
Я. Эшотс

Несколько замечаний о понимании святости в каббале и суфизме: сравнительный анализ образов раби Шимона в «Зогаре» и Дакуки в «Маснави» Джелал ад-Дина Руми

Настоящая статья представляет собой попытку пролить свет на некоторые аспекты понимания святости (праведности, Божьей дружбы) в каббале и суфизме на основании сопоставления образов раби Шимона бен Йохая в «Зогаре» и Дакуки в «Маснави» Джелал ад-Дина Руми (1207—1273).

В первой и второй частях статьи я попытаюсь обрисовать главные черты в духовном облике соответственно раби Шимона и Дакуки, после чего в третьей части будет указано на наиболее существенные сходства и различия между ними. На основании установленных сходств и различий я попытаюсь ответить на вопрос, существует ли единая концепция святости, разделяемая как каббалистами, так суфиями.

I

Личность, духовный портрет (вернее, эскиз к портрету) которой я попытаюсь нарисовать, — разумеется, не исторический раби Шимон бен Йохай — еврейский мудрец, толкователь Торы, живший во втором веке нашей эры. Речь пойдет о том раби Шимоне, который встает перед нами на страницах «Зогара» — произведения, созданного на арамейском языке в XIII веке в Испании, автором которого был, скорее всего, Моше де Леон¹. Ес-

¹ Доказательства авторства Мошеде Леона, приводимые Г. Шоломом в пятой главе («“Зогар 1”. Книга и ее автор») его книги *Основные течения в еврейской мистике*, мне как неспециалисту представляются достаточно убедительными. Однако сам факт принадлежности текста «Зогара» перу Моше де Леона не исключает возможности существования в среде кастильских евреев на протяжении нескольких поколений эзотерического кружка, члены которого могли пытаться возродить раннюю каббалистическую традицию (как они ее представляли). В су-

ли еще точнее, то это раби Шимон, встающий перед нами на страницах «Фрагментов из книги “Зогар”», переведенных на русский Михаилом Кравцовым².

Таким образом, раби Шимон, о котором пойдет речь в нашей статье, — главный герой мистического мидраша, составленного кастильским каббалистом из Гвадалахары (предположительно в 1280—86 годах) с целью остановить распространение того рационалистического умонастроения, под влияние которого попали многие образованные испанские евреи — его современники, и «пробудить их к пониманию истинного, то есть мистически толкуемого иудаизма»³. Он — символ того мистического идеала каббалистов, который можно охарактеризовать как «жизнь в Торе» или «интериоризация Торы». Можно, пожалуй, назвать его «воплощением Торы» или Торой в человеческом облике.

Будучи носителем смыслов Торы (вернее, именно потому, что он является им), раби Шимон является также заступником и ходатаем перед Богом за Израиль и за всю Вселенную. В сущности, эти две функции не отделены одна от другой и так или иначе сводятся к посредничеству между Богом и миром (или: высшим и низшим мирами) и посредством этого посредничества — к поддержанию гармонии и лада в дольном мире (о чем свидетельствует, в частности, тот факт, что в годы, когда на земле пребывает совершенный праведник (*цадик*), подобный раби Шимону, радуга не показывается над землей — поскольку источник гармонии находится тогда на земле, среди людей).

Согласно терминологии «Зогара», слово «праведник» (*цадик*) имеет несколько смыслов. Во-первых, это «место завета, откуда выбиваются источники вовне»⁴ (т. е. некий канал, через который эманации высших миров / *сефирот* нисходят на дольный мир); во-вторых, это глава, поскольку в нем находятся все благослове-

ществовании такого кружка, как известно, убежден Йегуды Либес (См.: М. Шнейдер, «Гершом Шодем и современные исследования по еврейской мистике», *Основные течения в еврейской мистике*, (Москва, 2004), с. 487.)

² Раби Шимон, *Фрагменты из книги «Зогар»*, перевод с арамейского М. А. Кравцова (Москва, 1994).

³ Шодем, *op. cit.*, с. 257.

⁴ Раби Шимон, *op. cit.*, с. 157.

ния⁵ (т. е. объектом благословения и милости высших в низших является в первую очередь *цадик*); в-третьих, это «тот человек, который сумел сохранить знак священного завета Торы»⁶.

По отношению к дольнему (низшему физическому) миру, праведник — воплощение высшего мира: раби Шимон, несомненно, представляет собой воплощение сути и смысла Торы в том виде, в котором те являют себя людям⁷.

Следует оговориться, что переведенные на русский язык отрывки не дают полного представления о глубинных мистических прозрениях и интуициях автора «Зогара» ввиду отсутствия таких ключевых текстов, как, например, основные части Идры Рабы⁸ и Идры Зуты⁹. Однако неоспоримо наличие в его распоряжении обширной системы терминов, при помощи которой он тонко выражает (или, скорее, намекает на) свой мистический опыт. Терминология есть не что иное как инструментарий для выражения интеллектуальной рефлексии: богатство первой недвусмысленно свидетельствует о высоком уровне развития последней (хотя автор «Зогара» пытается скрыть свою искусственность в ней). Одним словом, раби Шимон, встающий перед нами на страницах «Зогара», — это кастильский каббалист XIII века, сочетающий в себе глубину мистического опыта и умение изложить этот опыт изящным поэтическим языком, полным мистических символов (которые с несомненностью свидетельствуют о его философской образованности и искусственности в метафизических спекуляциях).

