророческие слова²⁴.

Когда Батия увидела, что прикосновение Моисея излечило ее от болезни, она сказала: «Этот мальчик — святой», — и решила сохранить ему жизнь. Поскольку тот, кто сохраняет жизнь хотя бы одной душе в Израиле, привечается Богом, как будто он спасает весь мир, Шехина взяла дочь фараона под свое крыло и назвала ее Дочерью Бога, Бат-Я²⁵.

В-третьих, нужно сказать, что мидрашистская литература изобилует текстами, ясно указывающими на то, что Моисей считался «божественным ребенком». Мириам, старшая сестра Моисея, обладала даром пророчества и предсказала, что ее родители дадут жизнь ребенку, который станет спасителем Израиля. По этому случаю Амрам, который три года избегал близости с женой, пришел к ней, и она понесла. Когда ребенок родился, весь дом был залит ярким светом, будто светом солнца и луны. Его родители сразу увидели, что внешне он похож на Божьего ангела. Совершив над мальчиком обряд обрезания и дав ему имя Иекитьэль (то есть «Надеюсь на Бога»), они три месяца прятали его от чужих глаз. Когда же стало невозможно прятать его в доме, мать сплела корзину и оставила ее, положив в нее Моисея, в камышах на берегу Нила²⁶.

Батия забрала младенца во дворец, там она постоянно целовала и ласкала его, потому что очень полюбила его за красоту. Все, кто жил во дворце, хотели видеть мальчика, и, раз увидев, не могли отвести от него взгляд²⁷. Дороговое (даже дозачаточное) предсказание, ангельская внешность, свет в доме, излечение царевны, способность говорить уже в три

месяца, неотразимое очарование и красота — все это безошибочно указывало на младенца Моисея как на «божественного младенца».

Четвертое соображение — тесная связь Шехины со священной корзиной или ковчегом в мидраше. После того как она охраняла Моисея в ковчеге из камыша, Шехина поселилась в ковчеге, в котором дети Израиля носили в пустыне две скрижали Завета. Когда племена отдыхали, Шехина находила себе место в шатре собраний, в скинии, или парила над ней. В это время и потом в земле Ханаанейской Шехина была почти неотделима от ковчега Завета. После того как Соломон закончил строительство Храма в Иерусалиме, Шехина парила, то есть обитала над ковчегом, между двумя херувимами. Некоторые мудрецы считают, что она была и во Втором храме²⁸. Рака с Торой в синагогах обычно заменяла ковчег Завета, и после разрушения Второго храма (70 г. н. э.) Шехина, сама попавшая в изгнание, выискивала эти синагоги, служившие ей местом отдыха. Значение этой связи (ассоциации): Шехина — ковчег — рака с Торой — станет очевидным, когда мы поговорим о форме ковчега (корзины) из камыша на фреске в синагоге Дура-Европоса.

Пятое и последнее соображение: Шехина была тесно связана с некоторыми вавилонскими синагогами. Согласно Аббайе (Abbaye, вавилонский учитель, умер в 339 г. н. э.), Шехина обитала попеременно в синагоге Нехардеи и синагоге Хузала. Нехардея, расположенная в месте слияния Евфрата и Нахр-Малки примерно в двустах милях от Дура-Европоса, была одним из ранних центров обитания вавилонских евреев; Хузал располагался неподалеку. В этих синагогах Шехину слышали и видели²⁹.

Талмудические источники, таким образом, помещают Шехину, видимую и слышимую, в синагоги, расположенные за двести миль до Дура-Европоса, в то самое время, когда в Дура-Европосе создавались фрески. Что касается мидрашей, на которые было обращено внимание, хотя многие страны, где они были найдены, на несколько веков младше фресок в Дура-Европосе, то в их основе лежит устная традиция, легко переносимая нас в III в. н. э. и ранее. В этих мидрашах Моисей представлен как чудо-ребенок, близкий к Шехине, ибо она была с ним в корзине из камыша, часто, возможно ежедневно, разговаривала с ним во время скитаний детей Израиля по пустыне, была с ним физически, ибо обитала в ковчеге со скрижалями Завета, была его невестой и унесла его, умершего, на своих крыльях к месту успокоения.

Естественно, мы не можем знать, насколько эти мидраши были известны евреям из Дура-Европоса, и в частности автору фресок. Однако

есть свидетельство, которое подтверждает, не оставляя сомнений, что некоторые мидрашистские украшения библейских историй были известны художнику, так как он включил их в свои картины. Например, он изображает одного из друзей Иова в царском облачении, что никак не соответствует библейскому тексту (в нем лишь мельком упомянуты друзья Иова), зато соответствует мидрашу, который утверждает, будто все друзья Иова были царями³⁰.

Второй пример — фреска с изображением Моисея, на которой две повитухи стоят справа перед фараоном в тех же одеждах, что мать и сестра Моисея, изображенные слева. Одинаковые одежды обозначают одного и того же человека в живописной системе художника (например, изображая Исход, он показывает Моисея трижды в одинаковых одеждах, а на фресках, посвященных Иезекиилю, тот дважды появляется в одинаковых одеждах), однако отождествление Шифры и Фуи (повитухи) с Иохевед и Мириам (мать и сестра Моисея) чисто мидрашистское и не имеет отношения к Библии³¹. Здесь художник вновь демонстрирует свое знакомство с мидрашем, и эти два примера позволяют с большей или меньшей точностью предположить, что сцена спасения младенца Моисея из Нила также является иллюстрацией текста из мидраша, скорее цикла мидрашей, в которых Моисею приписаны близкие отношения с Шехиной.

Мне кажется, что приведенные выше свидетельства не оставляют сомнений в намерении художника подчеркнуть величие, даже божественность Моисея, показав его в заботливых объятиях не чужой, а еврейской богини, постоянной спутницы Моисея от колыбели до могилы, то есть Шехины.

Сцена на берегу Нила предоставила художнику отличную возможность изобразить младенца Моисея на руках у Шехины. Ведь в этой сцене, согласно мидрашу, Шехина присутствовала. Однако художник не мог показать Шехину и Моисея *внутри* ковчега; это чрезвычайно трудно, если невозможно, технически. Поэтому он показал мальчика на руках у Шехины (как она потом несла его мертвого через сто двадцать лет к месту упокоения), заменив богиней безымянную девушку-рабыню из Библии (Исход 2:5), которой дочь фараона приказала вытащить ребенка из вод Нила.

Остается лишь хотя бы в нескольких словах коснуться наготы женщины, держащей на руках младенца Моисея. Несомненно, это самое непонятное с еврейской точки зрения из всего, что есть на стенах синагоги

в Дура-Европосе. Сам факт, что обнаженная женщина была допущена в синагогу, говорит о том, до какой степени были эллинизированы евреи из Дура-Европоса, привыкшие к наготе богов как в храмах, так и в частных домах своих нееврейских соседей. Обстоятельства позволили художнику изобразить обнаженную женщину в синагоге. *Необходимостью* это сделало, едва у него зародилась идея показать Шехину с Моисеем, отсутствие еврейских, то есть более скромных, примеров, которым он мог бы следовать в изображении Шехины, поэтому ему ничего не оставалось, как заимствовать из нееврейских образов богини, а они были только обнаженными. Таким образом, единственным способом показать, что эта женщина, в отличие от остальных женщин на фреске, является богиней, было раздеть ее, тогда как остальных представить одетыми.

5. Ковчег из камыша, ковчег Завета и Храм

Мы оставили напоследок вопрос о странной форме, которую художник придал ковчегу из камышей на фреске с Моисеем. Ясно, что это не маленькая корзинка, которую Иохевед сплела из камыша для Моисея (Исход 2:3) и которая должна была иметь округлую форму. Вместо этого мы видим прямоугольный ящик с треугольной, двускатной, крышкой ближе к правому краю.

Странная форма ковчега из камыша привлекла внимание Гудинафа, который пришел к выводу, что ковчег очень похож на саркофаг, найденный, например, в Бет-Ше'арим (Израиль). Объяснение Гудинафа заключается в том, что художник намеревался подчеркнуть, будто Моисей Избавитель умер и воскрес к новой жизни³².

Мне его объяснение кажется притянутым за уши, потому что у нас нет свидетельств, подтверждающих знакомство художника из Дура-Европоса с подобными саркофагами или с идеей смерти в младенчестве и воскрешения Моисея (нееврейская мифологема). Своей формой ковчег из камыша гораздо ближе к Храму, дважды изображенному на той же стене. В самом деле, камышовый ковчег изображен как миниатюрный Храм.

Та же форма придана раке с Торой или ковчегу на большинстве иудейских изображений начиная с I в. н. э. и по крайней мере по X в. Самое древнее, найденное в еврейских катакомбах Рима и датированное

I—IV вв. н. э., представляет раку с Торой как раз в виде миниатюрного Храма с двускатной крышей. В синагоге Бет-Альфы мозаика, датируемая началом VI в., представляет раку с Торой в том же виде, как иллюстрация в Пятикнижии X в. из Египта³³. Эти примеры, которых, кстати, может быть намного больше, показывают, что в иудейском искусстве была жесткая традиция представлять раку с Торой как миниатюрный Храм с двускатной крышей. Рака с Торой, присутствие которой в комнате превращало эту комнату в синагогу, символизировала, представляла и заменяла Иерусалимский храм, который был разрушен римлянами в 70 г. н. э. В синагоге города Дура-Европос рака с Торой не имела треугольной, двускатной, крышки, но была покрыта округлым, как раковина, полукуполом. Вот и верх ковчега Завета тоже раковиннообразный. Однако эта деталь не меняет того факта, что камышовый ковчег имитирует Храм и, возможно, является символом Храма или его предшественницы скинии в пустыне.

Теперь нам известно, что в точности так же, как женщина, держащая на руках Моисея, представляет связь Моисея с Шехиной от его рождения до смерти, камышовый ковчег в виде миниатюрного Храма или скинии намекает на величайший религиозный праздник, совершенный Моисеем: строительство скинии, святилища, которое послужило прототипом для всех будущих иудейских храмов в Иерусалиме. Святилище в пустыне называлось *mishkan* (обиталище), потому что Яхве, считалось, «обитал» (*shakhan*) в нем или над ним в облаке³⁴. Именно эта идея «обитания» (шехина) Яхве со временем развилась в концепцию Шехины — «обитания» или «присутствия» Бога как отдельной женской божественной сущности. Обнаженная женщина на фреске подняла правую руку над ковчегом — вот так просто и бесхитростно художник иллюстрирует мистическую концепцию Шехины, парящей над скинией.

Поняв, что именно это художник из Дура-Европоса имел в виду, изображая обнаженную женщину, которая держит на руках младенца Моисея, нетрудно прийти к выводу, что этой своей фреской он не противоречит фрескам с Давидом-Орфеем и Моисеем-Гераклом. Так же как на этих двух, сценой на берегу Нила он обогащает еврейский характер чертами, заимствованными из эллинистического искусства, которое царило вокруг него. Даже не помышляя о том, чтобы пустить языческую богиню в библейскую сцену, он воспользовался некоторыми эллинистическими приемами, чтобы украсить Божественную Шехину.

6. Заключение

Приведенные выше соображения предполагают определенные общие выводы относительно взаимоотношений евреев Дура-Европоса с эллинизмом. Эти выводы можно разделить на две группы: первая — до какой степени евреи Дура-Европоса приняли культурные черты эллинизма; вторая — что они отвергали как неприемлемое для иудейских религиозных традиций.

Пространство, из которого евреи Дура-Европоса были готовы принимать культурное влияние, представлено на синагогальных фресках, где божественные и полубожественные герои изображены в эллинистической традиции. Это, несомненно, больше, чем простое «заимствование формы», ибо предполагает, что библейские герои и другие иудеи, изображенные с чертами, заимствованными из эллинистического искусства, на самом деле были так же близки к божественному состоянию, как греческие герои и божества, чьи атрибуты были заимствованы для визуального выражения божественной сути иудейских героев.

Вера в то, что некоторые библейские и постбиблейские герои были сверхлюдьми и полубожествами, — это старая еврейская традиция, которая уходит вглубь библейских времен, и получила максимальное развитие в постбиблейские времена. В иудейской религии это было давно установлено и не подвергалось сомнению в те времена, когда писались фрески в Дура-Европосе.

Выше мы рассматривали кое-какие мидрашистские традиционные верования относительно рождения и детства Моисея, которые не оставляли сомнений в его полубожественной природе. К этому можно добавить следующее: типичный герой, жил он в библейские или постбиблейские времена, считался в талмудической традиции (то есть таннаитами и аморами) великаном, наделенным сверхчеловеческой силой, прожившим дольше обычного смертного, обладающим невероятной мудростью и красотой, общавшимся с ангелами и демонами и заставлявшим даже Бога подчиняться ему³⁵. Люди, которые таким образом представляли своих «богов-людей», а потом узнали о греческих богах и героях, не могли устоять и не заимствовать ту атрибутику, которая показывала божественные черты Моисея или Давида или женского божества (или женщину в богине) — Шехины.

Евреи Дура-Европоса были верны иудейским традициям настолько, чтобы не позволить живописному изображению языческого божества

осквернить дом молений. На всех фресках в тамошней синагоге нет ни одного изображения языческого бога как такового. Зато представлены с максимальной точностью и очевидным намерением местные идолы (то есть статуи языческих богов), разбитые вдребезги и усыпавшие землю перед священным ковчегом Завета. Считать, что женщина с ребенком — это Анахит с Моисеем, — полная чушь! Для евреев Дура-Европоса Анахит была одним из идолов, показанных разбитыми на другой фреске. Немыслимо представлять ее как живую богиню и, кстати, как спасающую младенца Моисея из нильских вод.

Таким образом, в зеркале синагогальных фресок мы находим подтверждение того, что еврейская община поддерживала еврейские традиции и была достаточно сильна в своем еврействе, чтобы принять некоторые черты эллинистического живописного искусства и некоторые черты, приписывавшиеся греческой религией ее богам, но в то же время евреи твердо верили в талмудический иудаизм и отвергали самое идею того, что греческие боги могут быть больше чем безжизненные изображения, созданные человеческими руками.

П р и м е ч а н и я

Вступление

¹ Cf. W. F. Albright, «From the Stone Age to Christianity», Baltimore: John Hopkins Press, 1940, pp. 92, 98, and 318—319, note 5.

² Wilhelm Schmidt, «Origin and Growth of Religion», Methuen, 1931, p. 287.

³
⁴ Erich Neumann, «The Great Mother», New York: Pantheon Books, Bollingen Series XLVII, 1955, p. 12; cf. also pp. 3, 11.

⁵ Cant. Rab. to 7:8.

⁶ Неемия 9:4.

⁷ Захария 5:8.

⁸ B. Yoma 69b; B. Sanhtdrin 64a.

⁹ Cf. Moses Cordovero (1522—1570), «Pardes Rimmonim», Sha'ar 'Erkhe haKinnueim, ed. Koretz, 1780, ch. 3, p. 120c: «Kingdom [i. e. the Shekhina] is called Asherah...» (Царство, то есть Шехина, зовется Ашерой).

Богиня Ашера

¹ Pritchard J. B., «Ancient Near Eastern Texts» (hereafter: ANET), Princeton, 1955, pp. 131—134, 138, 140, 145, 146, 490.

² W. F. Albright, «Archaeology and the Religion of Israel», Baltimore, 1942, p. 78.

³ Entzyclopedia Miqrail, Jerusalem, 1955, s. v. Asherah; J. Halévy, «Revue des Etudes Juives» 12:112f.

⁴ Albright, op. cit. p. 78.

⁵ Entz. Miqrail, s. v. Asherah; ANET, pp. 483—484.

⁶ Entz. Miqrail, s. v. Asherah.

⁷ See all material ably presented by William L. Reed in his «The Ashera in the Old Testament», Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1949, pp. 69—86.

⁸ Судей 3:5—7.

⁹ Текстуальное свидетельство об «Ашерах» не отличается точностью. Они как будто были «сделаны» (3 Царств 16:33, 4 Царств 17:26; 21:3; 2 Паралипоменон 33:3), что говорит о них как об артефактах, сделанных человеческими руками, а не как о живых деревьях, что предполагали некоторые ученые. Выражение «стоять» (Исайя 27:9; 4 Царств 17:10; 2 Паралипоменон 33:19) и даже «восставить» (3 Царств 14:23) указывают на то же. Только однажды Ашеру как будто «сажают» в землю, словно она колонна. С другой стороны, удаление Ашер было названо словом «срубить» (Судей 6:25, 26, 28, 30; 4 Царств 18:4; 23:14; Исход 34:13), «вырубить» (2 Паралипоменон 14:2; 31:1; Второзаконие 7:5), «разрушить» (2 Паралипоменон 34:4, 7), «сжечь» (4 Царств 23:15; Второзаконие 12:3), «истребить» (2 Паралипоменон 19:3), «отменить» (2 Паралипоменон 17:6) и «истребить» (Михей 5:13).

¹⁰ Судей 6:25, 28.

¹¹ 4 Царств 21:3.

¹² Это тоже вывод Риды, *op. cit.*

¹³ Судей 6:25—32. История Гедеона в целом наиболее показательна относительно вторжения идеи Яхве в то время, когда существовало поклонение Ашере и Ваалу. Тот факт, что Гедеону потребовалась помощь десяти мужчин, чтобы разрушить алтарь Ваала, срубить Ашеру и возвести алтарь Яхве, говорит о весьма внушительных размерах объектов поклонения.

Здесь необходимо указать на важное различие между изображением и алтарем. Алтарь был «алтарем Ваала» и не представлял бога, он был всего лишь посвящен ему. И напротив, деревянное изображение было Ашерой, оно представляло ее в виде статуи египетской или греческой богини. Поэтому более чем возможно, что деревянный образ, называемый Ашерой, был вырезан или создан каким-то другим способом, чтобы показать — это богиня.

¹⁴ См. сноски в книге Риды, *op. cit.*, pp. 80—81, 87.

¹⁵ Бытие 30:10—13. Поскольку Зелфа была служанкой Лии, то Лии принадлежало право давать имена ее детям так же, как ей принадлежало право положить ее в постель Иакову. Текст Бытия исключительно лаконичен, и восклицания Лии, принятые как объяснения имен, которые она дает сыновьям при рождении, нарочно затменены. Тем не менее впечатление такое, что имена двух сыновей Зелфы поначалу имели какое-то отношение к ханаанейским божествам. Когда родился первый сын Зелфы, Лия воскликнула: «Прибавилось (*baCad*)!» и дала ему имя Гада. Когда же по прошествии времени Зелфа дала жизнь второму сыну, Лия воскликнула: «К Благо моему! [Обычно это переводится как «Клянусь моим счастьем!】 Блаженно будут называть меня женщины». Таким образом, она назвала его Асиром (Бытие 30:10—13). Оба восклицания звучат как: «*By Cad!*» и «*By Osry!*». Префикс *b-*, использованный в обоих случаях (*baCad* и *b'osri*), необходим, когда клянутся богом (*cf.*, *e. g.*, «*By Yahweh*», Joshua 2:12; Judges 21:7; 1 Samuel 24:22; 28:10; 2 Samuel 19:8; 1 Kings 2:8, 23, 42; «*by Elohim*», Genesis 21:23; 1 Samuel 30, 15; Nehemiah 14:24; 2 Chronicles 36:13; Isaiah 56:16).

Божеству по имени Гад поклонялись в Ханаане, Пальмире, Финикии и Аравии как богу удачи (*cf.* Robert Graves and Raphael Patai, «Hebrew Myths: The Book of Genesis», New York, 1964, pp. 45, 2). Неизвестен ни один бог по имени Осри. Некоторые ученые поэтому полагают, что текст был исправлен редакторами, а имя бога, придуманное Лией, должно быть ближе к имени Асир, которым потом будет назван ребенок, так что традиционно Лия воскликнула: «Клянусь Ашерой!» (*basherah*)

(См. Рид, *op. cit.*, pp. 80—81, 87). Мужское имя Асир может восходить к Ашере, как мужское имя Астар может восходить к Астарте из ханаанейской мифологии (ANET, pp. 129, 140); сравни также с египетской формой имени Астар, восходящей к Астарте, (ANET, p. 250).

¹⁶ 3 Царств 3:3.

¹⁷ *Cf.* «Views of the Biblical World», Jerusalem, 1960, vol. 2, p. 213; *cf.* 3 Царств 6:2—10, 15—38.

¹⁸ 3 Царств 7:13—50.

¹⁹ 3 Царств 11:4, 6.

²⁰ 3 Царств 11:2—4.

²¹ 3 Царств 2:46; 3:1.

²² 3 Царств 11:1, 5.

²³ Еще одно соображение возникает против того, чтобы считать, будто слабости преклонных лет Соломона — это осуждение идолопоклонства, предпринятое пророком Ахией Силомянином — бескомпромиссным яхвистом — всего Израиля: «Это за то, что они оставили меня, — говорит Ахия от имени Яхве, — и стали поклоняться Астарте, божеству Сидонскому, и Хамосу, богу Моавитскому, и Милхому, богу Аммонитскому...» (3 Царств 11:33). Мы отмечаем, что Ахия осуждал израильтян за служение этим трем богам, поклонение которым, согласно более раннему пассажи, было предложено Соломоном в старости. Пока Соломон, как считается, «не полностью» верил в Яхве, народ в целом был обвинен Ахией за то, что он «отверг» Яхве. Итак, пока при царском дворе поклонялись и Яхве и другим богам, народ совсем не чтил Яхве и поклонялся только другим богам. Трудно представить, что это связано с имитацией того, что происходило при дворе: распространенная на Ближнем Востоке религия была (и есть) известна своей медлительностью в переменах. Более похоже, что распространенная среди иудеев религия в дни Соломона была старой традицией как результат их долгих отношений с ханаанеями.

