

Дагмара Бейтнере

Рига, Латвия

## МИСТИЧЕСКИЙ ОРГАНИЗМ БОГА В ИУДЕЙСКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ (ИЛИ «УТРАЧЕННЫЙ» ФЕМИННЫЙ АСПЕКТ БОГА В ТРАКТОВКЕ Г. ШОЛЕМА)

*Посвящается U.D.*

В конце минувшего столетия герменевтика<sup>1</sup> как философия понимания вызвала интерес к религиозным текстам древних культур, поскольку в ее программе было возрождение веры в древние культурные ценности, восстановление связей человечества с прошлым и поощрение основ понимания, выражающихся в человеческом бытии, языке, культуре и истории. Герменевтика рассматривает то, как правильно интерпретировать тексты и преодолевать ситуации непонимания. Вопрос о понимании является деликатным и имеет довольно давние адаптированные культурой объяснения, особенно по вопросам теологии и мистики, которые бесспорно принадлежат к текстам откровения. Исследование истории религии, особенно сегодня, когда ученые-женщины в научной дисциплине истории религии не редкость, в наши дни они обычно касаются фундаментальных религиозных концептов, таких как, например, политика полов в христианстве, и, чтобы понять текстуальные неясности, также и в иудейской мистической традиции.

С темой этой статьи я связана на протяжении нескольких лет, поскольку в Центре гендерных<sup>2</sup> исследований Латвийского университета читаю курс лекций «Феминистический дискурс в христианстве». Мое первое понимание было связано с тем, что, если мы хотим что-то понять в политике полов в христианской традиции, ответы следует искать в иудаизме, в его религиозной системе, где возникло повествование (нарратив) о первых мужчине и женщине.

Как явствует из заголовка статьи, мои соображения связаны: 1) с наиболее значительными в XX в. трудами, содержащими анализ \*каббалистической литературы, автор которых — профессор Гершом Шолем<sup>3</sup>, и его популярнейшей книгой «Основные течения в еврейской мистике» (1941)<sup>4</sup>; 2) с убеждением, что желание понять и процесс познания приближают нас к истине.

При исследовании христианства мы сталкиваемся с таким объяснением роли и значения женщины, которое стало традицией с большим культурно-историческим багажом, и каждая эпоха актуализировала то, что было необходимо ей. Традиционно в обществе господствует представление, что иудео-христианская традиция взирает на женщину с недоверием, как на стигматизированную<sup>5</sup> персону, вокруг греховной природы которой было возможно создавать позитивные для мужчин социальные мифологии. Поэтому вопрос состоит в том, была ли некая традиция, в которой можно узреть оценку феминной сущности в связи с высшими трансцендентальными качествами религиозной системы.

Древние тексты \*Торы включены в оборот христианской религиозной культуры и пережили многочисленные переводы, тем не менее внимательного читателя сюжеты 1-й и 2-й глав книги Бытия заставят остановиться и поразмыслить о двух сюжетных линиях.

В той части цивилизации, в которой доминировало христианство, наиболее популярной стала версия 2-й главы об усыплении Адама и сотворении из его ребра женщины. Во 2-й главе книги Бытия только мужчина является творением Бога, а женщина — это как бы производное от мужчины. Креационистская традиция, отображающая женщину как менее значимую, в роли второго пола не только в религиозной культуре, но и в социальных мифах в целом, отделилась на протяжении нескольких тысячелетий. В 3-й главе Еве вменяется в вину \*грехопадение человеческого рода, и ее стигматизация стала вторым важным культурным ресурсом в конструировании половых ролей в христианской культуре.

Однако в 27-м стихе 1-й главы книги Бытия, в свою очередь, говорится: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Текст перед нашими глазами показывает иную картину: Бог сотворил двух равноценных существ. Если Бог сотворил их по Своему образу, по образу Божию, то... была ли у Бога и женская природа?

В понимании традиционной теологии — вопрос некорректный. Однако вопрос этот объективный и требует поиска ответа в древних традиционных текстах и опыте, которые долгие столетия тщательно скрывались как особые (сокровенные?) знания. Это относится и к текстам, унаследованным христианством, и мы видим, что и здесь мало позитивного о женщине и что ее ценность в религиозной культуре также представляется всегда и в большей мере деструктивной, а также незначительной.