²⁴ 3 Царств 11:5.

²⁵ 3 Царств 11:33; 14:15.

²⁶ 3 Царств 11:29—39.

²⁷ 3 Царств 12:25—33.

²⁸ 3 Царств 14:9, 15.

²⁹ 3 Царств 16:32—33. В случае с Ефваалом, отцом Иезавели, мы опять имеем знакомую путаницу Ашеры с Астартой. Из записи в Книге Царств очевидно, что Ефваал и его семья должны были поклоняться Ашере, потому что таково единственное объяснение поклонения Ахава Ашере в Самарии. И все же, как считал Менандер и цитирует Иосиф Флавий (*Contra Apionem* 1:18), Ефваал был царем Тира (а не Сидона) и священнослужителем Астарты.

³⁰ 3 Царств 18:19.

³¹ *Cf.* R. Patai, «Control of Rain in Ancient Palestine», *Hebrew Union College Annual*, vol. 14, 1939, pp. 251—286.

³² Стих 21.

³³ 3 Царств 18.

³⁴ 4 Царств 13:6.

³⁵ 4 Царств 3:2.

³⁶ 3 Царств 16:32.

³⁷ 3 Царств 16:33.

³⁸ 4 Царств 10:18—27.

³⁹ 4 Царств 10:28—29.

- ⁴⁰ 4 Царств 13:6.
⁴¹ 4 Царств 17:10—12, 16—17.
⁴² 4 Царств 23:15.
⁴³ Осия 8:5—6.
⁴⁴ 2 Паралипоменон 11:20, 21, 2; cf. 3 Царств 15:2. Здесь отцом Маахи назван Авессалом.
⁴⁵ 3 Царств 14:31—15:2; 15:13; 2 Паралипоменон 11:20, 22.
⁴⁶ 3 Царств 15:13; 2 Паралипоменон 15:16.
⁴⁷ Согласно одним источникам, Аса был братом Авии (3 Царств 15:10; 2 Паралипоменон 15:16); согласно другой версии, он был сыном его предшественника (3 Царств 15:8; 2 Паралипоменон 13:23).
⁴⁸ 2 Паралипоменон 15:10.
⁴⁹ 3 Царств 15:12, 13; 2 Паралипоменон 14:2, 4; 15:8, 16.
⁵⁰ 2 Паралипоменон 17:6.
⁵¹ 2 Паралипоменон 19:3.
⁵² 4 Царств 18:4; 2 Паралипоменон 24:2, 17—18; 31:1.
⁵³ Исая 17:8; 27:9.
⁵⁴ Михей 5:11—13.
⁵⁵ 4 Царств 21:3—7. Ср. 2 Паралипоменон 33:3—7, 15, 19.
⁵⁶ Ср. выше, р. 15.
⁵⁷ Второзаконие 7:5; 12:3; ср. Исход 34:13.
⁵⁸ Второзаконие 16:21—22.
⁵⁹ 4 Царств 23:4, 6, 7, 13, 14; ср. 2 Паралипоменон 34:3, 4, 7. В Книге Царств (4 Царств 23:7) сказано: «...и разрушил дома блудилищные, которые были при храме Господнем, где женщины ткали одежды для Астарты». Кроме вопроса о том, как можно ткать дома, стилистически невозможно, чтобы слово «дом» появилось трижды в одном предложении. В Септуагинте были «*stolas*», то есть одежды, для *batim*, что может восходить к слову *badim*, то есть «*linens*» (ткань), и появляется как эпитет для мистической фигуры в Книге Иезекииля (9:2, 3, 11 etc.) и в Книге Даниила (12:6, 7). Таким образом, возможно, что время от времени статуя Ашеры одевали в новые одежды, и женщины считали благочестивым актом ткать для Ашеры на станках, установленных в определенных помещениях Храма. Такое ткачество для священных одежд было женской работой в вавилонских храмах (cf. Woolley, *Antiquaries' Journal* 5:393) в Иерополисе в Сирии (Lucian, *De Dea Syria* 42) и в Греции (Cressmann, *Zeitschrift für die älteste Wissenschaft*, 1924, pp. 325ff.). Вероятно, в Угарите тоже были ткачихи, изготовлявшие священные одежды и игравшие свою роль в храмовом ритуале (cf. John Gray, «The Legacy of Canaan», p. 156, and 1 and 2 Kings, Philadelphia, Westminster Press, 1963, p. 507).
 Что до *qedeshim*, то большинство исследователей Библии считает, что это слово относится к священным проституткам обоих полов, не только к мужчинам. Я предпочитаю прочитывать его как «священный мужчина-проститутка», ибо, если бы автор хотел упомянуть и мужчин и женщин, то, скорее всего, написал бы «*qedeshim uqedeshot*», используя форму множественного числа мужского и женского рода существительного *qedesh*. В функцию *qedeshim* входило что-то, связанное с культом плодovitости, центром которого была статуя матери-богини Ашеры. Возможно, их услуги требовались, когда приходили бездетные женщины, жаждавшие забеременеть. Такие женщины, посещавшие святые места, чтобы снять проклятие бесплодия, были в давние времена, есть они и теперь среди мусульманок, иудеек, христианок везде на Ближнем Востоке. *Qedeshim*, вероятно, участвовали также в имитационных колдовских обрядах культа

плодovitости, целью которых было провозглашать плодovitость природы, предвещать приближение осенних дождей, урожаем, увеличение стада etc.

Богини плодovitости имели слуг-мужчин или священников в религиях Ближнего Востока, а что касается *qedeshim* в Иерусалимском храме, то одной из их задач было надзирать за работой женщин, когда они ткали для Ашеры, что делалось в комнатах *qedeshim*.

⁶⁰ Иеремия 2:8, 23; 7:9; 11:13, 17; 12:16; 19:5; 23:13, 27; 32:29, 35.

⁶¹ 4 Царств 23:13.

⁶² Иеремия 17:2.

⁶³ Иезекииль 8:1.

⁶⁴ Иезекииль 8:1—18.

⁶⁵ Cf. vv. 6, 13, 15.

⁶⁶ Слово «ревность», несомненно, имеет отношение к Яхве: это Его ревность подстегивает образ. Слово «образ» (*semel* на древнееврейском) сначала появляется во Второзаконии, когда запрещается создание любого образа, «дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо гада, ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли...» (Второзаконие 4:16—18). *Semel*, таким образом, означает здесь образ, представляющий члена одной из четырех главных сфер звериного царства, который создается для идолопоклоннических целей.

В Паралипомене, возможно, под влиянием использования Иезекиием термина *semel* образ Ашеры, поставленный Манассией, называется не просто Ашерой, как в первоначальном упоминании (4 Царств 21:3), но «резным идолом» (*pesel*) и еще «образом» (*ba-semel*; 2 Паралипоменон 33:7, 15). Идентификация Иезекииля «образа ревности» с «образом Ашеры» Манассии скрыта в терминологии Паралипомена.

⁶⁷ После первых изданий этой книги вновь возник довольно бурный интерес к поклонению богиням в древнем Израиле и к иудаизму в целом. Было опубликовано несколько работ непосредственно о самой Ашере. Ср., например, John Day, «Asherah in the Hebrew Bible and Northern Semitic Literature», *Journal of Biblical Literature*, vol. 105, 13 (1986), p. 386; William G. Dever, «Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillat 'Ajrud», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR)*, vol. 255 (1984), pp. 21—27: «Недавние археологические открытия подарили нам и тексты, и некоторые предметы, которые впервые определенно идентифицировали Ашеру как возлюбленную Яхве, во всяком случае, так считали в некоторых кругах древнего Израиля... Из этого мы можем заключить, что в Израиле Яхве мог быть едва ли не соединен с культом Ашеры, а в других кругах богиня считалась его возлюбленной (супругой)»; J. R. Engle, «Pillar Figurines of Iron Age and Asherah-Asherim», diss. 1979, Ann Arbor, 1981; Mordechai Gullullah, «L'Yahweh Shomron ul'Asherano», *Sh'aton l'Miqra ul'Heqer baMizrah haQadum*, Jerusalem: M. Newman, 1979, pp. 129—137: «Похоже, что несколько поколений смотрело на Ашеру как на законный объект поклонения и в Иудее... и в Израиле... Нельзя не заключить, что ее рассматривали как возлюбленную Яхве или, по крайней мере, в определенный период она считалась его супругой» (оригинальный текст на иврите); R. Jaroš, «Zur Inschrift No. 3 von Hubert el-Qom», *Biblische Notizen*, vol. 19 (1982), pp. 30—41; André Lemaire, «Who or What Was Yahweh's Asherah?», *Biblical Archaeology Review*, vol. 10, no. 6 (Nov./Dec. 1984), p. 42, цитирует надпись: «Пусть Уриаху благословят

Яхве и Ашера», что скорее всего является традиционной популярной формулой благословения, повторяемой несколько раз; Ze'ev Meshel, «Did Yahweh Have a Consort?», *Biblical Archaeology Review*, vol. 5, no. 2 (March/Apr. 1979), pp. 24ff. Сообщает о находках в Кунтхалат 'Ажруд в районе Северного Синая, чуть южнее израильско-египетской границы, где был найден большой пифос с надписями, в которых были имена Эля, Яхве, Ваала, Ашеры и фраза: «Будь благословен Яхве и Ашерой» (находки, похоже, относятся к концу IX — началу VIII в. до н. э.; Ziony Zevit, «The Khirbet al-Qom Inscription Mentioning a Goddess», *BASOR*, vol. 255 (1984), pp. 39—47: надпись 750—700 гг. до н. э. читается: «Уриаху правитель писал это. Будет Уриаху благословен Яхве и Ашерой. Спасите его [спасите] Уриаху».

Видно, вышеперечисленные документы не были доступны Стиву Дейвису, когда он писал свое эссе «The Canaanite-Hebrew Goddess», in Carl Olson (ed.), *The Book of the Goddess*, New York: Crossroad, 1983, pp. 68—79. Работа Дейвиса посвящена в основном Ашере, он суммирует мои находки из ранних изданий «Иудейской богини». Однако он приписывает мне больше, чем я хотел сказать. Он пишет: «Познавательная и увлекательная книга „Иудейская богиня“ Рафаэля Патая утверждает, что в Иудее и среди современных евреев на протяжении многих веков существовала женская форма божества» (р. 74). Я лично этого не утверждал. Писал я иначе: «В религии иудеев, по-видимому, не обошлось без намека на женщину в ипостаси богини». Я говорю о «раннем поклонении богиням, о давних женских священных атрибутах...». Почему-то Дейвис неправильно использует термин «иудейская культура», когда пишет, что «иудейская культура постоянно определяется в терминах принятия Бога Яхве и отвержения других богов» (р. 74). Принятие Бога Яхве было, конечно же, важным, даже центральным элементом «иудейской культуры» (или, скорее, религии), однако отвержение других богов, то есть поклонение Яхве как единственному Богу, характерно лишь для меньшинства приверженцев Яхве. Беспристрастное чтение библийских текстов в соединении с последними открытиями археологии (как отмечено выше) неопровержимо доказывает, что большинство народа, включая многих царей, царевичей, священников и пророков, не отвергало других богов. Все же ошибочно исключать всех этих людей из «иудейской культуры». Все они были иудеями, все говорили на древнееврейском языке, все были наследниками иудейских традиций, членами иудейских племен, то есть носителями иудейской культуры, и также поклонялись разным богам: Яхве, Ваалу, Ашере, Астарте-Анат, Царице Небесной и многим другим, не столь популярным.

⁶⁸ Опубликована в «*Journal of Biblical Studies*», vol. 105, no. 3 (1986), pp. 395—408.

⁶⁹ Cf. Ze'ev Meshel, «Did Yahweh Have a Consort?», *Biblical Archaeology Review*, vol. 5, no. 2 (March/April, 1979), pp. 24—34.

⁷⁰ John Day in «*Journal of Biblical Studies*» (1985), pp. 391—392.

⁷¹ John Day, *ibid.*, p. 394.

⁷² Cf. Robert Gordis' letter in *Biblical Archaeology Review*, vol. 5, no. 4 (July/August, 1979), pp. 55—56.

Астарт-Анат

¹ ANET, p. 130.

² ANET, p. 133.

³ ANET, p. 135.

⁴ ANET, p. 131.

⁵ ANET, p. 144.

⁶ ANET, p. 130, где с точки зрения вышеупомянутой просодии пропущенная часть имени должна быть восстановлена как (Ана)т, а не (Аштор)т, как выбрал Г. Гинзберг.

⁷ ANET, p. 15.

⁸ ANET, pp. 249—250.

⁹ ANET, p. 250.

¹⁰ W. F. Albright, «Asher», *Journal of Semitic Languages and Literatures*, Jan. 1925, p. 82.

¹¹ ANET, pp. 249—250.

¹² ANET, p. 250.

¹³ ANET, p. 320. Шамаш считался местной моавитянской модификацией божества, известного во многих местах как Ваал («Господин») или Молех («Царь»), как свидетельствуется именем, которое моавитянский царь Мехи дал одному из построенных им городов; он назвал город Бет-Ваал-Меон, то есть «дом Ваала-Меоны». Не похоже, чтобы фанатичный поклонник Шамаша вроде Мехи назвал город, который он построил, именем другого бога. Cf. Entz. Miqratt, s. v. Molech; ANET, p. 321.

¹⁴ ANET, pp. 242, 328, 486n.

¹⁵ ANET, p. 505.

¹⁶ ANET, p. 149, cf. p. 130.

¹⁷ Cf. the material assembled by H. Ranke in *Studies Presented to F. L. Griffith*, London, 1932, pp. 412—418; W. F. Albright, «*Archaeology and the Religion of Israel*», Baltimore, 1942, index, s. v. Astarte.

¹⁸ I. e. Beth 'Asherah, Иисус Навин 21:27.

¹⁹ 1 Паралипоменон 11:44.

²⁰ См. «Астарт в Библии».

²¹ Иисус Навин 9:10; 12:4; 13:12, 31; Второзаконие 1:4; 1 Паралипоменон 6:56.

²² Бытие 14:5.

²³ E. g., the 17 century b. c. e. figurine from Nahariah.

²⁴ Первоначальное значение слова *аштароф* может быть установлено с помощью четырех отрывков из Второзакония (7:13; 28:4, 18, 51), в которых оно появляется в поэтическом контексте. В каждом из четырех отрывков фраза «плод чрева твоего» соединена с «изобилием... в плоде чрева твоего». Согласно законам древнееврейской просодии, слово «изобилие» (*sheger*) должно иметь примерно тот же смысл, что и *аштароф*. С другой стороны, слово *sheger* (которое имеет соответствующий однокоренной глагол в арамейском языке, означающий «посылать вперед») — синоним слова *rehem*, известное библийское «ложе сна» (Исход 13:12). Таким образом, и *sheger*, и *ashlaroth* могут означать только «чрево» или «плод чрева». Ср. U. Cassuto, «*Perush 'al Sefer Sh Mot*», Jerusalem, 1959, p. 105. К *rehem* восходит библийское существительное *raham*, что значит «та, что из чрева», или «девица» (Судей 5:30), и такое же угаритское существительное с тем же значением (Kramer, «*Mythologies*», 187). Точно так же к *ashlaroth* восходит ханаанейское имя богини Ашторет (Ашторэф), означающее «ее чрево», самое подходящее имя для богини плодородия.

²⁵ Имя Ваал восходит к семитскому глаголу, который первоначально имел значение «овладеть сексуально».

²⁶ Когда богиню называют «девицей», обычно за этим определением следует ее имя — Анат: «девица Анат». Похоже, что память о первичном значении имени

Астарты, то есть «девица», затухала, и странным стало обращаться к богине как к «девице Астарте», что значило бы «девица девственница».

²⁷ Судей 2:13.

²⁸ Судей 10:6.

²⁹ 1 Царств 7:3—4, 10—13; 13:10.

³⁰ 1 Царств 31:10.

³¹ Ashtoreth eljbe Tzidonim, 3 Царств 11:5, 33.

³² 4 Царств 23:13; Shiqqutz.

³³ Cf. James B. Pritchard «Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddess Known through Literature», New Haven, 1943, pp. 1, 87.

³⁴ Иисус Навин 15:15; Судей 1:11; ср. Иисус Навин 10:38—39, 12:13, 15:49, 21:15; 1 Паралипоменон 6:43.

³⁵ W. F. Albright, «Archaeology of Palestine», Pelican Books, 1949, pp. 18, 43.

³⁶ Иисус Навин 15:15; 3 Царств 8:6 и т. д.

³⁷ Иисус Навин 21:14; 1 Паралипоменон 6:43.

³⁸ Albright, op. cit., pp. 105—106. Слово «Asherah» (p. 100, line 1) должно читаться как «Astarte». Такая путаница между Астартой и Ашерой замечена в Книге Судей (2:13 и 3:7).

³⁹ Cf. sketches of 15 such figurines in Albright, op. cit., p. 133.

⁴⁰ Albright, «The Excavations of Tell Mirsim», vol. III. (Annual of the American Schools of Oriental Research», New Haven, 1943, vol. XXI—XXII), p. 139; cf. pp. 138—141.

⁴¹ Albright, «Archaeology of Palestine and the Bible», New York, 1932, p. 110; id., Journal of the Palestine Oriental Society, 1931, pp. 123—124.

⁴² Cf. below, Chapter V.

⁴³ Langdon «Semitic», p. 30; ANET, pp. 15, 136, 137, 139, 140, 142, 146, 151—153, 249, 250, 254; Gordon, in Kramer (ed.) «Mythologies of the Ancient World», 1961, pp. 187, 197—199; Albright, «Archaeology and the Religion of Israel», pp. 75, 85, 197.

⁴⁴ Судей 1:33; ср. Иисус Навин 19:38.

⁴⁵ Иисус Навин 21:18; 2 Царств 23:27; 3 Царств 2:26; Иеремия 1:1 etc.

⁴⁶ 1 Паралипоменон 7:8; Иеремия 10:20.

⁴⁷ Судей 3:31; ср. 5:6.

⁴⁸ ANET, pp. 130—131. Другое объяснение имени Самегар бен Анат см.: Eva Danelius, «Shamgar ben Anath», Journal of Near Eastern Studies, July 1963, vol. 22, pp. 191—193.

⁴⁹ Cf. above, p. 56.

⁵⁰ Иеремия 44:15—19.

⁵¹ Иеремия 7:17—18.

⁵² Zimmern, «Keilinschriften und das Alte Testament», 3 ed., pp. 441f, 425; ZATW 6, 301—308.

⁵³ Изображение мульда и современной фигурки, изготовленной с его помощью, можно найти в «Views of the Biblical World», vol. 1, Chicago — New York, 1959, p. 290.

⁵⁴ Определенное подкрепление приведенной выше догадке можно найти в раввинистической традиции, согласно которой жертвенный хлеб (*Lehem panim*), который использовался в Храме (Исход 25:30), пекли в мульде, ср. Mishna Menahot 11:1; B. Menahot 94a, 97a; ср. Mishna Demai 5—45; Num. Rab. 4:14. Точный перевод названия этого жертвенного хлеба «хлеб Лица» (то есть Бога). Именно так, например, отец де Во объясняет значение термина в своей книге «Ancient Israel» (New

York — Toronto — London, 1961, p. 442). Мухом, в котором пекли хлеб, должен был придать ему форму, которая имела отношение к его названию. Если так, то совершенно очевидно, что и пирошки для Астарты готовились так же.

⁵⁵ 4 Царств 23:13.

⁵⁶ 4 Царств 22:3. Согласно другой версии (2 Паралипоменон 34:3), на восьмом году царствования.

⁵⁷ Иеремия 1:2.

⁵⁸ Cf. Entz. Miqrail, s. v. M'lekhet Hashamayim.

⁵⁹ ANET, p. 491.

⁶⁰ ANET, p. 491, N. 9.

⁶¹ Например, когда Арсам, египетский сатрап, в 410 г. до н. э. отправился с визи-том к Дарию, священники элфантинского бога Кхнуба инициировали разрушение храма Яхо на Элефантине, ср. ANET, p. 492.

⁶² ANET, p. 491.

Херувимы

¹ 3 Царств 22:39.

² See Lucas n. Grollenberg, «Atlas of the Bible», London, 1957, figure 214; and E. Auerbach, «Wüste und gelobtes Land», Berlin, 1930, II, pl. V.

³ Cf. Hugo Gressmann, «Altorientalische Bilder zum Alten Testament», 2 ed., Berlin — Leipzig, 1927, pl. 497.

⁴ Cf. e. g. Hugo Gressmann, «Die Lade Jahwes», Berlin — Stuttgart — Leipzig, 1920, pp. 64—65; and Entz. Miqrail, s. v. K'rubb.

⁵ Cf. Entz. Miqrail, s. v. K'rubb.

⁶ 1 Царств 1:24.

⁷ Исход 25:17—22; 37:6—9. Высота херувимов не указана, но можно попробовать рассчитать ее следующим образом: высота ковчега — 1,5 локтя (2,5 фута), и нам сказано в Книге Исхода (25:10, 20), что крылья херувимов закрывали ковчег сверху донизу. Если мы признаем, что херувимы стояли на коленях по обеим сторонам ковчега в положении, напоминающем позу духов с таблички из слоновой кости из Самарии, их высота в этом положении была, наверное, 5 футов. Это дает нам также указание на длину крыльев примерно в 5 футов (от плеча херувима до кончика крыла), и в этом случае ширина крыла около 2 футов; и $3\frac{3}{4}$ фута (или 2,5 локтя) длины ковчега предполагает довольно большое пространство от коленей и под крыльями херувимов.

⁸ Исход 26:1, 36:8. Каждая из завес имела 28 локтей (42 фута) в высоту и 4 локтя (6 футов) в ширину (Исход 26:2; 36:9). Если, что возможно, каждая завеса была декорирована одной парой херувимов, то они должны быть ближе друг к другу, чем херувимы над ковчегом, или меньше. Завесы были многокрасочны: из прекрасного крученого виссона, голубые, пурпуровые и червленые, искусной работы (Исход 26:1; 36:8, 35).

⁹ Исход 26:31—35.

¹⁰ 3 Царств 6:23—28; 2 Паралипоменон 3:11—13; 5:7—8.

¹¹ 3 Царств 8:6—7.

¹² 1 Паралипоменон 28:18. Сами херувимы были «tza'atzu'im работы» (2 Паралипоменон 3:10), что довольно трудно понять. Однако очень возможно, что слово tza'atzu'im восходит к корню, имеющему отношение к арабскому глаголу tzaqha, то

есть «заниматься искусством золочения», и в этом случае фраза означает «работа мастера пластических форм» или «работа скульптора».

¹³ 3 Царств 6:29—35; 2 Паралипоменон 3:7.

¹⁴ 2 Паралипоменон 3:14.

¹⁵ 3 Царств 7:29, 36, 37, 39. Хотя мы не узнали практически ничего о фигуре херувима из прочитанных отрывков, тем не менее мы можем заключить кое-что. Во-первых, было три типа фигур: львы, волю и херувимы, причем херувимы не были похожи ни на львов, ни на волов, как полагают некоторые исследователи Библии. Cf. e. g., Tur-Cinai, Entz. Miqrail, s. v. Aron; Graham-May, «Culture and Conscience», Chicago, 1936, pp. 248—257; etc.

¹⁶ Иезекииль 41:18—20, 23, 25.

¹⁷ Cf. R. Patai, *baMayim* (Water), Tel-Aviv, 1936, p. 107.

¹⁸ ANET, p. 130, 131.

¹⁹ Псалтирь 103:3—4.

²⁰ Исайя 19:1.

²¹ Псалтирь 17:11.

²² 1 Паралипоменон 13:7.

²³ Аввакум 3, особенно стихи 7, 8, 15.

²⁴ Ср. Паралипоменон 1:9.

²⁵ Mckhila diR. Shim'on, 51—52; Mid. Wayosha, 52; cf. Robert Graves and Raphael Patai, «Hebrew Myths: The Book of Genesis», New York, 1964, p. 12.

²⁶ Бытие 3:24; cf. Graves, Patai, op. cit., p. 8a, 1—4.

²⁷ Иезекииль 28:12—19.

²⁸ Исход 40:34—38.

²⁹ Исход 24:15—17.

³⁰ 3 Царств 8:10—11.

³¹ Иезекииль 9:3; 10:1—22. Подробности Иезекиилева видения требуют интерпретации, хотя ясно, что его описание колесницы основано на некоторых культовых предметах, и кое-какие из них были найдены во время раскопок в Вавилоне. Херувим в огнистых камнях принадлежит исключительно Иезекиилю (10:1, 9; 28:13—14, 16), как и идея расположенных на всем теле херувима глаз. Наверное, глаза, как «огнистые камни», восходят к украшенным камнями фигурам херувимов. Ассоциация «огнистых камней» с божественными существами уже есть в Книге Исайи (6:6), который называет шестикрылых ангелов не херувимами, а серафимами, то есть «огненными существами».

³² Исход 25:22.

³³ Считается, что Филон родился в 30 г. до н. э. и умер в 50 г. н. э. Однако не очень давно дата его рождения была пересмотрена и заменена на приблизительно 15 г. до н. э., а дата смерти — на 45 г. н. э. Cf. Moses Hadas and Morton Smith, «Heroes and Gods», New York, 1965, p. 129.

³⁴ Philo, «De Spec. Leg.» I. XIII, sec. 72, Loeb Class Libr., p. 141.

³⁵ Philo, «De Vit. Mos.» II. XVI, sec. 76ff., Loeb Class. Libr., p. 487. Позднее эхо этой интерпретации можно найти в Zohar Hadash, Tiqqunim (Warsaw: Lewin, Epstein, no date), p. 95a: «Мудрость и Понимание — лица херувимов».

³⁶ Philo, «On the Cherubim» VII. 21—24; IX. 27—30; Loeb Classical Libr. ed., pp. 21—27; cf. also «De Vit. Mos.» II. 98—99.

³⁷ Исход 25:19.

³⁸ Притчи 8:22.

³⁹ Philo, «On Drunkenness», VIII. 30 and IX. 33, Loeb ed., pp. 333—335; cf. p. 337; De Spec. Leg. I. 96, p. 155.

⁴⁰ Philo, «On the Cherubim» XIV:49, Loeb, p. 39.

⁴¹ Philo, «De Vit. Mos.» 3:8; Quaest. in Gen. 57.

⁴² Псалтирь 102:13.

⁴³ Притчи 30:17. Атрибуция мягкости отца и твердости матери, кажется, восходит к далекой древности. В древнеугаритских мифах (XIV в. до н. э.) отец мифических грифонов-стервятников назван именем, которое Т. Гастер переводит как «нежный» (*softie*), тогда как имя матери грифонов означает в его же интерпретации «твердая» (*toughie*). Cf. Th. Gaster, «Thespis», New York, Doubleday Anchor Books, pp. 362—363. In ANET (p. 154) H. L. Ginsberg makes no attempt to translate or interpret the Ugarit names of the vultures' father (Hargab) and mother (Samal).

⁴⁴ G. Scholem, «Major Trends in Jewish Mysticism», New York, 1961, p. 37.

⁴⁵ Josephus Flavius, Ant. 3:6:5.

⁴⁶ Иезекииль 9:3; 10:1—22.

⁴⁷ Josephus, Ant. 3:6:2 and 4.

⁴⁸ Josephus, Ant. 8:3:3.

⁴⁹ Josephus, Ant. 8:3:2.

⁵⁰ Это противоречит следующему отрывку (Ant. 8:5:2), где Иосиф описывает царский дворец, построенный Соломоном, и говорит, что четвертый ряд камней в стене «наверняка произведет большое впечатление на любого своими скульптурами, помимо того что на них были деревья и всевозможные растения, распространяющие своими ветвями тень, и на ветках было много листьев. Эти деревья и растения покрывали камни, а листья были такими тонкими и нежными, что, казалось, они колышутся...».

⁵¹ Josephus, Wars 5:5:5.

⁵² Josephus, Contra Apionem 2:7 and 8.

⁵³ Midrash Tadshe, ed. Jellinck, Bet baMidrash III, p. 164.

⁵⁴ Op. cit., p. 167.

⁵⁵ Принимая во внимание то, что талмудические источники должны были говорить о херувимах, приходится рассматривать талмудические тексты в целом на предмет расхождений между Соломоновым храмом и тем, который был построен после возвращения иудеев из Вавилонского пленения. Для начала следует указать на то, что мудрецы из Талмуда, как правило, называли храм Соломона Первым домом или Первым храмом, а Храм, построенный после возвращения, Вторым домом или Вторым храмом. Пользуясь второй парой терминов, они редко добавляли пояснения, которые помогали бы определять, имеют они в виду Храм, построенный теми, кто вернулся из Вавилонского плена в 520—515 гг. до н. э., Храм, восстановленный Маккавеями в 165 г. до н. э., или Храм, полностью перестроенный Иродом в 20—12 гг. до н. э. Это создает трудности, мешающие поместить талмудические тексты в правильный исторический контекст.

Сохранив это в памяти, позволю себе процитировать ключевое рассуждение, посвященное вопросу о том, была ли разница между убранством Первого храма и Второго храма. Согласно Шемуэлю бен Инию (палестинскому аморе начала IV в. н. э.), следующие атрибуты Первого храма отсутствуют во Втором храме: «ковчег, херувимы, огонь, Шехина, Святой дух и нагрудник оракула». Однако этому противоречит следующее сразу же заявление общего характера, суть которого в том, что все перечисленное присутствовало во Втором храме, однако без пользы, а также предшествующее особое упоминание об «Огне от горящих поленьев» на алтаре, о чем Р. Ханина, помощник верховного священнослужителя (2-я пол. I в. н. э.), сказал, что огонь на алтаре в Первом храме изгибался, как лев, а во Втором

храме огонь, как он видел собственными глазами, припадал к земле, словно пес (B. Yoma 21b).

Эти и подобные рассуждения ясно говорят, что палестинские *таннаим**, чьи слова занесены в Мишну, имели четкое традиционное представление, касающееся Храма, которое не понимали их наследники и преемники, *амораим*, жившие в III—V вв. н. э. в Палестине и Вавилоне и писавшие Палестинский талмуд и Вавилонский талмуд. Когда мудрец типа Р. Ханины, который был главным служителем в Храме (поскольку об этом говорит его имя *Segan hakohanim*, то есть помощник верховного священнослужителя), утверждает, будто сам видел огонь на алтаре, то приходится верить ему, а не Шемуэлю бен Инию, жившему в Вавилоне примерно на три века позднее.

⁵⁶ B. Baba Bathra 99a.

⁵⁷ B. Yoma 54a. Утверждение Рабха Кетины было оспорено Рабхом Хисдой (еще один вавилонский амора конца III в. н. э.) на том основании, что такая процедура противоречит библейским заповедям (Числа 4:20): «Но сами они [священники] не должны подходить смотреть святыню, когда покрывают ее, чтобы не умереть». Однако у Рабха Нахмана (современник Рабха Хисды) был ответ на это: невеста, которая все еще в доме отца, робка по отношению к жениху; но когда она живет в доме мужа, она перестает робеть. Так и дети Израилевы были робки, когда находились в пустыне, и не могли поднять взгляд на Шехину — видимое «присутствие» Бога, представленное херувимами; а когда они поселились в своей земле, подарили радость своим глазам, глядя на нее.

Но тут возникает следующий вопрос: говорил Рабх Кетина о Первом или Втором храме? Если о Первом, то в нем не было завесы (это принято талмудистами, 2 Паралипоменон 3:14, 3 Царств 6:16, что интерпретировалось как наличие *стен* между святилищем и святой святых). Если, однако, он говорил о Втором Храме, то в нем не было херувимов (согласно мнению раба Шемуэля б. Иния, о котором говорилось выше). Первый, анонимный, ответ состоит в том, что речь шла о Первом храме и упомянутая завеса была завесой на одной из дверей. Другой ответ, который был дан Рабхом Ахабар Йа аковом (вавилонский амора начала IV в. н. э.), говорит о том, что Рабх Кетина имел в виду Второй храм, но не херувимов ковчега, а херувимов, изображенных на стенах Храма, как утверждает Книга Царств (3 Царств 6:29, 35).

За этим объяснением следует еще одна интерпретация Раббы бар Рабха Шилы (вавилонский амора начала IV в. н. э.) фразы, имеющейся в описании храма Соломона. Подставы, как нам сказано в Книге Царств (3 Царств 7:36), украшены херувимами, львами и пальмами «сколько где позволяло место, и вокруг развесистые венки». Эта фраза «*k'ma'ar ish w'loyoth*» на древнееврейском была прочитана Раббой как «*k'ish ham'ure b'liwya (shelo)*», то есть херувимы были «сплетены в объятии как муж и жена».

⁵⁸ B. Yoma 54b.

⁵⁹ Lam. Rab. Petihta sec. 9; Pesiqta diRabb Kabana ed. Buber, Lyck, 1868, pp. 137b—138a; ed. Mandelbaum, New York, 1962, I, 301; Yalqut Shimoni to Isaiah sec. 474, to Zephaniah sec. 567.

В мидрашистской литературе сохранился эпизод, который вроде бы имел место во времена разрушения Первого храма или даже еще до этого. Это мидраш к «Плачу», то есть печальным песням Иеремии, посвященным разрушению Первого храма, а упомянутые аммонитяне и моавитяне фигурируют как люди, которые атаковали

* Таннаи — законоучитель, мудрец в I—II вв. н. э.

Иерусалим незадолго до того, как Навуходоносор взял город в 598 г. до н. э. (4 Царств 24:1—2). Однако внимательная проверка событий, о которых пишут Книги Царств, Паралипоменон и Иеремия, не помогает открыть ничего такого, чего не было бы принято на веру прежде, то есть речь идет о проникновении неевреев в святая святых Храма до его разрушения. Произойти это могло только в одном случае, когда Навуходоносор взял Иерусалим в 598 г. до н. э. Два описания этого события, содержащиеся в Книге Царств и Паралипоменон, настолько непохожи друг на друга, что их нельзя даже сопоставлять, но историки как будто предпочитают описание в Книге Царств как более реальное. Согласно ему, царь Иоаким Иудейский (правил в 608—598 гг. до н. э.) незадолго до своей смерти восстал против Навуходоносора, который решил его наказать. Вскоре после смерти Иоакима вавилонская армия достигла Иерусалима и осадила его. Сын и наследник Иоакима, восемнадцатилетний Иехония, не выдержал и отдал себя на милость царя вавилонского, таким образом спасши город и страну от разрушения, хотя самому ему пришлось идти в плен в Вавилон.

Текст Книги Царств настолько подробен в отношении случившегося в тот трагический час в иерусалимской истории, что можно смело утверждать: Навуходоносор вошел в Храм, и тогда Храм был впервые осквернен со времени его строительства, о чем рассказывает историк. Нам сообщается, что, когда Навуходоносор подъехал к Иерусалиму, юный царь Иехония «вышел к царю Вавилонскому» вместе со своей матерью, слугами, князьями, евнухами, которых Навуходоносор отослал в Вавилон как своих пленников. Дальше нам сообщают, что Навуходоносор переселил из Иерусалима все иудейское войско, всех плотников и кузнецов, всего десять тысяч человек. (В Книге Иеремии 52:28 более реалистическая цифра в 3023 человека.) Наконец, нас информируют, что Навуходоносор забрал все сокровища Дома Яхве и царского дома и изломал все золотые сосуды, которые Соломон сделал в храме Господнем (4 Царств 24:8—16). По этому поводу в Книге Паралипоменон своя версия: Навуходоносор забрал сосуды из Дома Яхве и поместил их в храм в Вавилоне (2 Паралипоменон 36:6—7, 10). Версия Книги Царств кажется более точной: Навуходоносор вряд ли был заинтересован в культовых предметах из храма, а вот в золоте он, наверняка, нуждался. Поэтому он, не задумавшись, изломал на куски большие золотые сосуды, чтобы их было удобнее транспортировать.

Таким образом, можно легко представить, как все было. Навуходоносор потребовал, получил и увез все золотые сосуды из Храма и дворца, в точности как поступил египетский царь Сусаким в дни царя Ровоама (928—911 гг. до н. э.), примерно тремя столетиями раньше (3 Царств 14:25—26). Если мы заглянем в описание строительства Соломонова храма, то обнаружим перечисление большого количества вещей «чистого золота»: алтаря, стола, подсвечников, ламп, чаш, щипцов для снятия нагара, тазов etc. (3 Царств 7:48—50), что получило общее название «все сосуды, что были в Доме Яхве», то есть практически так же, как в описании сокровищ, увезенных Навуходоносором: «все золотые сосуды, которые Соломон, царь Израилев, сделал в храме Господнем, как изрек Господь». Навуходоносор не тронул херувимов, потому что они не были из чистого золота: они были сделаны из олив и всего лишь покрыты золотом (3 Царств 6:23, 28). Даже если херувимы из золоченых еще не стали медными через триста пятьдесят лет после их создания, как Соломоновы щиты при Ровоаме, сыне Соломона (3 Царств 14:27), они не представляли большой ценности в сравнении с золотыми сосудами, отданными Навуходоносору царем Иехонией. Таким образом, взяли или не взяли слуги Навуходоносора все золотые сосуды из Храма, легко представить, что херувимы они не тронули, тем более не потащили на посмешище на улицы Иерусалима.

Итак, мы делаем вывод, что инцидент с херувимами был всего лишь агадически связан с Первым храмом, а на самом деле имел место во времена Второго храма, о чем писали все три амора. Однако мы не можем поддержать ни ту ни другую версию — ни ту, в которой херувимов показывали паломникам в Храме во время трех праздников, ни ту, в которой херувимов таскали по улицам Иерусалима, — потому что в них речь идет о херувимах на барельефах, украшавших стены Храма. Эта версия неоспорима, лишь потому что некоторые вавилонские аморы приняли как аксиому ту точку зрения, что в святая святых Второго храма херувимов не было вообще, так же как не было ковчега, покрывала, огня, Шехины, Святого духа и нагрудника оракула. Тем не менее, как мы видели, эту точку зрения оспаривают более достоверные описания людей, полагававшихся на собственные глаза, ибо они видели огонь, а также все остальное во Втором храме.

Что до херувимов, то утверждение Рабха Кетины совершенно определенное: завеса поднята и херувимов показывали паломникам. Завеса же, естественно, ткань, которая отделяет святая святых от святилища. Если все это виденные Рабхом Кетиной барельефы на стенах Храма, которые показывали паломникам, то какой смысл было поднимать завесу? Стены не были занавешаны, и если их украшали барельефы с херувимами, как в Первом храме, то есть снаружи и внутри (3 Царств 6:20), все могли видеть их из двора израильтян, даже не приближаясь к Храму.

Во-вторых, если мы признаем, что херувимов не было на внешней стороне стен Храма, но они были на внутренних стенах Святого места (*bikhal*), как считал Рабх Аха бар Йааков (см. выше), то сталкиваемся с еще одной трудностью. Сверившись с любым современным реконструированным планом храма Ирода, тотчас обращаешь внимание, что из двора израильтян (который был ближайшим, если не считать принадлежавших священнослужителям), через две двери между *ulam* (вестибюль) и *bikhal* (Святое место) можно заглянуть в самое Святое место, где в южной части стоит большой алтарь, на котором сжигают принесенные жертвы, а в северной части двора священнослужителей стоят восемь столов, на которых жертвы разделяют (cf. M. AvYonah, «Sepher Y'whalayim», Jerusalem, 1956, vol. 1, pp. 399, 406). Так как видеть можно только в очень узком коридоре, две боковые стены Святого места не были видны снаружи, во дворе израильтян. Видеть можно было только завесу, закрывающую дальнюю сторону Святого места. Когда завесу поднимали, то становились видны херувимы в святая святых (*devir*).

В-третьих, если Симеон бен Лакиш тоже говорит о херувимах на барельефах, как чужестранец мог взять их и вытащить наружу, а потом носить по улицам в клетках? Раши (ad B. Yoma 54b) уточняет, что они «скатали их, сняв со стены», но эта интерпретация уж слишком надуманная.

Более того, показ херувимов испуганным паломникам, вытаскивание херувимов на улицы и демонстрация невежественной рыночной толпе вызывают ощущение глубокой загадочности и беспричинного осквернения святыни; и это имеет смысл, только если речь идет об уникальных статуях, столь священных, что обычно их прятали в самом дальнем углу.

⁶⁰ Исход 23:14—17; 34:23—24; Второзаконие 16:16.

⁶¹ Левит 23:40; Второзаконие 16:14; M. Sukka 5:1.

⁶² Cf. R. Patai, «Man and Temple», pp. 24—53.

⁶³ Исход 32:6. Еврейский глагол *l'tzaheq*, переведенный как «играть», служит термином, который обозначает сексуальное соединение. Он появляется, например, в рассказе об Исааке и Авимелехе, в котором филистимский царь, как сказано,

узнал, что Ревекка на самом деле жена, а не сестра Исаака: выглянув из окна, он увидел, что Исаак *m'tzaheq*, то есть соединяется с Ревеккой.

⁶⁴ Nelson Glueck @ Deities and Dolphins @ New York, 1965, p. 166.

⁶⁵ Cf. Patai, «Man and Temple», pp. 13, 66, 70.

⁶⁶ M. Sukka 5:2; Tos. Sukka 4:1; M. Middoth 2:5; Yer. Sukka 55b middle; B. Sukka 52a; Patai, «Man and Temple», pp. 27—28.

⁶⁷ Emil Schürer, «Geschichte des jüdischen Völkers», 3 and 4 eds, I. 197, quoting I Macc. (1 Книга Маккавейская) 1:20—24; Josephus, «Ant.» XIII:5:3—4; 2 Macc. (2 Книга Маккавейская) 5:11—21; Josephus, «Contra Apionem» 11:7.

⁶⁸ Schürer, op. cit., pp. 197—198; quoting 1 Macc. 5:23—25; Josephus, «Ant.» XII:5:4.

⁶⁹ Cf. e. g., Jellinck, Betl baMidrash, I. p. 31—46.

⁷⁰ Cf. Moses Hadas, «Aristeas to Philocrates», New York, 1951, p. 54. According to the earlier estimate of Emil Schürer, op. cit., III 611, it was written in cf. 200 b. c. e.

⁷¹ Cf. Schürer, op. cit., III. 609.

⁷² S. Zeitlin, editorial note in Hadas, «Aristeas to Philocrates» p. 71.

⁷³ «Ant.» XII:2:5, 9, 10, 11, 15.

⁷⁴ Aristes 51—82 and 320; Hadas, op. cit. pp. 121—131, 225.

⁷⁵ Cp. Исход 25:23—28; 3 Царств 7:48.