В еврейской культуре, однако, как известно, \*Галаха определяет принадлежность к еврейскому народу по материнской, а не по отцовской линии, как можно было бы полагать, памятуя об отображаемом в креационизме приоритетном значении мужчины. Следовательно, в этой культуре должны быть идеи, возможно, даже скрытые, в которых можно ее искать. Вглядываясь в еврейскую мифологию второго уровня, мы находим рассказ о Лилит, первой жене Адама, о которой в иудейских легендах сказано, что она была полуптицей-полуженщиной, у которой интеллект был выше, чем у ее мужа, которого она бросила. В феминистической литературе образ Лилит используется как символ, выражающий темную, деструктивную сторону женщины, с мыслью, что женщина — тоже человек. Между прочим, в культуре имеется довольно много нарративов из 2-й и 3-й глав книги Бытия, которые отображают женщину как существо, крайне деструктивное, относительно непонятное человеку, т.е. мужчине, а потому опасное, и в которых во всем негативном искали женщину как виновницу этого негативного — *cherchez la femme*<sup>6</sup>. И здесь женщине отведена лишь производящая, а не поддерживающая жизнь роль. У Мертвого моря Лилит родила сотни детей, но их она не хотела даже видеть. Лилит, так же как и Ева, — популярный образ религиозных нарративов, который опять видится деструктивным, а потому стигматизированным, но только ли? Имеется ли какой-либо текст, в котором мы можем расслышать женственный аспект таинственного образа Бога, который намечает 27-й стих 1-й главы книги Бытия?

Подобные тексты имеются в тех описаниях мистического опыта евреев, известных под общим названием «каббала». Следуя закону герменевтики, можно спро-

силь: что сделало актуальными эти средневековые тексты? Прежде всего нам следует определенно оценить эпоху, которая была важнее и значительнее восторженного Ренессанса, ибо средневековые воплотило те идеи, которыми определяется иудео-христианская цивилизация западного мира. Это была эпоха, в которую ценности были декларированы и воплощены, а идеи воплощались противоречивыми, в сегодняшней перспективе, методами. Это была важная эпоха соприкосновения культур, в которую были выиграны невидимые человеческому глазу битвы — они происходили в душах, и эпоха этого преобразующего труда характеризуется блистательными свидетельствами личного, мистического опыта не только у громче слышимых христианских мистиков, но и у весьма значительной еврейской общины мавританской Испании. В книге Г. Шолема «Основные течения в еврейской мистике» сказано, что она оказывала влияние на средневековую еврейскую диаспору. Понимание слова «мистика»<sup>7</sup> в контексте сегодняшнего дня зачастую сохраняется на уровне рационализма XVIII столетия. В религиозной культуре мистическое или мистический опыт понимаются как постижение высшей истины, непосредственное соединение с божественным, в основе которого — глубокое внутреннее переживание. Мистический опыт также обычно характеризуется таким состоянием человека, при котором не действует рассудок, чтобы тем самым подчеркнуть связь с таинственными, темными силами. Объяснение мистицизма напоминает изображение женщины в трактовке 2-й и 3-й глав книги Бытия и, на мой взгляд, относится к старой механистической парадигме.

В своих соображениях я основываюсь на допущении (а в науке существует множество допущений), что мистический опыт — это своеобразное мироощущение, мировосприятие, при котором возможна свободная психофизиологическая интерпретация явления и которое связано с определенным состоянием психики, которое можно объяснить теоретически и философски (как это видно и из труда Г. Шолема). Роль эмоций в мистическом переживании значительна, иногда также их интенсивность помогает высказывать идеи — вспомним изречение Сократа, что философия рождается от волнения речи.

Жизнеспособность мистики обычно связывают с определенными социально-психологическими условиями в переходные эпохи, когда меняются ценности и нормы, но тогда следует признать, что в большей или меньшей степени такое мироощущение преобладает во всей текстуальной истории общества. Можно также сказать, что в моменты крупных эмоциональных переломов могут также открыться сокровенные идеи, объяснения и значения.

Моя задача — не оценивать значение книги Г. Шолема, которое является важным, а сосредоточиться на одном из важнейших текстов каббалистической литературы — книге *Zohar*<sup>8</sup>, особенно на той части ее текста, авторство которой приписывают жившему в Каталонии Моисею де Леону (*Moses de Leon*). По времени его текст соответствует 1293 году, т.е. XIII столетию, — времени, согласно идее каббалистов, удачного космического развития. Мистический опыт был неким специальным ресурсом религиозной культуры, посредством которого обеспечивалась доктринальная преемственность идей, интерпретация и объяснение древних текстов. Текст книги *Zohar* интерпретирует книги Торы и отдельные ее сюжеты. Это создает впечатление, что была одна — популярная традиция текста и другая — сокровенная, которой соответствуют тексты каббалы. Это делает открытым вопрос не только об интерпретации текста, но и о том, следуя какой традиции, мы ближе к истине — в данном случае: какова природа Бога в момент Творения в опыте мистической традиции?