⁷⁶ Hadas, op. cit., p. 123. Аристей и следом за ним Иосиф посвящают много страниц описанию стола. Мы узнаём, что он был украшен узором из яиц, гирляндами из всякого рода фруктов, гроздьями винограда и колосьями, а также яблоками, оливами, гранатами и т. д. «Им приходилось расходовать много красок, чтобы получилось правдоподобно...» На ножках были лилеподобные буквы; листья плетя переплетались с акантом, «все было тщательно отработано и не мешало друг другу, настоящее искусство сочеталось с правдой жизни, и казалось, что веет ветер, колышутся листья, до того все детали походили на настоящие» (cf. Hadas, op. cit., pp. 125—127). Иосиф широко цитирует описание Аристеса, добавляя, что замысловатые «скульптуры», представляющие многочисленные плоды, были так похожи на настоящие, «что их было не отличить от настоящих; к тому же их сотворили такими тонкими и отстоящими от основы, что их шевелил ветер, отчего они еще сильнее внушали веру в свою природную суть, хотя и были произведением искусства» (Josephus «Ant.» XII:2:9). Скорее всего эти украшения стали источником более поздних талмудических легенд о посаженных Соломоном в Храме золотых деревьях, которые приносили плоды и насыщали священников (B. Yoma 21b, 39b; Yer. Yoma 41d; cf. Num. Rab. 11:3; 12:4; Mid. Tanhuma Num. ed. Buber, p. 33; cf. Rab. 3:9; Josephus, «Ant.» VIII:5:2; cf. Patai, «Man and Temple», pp. 90, 101).

Для наших непосредственных исследований интересно отметить, что «живые золотые деревья» представляют еще один пример того, что талмудисты придавали Первому храму нечто, появившееся только во Втором храме и гораздо позднее. Таким образом, подкрепляется наша позиция в отношении херувимов в клетках на рыночной площади, что талмудисты относили ко времени Первого храма, ибо это событие тоже относится ко времени Второго храма, когда Антиох Епифан разграбил Иерусалим.

⁷⁷ Josephus, «Ant.» XII:2:11.

⁷⁸ Cf. Joseph Klausner, «Historiya shel haBayit haSheni», Jerusalem, 1952, II. 130.

⁷⁹ Cf. Schürer, «Geschichte», 4 ed., III, 362—363.

⁸⁰ M. Yoma 3:10.

⁸¹ Cf. Tos. Sukka 4:6, p. 198; B. Arakhin 10b; A. Büchler, «Studies in Jewish History», Oxford Univ. Press, 1956, p. 51ff.

- ⁸² Philo, «De Spec. Leg.» I. 319ff.
⁸³ According to W. W. Tarn, «The Greeks in Bactria and India», Cambridge, 1938, pp. 414—436.
⁸⁴ Hadas, «Aristeas» 83, p. 133.
⁸⁵ Gen. Rab. 21:9.
⁸⁶ Ex. Rab. 25:2.
⁸⁷ Второзаконие 6:4.
⁸⁸ Maimonides, «Guide of the Perplexed» @ III. 45. Transl. by S. Pines, University of Chicago Press, 1963, p. 577.
⁸⁹ Исход 25:18.
⁹⁰ Midrash haGadol, ed. M. Margulies, Jerusalem, 1956, p. 580. В оригинале слово, переведенное как *грудь*, — *vashdotam*. В примечании Маргулис пишет, что не знает значения этого слова. Предложенный мной перевод основан на следующем соображении: контекст говорит о том, что это слово должно означать какую-то часть тела. Буквосочетание *alef* между «v» и «sh», кажется, является *mater lectionis* для «а», как часто бывает в Midrash haGadol, то есть имя Раба (Raba) написано не в своем обычном виде RVH, как RAVH. Суффикс женского рода и множественного числа -*ot* появляется в тексте вместо обычного суффикса, обозначающего число «два», в слове перед *vashdotam*, то есть *yadotam* (их руки), когда ожидаешь *y'dehem* и *sh'dehem*. Это отклонения от стандартной иудейской маски, но они не могут скрыть значение слова *vashdotam*, то есть их груди.
⁹¹ Числа 7:89; Второзаконие 32:4.
⁹² Zohar III. 59a.
⁹³ Исход 25:20.
⁹⁴ Левит 18:7.
⁹⁵ Zohar II. 176a.
⁹⁶ Cf. Bahya ben Asher, «Bi'ur 'al HaTora», Amsterdam, 1726 (on Exodus 25), folios 117b, 117d, 118c. Reference to the symbolic significance of the male and female Cherubim is also found on fol. 118d and 119a.
⁹⁷ Hugo Gressman, «Die Lade Jahwes», 1920, pp. 64—65.
⁹⁸ Julian Morgenstern, «Amos Studies III», Hebrew Union College Annual, vol. 15, 1940, p. 121, note 98; id. The Ark, the Ephod, and the «Tent of Meeting», Cincinnati, 1945, pp. 95, note 159, 96, 107, 111.

Шехина

- ¹ Ср. Гл. III, «Херувимы».
² Ср. ibid.
³ Исход 40:38.
⁴ Исход 40:35.
⁵ 3 Царств 8:10—11.
⁶ 3 Царств 8:12—13.
⁷ Принятый термин для видимого явления Яхве в святилище или в любом другом месте — глагол *shakhan*, означающий «жить», «обитать». В великом Синайском Богоявлении (Исход 24:16) «слава Господня осенила гору Синай», а потом Он приказал Моисею построить святилище («и буду обитать посреди» детей Израилевых [Исход 25:8]). После покорения Ханаана Господь поселился на горе Сион, и Его называют «Господь Саваоф, живущий на горе Сионе» (Исайя 8:18). Сион — свя-

щенная гора Господа: «Я господь Бог ваш, обитающий на Сионе, на святой горе Моей», — говорит Иоиль (3:17). В Псалмах это становится основой для включения эпитета: «Благословен Господь от Сиона, живущий в Иерусалиме! Аллилуйя!» (134:21), а в более позднем поэтическом контексте сказано: «...благословение Явившегося в терновом кусте» (Второзаконие 33:16).

⁸ Скинью часто называют *ohel mo'ed* (шатер собраний, скиния собраний) или попросту *ha'ohel* (шатер, скиния). Похоже, самое старое элоистическое название — «шатер собраний», тогда как более поздняя, священническая традиция предпочитала архаичный термин *mishkan*, «обиталище» (cf. de Vaux, «Ancient Israel», pp. 294—295), тем самым подчеркивая, что Яхве по-настоящему «жил» (*shokhen*) в святилище в пустыне.

- ⁹ Исход 33:9; Числа 12:4—10.
¹⁰ Исход 40:34—35; de Vaux, p. 295.
¹¹ Исайя 8:18; Иоиль 4:17.
¹² Иов 28:13—28.
¹³ Притчи 8:22—31.
¹⁴ Wisdom of Solomon, passim (esp. 7:25ff); Sir. 19:20; 24; Bar. 3:9—37; Secr. Of Enoch 30:8.
¹⁵ Wis. Sol. 8:3.
¹⁶ Cf. Scholem, «Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Shekhinah», Erana Jarbuch, 1952, vol. 21, Zürich, 1953, pp. 45—49.
¹⁷ Philo, «On the Cherubim», XIV. 49. Loeb Class. Liber, p. 39.
¹⁸ Cf. Gilles Quispel, «Der Gnostische Anthropos und die jüdische Tradition», Erana Jahrbuch 1953, vol. 22, pp. 195—234, quoting Iren. I.30 and Preuschen «Adamschriften», p. 22.
¹⁹ Исход 25:8.
²⁰ Исход 29:45—46.
²¹ Числа 5:3.
²² Ср. Числа 35:34.
²³ Второзаконие 32:10.
²⁴ Cf. Siegmund Maybaum, «Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos», Breslau, 1870, pp. 51—54, 63f.
²⁵ Ex. Rab. 2:4.
²⁶ B. Sukka 5a. Цит. Исход 19:20.
²⁷ B. Sota 13a—b; cf. Mekhila, Beshallah.
²⁸ Num. Rab. 12:4, pp. 46d, 47b; Pesiqta diRabh Kahana, ed. Mandelbaum, p. 4.
²⁹ Num. Rab. 12:4, p. 47b; Pesiqta diRabh Kahana, ed. Mandelbaum, p. 4.
³⁰ Num. Rab. 12:6.
³¹ Pesiqta diRabh Kahana, ed. Mandelbaum, pp. 2—3.
³² B. Sanhedrin 103b. Цит. 2 Паралипоменон 33:7, 22.
³³ B. Rosh Hashana 31a; cf. Pesiqta diRabh Kahana, ed. Mandelbaum, p. 234, and parallel sources listed there.
³⁴ R. Rosh Hashana 31a and Rashi, ibid.
³⁵ Иеремия 3:22.
³⁶ Осия 5:15.
³⁷ Pesiqta diRabh Kahana, ed. Mandelbaum, pp. 390—391.
³⁸ Cf. B. Yoma 21; Yer. Taanith 65a.
³⁹ B. Yoma 9b.
⁴⁰ Cf. B. Yoma 21b.

- ⁴¹ Rashi ad Megilla 29a.
⁴² B. Megilla 29a.
⁴³ B. Sota 9b.
⁴⁴ B. Megilla 29a.
⁴⁵ B. Bekhoroth 8a.
⁴⁶ Num. Rab. 12:8.
⁴⁷ Pesiqta diRabh Kahana, ed. Mandelbaum, pp. 396—397.
⁴⁸ B. Sota 12b.
⁴⁹ B. Shabbath 87a; cf. B. Pesahim 87b; Deut. Rab. 11:10 end; B. Yebamoth 62a; Aboth diR. Nathan, p. 10.
⁵⁰ B. Shabbath 12b.
⁵¹ Targum to Judges 6:13 and Psalm 16:8.
⁵² Alpha Beta diR. Akiba, ed. Jellinek, Bet haMidrash III. 29.
⁵³ B. Sanhedrin 103b—104a.
⁵⁴ B. Sota 17a.
⁵⁵ B. Qiddushin 70b.
⁵⁶ B. Shabbath 92a.
⁵⁷ B. Nedarim 38a.
⁵⁸ B. Qiddushin 70b.
⁵⁹ B. Shabbath 30a; B. Pesahim 117a.
⁶⁰ Pesiqta diRabh Kahana, ed. Mandelbaum, pp. 110, 161; Ex. Rab. 32:4; Mid haGadol Shemini 10a, p. 189.
⁶¹ Alpha Beta diR. Akiba, ed. Jellinek, Bet haMidrash III. 29.
⁶² B. Sanhedrin 39a.
⁶³ Исход 25:8.
⁶⁴ 3 Царств 8:27.
⁶⁵ Pesiqta diRabh Kahana 20a, 62a; ed. Mandelbaum, pp. 8, 33, 337, and parallel Sources listed ibid. in the footnotes.
⁶⁶ Cf. pp. 75—79.
⁶⁷ Cf. A. Marmorstein, «Studies in Jewish Theology», Oxford Univ. Press, 1950, pp. 130—131.
⁶⁸ Притчи 24:28.
⁶⁹ Притчи 24:29; Lev. Rab. 6:1.
⁷⁰ Поскольку пассаж в Lev. Rab. 6:1, процитированный выше, говорит о Святом духе, а не о Шехине, Гершом Шолем, по сути, прав, когда утверждает, что мишна Мишле (см. ниже) содержит первую и единственную мишнаистскую ссылку на разделение Бога и Шехины. Cf. Scholem, «Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Shekhina», Erana Jahrbuch, 1952, vol. 21, Zurich, 1953, p. 59. По сути, однако, он ошибается, потому что, как сказано выше, дифференциация между Богом и Святым духом, обнаруженная в Lev. Rab. 6:1, в целом идентична дифференциации между Богом и Шехиной.
⁷¹ Midrash Mishle, ed. Buber, p. 47a, цитирующий Притчи (22:29); cf. Mishna Sanhedrin 10:2 on the three kings (Jeroboam, Ahab, Mannasseh) and four commoners (Balaam, Doeg, Ahitophel, Gehazi) who have no share in the World to Come, and B. Sanh. 104b.
⁷² Bereshit Rabbati, ed. Albeck, p. 27. Тот же мишнаш найден намного раньше в древнееврейской версии Книги Еноха, где, однако, критический пассаж читается как «Я отослал мою Шехину от них». Cf. Jellinek, «Bet haMidrash», II. 114.
⁷³ Исход 24:10.

- ⁷⁴ Midrash haGadol Exodus 555; cf. B. Qiddushin 49a, and Tosafot ibid. beginning with «Ham'targem»; Arukh, s. v. Targem.
⁷⁵ Псалтирь 102:17.
⁷⁶ Исайя 66:13.
⁷⁷ Pesiqta Rab. 139a.
⁷⁸ See above, pp. 77—78.
⁷⁹ Lam. Rab. Introduction, 25.
⁸⁰ Lam. Rab. Introduction, 24.
⁸¹ Pesiqta diRabh Kahana, ed. Mandelbaum, p. 4.
⁸² Aboth diRabbi Nathan, ed. Schechter, p. 102, and see parallel sources in the notes.
⁸³ B. Baba Bathra 17a; cf. Cant. Rab. Ad 1:2 (5)
⁸⁴ Deut. Rab. 11:10 end.
⁸⁵ B. Sota 13b; Sifre Deut. 355.
⁸⁷ Albright, «Archaeology and the Religion of Israel», p. 85.
⁸⁸ Множественное число: Бытие 18:2, 4, 5, 8, 9, 16, 22; единственное число: Бытие 18:1, 3, 10, 13, 14, 17—21, 23—33.
⁸⁹ Бытие 19:1aa, 13. Cf on this entire problem Aubrey R. Johnson, «The One and the Many in the Israelite Conception of God», Cardiff, 1942. Джонсон говорит о том, что такие же переходы от множественного числа к единственному и наоборот встречаются в других древних ближневосточных религиях. Рр. 28—31.
⁹⁰ Cf. above, p. 78.

Каббалистическая тетрада

- ¹ Cf. G. Scholem, «Major Trends in Jewish Mysticism», New York, 1961, pp. 20ff.
² Op. cit., p. 229.
³ Zohar III. 290b. Мой перевод можно считать вольным. Я скорее был заинтересован в передаче смысла, чем в литературной трактовке текста, который на английском языке был бы неуклюжим и трудным для понимания. Следуя тому же принципу, я переводил другие тексты из каббалистической литературы.
⁴ Zohar III. 290a.
⁵ Zohar III. 65b.
⁶ Cf. Scholem, op. cit., pp. 211ff; I. Tishby, «Mishnat baZohar», Jerusalem, 1957, I, pp. 98ff; R. J. Zwi Werblowsky «Joseph Karo-Lawyer and Mystic», Oxford University Press, 1962, pp. 206ff.
⁷ Cf. Rudolf Anthes, «Mythology in Ancient Egypt», in Samuel Noah Kramer (ed.), Mythologies of the Ancient World, New York: Doubleday Anchor Books, 1961, pp. 36—37.
⁸ Samuel Noah Kramer, «The Sumerians: Their History, Culture and Character», The University of Chicago Press, 1963, p. 115.
⁹ Op. cit., p. 118.
¹⁰ Op. cit., p. 122.
¹¹ Loc. cit.
¹² Op. cit., p. 175.
¹³ Op. cit., p. 182.
¹⁵ Cf. Anthes, op. cit., p. 36.
¹⁶ ANET, p. 120.

- ¹⁷ Cf. Hans G. Guterbock, «Hittite Mythology», in Kramer, «Mythologies of the Ancient World», p. 155.
- ¹⁸ Cf. Cyrus H. Gordon, «Canaanite Mythology», in Kramer, op. cit., pp. 183—217; cf. above, chapters I and II.
- ¹⁹ Cf. Roscher, «Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie», s. v. Juno; H. J. Rose, «A Handbook of Greek Mythology», London, 1933, pp. 102, 324.
- ²⁰ Cf. M. J. Dresden, «Mythology of Ancient Iran», in Kramer, op. cit., pp. 355—356.
- ²¹ Cf. W. Norman Brown, «Mythology of India», in Kramer, op. cit., pp. 305—306, 309, 311—312.
- ²² E. Dale Saunders, «Japanese Mythology», in Kramer, op. cit., pp. 417—421.
- ²³ Cf. Raphael Patai, «Adam waAdama», Jerusalem, 1942, I, 134ff.
- ²⁴ Zohar III. 290b.
- ²⁵ Например, в мифологии древнего Египта, Вавилона, Греции, Индии; у исландцев, полинезийцев, микронезийцев, индонезийцев, маори, индейцев Северной и Южной Америки, африканцев, монголов, сибиряков и т. д. Cf. Stith Thompson, «Motif-Index of Folk-Literature», rev. ed., Bloomington, Indiana, vol. I, 1955, p. 128: A625. Всемирные родители: отец-небо и мать-земля как родители человечества. Отец-небо опускается на мать-землю и зачинает человечество. A625. 1. Мать-небо — отец-земля. A625. 2. Небо поднимается. Первоначально небо рядом с землей (обычно из-за сексуального соединения отца-неба и матери-земли). Оно поднимается до теперешней высоты. Cf. also Patai, «Adam waAdama», I. 112ff.
- ²⁶ Zohar I. 162a—b. Этот текст объясняет тайный смысл Псалма 36:25.
- ²⁷ Zohar III. 4a.
- ²⁸ Zohar III. 77b—78a.
- ²⁹ Cf. Scholem, op. cit., pp. 173—194, 185.
- ³⁰ The Merkaboth (sing., Merkaba) — священные колесницы, которые восходят к книге Иезекииля и стали мистическим символом Бога в ранней каббалистической доктрине.
- ³¹ Андрогин — термин, введенный автором арамейского текста.
- ³² Joseph ben Abraham Gikatilla, «Sha'are Orah», Offenbach, 1715, pp. 61b—62a.
- ³³ Cf., for instance, Gen. Rab. p. 55; cf. Robert Graves and Raphael Patai, «Hebrew Myths», New York, 1964, 10. 1.
- ³⁴ Zohar III. 296a.
- ³⁵ Pardes Rimmonim, VIII. 17.
- ³⁶ Cf. Gen. Rab. p. 55; Cf. Graves, Patai, «Hebrew Myths», 10. 1.
- ³⁷ Ср. Бытие 1:26—27. Бог-создатель как гермафродит фигурирует также в древнегреческой, египетской, индийской и ацтекской мифологиях. Cf. Stith-Thompson, «Motif-Index», A 12.
- ³⁸ Zohar III. 77b.
- ³⁹ Zohar I. 30b—31a.
- ⁴⁰ Zohar I. 156b, Sitre Njrah.
- ⁴¹ Cf. Stith Thompson, «Motif-Index», Index, s. v. Jealousy.
- ⁴² Shir Hashirim Rabba 3. 11; cf. also Sefer haBahir sec. 43, and Scholem, «Ursprung and Anfänge der Kabbala», Berlin, 1962, p. 149.
- ⁴³ Zohar III. 17a.
- ⁴⁴ Zohar III. 88b.
- ⁴⁵ Cf. Scholem, «Major Trends», pp. 56, 362, 363.

- ⁴⁶ Последние два имени часто встречаются в книге Bahir, каббалистическом сочинении XII в., cf. Scholem, «Das Buch Bahir», Leipzig, 1923, pp. 49, 52, 61, 65, 131.
- ⁴⁷ Cf. G. Scholem, «Von der mystischen Gestalt der Gottheit», p. 171 and p. 177 where he Quotes Joseph Gikatilla, «Sha'are Orah».
- ⁴⁸ Tiqqune haZohar, tiqqun 34, p. 77; quoted after Tishby, «Mishnat haZohar», II. 623.
- ⁴⁹ Cf. above, p. 121.
- ⁵⁰ Zohar III. 5a, 69a.
- ⁵¹ Притчи 28:24.
- ⁵² Zohar III. 44b.
- ⁵³ Zohar III. 7a.
- ⁵⁴ Cf. Scholem, «Major Trends», pp. 115, 229 and 403, note 75.
- ⁵⁵ Cf. Scholem, op. cit., p. 139.
- ⁵⁶ Graves, Patai «Hebrew Myths», chapters 1—21.

Матронит — богиня каббалы

- ¹ ANET, pp. 41, 44, 54, 56, 57, 159, 178, 309; Samuel Noah Kramer, «The Sumerians», University of Chicago Press, 1963, pp. 122, 140—141, 153, 161—162, 197, 205—206, 262.
- ² Stephen H. Langdon. «Semitic» (The Mythology of All Races, vol. V), Boston, 1931, pp. 25—28, 94, 97; id., «Babylonian Liturgies», Paris, 1913, pp. 43, 95; ANET, pp. 83, 84, 94, 108, 111, 113, 118, 119, 123, 205, 250, 294, 298, 299, 383, 427, 449, 451.
- ³ Cf. Emil G. H. Kraeling, «Bible Atlas», New York: Rand McNally, 1956, p. 305 and maps III and XI; Herodotus I. 131; Roscher, «Ausführl. Lexicon d. Griech. Myth.», s. v. Anaitis; Strabo XI. 532c; Enc. of Rel. and Ethics, s. v. Anahita; G. Widengren, «Numen» I (1954), p. 72, and II (1955), pp. 92, 122—123. That Anahita was considered a daughter of Ormuzd is stated by 4th-century c. e. Armenian historian Agathanglous, cf. Fr. Windischmann, «Die persische Anahita oder Anaitis», Abhandl. D. philosoph. philolog. Classe d. könig. Bayer. Akad. D. Wiss., München, vol. 8. (1858), pp. 85—128.
- ⁴ Числа 19:2.
- ⁵ Zohar III. 180b, Raaya Mehemna.
- ⁶ Zohar III. 89b—90a, Raaya Mehemna.
- ⁷ Zohar III. 267a, Raaya Mehemna.
- ⁸ Zohar III. 189a.
- ⁹ Gordon, in Kramer (ed.), «Mythologies of the Ancient World», p. 204.
- ¹⁰ Zohar I. 21b—22a.
- ¹¹ Zohar I. 21b—22a.
- ¹² B. Sota 13b; Sifre Deut. 355.
- ¹³ Zohar I. 49a, III. 74b.
- ¹⁴ Zohar I, 30b—31a.
- ¹⁵ Tiqqune haZohar, Tiqqun 34, p. 77; quoted after Tishby, «Mishmat haZohar», II. 623.
- ¹⁶ Zohar Hadash, Midrash Hancelam to Ekhah, Warsaw, n. d., p. 183.
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ Zohar III. 296a.
- ¹⁹ Zohar II. 89a—b.

- ²⁰ Zohar I, 12b.
²¹ Zohar II. 219b; I. 64a.
²² Левит 16:8—10.
²³ Zohar III. 79a; I. 64a.
²⁴ То есть знак Завета — обрезание. В этом случае священный фаллос, как (выше) в цитированном из Зоар (I:12b) тексте.
²⁵ Семя Бога, которое выше было названо «рекой».
²⁶ В букве хей (ה) левая «нога» не доходит до верхней горизонтальной планки, которая представляет тело, в то время как в хет (ח) она доходит до нее. Отметьте изменение: теперь «нога» стала сыном Матронит.
²⁷ Ниже (в этой главе) мы еще раз встретимся с Метатроном, главным ангелом, представляемым сыном Матронит, который выходит на свет между ее ног.
²⁸ Excerpts from folios 38b—40a of the manuscript «Sefer Tashaq» by R. Yosef (или Josef), a Xerox copy of which has been kindly put at my disposal by Prof. Jeremy Zwilling of Wesleyan University, Middletown, Connecticut, who is preparing a critical edition of the book, based on several extant manuscripts. My translation is from the Hebrew original.
²⁹ Zohar III. 42a—b.
³⁰ Zohar I. 210a—b.
³¹ Zohar III. 17a—b, 74b.
³² Zohar III. 69a.
³³ Ibid.
³⁴ Zohar I. 84b.
³⁵ Zohar I. 49b—50a, 66b; Moses Cordovero (1522—1570), «Pardes Rimmonim», Gate 16, section 6.
³⁶ Jacob ben Hayyim Tzema, «Sefer Nagid uM'tzave», Amsterdam, 1712, pp. 5b—6a.
³⁷ См. выше, глава V «Каббалистическая тетрада».
³⁸ Zohar I. 84b, III. 17a—b, 186b.
³⁹ Исход 15:3; Исайя 51:9; Псалтирь 88:11; Исайя 63:1—6.
⁴⁰ B. Baba Bathra 17a; B. Sota 13b; Sifre Deut. Sec. 355; cf. Deut Rabba, 11:10 end; Cant. Rab. 1 and 3.
⁴¹ Zohar II. 29a.
⁴² Zohar II. 50b.
⁴³ Zohar II. 51a—b.
⁴⁴ Sefer Hekhalot, included in Jellinck, «Bet haMidrash», 5:183—184.
⁴⁵ Zohar III. 75a—b.
⁴⁶ Аллюзия на «скот на тысяче гор» (Behemoth on the Thousand Mountains) была обнаружена авторами мидраша в Псалме 49:10, в котором сказано: «...ибо Мои все звери в лесу, и скот (на древнееврейском языке: Беремот) на тысяче гор». Cf. Midrash Kohen 25; Pesiqta Rabbati 80b—81a; Leviticus Rabba 13, 3; 22, 10; Numeri Rabba 21, 18; Purque diRabbi Eliezer, ch. 11; and see also Graves, Patai, «Hebrew Myths», 6. n, o, and p.
⁴⁷ The chief passages are Zohar I. 223a—b, and III. 60. Proverbs 5:5 is quoted in Zohar I. 35b, 221b, and II. 48b. Cf. G. Scholem's excellent analysis of these passages in his «Von der mystischen Gestalt der Gottheit», Zürich: Rhein-Verlag, 1962, p. 186.
⁴⁸ Cf. Raphael Patai, «The Jewish Mind», New York: Scribner's, 1977, pp. 134—50, and especially p. 144, quoting G. Scholem, «On the Kabbalah and its Symbolism» (New York: Schocken, 1965, p. 107).

- ⁴⁹ Marvin H. Pope, «Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible series)», Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977, p. 167.
⁵⁰ Ibid., pp. 317—318; cf. also pp. 191—192.
⁵¹ Patai, op. cit., pp. 147—148.
⁵² Cf. Encyclopaedia Britannica, 11 ed., s. v. Mary.
⁵³ Cf. Evagrius, «Ecclesiastical History», IV. 24.
⁵⁴ Enc. Brit., ibid.
⁵⁵ Hastings (ed.), «Dictionary of the Bible», s. v. Mary, p. 292.
⁵⁶ Real-Encyclopedie für prototantische Theologie und Kirche, vol. 12, p. 319, s. v. Maria.
⁵⁷ Pope, op. cit., pp. 170—171.
⁵⁸ Hastings, Dict., pp. 290, 292; Real Enc., pp. 316—317.
⁵⁹ Enc. Brit., ibid.; Real Enc., p. 316.
⁶⁰ Real Enc., ibid.; Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3 ed., s. v. Marienverehrung, vol. 4, p. 764 (Tübingen, 1960).
⁶¹ См. «Анат в Библии».
⁶² Real Enc., p. 315.

Миф о богине и Шехине

- ¹ Gershom Scholem, «Major Trends», pp. 13, 29, 31, 34, 87, 113, 157, 174, 391.
² Gershom Scholem «On the Kabbalah and Its Symbolism», New York: Schocken Books, 1965, index, s. v. Myth; Scholem, «Kabbalah». The Jewish Publication Society of America-/Quadrangle Books/The New York Times Book Co., 1974, index, s. v. Myth, mythology.
³ Louis Jacobs, «Hasidic Prayer», pp. 24, 127—28.
⁴ Среди ученых-каббалистов, труды которых доступны только на иврите, я бы хотел в первую очередь отметить двухтомную антологию моего старого друга Исайи Тишби, озаглавленную «Mishnat ha Zohar» («Мудрость Зоар», Jerusalem: Mossad Bialik, 1957—1961), в которой он выполняет трудную задачу систематизировать огромный зогарический материал в соответствии с той или иной темой, например «Бог», «Зло», «Творение» и т. д. Есть в этом труде и страницы, посвященные Шехине. Все же и Тишби разделяет с другими иудейскими учеными нежелание полностью изложить зогарический миф о Боге и Шехине или какой-нибудь другой зогарический миф, связанный с этой темой.
⁵ Восемь томов, Jerusalem: Mossad Bialik, 1937—1957. Есть также однотомный вариант, подготовленный М. Гринбергом и названный «Религия Израиля» (1960). Главный тезис Кауфмана заключается в том, что израильский монотеизм был совершенно новым, sui generis, феноменом в истории религии, а также в том, что с самого начала израильский монотеизм был лишен каких бы то ни было элементов политеистической мифологии. Так случилось, что в 1942—1943 гг., когда Кауфман работал над своей книгой, я заканчивал второй том моей книги «Adam waAdama» («Человек и Земля в иудейских обычаях, вере и легендах», Jerusalem: Hebrew University Press, 1943), в которой писал о библейских и талмудических мифах, сосредоточенных вокруг концепции Матери-Земли и отношения человека к земле. В 1942/43 академическом году мы работали рядом: Кауфман преподавал в Хайфе (Reali High School), я же служил в нескольких шагах от него (Technion Institute of Technology). Мы встречались много раз и обсуждали темы, которые занимали нас обоих, однако у нас были

разные мнения, которые не менялись под влиянием наших споров. После 1943 г. мы с Кауфманом не контактировали, однако я засвидетельствовал свое несогласие с ним в трех статьях, посвященных его книге. См.: Ha'Olam (Jerusalem), June 20, 1940, and Sept. 17, 1942, and Edoth («Общины»): A Quarterly for Folklore and Ethnology (Jerusalem), July, 1946, vol. 1, no. 4, pp. 256—257.

⁶ Cf. e. g. Heinrich Graetz, «History of the Jews», vol. IV, Philadelphia: Jewish Publ. Soc. of America, 1956. Автор называет Моисея де Леона, автора Зогар, «вредным» (р. 10), а Зогар — «фальшивкой» (р. 12), «мешаниной» (р. 14), которая «распространяет мрачное суеверие» (р. 22), и т. д. В настоящий момент у меня нет под руками немецкого оригинала «Истории» Гратца, но я читал ее много лет назад и помню, что где-то он называет Зогар — Logbuch, то есть «книгой, состоящей из лжи». Другие ученые раннего периода школы Wissenschaft des Judentums, например Цунц, Гейгер, Луццатто и Штейншнейдер, были столь же нетерпимы к Зогар.

⁷ Scholem, «Major Trends», pp. 7—8.

⁸ В дальнейшем виноватая нота, когда Шолем будет говорить о «мифическом» в каббале, станет еще громче. Он пишет: «В самом деле, удивительно, что в сердце иудаизма возникли идеи, которые интерпретируют его значение лучше, чем что-нибудь еще и в то же время представляют собой повторение или, если хотите, возрождение мифического мышления» (ibid., p. 22).

⁹ Scholem, op. cit., p. 22. Cf. also the critical analysis of Scholem's position on religion by Gershon Weiler «On the Theology of Gershom Scholem» (in Hebrew), in M'dina v' Hinnukh («State and Education»), Tel Aviv, 1979, pp. 181—192.

¹⁰ Cf. Robert Graves and Raphael Patai, «Hebrew Myths», New York: Doubleday, 1964; R. Patai, «What is Hebrew Mythology» Transactions of the New York Academy of Sciences, 2 ser., vol. 27 (Nov. 1964), pp. 73—81.

Yihudim — соединения

¹ Zohar 3:83a.

² Zohar 3:83b.

³ Zohar 3:51b.

⁴ Zohar 3:44b.

⁵ F. Lachover and I. Tishby, «Mishnat haZohar», 2 ed., Jerusalem: Mossad Bialik, 1957, vol. 1, p. 221.

⁶ Based on Tikkune haZohar, Dubno, 1844, p. 96.

⁷ M. Ber. 2:1; B. Ber. 13a; B. Eruvin 95b etc. However, cf. B. Rosh haShana 28b. Здесь сказано, что совершение *mitzvot* не требует сосредоточенности.

⁸ B. Ber. 13b; B. Meg. 20a.

⁹ Published in Venice, 1620; in Constantinople, 1720; and in many other editions.

¹⁰ Seder T'filla miKol haShana 'im Kavvanot haARI (Порядок молитвы на весь год с концентрациями Исаака Лурии), Kortyz, 1974, p. 263b (последняя страница).

¹¹ См. выше, pp. 23a, 26a.

¹² Hayyim Vital, «Sha'ar haMitzvot», reprint, Tel Aviv, 1962, Introduction, p. 2.

¹³ Hayyim Vital, «P'ri'Etz Hayyim», Dubrovna, 1798 (reprint, 1984), p. 37b. My thanks are due to Prof. Gedalya Nigal of Bar Ilan University for kindly bringing these passages to my attention. Cf. also «Sefer haLiqqutim», ed. Sar Shalom Mizrahi, Jerusalem, 1981, p. 283b.

¹⁴ Zohar Hadash, Warsaw: Lewin-Epstein, no date, p. 202.

¹⁵ Cf. B. Meg. 29a. Cf. also Gershom Scholem, «On the Kabbala and Its Symbolism», New York: Schocken Books, 1963, p. 107.

¹⁶ Scholem, ibid. Emphasis in the original.

¹⁷ Cf. Above, pp. 145—146.

¹⁸ Scholem, op. cit., p. 108.

¹⁹ Scholem, ibid.

²⁰ Siddur T'filla k'Minhag S'farad (Молитвенник в соответствии с сефардскими обычаями), с объяснениями рабби Монсея Кордоверо (Przemysl, 1892; reprint, Jerusalem, 1894, p. 22b).

²¹ Quoted from «Shi'ur Qoma», Warsaw, 1883, p. 43; «Pardes Rimmonim», Cracow, 1592, pp. 316, 86; «Tomer D'vora», Venice, 1589, p. 89. As quoted by S. A. Horodezky, «Torat haQabbala shel Rabbi Moshe Cordovero», Berlin: Eschkol, 1924, pp. 175—178.

²² В обычном представлении десяти *сефирот* «центральная колонна» идет от *keter* (корона) наверху через *tiferet* (красота) и *Y'sod* (основание) к *malhut* (царство) в самом низу.

²³ Eliyahu de Vidas, «Sefer Reshit Hokhma», Amsterdam: N'tan'el Foa, 1708, ch. 9; «Sha'ar haAhava (Ворота любви)», p. 100b. Перевод цитируемых отрывков принадлежит мне. Книга де Видаса была впервые опубликована в Венеции в 1579 г., после чего она много раз перепечатывалась.

²⁴ Впервые опубликована в Праге в 1662 г., после чего много раз перепечатывалась.

²⁵ Gershom Scholem, «Kabbalah», The Jewish Publication Society of America-Quadrangle Books/The New York Times Book Co., 1974, pp. 193—194.

²⁶ Nathan of Hannover, «Sefer Sha'are Tziyon», Zolkiev: Saul Meyerhoffer, 1849, p. 19a.

²⁷ Midrash Talpiot, Smyrna, 1736 (reprint, Jerusalem, 1963), p. 292.

²⁸ Hayyim Yosef David Azulai, «Simhat haRegel», Lemberg, 1864, p. 2, and Limmud Bet, Limmud Gimmel.

²⁹ Ibid.

³⁰ Azulai, op. cit., as quoted by Louis Jacobs, «Hasidic Prayer», pp. 152—153.

³¹ Israel Ba'al Shem Tov, «Keter Shem Tov», reprint. B'ne B'rak, 1947, p. 5.

³² Ya'aqov Yosef of Polonnoye, «Toldot Ya'aqov Yosef», Warsaw, 1881, p. 248 (end of Behar).

³³ First published in Lemberg, 1866. Critical edition by Gedalya Nigal. Jerusalem, 1985.

³⁴ Cf. index of Nigal's edition, s. vv. Yihud, Yihudim, Yihud v'Zivvug, Matronita, Perud, Sh'khina.

³⁵ Говоря о «тайне двух лиц» (или двойного лица), Я'аков Иосеф обращается к теме, впервые затронутой в мидраше (Gen. Rab. Ed. Theodor, p. 55; cf. Robert Graves and Raphael Patai, «Hebrew Myths», 10. 1, and above «Отец и мать»), а потом разработанной Гикатиллой и Зогар (ср. выше «Отец и мать»). Андрогинный первый человек в каббалистическом учении подобен такому же андрогинному Богу. Я'аков Иосеф настаивает на том, что, пока длится изгнание, Бог и Шехина повернуты спинами друг к другу, таким образом, они являются *du-partzusim*, то есть похожими на двуликого Януса. Более того, Бог спит: это и есть тайна *dormita* (божественного) сна. Однако автор продолжает: «Когда Он захочет восстановить храм», то проснется, и Бог с Шехиной «повернутся лицом друг к другу»; таким образом будет восстановлена целостность Бога, и произойдет искупление грехов.

³⁶ Elimelekh of Lyzhansk, «No'am Elimelekh», Lvov, 1787 (reprint, New York, 1956).

³⁷ Op. cit., New York, 1956, pp. 37d, 59b, 88a.

³⁸ Moshe Hayyim Efrayim of Sudylkov, «Degel Mahane Efrayim», Jerusalem, 1962—1963, p. 34.

³⁹ Levi Yitzhaq of Berdichev, «Sefer Q'dushat Levi», Slavuta, 1798 (latest reprint, Jerusalem, 1964).

⁴⁰ Op. cit., Jerusalem, 1964, p. 311.

⁴¹ Впервые опубликована анонимно в 1796 г., много раз переиздавалась.

⁴² Shneur Zalman of Lyady, «Tanya», 1865, 1:41, pp. 27a—b.

⁴³ B. Sanh. 14a.

⁴⁴ Barukh of Medziboz, «Butzina diN'hora», first published 1880, then in Pietrkov, 1889, in which edition the quotation is on the last page.

⁴⁵ Abraham Y'hoshu'a Heschel, «Sefer Liqqut Y'qarim», Mezhiro, 1794, p. 5a. The Lemberg, 1864 edition has many errors. E. g. on p. 4a instead of «*eno mit'asher b'ta'anug*» it has «*eno mitkasher*» etc.

⁴⁶ Cf. «Ta'ame haMinhagim uM'gore ha Dinim» by Abraham Isaak Shub, Lemberg, no date (cf. 1896), pt. I, p. 2a, quoting «Degel Mahane Efrayim».

⁴⁷ The reference is to the book of sermons «Zera 'Qodesh» by the Hasidic rabbi Naftali Zevi (1760—1827) of Ropitz (Ropczyce, Poland).

⁴⁸ Автор — Зеви Элимелех Спира из Дино (Zevi Elimelekh Spira of Dinov).

⁴⁹ «Ta'ame haMinhagim», pt. III, p. 3.

⁵⁰ Отсылка, вероятно, к рабби Исраэлю Ружину из Сагадору (1797—1850), основателю одной из хасидских династий.

⁵¹ Cf. Louis Jacobs, «Hasidic Prayer», pp. 140—153, «The Polemic on the Recital of LeShem Yihud».

⁵² Ezekiel Landau, «Noda'blhuda», Stettin, 1861, nj. 93, p. 74a. The responsum is dated Sivan 22, 5536 (1776).

⁵³ Hayyim b. Shlomo Tyrer, «Sha'ar haT'filla», Sudylkov, 1813, responsum, pp. 3—10, as quoted and cited by Louis Jacobs «Hasidic Prayer», pp. 147—151.

⁵⁴ Jacobs, op. cit., pp. 148—149 and 151—152.

⁵⁵ «Siddur Ishe Yisrael», reprint, Jerusalem, no date, p. 17a.

⁵⁶ «Siddur Otzar haT'fillot», Vilna, 1914.

⁵⁷ Y'hie! Mikhael Epstein, «Seder T'filla Derekh Y'shara» (Порядок прямой дороги молитвы), Offenbach, 1791, p. 10a.

⁵⁸ Op. cit., 10b, 23b, 24b.

⁵⁹ The «Seder Yisrael» was published in Roedelheim, Germany, 1868, and reprinted by Schocken Books in 1937 (no place of publication).

⁶⁰ Впервые опубликована в Амстердаме в 1717 г., потом переиздана несколько раз, например в Нью Йорке в 1954 г.

⁶¹ «Seder 'Avodat Yisrael», p. 55, note.

⁶² Cf. e. g., «Siddur Tora Or v'im Sha'ar haKohel... Nusah haARI» (Молитвенник. Тора есть свет Вышних Врат... Версия Исаака Лурии), Vilna, 1896. Этот молитвенник содержит, помимо *yihudim*, множество других ссылок на Шехину. То же самое я обнаружил, просматривая другие молитвенники:

«Seder l' Shalosh R'galim k'Minhag haS'faradim» (Порядок Праздника трех волхвов согласно обычаям сефардов), 1857.

«Seder Or Zaru'a T'filla l'Khol haShana k'Minhag S'farad» (Порядок заходящего солнца, молитва на целый год, согласно испанскому обычаю), Jerusalem, 1987.

«Seder Sha'ar haShamayim» (Порядок Небесных Врат), by Isaiah Horovitz («the Shelah») (1865?—1630), Amsterdam, 1717 (reprint, New York, 1954). На с. 277 целью обряда обрезания называется соединение Бога и Шехины.

«Siddur T'filla» (Молитвенник) by the Yemenite Rabbi Shalom Shar'abi, reprint, Jerusalem, 1964.

«Siddur Or miTziyon Nusah S'farad» (Молитвенник. Свет Сиона, испанская версия), Jerusalem, 1968.

«Seder T'filla Y'sharim 'im Sharh fi 'l'Arabi» (Молитвенник. Молитва праведников с комментариями на арабском языке, как на нем говорят в Багдаде и его пригородах, а также городах Индии и Китая...), ed. and translated by Salih Ya'qub Mansür, Jerusalem, 1938.

«Seder Minha v'Arvit l'Shalosh R'galim» (Порядок дневных и вечерних молитв во время Праздника трех волхвов... согласно обычаю Багдада), ed. Yitzhaq Yosef Hayyim A'budi, Livorno: Sh'lomo Belforte, 1935. На с. 90 благословение произносится, когда, увидев зеленое дерево, человек утверждает, что его цель — «соединение Бога и Шехины»...

«Siddur K'nesset Yisrael ha Shalem b'ti Dillug... k'Minhag Q» Q haS'faradim v'khol 'Edot haMizrah... (Молитвенник. Вся община Израиля без пропусков... согласно обычаю святых конгрегаций сефардов и всех восточных общин, согласно версии Исаака Лурии), ed. Yosef ben Aharon Hasid, Jerusalem, 1980. Этот молитвенник используется в настоящее время еврейским общинным центром Форест-Хиллс, Нью-Йорк, основанным бухарскими евреями.

⁶³ См. предыдущий раздел.

⁶⁴ «Siddur Bet Ya'qiv haHadash» (Новый дом Молитвенника Якова), Vienna: H. Ziegelheim, no date, p. 4.

⁶⁵ Op. cit., pp. 157—158, 374, 387, 389, 404, 408, 413, 422, 435, 449, 450, 457—458, 462, 465.

⁶⁷ Published in Brooklyn, N. Y. by Mesorah Publications, 1985.

⁶⁸ Op. cit., pp. 4—5.

⁶⁹ Cf. above, p. 163.