Г. Шолем рассматривает текст книги *Zohar* Моисея де Леона как форму еврейской теософии<sup>9</sup>, как мистическую доктрину или школу взглядов, которая пытается понять и описать мистическую деятельность Божественного, которую можно постичь в такой форме, как созерцание. Мистический опыт использует язык символов, чтобы направить читателя или адепта в определенный мир религии, эти тексты не свалились с неба, а являются обобщением долговременного религиозного опыта.

Один из терминов, который появляется в текстах каббалы, — *Sefiroth*<sup>10</sup>, который имеет несколько значений, в том числе числовое, прирастая мистическим значением. Г. Шолем указывает, что для каббалистов цифры были более или менее отмечены терминами, в том числе когда речь идет о семи лицах Бога, которые появляются с сошествием Бога по этим особым сферам, которые делятся на десять ступеней, когда Он достигает Своего могущества \**malhut*, могущества Бога, которое книга *Zohar* описывает как \**кнессет-Израэль*, архетип общины Израиля или как *Shekhinah*<sup>11</sup>. Таково изображенное лицо Господа Бога, оно имело разные имена — внутреннее, истинное или мистическое лицо Бога. Это десять ступеней, по которым Бог сходит к своему откровению — *Shekhinah*. Это Божественное облачение, сияющий сноп света. Книга *Zohar* описывает мир *Sefiroth* как своеобразный мистический организм, как антропоморфный модус создания текста для экспрессии (следует учитывать, что особый опыт, каковым является мистический, облечен в слова, цифры, а именно так рационализируется какая-либо ступень). На этом пути сошествия Бога возрастает Его могущество, Его свет, что понимают посредством идеи об особом, мистическом качестве Бога. Бытие Самого Бога человек выразить не может, оно выразимо лишь в Его символах. Согласно тексту книги *Zohar*, развитием *Sefiroth* -универсума и творческой силой является р е ч ь. Бог воспринимается как элемент нескончаемой речи. Когда Бог говорит себе «Я», то это момент истинной индивидуализации Бога, и этот истинный Сам, Божественное Я, согласно важнейшей теософской доктрине каббалистов, суть *Shekhinah* — имманенция и присутствие Бога во всем Творении. Г. Шолем подчеркивает, что с этой точки начинается Царство Божие, которое развивается в глубочайших божественных сферах, развивается на уровнях «Ты» и «Он» Бога и на еще более глубоких уровнях небытия (*depths of Nothing*). Мистическое Ничто — это все, из чего может возникнуть точка отсчета. Сошествие Бога — это как бы спуск Бога в «великое море» *Shekhinah*, в котором Бог обретает целостность — тотальность. Идея, высказанная в *Zohar*; созвучна основным древнейшим идеям каббалы — о первом предложении Торы: “*Bereshith bara Elohim...*” — «Вначале сотворил Бог...» *Bereshith* — это божественная мудрость (*wisdom*), творящая из сокровенного Ничего (*hidden Nothing*). Г. Шолем подчеркивает, что мистическое Ничто, которое было до, в каббалистической традиции не рассматривалось как истинный субъект.

Не только Моисей де Леон в тексте книги *Zohar*, но и каббалистическая традиция в целом при описании Бога в мире *Sefiroth* заметную роль отводит таинству пола. Этому таинству в человеческом существовании придается невообразимо глубокое значение, в Божественном «Я» и «Ты» как одно Божественное значение освящается Он и Его *Sefiroth*. *Shekhinah* — это символ вечной женственности (*eternal womanhood*), знание которой обеспечивало реализацию подлинного единства, «познание» ее достигает познания эротического качества в новой гностической системе, и, как указывает Г. Шолем, это часто говорится в каббалистических текстах. В символическом поле книга *Zohar* вскрывает две тенденции, из которых одна означает позитивное значение сексуальной жизни в деятельности, которая регулируется божест-

венными законами. Каждый подлинный брак является символической реализацией единства Бога и *Shekhinah*<sup>12</sup>. С другой стороны, сексуальный аскетизм был созвучен религиозным ценностям того времени, он был также связующим для религиозных мистиков, что символически выражено в единстве с Богом в мистическом опыте.

Г. Шолем напоминает, что не только для средневековых философов, но и для талмудистов, которые не были мистиками, *Shekhinah* как женственный элемент Бога была камнем преткновения<sup>13</sup>. Текст *Zohar* утверждает, что браки — это одно из святых таинств и каждый брак связан со «священным познанием». Как писали также и другие каббалисты, интерпретируя текст книги Бытия, «Адам познал свою жену Еву». И познание является реализацией единства, в котором мудрость (разум) соединяется с интеллигентностью, или Царь — со *Shekhinah*.