⁷⁰ New York: Sephardic Heritage Foundation, 1985.

⁷¹ Op. cit., pp. 9—10, 175.

⁷² Jerusalem, 1974; reprinted in Brooklyn: Aleppian Publishing Co., 1980. The quote is on p. 129.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Brooklyn: Ahiezer Congregation, 1981. Я благодарен мистериу Джозефу Каттону и рабби Эзре Лабатону за то, что они познакомили меня с этим и другими сефардскими молитвенниками, которыми пользуются в наши дни.

⁷⁵ «Siddur 'Et Ratzon», pp. 17, 103, 125, 144, 159, 177, 180, 244, 261 (дважды), 279, 305, 310, 337, 338, 352, 353, 356.

⁷⁶ Op. cit., pp. 31, 38.

⁷⁷ Printed in Jerusalem, by Eshkol Publishers, no date.

⁷⁸ Еврейское слово *dibbuk* известно в талмудической литературе в значении близости, единства, дружбы. В каббалистической литературе ему придано значение духа, который прилепляется к человеку, входя в его тело. В английской транслитерации также: *dibbuk*, *dybbuk*.

⁷⁹ James Hastings (ed.) «Dictionary of the Bible», New York: Scribner's, 1963, p. 280.

⁸⁰ Gedalya Nigal, «Sippure Dibbuk b'Sifrut Yisrael» (Сказки о диббуке в еврейской литературе), Jerusalem: Rubin Mass, 1983.

⁸¹ Hayyim Vital, «Sha'ar Ruah ha Qodesh», Tel Aviv: B'ne B'raq, 1963, yihud 15, p. 98; idem., «Sha'ar haGilgulim», introduction 5, as quoted by Nigal, op. cit., p. 17.

⁸² Nigal, pp. 165—172.

⁸³ Nigal, pp. 181—184, 198, 199, 201, 203—205, 211—213, 217, 220—223, 225, 267—268.

⁸⁴ Nigal, pp. 198—203.

⁸⁵ Nigal, pp. 217, 225.

⁸⁶ Scholem, «Dibbuk» in «Enz. Judaica», Jerusalem, 1972, 6:19—20; A. Mar-morstein, in «Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde», Vienna, 1929, pp. 11—18.

⁸⁷ Lawrence Fine, «The Contemplative Practice of Yihudim in Lurianic Kabbalah» in Arthur Green (ed.), «Jewish Spirituality from the Sixteenth Century to the Present», New York: Crossroad, 1987, p. 78.

⁸⁸ Vital, «Sha'ar Ruah ha Qodesh», p. 110.

⁸⁹ *Hokhma* в каббалистической системе *sefirot* (эманации) является второй *sefira* и представляет Божественного Отца, тогда как *bina* является третьей *sefira* и представляет Божественную Мать.

⁹⁰ Vital, «Sha'ar Ruah haQodesh», p. 110.

⁹¹ Ibid., p. 74.

⁹² Fine, op. cit., p. 90, quoting Vital, «Sefer hal-Hezyonot», pp. 170—172.

⁹³ Cf. Fine, op. cit., p. 89.

⁹⁴ Vital, «Sha'ar Ruah haQodesh», p. 108, as quoted by Fine, p. 78.

⁹⁵ Cf. Fine, op. cit., p. 89.

⁹⁶ Vital, «Sha'ar Ruah haQodesh», pp. 76—108.

⁹⁷ Op. cit., pp. 180, 181, 186, 188, 190, 191.

⁹⁸ Op. cit., pp. 194—197.

⁹⁹ Jewish Theological Seminary of America, MS MIC, 1995, pp. 175a—180a.

¹⁰⁰ Я предлагаю использовать три термина — душа (soul), дух (spirit), дух (ghost) — nefesh, n'shama, ruah — на древнееврейском языке.

¹⁰¹ На этом мы должны оставить короткое, но очень ценное рассуждение рабби Табула о соединениях Лурии, однако прежде мне бы хотелось сделать одно замечание: тот ученый, который возьмется подготовить аннотированный английский перевод, окажет неоценимую услугу ученому миру.

Шехина как маггид и видение

¹ Gershom Scholem, «Ha Maggid Shel R. Yosef Taitazak», Sefinot, vol. II, 1971—1977), pp. 67—112.

² First published in Lublin, 1646.

³ Cf. Josef Dan, «Maggid», in «Encyclopaedia Judaica», Jerusalem, 1972, II:698—701, and literature there in the bibliography.

⁴ As quoted by Werblowsky, «LiD'muto shel haMagid shel R. Yosef Qaro», Tarbiz, vol. 27, Nos. 2—3 (Jan. 1958), p. 314; idem. Josef Karo, pp. 167, 175. Осушение моря и прон-зание Раава взяты из Исая 51:9—10, где эти героические действия приписаны руке Яхве.

⁵ Werblowsky, «Josef Karo», p. 275.

⁶ Werblowsky, «Tarbiz», loc. cit.

⁷ Werblowsky, «Tarbiz», loc. cit.; repeated in his «Joseph Karo», p. 268.

⁸ Louis Dupré, «Mysticism», in «Encyclopaedia of Religion», New York: Macmillan, 1987, 10:254.

⁹ Бернард Ланг в своей книге («Wisdom and the Book of Proverbs: A Hebrew Goddess Redefined», New York: Pilgrim Press, 1986) пишет о том, что Мудрость, или Премуд-рость (Hokhma), которая постоянно фигурирует в Книге притчей Соломоновых (1:20—33; 8:1—36; 9:1—18), была «белой богиней», потом «превращенной» в «чисто поэти-ческую фигуру» (p. 5; также pp. 6—7). Очевидно, чтобы поддержать свою мысль, Ланг в начале первой главы цитирует Германа Гункеля: «У мудрецов было нечто вроде божественной покровительницы, о которой они иногда рассказывали и которую в ев-рейской традиции называли Мудростью» (p. 3, quoting Gunkel, «Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments», Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1903, p. 26). Если учесть интерес Ланга в древнем иудейском политеизме, его утверждение, что среди богов, которым поклонялись израильтяне, «была лишь одна богиня Астарта, которую, возможно, называли также Небесной Царицей», вызывает удивление (p. 5, referring to Jer. 44:18, and to Wolfgang Heimpel, «A Catalogue of Near Eastern Venus Deities», Syro-Mesopotamian Studies, vol. 4 (1982), p. 71). А что насчет Ашеры, кото-рой поклонялись с домонархических времен до Первого пленения? См. выше «Богиня Ашера». Ланг попросту игнорирует ее, хотя коротко упоминает ее угаритского двой-ника — Афират, супругу Эля, которая, как он пишет, «наверняка является матерью Мудрости» (p. 64). И еще один вопрос: «Дама Мудрость» и «Дама Глупость» (перевод Ланга) появляются вместе как противоположности в Притчах Соломона (9:1 и 13). Если «Дама Мудрость» древняя иудейская богиня, почему «Дама Глупость» не имеет того же статуса? Почему она всего лишь «шлюха», «воображаемая фигура», сотворенная поэтом? (pp. 100, 108). Таким образом, несмотря на Ланга, я все же утверждаю, что *Hokhma* в Библии и Апокрифах не более чем персонифицированный осадок, который никогда не воплощался в иуданстве «в почитаемую богиню».

¹⁰ As reprinted in Isaiah 6. Abraham Horovitz's, «Sh'ne Luhot haB'rit», Jerusalem, 1969, vol. 2, pp. 88a—89a.

¹¹ 2 ed., Venice, 1654.

¹² Werblowsky, «Tarbiz», vol. 27, Nos. 2—3, p. 311; cf. also his «Joseph Karo», pp. 19, 108—109.

¹³ Werblowsky, «Joseph Karo», p. 18.

¹⁴ Cf. Joseph Dan, «Maggid», Enc. Judaica, (1972), 11:700.

¹⁵ Reuben Margalioth, «Mal'akhe 'Elyon», Jerusalem: Mossad haRav Kook, 1945, appendix, D'rishot b'Inyane haMal'akhim, from a MS of Cordovero, p. 64. On Cordovero in general, cf. J. Ben-Shlomo, «Moses Cordovero», in G. Scholem, «Kabbala», Phila-delphia: Jewish Publ. Soc. Of Amer.-Quadrangle Books/The New York Times Book Co., 1974, pp. 401—404.

¹⁶ Cf. «Sh'mone Sh'arim», 7 vols., Jerusalem, 1863—1898; rev. ed. Yehudah Ashlag, Tel Aviv, 1962.

¹⁷ Lawrence Fine, «Maggidic Revelations in the Teachings of Isaak Luria, @ Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann, J. Reinharz and D. Swetschinsky, Durham, N. C.: Duke University Press, 1982, pp. 145—146.

¹⁸ Op. cit., pp. 147, 149.

¹⁹ Hayyim Vital, «Sefer haHezyonot», ed. A. Z. Aescoly, Jerusalem: Mossad haRav Kook, 1954, p. 149.

²⁰ Cf. Rivka Schatz, «Mar'ot 'al Raza diMalka M'shiha», Sefunot, vol. 12 (1971—1978), pp. 217—252.

²¹ Scholem, «Kabbalah», p. 275; Isaiah Tishby, «N'tive Emuna uMinut» (Дороги веры и ереси), Tel Aviv: Masada, 1964, index, s. v. Rovigo, etc.

²² Jacob Leveen, «Autograph Letters of Voses ben Mordecai Zacuto» in Alexander Scheiber (td.), «Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw», Budapest, 1947, pp. 326—327, 330.

²³ Leveen, op. cit., p. 332. On Rovigo cf. G. Scholem, «Halomotav shel haShabtai R. Mord'khai Ashk'nazi» (Сны о саббатянце Р. М. А.), Berlin: Schocken, 1938; Tishby, op. cit., pp. 81ff.

²⁴ Cf. Scholem, «Kabbalah», p. 275.

²⁵ Op. cit., pp. 396—400.

²⁶ Scholem, «Sh'ne M'qorot Hadashim Pldi'at Torato shel Avraham Mikhal Qardozo», Sefinot, vols. 3—4 (1960), pp. 243—300.

²⁷ «Shevet Mussar», Constantinople, 1712; «Midrash Talpiyot», Smirna, 1736. Cf. Meir Benayahu, «HaMaggid shel haRamhal» (Маггид М. Х. Луццатто), Sefinot, vol. 5 (1961), p. 302.

²⁸ Benayahu, «HaMaggid shel haRamhal», pp. 297—336.

²⁹ Benayahu, op. cit., p. 302.

³⁰ Benayahu, op. cit., p. 304, interprets the name Sh'mu'i'el as «Servant of the Living God» (Слуга живого Бора). Cf. also op. cit., p. 305.

³¹ Cf. R. Patai, «Adam waAdama», Jerusalem: Hebrew University Press, 1943, 2:98ff.

³² «Pesiqta Rabbati», ed. M. Friedmann, Vienna, 1880, p. 131b.

³³ Cf. Simha Asaf, «Iggrot mi'Tz'fat», in «Qovetz 'al Yad», 3, Jerusalem, 1939, pp. 122—123. Я выражаю благодарность профессору Гедалье Нигалу за то, что он обратил мое внимание на этот документ.

³⁴ Isaak Judah Jehiel Safrin, «N'tiv Mitzvotekha», Lemberg, 1858.

³⁵ Hayyim Vital, «Sefer haHezyonot», ed. F. Z. Aescoly, Jerusalem: Mossad haRav Kook, 1954.

³⁶ Op. cit., pp. 44—47.

³⁷ Op. cit., p. 79.

³⁸ Я'аков Шимшон из Шепетовки (умер в 1801 г.) был учеником Дова Бера из Межибожа и Пинхаса Шапира из Кореца. «Encyclopaedia Judaica» (1972) 9:1238 указывает 1799 г. (под вопросом) как дату его переезда в Эрец Израиль, однако согласно источнику, процитированному здесь, он скорее всего переселился в Эрец Израиль в 1791 г., в год смерти рабби Пинхаса Шапира из Кореца.

³⁹ Рабби Пинхас Шапира из Кореца (1726—1791) был хасидским раввином в Кореце и Шепетовке, который молился с большим *d'vequt* (чувство, энтузиазм).

⁴⁰ Safrin, «N'tiv Mitzvotekha», pp. 20b—21b.

⁴¹ Safrin, «M'gillat S'tarim», pp. 14, 19.

⁴² Loc. cit.

⁴³ Safrin, «N'tiv Mitzvotekha», pp. 20b—22b.

⁴⁴ Safrin, «M'gillat S'tarim», pp. 19, 32.

⁴⁵ Werblowsky, «Joseph Karo», pp. 397f.

⁴⁶ Op. cit., pp. 307—311.

Лилит

¹ Thorkild Jacobsen, «The Sumerian King List», Chicago, 1939, p. 18, n. 37, and p. 90, n. 131.

² Bruno Meissner, «Babylonien und Assyrien», Heidelberg, 1925, II. 201.

³ Ebeling and Meissner, «Reallexikon der Assyriologie», II. 110.

⁴ Samuel N. Kramer, «Gilgamesh and the Huluppu Tree», Chicago, 1939, pp. 1—2. The same story was told in the missing part of Tablet XII of the Babylonian Gilgamesh epic dating from the 7th century b. c. e. (Та же история рассказывается в пропущенной части таблички XII вавилонского эпоса о Гильгамеше VII в. до н. э.); cf. Alexander Heidel, «The Gilgamesh-Epic and Old Testament Parallels», Chicago, 1946, p. 94.

⁵ Emil G. H. Kraeling, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research 67 (Oct. 1937)», pp. 16—18.

⁶ Cf. William F. Albright, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research 76 (Dec. 1939)», p. 9.

⁷ Исайя 34:14.

⁸ B. Nidda 24b.

⁹ B. Erubin 100b.

¹⁰ Rashi to B. Sanhedrin 109a.

¹¹ Эти имена, как считает Моисей Гастер («Studies and Texts», pp. 1252ff), взяты из «списка» византийских магических имен, таких как Сасаниды, Синифорос и т. д. Cf. also H. A. Winkler, «Salomo und die Karina», Stuttgart, 1931.

¹² Alpha Beta di Ben Sira, ed. Eisenstein, «Otzar Midrashim», p. 47; cf. M. Gaster, MGWJ 29 (1880), 553ff; Num. Rab. 16. 25; Zohar I. 34b.

¹³ B. Erubin 18b; Gen. Rab. 20. 11, pp. 195—196; 24. 6, p. 236; Tanhuma Genesis Buber 20; etc.

¹⁴ B. Shabbath 151a.

¹⁵ James A. Montgomery, «Aramaic Incantation Texts from Nippur», Philadelphia, 1913, pp. 77—78, and cf. pp. 75—76 which are paraphrased or summarized above.

¹⁶ Montgomery, op. cit., pp. 155—156, bowl no. 8.

¹⁷ Осия 1:3; 2:5.

¹⁸ Jehuda L. Zlonik, «Ma'ase Yerushalmi», Jerusalem, 1946, p. 33.

¹⁹ Op. cit., pp. 66—67.

²⁰ Cf. G. Scholem, «Major Trends in Jewish Mysticism», New York, 1961, pp. 40ff. В арабском тексте заклинания Карины (мусульманского двойника Лилит) царь Соломон как будто призвал своего визирия и двоюродного брата Асафа ибн Барахью, в чьем имени мы узнаем Иисуса бен Перахью, и приказал ему надписать амулет, чтобы изгнать демонессу и всех ее помощников. Cf. H. A. Winkler, «Shlomo und die Karina», Stuttgart, 1931, p. 18.

²¹ Gottheil, whose Transcript was published by Montgomery, reads, «Yahweh Qadmonah Hayim Lilith». Однако мне кажется, что эти слова должны читаться как *w'Hawah qadmonah hutz Lilith*, передавая знаменитую иудейскую магическую формулу заклинания в соответствии с вышеприведенным переводом.

²² Монтгомери не разобрал имя. В более поздней иудейской магии стало обычным делом организовывать якобы продажу младенца, чьей жизни угрожал злой дух, и называли этого младенца Меркадо, то есть «проданный», если это был мальчик, и Меркада — если была девочка.

²³ Montgomery, op. cit., pp. 258ff. Перевод мой. Очень похожее заклинание напечатано в популярной книге заклинаний «Mar'e haY'ladim» Рафаэля Оханы (Raphael Ohana), Jerusalem, 1908, p. 61b.

²⁴ Cf. Montgomery, op. cit., pp. 252—253.

²⁵ Cf. Cyrus H. Gordon, «Two Magic Bowls in Teheran», Orientalia, vol. 20, Rome, 1951, pp. 306—315.

²⁶ Cf. Gordon, op. cit., pp. 306—307, whose translation was followed above? With a few slight changes.

²⁷ Cf. Gordon, op. cit., pp. 309—310. Lilith appears on numerous other bowls as well. Cf. Gordon, «Orientalia» 10 (1941), pp. 120—121, 279, 289 (where «male and female Liliths» are mentioned), 339, 340 («Lilin», masculine plural), 347 (Liliths), 348 («male and female Liliths»), 351 («I adjure thee, O Lilith Hablas, granddaughter of Lilith Zarnay»), 353 («bewitching female Liliths»), 354, 356.

²⁸ Бытие 1:20—21.

²⁹ Zohar I. 34b.

³⁰ Yalqut Reubeni to Genesis 2:21 (Бытие 2:21), p. 68.

³¹ Zohar III, 19a.

³² Zohar I. 148a, Sitre Torah.

³³ Gershom Scholem, «Kabbaloth R. Ya'aqobh weR. Yitzhaq», Madda'e haYahaduth vol. II, Jerusalem, 1927, pp. 251, 260.

³⁴ Бытие 1:2.

³⁵ Zohar I. 19b, with I. Tishby's comments in his Mishnat haZohar I. 372.

³⁶ B. Sukka 5b.

³⁷ Zohar I. 19b.

³⁸ Zohar I. 34b.

³⁹ Zohar I. 19b.

⁴⁰ См. выше «Лилит и чаши».

⁴¹ Midrash Abkir; Zohar III. 76b; Yalqut Reubeni to Genesis 4:8 (Бытие 4:8), p. 95.

⁴² Naphtali Herz ben Jacob Elhanan, «'Emeq haMelekh», Amsterdam, 1648, 179d—180a.

⁴³ Cf. Bahya ben Asher ibn Halawa (d. 1340), «Commentary to the Pentateuch (in Hebrew)», Venice, 1546, 15d; Manasseh ben Israel (1604—1667), «Nishmat Hayyim», Amsterdam, 1652, 114b, ch. 12 of the Third Maamar; «'Emeq haMelekh», 23c—d, chapter 42.

⁴⁴ Zohar I. 19b.

⁴⁵ «'Emeq haMelekh», p. 103a; cf. the Yiddish book «Hanhagat Hasidim w'Anshe Ma'ase», Frankfurt a. M., 1700, pp. 16a—17a.

⁴⁶ Zohar I. 148a—b, Sitre Torah.

⁴⁷ Zohar I. 148b, Sitre Torah.

⁴⁸ «'Emeq haMelekh», Sha'ar Tiqqune haT'shuvah, ch. 11, p. 19c. Мифическая основа этого заклинания очевидна. Утверждение, что Лилит облачена в бархат, имеет отношение к алому платью, которое, как мы только что читали, Лилит надевала, собираясь соблазнить мужчину. То, что она должна вернуться к разгневанному морю и к зовущим ее волнам, имеет отношение к хорошо известному мифу, согласно которому Лилит постоянно живет в волнах Красного моря.

⁴⁹ «'Emeq haMelekh», 84b.

⁵⁰ Cf. G. Scholem, «Tarbitz», vol. 19 (1948), p. 175.

⁵¹ Solomon Navarro, «Sippur Yosef della Reyna», in Yitzhaq Luria, «Sefer Liqqute Shas», Livorno, 1790, pp. 58b—59a.

⁵² Zohar I. 19b. Поворот огня напоминает о повороте самих херувимов: согласно талмудической точке зрения (B. Baba Bathra 99a), когда херувимы поворачиваются друг к другу лицами, это говорит о том, что Израиль послушен воле Бога; когда же херувимы отворачиваются друг от друга, это говорит о том, что Израиль погряз в грехах. Улыбка Лилит отражается в улыбке, которую можно видеть на лицах спящих детей. Поэтому, согласно еврейскому фольклору, необходимо разбудить ребенка, чтобы Лилит улетела.

⁵³ Zohar III. 19a.

⁵⁴ Zohar III. 77a.

⁵⁵ Zohar III. 77a.

⁵⁶ «M'qore Minhagim», 91f, and Raphael Ohana, «Mar'e haY'ladim», Jerusalem, 1908, p. 52a.

⁵⁷ Ohana, op. cit., quoting Liqqute Gure haARI; cf. also «Sefer Z'khira» 53b; Grunwald «Mitteil. zur jüd. Volkskunde», VIII, 62; similar beliefs and practices among other peoples, cf. Wuttke, «Der deut. Volksaberglaube», 380; Ploss, «Das Kind», II. 851; Nyberg, «Kind und Erde», 222; Graves, Patai, «Hebrew Myths» 10. 4.

⁵⁸ Ohana op. cit., 94a.

⁵⁹ Op. cit., 25a.

⁶⁰ Op. cit., 94a—b.

⁶¹ Ср. Бытие 4:19, 22.

⁶² Gen. Rab. 23. 3, p. 224, and parallel sources.

⁶³ Pirke di R. Eli'ezer, according to reading of Nahmanides on Gen. 4:2; cf. Mid. haGadol I. 118; Zohar I. 55a; Zohar Ruth 99a, beginning with the words «R. Nehemia patah»; Agadat Berreshit (introd.) 38; Louis Ginzberg, «Legends of the Jews», I. 150; V. 171; Menahem Zioni b. Meir of Speyer (15 cntury). Sefer Zioni, Gremona, 1560, p. 14b.

⁶⁴ Zohar I. 56a; cf. 19b.

⁶⁵ Zohar III. 76b.

⁶⁶ Zohar I. 9b.

⁶⁷ Zohar III. 76b—77a.

⁶⁸ G. Scholem, «Tarbitz», vol. 19 (1948) p. 172; cf. also Mid. Tehillim 72, Buber, p. 324; Yalqut Reubeni to Genesis 4:8, p. 95, quoting Sefer Miskhan ha'Eduth. Упоминание об Адере Едумянина см. 3 Царств 11:14, 17.

⁶⁹ Targum Sheni to Esther 1:3.

⁷⁰ Cf. Scholem, «Tarbitz», vol. 19 (1948) p. 169.

⁷¹ Cf. Targum to Job 1:15.

⁷² Cf. above, pp. 230—231.

⁷³ Bahya on Genesis, Venice, 1546, 15d; cf. also Yitzhaq Caro, «Toldoth Yitzhaq», (Mantua, 1558), to Genesis 16a; Reubeni Gadol, «Yalqut Reubeni», Wilmersdorf, 1681, 53c (Parashat Toldoth); Aharon Shemuel, «Nishmat Hayyim», Hanau, 1617, 114b (Ma'amar Gimel, ch. 12).

⁷⁴ Nathan Srira, «Tuv haAretz», Venice, 1655, p. 19c.

⁷⁵ Псалом 91:10. Ohana, «Mar'e haY'ladim» 10a—b, quoting Mahari Taitazak.

⁷⁶ Исая 27:1.

⁷⁷ Moses Cordovero, «Pardes Rimmonim», Cracow, 1591, Gate 25, ch. 5, p. 186d.

⁷⁸ «'Emeq haMelekh», p. 84b, cf. p. 140b.

⁷⁹ Cf. e. g., «'Emeq haMelekh», 14b, and Bezabel ben Solomon of Kubrin, «'Amudeha shiv'a», Dusseldorf, 1693, pp. 51c—d.

⁸⁰ Исая 27:1.

⁸¹ «'Emeq haMelekh», pp. 84c, 103a, 121b, 130a; Zohar II, 180b.

⁸² Op. cit., p. 84a; G. Scholem, «Tarbitz», vol. 19 (1948), p. 173.

⁸³ Бытие 36:39.

⁸⁴ Иеремия 1:14.

⁸⁵ Cf. G. Scholem, «Tarbitz», vol. 5, p. 194.

⁸⁶ Cf. Scholem, «Kabbaloth R. Ya'aqobh weR. Yitzhaq», Madda'e haYahaduth, vol. II, Jerusalem, 1927, pp. 251, 255, 258, 260—261. Эта ревность в семье злых

божеств отражает ревность Богини-Матери, когда она видит безграничную любовь Бога-Отца к их дочери Матронит. См. «Отец и мать».

⁸⁷ Бытие 28:9.

⁸⁸ Moses Cordovero, «Pardes Rimmonim», Cracow, 1591, Gate 25, ch. 5, p. 186d; Gate 26, ch. 8, p. 188d.

⁸⁹ Abraham Galante, «Sefer Qol Bokhim», Venice, 1589, p. 15, to Lamentations 1:5.

⁹⁰ См. «Рождение Лилит».

⁹¹ «'Emeq haMelekh», 140b.

⁹² Бытие 3:24.

⁹³ Hayyim Vital, «Sefer 'Etz Hayyim», Koretz, 1784, p. 129d.

⁹⁴ Псалтирь 3:8.

⁹⁵ Zohar II. 163b.

⁹⁶ См. «Лилит и чаши».

⁹⁷ Zohar Hadash Tiqqunim, Warsaw: Lewin-Epstein, no date, p. 117a top.

⁹⁸ Zohar I. 27b.

⁹⁹ Притчи Соломона 30:23.

¹⁰⁰ Zohar III. 69a.

¹⁰¹ Shlomo Alqabetz, «B'nith haLevi», ch. 7, cf. ch. 6.

¹⁰² G. Scholem, «Tarbitz», vol. 5, pp. 50, 194—95; I. Tishby, «Mishmat haZohar», I. 299.

¹⁰³ Захария 9:9.

¹⁰⁴ Zohar III. 69a.

¹⁰⁵ «'Emeq haMelekh», p. 84d.

Шаббат — девственница, невеста, царица и богиня

¹ Исайя 58:13—14.

² Бытие 2:2—3; Исход 20:8—11; Второзаконие 5:12—15.

³ Cf. Jubilees 50:8.

⁴ Cf. A. Z. Aescoli, «Sefer haFalashim», Jerusalem, 1943, p. 37; Wolf Leslau, «Falashes Anthology», New Haven, 1951, p. 19.

⁵ B. Ketubot 62b; B. Baba Kamma 88a; cf. Yer. Megilla 75a mid.

⁶ B. Ketubot 62b. Относительно талмудической веры в силу слов см.: R. Patai, «Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual», pp. 185ff.

⁷ Cf. Stobaeus, «Ed.», I, 1;10.

⁸ Philo, «Leg. Alleg.», I. 15 (Loeb. Class. Libr. I. p. 155).

⁹ Philo, «De Opif. Mundi» 100 (Loeb I. p. 79).

¹⁰ Philo, «De Spec. Leg.» II. 56—58 (Loeb VII, pp. 343, 345).

¹¹ Philo, «Vit. Mos.» II. 210 (Loeb VI, p. 553).

¹² Cf. the tractate «Shabbat» of the Mishna? The Babylonian Talmud and the Palestinian Talmud.

¹³ B. Shabbat 119a.

¹⁴ Loc. cit.

¹⁵ Loc. cit.

¹⁶ Loc. cit.

¹⁷ B. Shabbat 119b.

¹⁸ Исход 20:8; Gen. Rab. 11:8, pp. 95—96; cf. Pesiqta Rabbati 117b.

¹⁹ И в Библии, и в Талмуде существительное Шаббат (суббота) и мужского и женского рода.

²⁰ Leslau, «Falasha Anthology», op. cit. p. 3.

²¹ Op. cit. pp. XLI—XLII.

²² Op. cit. pp. 9, 10.

²³ Исход 31:13.

²⁴ Иов 25:4—5.

²⁵ Cf. B. Sanhedrin 65b; Pesiqta Rabbati 23, p. 120a; Zohar III. 288b.

²⁶ Cf. Graves, Patai, «Hebrew Myths», ch. 25.

²⁷ Ср. Исайя 58:13—14.

²⁸ Cf. B. Shabbat 118b.

²⁹ Leslau, op. cit., pp. 16, 17, 18, 19, 21, 23—24, 30—32, 36, 37—38.

³⁰ Op. cit., pp. 42, 45. Сравнение фалашской субботы и мандейского (в Ираке и Иране небольшая религиозная община, религия которой восходит к гностицизму и которая ведет род от Иоанна Крестителя. — Примеч. перев.) воскресенья, также персонифицированного и во многом сходного с субботой, было проделано в «Sanbat» Лю Тройем, в «Die Vorgeschichte der christlichen Taufe» Ричарда Рейценштайна (Leipzig and Berlin: Teubner, 1929, pp. 328—377). Он также указывает (p. 347) на то, что выражение «Sabbat of God», обнаруженное в «Teezaza Sanbat», восходит к «De Cherub», 87, Филона Александрийского. В этом тексте (Loeb Class. Libr. ed, p. 61) Филон пишет, что «Моисей часто в своих законах называет субботу, что значит „отдых“, Божьей субботой». В сущности, во многих древнеиудейских текстах это выражение звучит как «день седьмой — суббота Господу» (Исход 20:10, 31:15, 35:2; Левит 23:3). Однако в Книге Исхода 31:13 и Книге Левит 19:3 есть выражение «Мои субботы», вложенное в уста Бога. Итак, Л. Трой заключает, что выражение «Божья суббота» было заимствовано Филоном, но не совсем правильно.

³¹ Op. cit., p. 143, note 9.

³² Op. cit., p. 147, note 95.

³³ Cf. I. L. Baruch (ed.), «Sefer haShabbat», Tel Aviv, 1936, pp. 333—335.

³⁴ Cf. e. g. «Seder 'Avodat Yrael», Roedelheim, 1868, p. 200.

³⁵ Исход 20:8.

³⁶ Второзаконие 5:12.

³⁷ Исход 31:16.

³⁸ Исход 20:8.

³⁹ Zohar II. 138a; cf. I. Tishby, «Mishmat haZohar» II. 487—488, 491.

⁴⁰ Zohar II. 63b.

⁴¹ Zohar III. 272b.

⁴² Pope, op. cit., p. 175.

⁴³ Древнееврейское слово «qiddashta», которое появляется в субботних благословениях, значит «ты освятил» и «ты обручился».

⁴⁴ David ben Joseph Abudarham, «Sefer Abudarham», Prague, 1784, p. 45a.

⁴⁵ Аллюзия на мидраш, согласно которому Шаббат жила в мыслях Господа еще до сотворения Вселенной; явившись через шесть дней, она положила конец, обозначила свершение Божьего труда.

⁴⁶ Сын Иессея (Jesse) из Вифлеема, конечно же, Давид, однако здесь аллюзия на более дальнего сына, или потомка, Ишая, то есть на Мессию, чье раннее появление было искренне ожидаемо цфатскими каббалистами.

⁴⁷ Еще одна аллюзия на Мессию, так как Давид был потомком Переца (Фарес).

⁴⁸ Основано на В. Tanith 29b. Концепция Шехины как Священного яблоневого сада очень близка католическому взгляду на Марию как на оливу, что выражено, например, святым Альфонсом Марией ди Лигуори (1696—1787) следующим образом: «...Марию называют оливой, которая ничего не дает, кроме оливкового масла, символом милосердия, ибо Мария не может дать ничего, кроме жалости и милосердия». See Barry Ulanov (ed.), «The Way of St. Alphonsus Liguori», New York, 1960, p. 87. В этой книге есть «Imprimantia» и «Nihil obstat» архиепископа Нью-Йоркского.

⁴⁹ Pope, op. cit., p. 175.

⁵⁰ Cf. e. g., Hayyim Vital (1542 — 1620), «Sha'ar haGilgulim» (Ворота переселения), Przhemysla, 1875, pp. 15a—b.

⁵¹ Cf. G. Scholem, «Eranos Jabrbuch», vol. 19 (1950), pp. 154ff.

⁵² Эти стихи печатаются в молитвеннике в согласии с лурианской традицией, например «Siddur Tora Or v'imsha'ar haKolel», Vilna, 1896, pp. 55a—56a.

⁵³ То есть Шаббат, которая отождествляется с Шехиной, и есть невеста Бога.

⁵⁴ Смелое сравнение: *yosod* (основание), одна из десяти *sefirot*, соотносится с пенисом смертного мужчины. Сказано, что он принадлежит «ей», потому что с его помощью Бог соединяется со своей невестой Шаббат-Шехиной.

⁵⁵ В арамейском оригинале *katish*, что означает не только «прижимать», как переведено здесь, но также «входить», «лишать девственности», как в Yer. Qiddushin 59a top.

⁵⁶ «Siddur Tora Or», Vilna, 1986, p. 56a.

⁵⁷ M. Ketubot 5:6.

⁵⁸ Исход 21:10; cf. R. Patai, «Sex and Family in the Bible and the Middle East», New York, 1959, pp. 43ff, 158ff.

⁵⁹ Joseph Caro, «Shulhan 'Arukh», Orah Hayyim sec. 240.

⁶⁰ Cf. Magen Abraham, a commentary printed in the standart editions of the «Shulhan 'Arukh», Orah Hayyim, to sec. 240.

⁶¹ Исая 56:4—5.

⁶² Zohar II. 89a. Приведенная интерпретация в основном следует И. Тишби («Mishnat haZohar», Jerusalem, 1961, II. 537—538).

⁶³ Hayyim Vital, «Etz Hayyim Sha'ar haK'lalim», 12—13; and other passages quoted by S. A. Horodezky «HaMistorin b'Yirad»; Tel Aviv, 1961, III. 98; cf. also Ahabbetai of Rashkow, «Seder T'filla mi' Kol haShana», Korteiz, 1794, pp. 157b—258b. Остальная часть дня также посвящена общению с божественным миром. В *kiddush*, или освящении, второй субботней трапезы, то есть утром в субботу после возвращения с утринных (*missaf*) молитв в синагоге, Священный Царь, Священный Первый Бог, Священный яблоневый сад (то есть Шаббат-Шехина) и Маленькое Лицо приглашены разделить трапезу (Siddur Tora Or, Vilna, 1896, pp. 78b, 82a). Такое же приглашение, но немного в других словах повторяется по случаю третьей трапезы вечером в субботу после молитв (*minhna*) в синагоге. Согласно другой точке зрения, первая трапеза в честь «Женщины Маленького Лица», то есть Шехины, вторая в честь «Священного Первого Бога» и третья в честь «Маленького Лица» (cf. Isaiah haLevi Horowitz [1565—1630], «Sh'ne Luhot HaB'rit», Amsterdam edition, reprinted in New York, 1946, I, 139b).

Третья трапеза обычно длилась до тех пор, пока не наступало время идти в синагогу на вечерние молитвы. В этот раз следовало тянуть слово «*barkhu*» (Благословляю тебя), пока хватало дыхания, потому что именно тогда царица Шаббат уходила, а таким способом можно было немного отсрочить ее уход (cf. Isaac of Vienna (XII—

XIII c.), «Or Zaru'a»; Jacob Segal (XV c.), «Minhage Maharil», as quoted in Baruch (ed.), «Sefer haShabbat», pp. 59, 65).

Хотя с появлением трех звезд на темнеющем небе суббота заканчивается, остаются две церемонии, которые продлевают ее ощущаемое присутствие до самой ночи. Одна называется *havdalah* (разделение) и совершается главой семьи у себя дома в присутствии жены и детей. Она состоит из зажигания пучка искусно свитых восковых свечей, выпивания бокала вина и нюхания сладких трав — под аккомпанемент принятых благословений. Польский каббалист Исая ха-Леви Горовиц цитирует собственную отца: «Следует петь *havdalah* под приятную мелодию и прощаться с Царицей радостной песней. Еще по той же причине наши обычаи петь стоя, хотя можно и сидя, потому что следует встать, провожая Царицу... К праздничному дню прибавляется немного от буднего дня, чтобы учить и показывать, с какой неохотой отпускают Святого Гостя, как тяжело расставание с ним. Поэтому его удерживают, и из большинства домов доносятся песни и гимны...» (Sh'ne Luhot haB'rit, op. cit.).

Обычаем у восточноевропейских хасидов было «проводить время от заката до часа вечерней молитвы (в субботний день) с песнями и радостными хвалами, они, как правило, весело плясали в честь Царицы Шаббат, когда провожали ее, не менее весело, чем когда встречали. Это напоминает музыкальное представление для жениха и невесты. И это должно делать любой разумный человек в честь Царицы, тем более что не найти лучшего колдовства (*segulla*), чтобы отогнать разрушителей душ и уверить себя в счастливой и радостной неделе...» (Baruch, op. cit., p. 82).

Следом за *havdalah* следовало спеть несколько традиционных песен, а потом наступало время последней церемонии, рассматриваемой как часть субботних торжеств, хотя сама суббота уже прошла. Речь идет о праздничной трапезе, называемой *s'udat m'lave Malka* (Трапеза прощания с Царицей), которая, подобно трем другим трапезам, восходит к талмудической традиции (cf. B. Shabbath 117b—118a, 119b) и рассматривалась Иосефом Каро как религиозный закон (Shulhan 'Arukh, Orah Hayyim, sec. 300, and the commentary of Sha'are Teshuva ad. loc.). Для хасидов, которые рассматривали эту трапезу и последующее веселье как часть Шаббат (субботы), ритуал *m'lave Malka* был возможностью продлить веселье, танцы, праздник до глубокой ночи.

Заключение

¹ Мать-Земля и город (Сион) как мать людей подробно рассмотрены в книге Р. Патая «Adam waAdama», vol. II, Jerusalem, 1943, pp. 65—120.

² Cf. C. G. Jung, «Gesammelte Werke», Zürich — Stuttgart, 1958, vol. 16, pp. 263ff., «Die Coniunctio».

³ Cf. Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, s. v. Maria, vol. 12, pp. 316—317.

⁴ Cf. Hastings (ed.), «Dictionary of the Bible», s. v. Mary, p. 290.

⁵ Cf. Christine de Pisan, «L'épître au dieu d'Amours», in Robert Bossaut (ed.), La littérature morale au Moyen Age, Paris: Librairie Larousse, 1935, p. 93.

⁶ Левит 18:5; Числа 21:8—9.

⁷ Кстати, хочу отметить, что в последние годы происходят замечательные изменения в иудейском феминизме, то есть Богу приписываются женские черты и внедряется поклонение такому феминизированному божеству во время религиозных

служб. Например, в одной из молитв сказано: «Благословенна Она, говорившая, и мир возник...» Это есть прямая переделка традиционной еврейской молитвы: «Благословен Он, говоривший, и мир возник...» Но молитва продолжается: «Благословенна Она, в начале начал давшая рождение... Благословенна Она, чья утроба покрывает землю...» Теперь это уже не простая переделка Бога в Богиню, но и передача Ей — пусть всего лишь метафорически — физиолого-биологических функций. Заметьте, что в традиционной еврейской молитве к Богу обращаются как к «зачавшему» мир или имеющему мужские половые органы. Cf. Rita Cross, «Female God Language in a Jewish Context», *Davka* 17, reprinted in Carol P. Christ and Judith Plaskow (ed.), «Womanspring Rising», New York: Harper & Row, 1979; Naomi Janowitz and Maggie Wenig, «Sabbath Prayers for Women», in op. cit., p. 176.

Приложение

Богиня в синагоге Дура-Европоса

¹ A. R. Bellinger, F. E. Brown, A. Perkins, and C. B. Welles (eds.), «The Excavations at Dura Evropos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report», vol. VIII, pt. 1: «The Synagogue» by Carl H. Kraeling, with contributions by C. C. Torrey, C. B. Welles, and B. Geiger (New Haven, 1956).

² Erwin R. Goodenough, «Jewish Symbols in the Greco-Roman Period», vols. IX, X, XI, «Symbolism in Dura Synagogue» (New York, 1963—64).

³ Op. cit., IX. 202.

⁴ Op. cit.

⁵ Op. cit., pp. 202—203.

⁶ Op. cit., p. 209.

⁷ Op. cit., p. 202; cf. also Goodenough, «The Rabbis and Jewish Art in the Greco-Roman Period», *Hebrew Union College Annual*, vol. XXXII, (1961), pp. 270—271.

⁸ Cf. above, pp. 137—138.

⁹ Cf. above, chaps. I and II.

¹⁰ Cf. Jacob Neusner, «Judaism at Dura Europos», *History of Religions*, vol. 4, no. 1 (Summer 1964), p. 101.

¹¹ Cf. Mishna 'Avoda Zara 3. 4; Bab. 'Avoda Zara 44b; cf. Yer. Shevi'it 38b—c.

¹² Goodenough, op. cit., X. 76.

¹³ Op. cit., X. 138.

¹⁴ Cf. *History of Religions*, vol. 4, no. 1 (Summer 1964), pp. 85—91.

¹⁵ Cf. Goodenough, op. cit., X. 121; Neusner, op. cit., p. 90.

¹⁶ Cf. above, pp. 107ff, 139ff.

¹⁷ Cf. Zohar, I. 21b—22a; cf. above, p. 141.

¹⁸ Cf. B. Sabbath 87a; cf. B. Pesahim 87b; Deut. Rab. 11. 10 tnd; cf. above, p. 109.

¹⁹ B. Sota 12b; Sifre Deut. 355; cf. above, pp. 109—110.

²⁰ B. Sota 12b; cf. Ex. Rab. 1. 23.

²¹ B. Sota 12b; cf. Exodus Rabba 1. 22—1. 23.

²² Cf. «The History of Voses Our Master», in Jellinck, *Bet haMidrash II. 2*; Sefer haYashar 242.

²³ Exodus Rabba 1. 25; Pirque diR. Eli'ezer 48.

²⁴ B. Sota 12b; cf. Ex. Rab. 1. 22—25.

²⁵ Pirque diR. Eli'ezer 48.

²⁶ Pirque diR. Eli'ezer 48; Sefer haYashar 241—242; «The History of Voses Our Master», in Jellinck, *Bet haMidrash II. 2*.

²⁷ Tanhuma Exodus 8.

²⁸ Cf. above, «Персонификация».

²⁹ Там же.

³⁰ Septuagint to Job; Ginzberg, «Legends of the Jews», II. 236—237; v. 389; Jack Finegan, «Light from the Ancient Past», Princeton, 1959, p. 498.

³¹ Sifre Num. 78; B. Sota 11b; Exodus Rab. 1. 15; cf. Ginzberg, «Legends of the Jews», II. 251, 253; v. 393.

³² Goodenough, op. cit., IX. 211, 214—217.

³³ Cf. Encyclopaedia Judaica, Berlin, 1929, III. 390—392; Israel: Ancient Mosaics, New York, UNESCO, 1960, p. 10 and plate VI.

³⁴ Исход 40:38.

³⁵ Cf. R. Patai, «Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual», Edinburgh, 1947 (new edition, New York, 1967), pp. 186; Robert Graves and R. Patai, «Hebrew Myths: The Book of Genesis», New York, 1964, passim.