Г. Шолем полагает, что в таком виде познание само приобретает эротическое качество в этой новой гностической системе, и этот вывод обычно подчеркивают каббалистические тексты. Он также напоминает, что, поскольку мистицизм был аристократическим занятием, то он был и является популярным репрезентантом религии, и эта последняя цитата об отношении к женственному элементу свидетельствует о vitalности еврейской общины в Европе и на Востоке, ее способность сохранять идеи, в том числе и в таком виде, как это изобразил Моисей де Леон.

В заключение хочу перефразировать приведенное в труде Г. Шолема высказывание одного \*хасидского \*цадика XVIII в. о том, что благодаря книге *Zohar* он остался евреем. Мне же хотелось бы сказать, что книга *Zohar* помогла мне сохранить мою душу женщины.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Герменевтика (от гр. *hermeneutikos* — разъясняющий, истолковывающий) — искусство толкования текстов (классической древности, Библии и т. п.), учение о принципах их интерпретации; в теологии в широком смысле — экзегетика; в раввинистической традиции — толкование ветхозаветных текстов, главным образом Пятикнижия, направленное на раскрытие библейского предписания или взаимосвязи разных частей библейского текста и позволяющее выявить не выраженное в нем прямо или недостаточно уточненное заключение. В исходящих от В. Дильтея философских течениях конца XIX — XX в. — учение о «понимании» (целостном душевно-духовном переживании) как методологической основе гуманитарных наук (в отличие от «объяснения» в естественных науках). — *Ped.*

<sup>2</sup> Гендер (англ. *gender* — род) — специфический набор культурных характеристик, которые определяют социальное поведение женщин и мужчин, их взаимоотношения между собой; социальный пол, который служит аналитическим инструментом для понимания социальных процессов. Гендерные роли (усвоенное поведение) не постоянны, изменчивы, многообразны как в пределах одной культуры, так и в различных культурах. — *Ped.*

<sup>3</sup> Шолем Гершом (Герхард) (1897—1982) — ученый в области \*иудаики, основатель современной науки о каббале и еврейской мистике. Родился в Берлине, в 1915—1922 гг. учился в университетах Берлина, Йены, Берна и Мюнхена, изучал математику и философию, затем семитскую филологию. В 1923 г. переселился в Страну Израиля, где в 1925—1965 гг. преподавал в Еврейском университете в Иерусалиме (с 1933 г. профессор). Один из основателей и президент (1968—1974) Израильской академии наук, почетный член академий наук многих стран. Внес выдающийся вклад в науку Израиля, определил место иудаики в рамках еврейской национальной культуры. Труды: «Основные течения в еврейской мистике» (1941), «Саббатай Цви и саббатрианское движение» (1957), «Еврейский гностицизм, мистическое учение «Меркава» и талмудическая традиция» (1960), «Истоки и начала каббалы» (1962) и др.; мемуары «Из Берлина в Иерусалим» (1977). — *Ped.*

<sup>4</sup> *Sholem G. Major trends in Jewish Mysticism. N.Y., 1995.*

<sup>5</sup> От слова «стигма» (гр. «клеймо», «пятно») — метка или клеймо на теле раба или преступника. — *Ред.*

<sup>6</sup> Ищите женщину (*фр.*).

<sup>7</sup> Мистика, мистицизм в широком смысле — вера в непосредственное сверхчувственное общение человека со сверхъестественным. — *Ред.*

<sup>8</sup> В литературе на русском языке обычно встречается написание \*Зогар. — *Ред.*

<sup>9</sup> Теософия (от гр. *Theos* — Бог, *sophia* — мудрость, знание; букв. «богопознание») — в широком смысле: всякое мистическое учение, претендующее на раскрытие особых «божественных тайн», «непосредственное постижение Бога» с помощью мистической интуиции и откровения, доступных только избранному кругу «посвященных». Теоретическую основу теософии составляют пантеистические представления о едином, безличном, всеобъемлющем Абсолюте, о Божественной сущности всех вещей. В узком смысле: мистическая доктрина Е. П. Блаватской (1831—1891) и ее последователей — эклектическое соединение мистики буддизма и других восточных учений с элементами оккультизма и неортодоксального христианства. — *Ред.*

<sup>10</sup> \*Сефирот. — *Ред.*

<sup>11</sup> \*Шехина. — *Ред.*

<sup>12</sup> *Sholem G.* Op. cit. P. 235.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 239.