Именной указатель

А

- Аарон 50, 81, 107
 Абба бар Кахана 259
 Аббайя 209, 317
 Абду-Аширта 25
 Абин бар Ада, Рабх 101
 Абудархам, Давид бен Иосеф 288
 Абулафия, Абрахам бен Шмуэль 135, 157
 Аввакум 67
 Авель 95, 284
 Авиазер 25
 Авия (Авиям) 34—35
 Авраам 10, 12, 98, 107, 109, 131, 174, 226, 246, 283, 296
 Авраам ибн Эзра 285
 Автальон 209
 Агарь 263, 265
 Аграф бат Махалаф (см.: Играт бат Махалат)
 Адам 10, 98, 100, 107, 114, 156, 163, 166, 172—173, 178, 179, 189, 239, 241, 242, 245, 248—251, 255, 257, 260, 266, 268, 271, 282—284
 Адер Идумеянин 261
 Адирнаррон 130
 Адонай 13, 178, 182—183
 Аза и Аза'эль 259
 Азazel 149
 Азаил, царь Дамаскский 66
 Азария (пророк) 15, 35
 Азария, рабби 97
 Азимон 263
 Азулай, Исаак бен Авраам 226
 Азулай, Хаим Иосеф Давид (ХИДА) 183—185, 192, 226
 Акат 52
 Акиба, рабби 104, 209
 Актаризель 130
 Албалаг, Исаак 157
 Александр Лисмах 84
 Алийан (см.: Ваал) 121
 Алкабец, Шломо 217, 219—221, 267, 288, 291
 Аматерасу 123
 Аммуникс 121

- Амрам 98, 316
 Ан 120—121
 Анаит (см.: Анахита)
 Анания 15, 35
 Анат (Ана, Аната) 17, 23, 24, 41, 45—48, 50, 52—54, 56—57, 93, 108, 121, 142—144, 158, 275, 288, 302, 312
 Анатбетель 57
 Анафиаху 90
 Анафоп (мн. ч. от Анат) 54
 Анахита 143—144, 158, 310—315, 322
 Антиох Елифан 77, 82, 83, 86
 Ану 24
 Аполлон 157
 Аполлоний 84
 Арба диАсм'дей 265
 Аристей 83—86
 Артаксеркс II 144
 Артемида 56, 144, 311
 Аруру 120
 Аса, царь 35
 Асир 26
 Асмодей (Ашмодей) 245, 259, 261, 265
 Астар 47
 Астарт 16—17, 23—26, 28—29, 36, 38, 45—46, 48—52, 54—57, 90, 121, 275, 297, 302, 312
 Атаргатис 288
 Атум 121
 Афарат 24
 Афина 52, 144, 157, 277
 Африра и Кастимон (демоны) 260
 Афродита 144, 310—315
 Аха бар Иаков Рабх 79
 Аха, рабби 103, 106
 Ахав 29—33, 36, 62—63
 Ахия Силомянин 29
 Ахриман (Ариман) 122
 Ашера (Ашерту) 16—18, 21, 23—26, 28—38, 40—42, 45—47, 49—50, 52, 54, 93, 121, 275, 302, 312
 Ашкенази, Морд'хай 224
 Ашратум 24
 Аштарот (Аштароф, Аштарту, см.: Ашторет)
 Аштарт-Шем-Ваал 48
 Ашторет 45—49

Б

- Ба'ал Шем Тов, Исраэль (Бешт) 185, 188, 191, 236
 Барух из Меджибожа 191
 Батия 316
 Бахрам-Гушнасп 247
 Бахья бен Ашер 89, 262
 Беер Селигман, рабби (Ицхак бен Ари Иосеф Дов) 198
 Бернаил (Сатана) 284—285
 Берос 144
 Берухим Авраам хаЛеви, рабби 178, 228—230
 Бешт (см.: Ба'ал Шем Тов, Исраэль)
 Билар 254
 Биттон Давид, рабби 203
 Бонавентура, святой 304
 Бузнаи 246—247, 266
 Булл-Эль 33, 46

В

Ваал 16, 24, 25, 30—34, 36—38, 40,
46, 48—49, 52, 54, 67, 93, 101,
107, 121, 136
Ванея, сын Иодая 209
Венера (богиня) 144, 288, 291
Вениамин 54
Вербловский Р. Д. 219, 221
Видас, Элияху де 181, 199
Витал, Бенджамин хаКоэн, рабби
226
Витал, Самуил 223
Витал, Хаим 177, 206, 209—210,
217, 222—223, 230—232,
235, 266

Г

Гавриил 284—285, 315
Галант, Авраам 266
Гамлиэль Раббан 102
Гамлиэль, патриарх 312
Ганеша 123
Ганновер, Натан 182, 199
Геб 119
Геба 125
Гедеон 25—26
Геёнаи бар Маман 244—245
Гера 122
Геракл 313—314, 320
Гераклий, император 157
Геродот 143
Герцеле Острополер 191
Гикатилла, Иосиф бен Авраам 126—
127, 131
Гиллель (Хиллел) 209

Гильгамеш 143, 239—240
Глюк, Нельсон 81
Гомбинер, Авраам Авель Халеви 295
Гомерь 245
Горовиц, Исая, рабби 198—199
Грейвс, Роберт 166
Грессман, Хьюго 90
Гудинаф, Эрвин 310—311, 313—314,
319

Д

Давид, отец Соломона и сын Иессея
27, 65, 209, 261, 313—314,
320—321
Дагон 313
Дамиани, Петр 158
Деви 123
Дей, Джон 41
Диана 144
Диаус Питар 16
Дими, рабби 100
Дион бен Шалмон 245
Донноло, Шаббатай 163
Думузи (см.: Таммуз)
Дюпре, Луи 219

Е

Ева 95, 107, 189, 242, 245, 249, 251,
255, 257, 260, 266, 268
Едония, сын Гемарии 57
Ездра 95
Езекия 35—37
Езра 83, 276
Елеазар 84

Елеазар бен Иуда бен Калонимос из
Вормса 257
Елена 84
Елизер, рабби 104
Енох 98, 104, 154, 186, 284
Ефваал, царь Сидонский 29
Ефрем 41—42
Ешмун 48
Ешмун'азар 47

З

Захария
Зев Вульф из Житомира 164
Зевс 16, 122, 277
Зелфа 26
Зигельхейм Г. 200
Зогаризль 130
Зороастр 144
Зурван (Зерван) 122, 126, 128

И

Иа'аков бен Ицхак Сержун 223
Иазания, сын Азуров 39
Иаков 10, 98, 107, 131, 147, 151, 174,
180, 219, 246, 253, 271, 276
Иафет 99
Играт (Играф) бат Махалат 17, 254,
259, 261—263
Иегуда бар Симон 97
Иегуда бен Иди, рабби 98
Иегуда бен Хийе 276
Иезавель, дочь Ефваала 29—30, 32
Иезекииль 38—40, 65—66, 69, 75,
87, 182, 217, 318

Иекитьэль 316
Иеремия 37, 54—55, 57, 227—229
Иеровоам, сын Наватов 29—31, 33
Иехония, сын Иоакима 100
Иешуа из Сикхнина, рабби 97
Иешуа, рабби 97—98
Изанами 123
Измаил 263, 265
Иисус бар Перахья, рабби 244—245
Иисус Христос 17, 146, 212
Инуи, сын Анании 30—31, 33—35,
37
Илия 30—31, 33—34, 37, 97, 174,
178, 186, 217, 232, 245—246
Илия хаКохен из Смирны 183, 225
Инанна 52, 142—144, 158—159,
288
Иоаким 39
Иоанн Дамаскин 158
Иоас 25, 35, 38
Иоахаз 30—31
Иов 227, 318
Иодай 35, 209
Иорам 30—31
Иосафат 35
Иосеф дела Рейна 254—255
Иосий бен Ханина, рабби 97
Иосиф 97
Иосиф Флавий 62, 74—78, 82, 84,
86, 205
Иосиф, муж Марии 146
Иосия Иудейский 33, 37—38, 40,
42, 57
Иоханан бар Наппахи, рабби 98—
99, 101—102
Иохевед 318—319
Ирод 76
Исаак 10, 98, 107, 131, 174, 246

Исав 262—263
Исайя 36, 217, 240
Исанаги 123
Иуда 50
Иуда Зеви Хирш из Штретина 194
Ицхак Айзик из Комарно 193
Ицхак, рабби 89, 259
Ишма'эль, рабби 154
Иштар 52, 56, 121, 142—144, 158, 288, 291
Ишумбетель 57

Й

Йамм 46, 54
Йоз бен Иегуда, рабби 280
Йос, рабби 89

К

Кадеш 24, 47
Каин 95, 152, 251, 259—260, 271
Кали 123, 156
Кардозо, Авраам Мигуэль 225
Каро, Иосиф бен Эфраим 199, 217—220, 226, 295
Картикея 123
Катакзивури 121
Кауфман, И'езк'эль 165
Кафцефони 264—265
Кашку 121
Кедорлаомер 48
Керет 53
Кетина, Рабх 79—80, 87
Кехат 98
Ки (Нинхурсаг) 120—121

Кибела 144
Кирилл Александрийский 157
Константин 157
Кордоверо, Моисей 127, 158, 178—181, 199, 217, 221, 265—266
Крамер, Самюэль Н. 120
Кристина Пизанская 304
Крон 122

Л

Ламех 259
Ландау, Езекиэль, рабби 184, 194—195
Леви Ицхак из Бердичева 189, 232
Леви, рабби 97—98, 100
Левифан 264
Леон, Моисей де 129—130, 135—136, 176, 268
Лилит 17—18, 150, 155—156, 163, 168, 173, 179, 180, 192, 221—222, 239—259, 261—271, 275, 287, 302
Лициний Красс 76
Лия 18, 26, 151, 296
Лука, святой 157
Лурия, Исаак 151, 168, 176—179, 181, 190, 199, 201, 208—210, 217, 222—223, 228—230, 266, 293—294, 296
Луццатто, Моисей Хаим 225—226

М

Мааха 34—35
Маймонид 13, 87—88

Малкхут 131, 178
Манассия 36—38, 40, 98
Мансур, С'алих 204
Мария 14, 146, 157—159, 235, 284, 304
Марморстейн А. 103
Маскит 262
Матрона (Юнона) 17, 115
Матронит 17—18, 89—90, 116—117, 122, 127, 129, 131—132, 137, 141, 145—146, 148, 150—160, 167, 172, 177—178, 187—189, 192, 218, 236, 267—271, 275, 281, 287—288, 293, 295—297, 303—304, 315
Махалафа 262—263, 265—266
Мегетавеель, дочь Матреды 264, 266
Меир Ба'ал хаНес, рабби 207
Мелхиседек (Мельхиседек) 284
Менахем бен Иаков 286
Метатрон 106, 150, 154, 156, 217, 226, 247, 254
Мехтхилд Магдебургский 158
Милхом 29, 34
Минкинс 121
Мириам 107, 316, 318
Митра 143
Михаил 15, 281, 284
Михей 36
Моисей 10, 21, 36, 64, 68—69, 74—75, 79, 93, 95, 97—98, 100, 102, 107—108, 115, 174—175, 180, 185, 219, 226, 232, 271, 278, 288, 301, 310—311, 313—322
Моисей де Лион 115
Монобаз 84
Монтгомери, Джеймс А. 244
Моргенстерн Юлиан 90

Мордехай 15
Мот 46
Моше бен Нахман (Нахманид) 185, 286
Моше Клейн из Паты 200
Моше Надаршан 104
Моше Хаим Эфраим из Суделков 188, 193
Мьюялака 123

Н

Наама (демон) 17, 156, 251, 259—262, 275
Наама (жена Соломона) 259—260, 262
Наварро, Соломон 254
Навуходоносор 15, 82
Надав и Авиуд 100
Напсарас 121
Нарас 121
Нарсес 157
Натан из Газы 226
Натараджа 123
Нафтали Герц бен Иаков Эльянана 251, 254
Нахар 46
Нахманид (см.: Моше бен Нахман)
Неемия 15—17, 54
Нейзнер, Яков 313
Нехуштан 36
Нигал, Гедали 206
Никанор 84
Нике 277
Нимрод 283
Нинма 120
Нинту 120

Нинхурсаг (Нинма, Нинту, Аруру)
120—121
Ной 10, 259
Нут 119, 125

О

Одед 35
Олбрайт, Уильям 50
Опс 122
Ормазд 122, 144
Орфей 313—314, 320
Осия 33, 41—42, 87, 245
Охана, Рафаэль 258
Охозия, царь 30

П

Палхас 244
Парвати 123, 125
Пелахдад 244
Пелонит (см.: Лилит)
Перлхейфтер, Иссахар Баер 224
Петр Дамиан, святой 304
Пинхас бен Йэйр, рабби 78, 233
Помпей 76
Поуп, Марвин Г. 156—157, 287,
291—292
Птолемей II Филадельфийский
83—85
Пульхерия 157

Р

Раав 209, 262
Рамзес 47

Рахиль 18, 131, 151—152, 296
Раши 79, 241
Рашиной, дочь Марафа 244—245
Ревекка 131
Рея 122
Ровиго, Авраам 224
Ровоам 34, 38
Рудра 122
Рума'ил 284

С

Саббатай Цви 223—226, 236
Салманассар 32
Самаэль 149, 154, 179—180, 222,
239, 249, 262—266, 268—269,
271
Самегар бен Анат 54
Самсон 100
Самуил 49
Сандалфон 254
Сансеной 242, 245, 256—258
Сара 131
Саргон Аккадский 143
Сатурн 122
Саул 49
Сафрин, рабби 213, 230—236
Семангелюф 242, 245, 256, 257, 258
Сеной 242, 245, 256—258
Сепфора 147
Сет 47, 53, 95
Сим 99
Симеон 50
Симеон бен Йохай 115, 259, 267,
280
Симеон бен Лакиш 80, 82, 259, 267
Сисра 154

Соломон 27—29, 34, 37—38, 49,
63—66, 68—69, 74—76, 79,
93—94, 103—104, 107, 258,
261—262, 317
София 301
Сусаново 123

Т

Табул, Иосеф 210—211
Тайтацак, Иосеф 218
Таммуз 39—40, 142—143
Тару 121
Тезей 313—314
Тетразия 130
Тэфнут 119, 121
Тирер, Хаим бен Шломо из Черно-
виц 195
Тит 74, 76, 87
Тишби, Исайя 173
Тобиас 84
Тувалкаин 259—260
Тутмос II 63
Тцема, Иаков бен Хайим 151

У

Уран 122
Уриил 284
Уриэль Акоста 11
Урия 41

Ф

Файн, Лоренс 223
Фетайя, И'худа, рабби 207

Филократ 83
Филон Александрийский 62, 69—
74, 76—78, 85—86, 89, 95, 103,
105, 109, 114, 135, 277—280,
286
Филон Библиус 52
Форти (или Хацаб), Иаков, рабби
226
Фригг (Фрия) 291
Фуа (Риа) 318

Х

Хаггид, Моисей 226
Хадад 121
Хадд (Ваал) 33, 46, 48, 53
Хакоэн, Иаков 249
Хакоэн, Исаак 249, 264—265
Хама бар Ханина, рабби 101
Хаммуна Саба, рабби 226
Хаммурапи, царь Вавилонии 24, 142
Хамос 29
Хана бар Кетина 79
Хананель, рабби 103
Ханина, рабби 243, 279, 315
Хапанталли 121
Хасдиэль 246
Хатор 51
Хешел, Аврахам Иехошуа 192
Хирам, архитектор 27
Хирам, царь Тирский 27

Ц

Цакуто, Моисей 224
Цефонит 265

Цилла 259
Цова, Арам 204

Ш

Шаббатай Зеви (Саббатай Цви) 115
Шаддай 117, 245
Шакти 123, 131, 156
Шамаш 47
Шамкаршана (см. Шива)
Шаммай 209
Шамриэль 246
Шемайя 209
Шемуэль бар Нахман 105
Шемуэль бен Иния 99, 100
Шерман Носсон, рабби 202
Шехина 14, 17—18, 74, 79, 93—110,
115—117, 131, 141, 146—147,
151—156, 158—159, 164, 166—
168, 171—193, 195—196, 198—
199, 201—205, 207—210, 212—
214, 217—221, 223, 226—236,
246, 267—268, 270, 275, 286,
290, 293, 296, 301—303, 315—
321
Шешет 100
Шива 122—123, 125, 131, 156
Шим'он бар Йохай 209
Шифра 318
Шломо Шломел из Дрезниц 228,
230
Шнеур Залман из Ляд 190—191
Шодем, Гершом 74, 95, 115, 135,
163—165, 182
Шомрон (Шамдон) 259
Шпира, Натан 262
Шу 119, 121

Шуб, рабби 193—194
Шунем 46

Э

Эгер, Акива, рабби 197
Эйзенштадт, Мордехай Мохия из
Праги 224
Эл (Эль) 16, 23—24, 45—46, 52,
117, 121, 130, 136, 245
Эл'азар, рабби 173
Элат (богиня) 24, 30, 46, 49
Элимелех из Лежайска 188
Элияху из Вильны 197
Элунирса 121
Энки 120
Энлил 120
Эннеада 47
Эпштейн, Иехиэль Михаэль 197—
199
Эрос 310
Эсфирь 14

Ю

Юнг 166
Юнона 122
Юпитер 16, 122
Юстиниан 157

Я

Я'ков Иосеф из Полонного 185—
188, 236
Я'ков Шимшон из Шепетовки 233

Якобс, Луис 164, 194—195
Яннай, рабби 276, 279
Яссиб 24
Яхве 13, 16, 25, 27, 29—30, 32—
34, 36—41, 49, 54—55, 57—58,

64, 66—69, 78, 81, 90, 93—94,
97, 102, 109, 117—118, 126, 135,
153, 175, 177—178, 182—183,
187, 226, 240, 244—246, 288,
301—302, 320

Содержание

Вступление	5
1. Вездесущая богиня	7
2. «Бесцерковный» иудаизм	9
3. Мужской бог	12
4. Дух идолопоклонничества	15
5. Иудейская богиня	16
Богиня Ашера	19
1. Проблема	21
2. Ханаанейская Ашера	23
3. Кто такая иудейская Ашера?	25
4. Соломоново поклонение	26
5. Ашера в Израиле	29
6. Ашера в Иудее	34
7. «Образ ревности» Иезекииля	38
8. Заключение	40
9. Дополнение: новые открытия	41
Астарт-Анат	43
1. Ханаанейская Астарт	45
2. Астарт в Библии	48
3. Археологические свидетельства	49
4. Угаритский миф об Анат	52
5. Анат в Библии	53

Херувимы	59
1. Херувимы из слоновой кости	62
2. Херувимы скинии в пустыне	63
3. Херувимы в храме Соломона	64
4. Херувимы в горах Яхве	66
5. Херувимы Филона	69
6. Иосиф о херувимах	74
7. Обнимающиеся херувимы	78
8. Происхождение обнимающихся херувимов	82
9. Херувимы в эпоху Средневековья	87
10. Заключение	90
Шехина	91
1. «Жилище» Бога	93
2. Hokhma — мудрость	94
3. Ранняя форма Шехины	96
4. Персонификация	99
5. Шехина лицом к лицу с Богом	102
6. Шехина — женщина	105
7. Заключение	108
Каббалистическая тетрада	111
1. Каббала	114
2. Тетраграмматон	117
3. Древние тетрады	119
4. Отец и Мать	124
5. Сын и Дочь	130
6. Тетрада как миф	133
Матронит — богиня каббалы	139
1. Богиня любви и войны	142
2. Матронит с популярно-мифологической точки зрения	145
3. Девственная Матронит	146
4. Возлюбленная земных мужчин и богов	147
5. Заботливая Матронит	152
6. Воинственная Матронит	153
7. Мария и Матронит	157
8. Значение Матронит	158
Миф о Боге и Шехине	161
1. Ученые-каббалисты и миф	163
2. Центральный миф каббалы	166

Yihudim — соединения	169
1. Зогар о соединениях	172
2. Лурианский kavvanot	176
3. Пространство yihudim	178
4. Хасидские учителя о yihudim	185
5. Оппоненты, не принимавшие yihudim: галахическая сторона	194
6. Влияние на иудеев, не придерживавшихся хасидизма	197
7. Свидетельство молитвенников	199
8. Yihudim сегодня	201
9. Yihudim в обряде экзорцизма	205
10. Yihudim как таковые	208
11. Искупительные и очистительные yihudim	209
12. Человек и Шехина	211
Шехина как маггид и видение	215
1. Как маггид	217
2. В видениях	227
Лилит	237
1. Фон	239
2. Исая 34:14	240
3. Лилит в Талмуде	241
4. Лилит и чаши	243
5. Рождение Лилит	248
6. Лилит и херувимы	250
7. Лилит и Адам	250
8. Суккуб Лилит	251
9. Лилит — убийца детей	255
10. Лилит и Наама	259
11. Лилит и Самаэль	262
12. Две Лилит	264
13. Триумф и конец Лилит	267
14. Заключение	269
Шаббат — девственница, невеста, царица и богиня	273
1. Шаббат и секс	275
2. Суббота Филона	277
3. Предшественники талмудистов	279
4. Суббота у фалашей	280
5. Каббалистическая Шаббат	285
6. Мистический союз	294

Заключение	299
Приложение	
<i>Богиня в синагоге Дура-Европоса</i>	307
1. Синагога и фрески	309
2. Интерпретация Гудинафа: Анахит	310
3. Критика интерпретации Гудинафа	311
4. Моисей на руках Шехины	314
5. Ковчег из камыша, ковчег Завета и Храм	319
6. Заключение	321
Примечания	323
Именной указатель	364