Как справедливо отмечает М. Кравцов, «во многих фрагментах “Зогара” говорится о том, что тайное учение (*Разей*

⁵ «И благословения, сходящие сверху, почивают на его голове, и *через него* эти благословения воплощаются во вселенной: в святых и праведных сыновьях, которым он дает существование» — Раби Шимон, *op. cit.*, с. 158.

⁶ Раби Шимон, *op. cit.*, с. 157.

⁷ Следует иметь в виду, что, согласно терминологии каббалы, «человек означает, собственно, *дух человека*, эманурующий из царства Святости, для которого тело является облачением» («Зогар 1», 206; цит. по: О. Ладоренко (перев.), «Из “Книги Сияния” (“Зогар”», *Знание за пределами науки: мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I—XIV веков*, ред. И. Т. Касавин (Москва, 1996), с. 424.

⁸ «Зогар 3», 1286—1436.

⁹ *Ibid.*, 2886—295a.

де-Орайта) является самой сутью Торы, ее истинным содержанием»¹⁰. Эзотерическое толкование Торы, даваемое раби Шимоном, с неизбежностью наводит на мысль о том, что раз ее глубинный мистический смысл радикально отличается от смысла внешнего и буквального, то и соблюдение ее внешних предписаний необязательно. По крайней мере, так должно обстоять дело с мистической элитой еврейства — каббалистами — теми, кто способен постигать ее глубинный смысл. Соблюдение избранными (т. е. совершенными мистиками) внешних предписаний, поэтому мотивируется лишь необходимостью не соблазнять непосвященных. Тем самым, несомненно, как опять совершенно справедливо отмечает М. Кравцов, «“Зогар”... деформировал сложившиеся отношения между открытой и закрытой частями Торы, поднимая тайное учение недосягаемо высоко над явным»¹¹. Но автор «Зогара», очевидно, считал свое детище новой Торой — Торой эпохи Машиаха. (Как известно, «Зогар» «просиял» (т. е. был обнаружен) среди — сперва испанских, затем и других — евреев в начале шестого тысячелетия, по еврейскому летосчислению, а это тысячелетие традиционно считается началом эпохи Машиаха¹²). Каббалисты (как, впрочем, и христианские, и мусульманские мистики) были твердо уверены, что с приходом Машиаха (Мессии, Христа, Махди) внешние обряды, предписания и запреты будут отменены, и их эзотерическое учение, бывшее досель уделом избранных, станет всеобщим уделом и достоянием. В этом смысле раби Шимон из «Зогара» — провозвестник и приближитель прихода Машиаха, ибо, открывая дотоле сокрытое (глубинные тайны Торы), он, несомненно, волей-неволей в каком-то смысле разрушает ее внешнюю сторону и обесценивает внешние предписания.

Вторая ипостась раби Шимона — ипостась заступника за мир пред Всевышним. Он — «тот, кто просит о милости для вселенной и достоин быть заступником для нее»¹³. Как уже отмечалось, в годы его жизни над землей не показывается радуга. (По представлениям каббалистов, радуга — знамение, свидетельствующее о том, что над миром вынесен окончательный (оправдательный или осуждающий) приговор, который не под-

¹⁰ М. Кравцов, «Книга о Праведнике», Раби Шимон, *op. cit.*, с. 218.

¹¹ *Ibid.*, с. 218.

¹² См.: *ibid.*, с. 223.

¹³ Раби Шимон, *op. cit.*, с. 107.

лежит пересмотру и отмене). Следовательно, при наличии на земле совершенного праведника Бог не полностью свободен в Своих действиях, и праведник имеет влияние и в некотором смысле власть над Ним: «Святой, благословен Он, властвует над человеком. А кто властвует над Святым, благословен Он? Как бы властвует праведник. Ибо Святой, благословен Он, постановляет, а праведник — отменяет»¹⁴.

Наиболее убедительно эта власть праведника над божественным приговором проявляется в отрывке «Ангел Смерти»¹⁵, где повествуется о том, как раби Шимон отменяет смертный приговор, вынесенный Всевышним раби Ицхаку и силой своей молитвы (по сути — требования) продлевает его жизнь¹⁶.

Убежденность в том, что святые и праведники властны над божественным приговором (т. е. привычным «порядком вещей») свойственна всем народам и религиям — тому есть бесчисленные примеры, например, в древних индийских, египетских и греческих сказаниях. На этом убеждении зиждится, в частности, популярность старцев среди православных (ведь к старцу обращаются, как правило, тогда, когда хотят изменить — или узнать заранее — божественный приговор). Простому народу святой и праведник, угодник и друг Божий нужен именно как заступник и ходатай. Вне этого аспекта он, пожалуй, скорее опасен, чем желанен для него.

II

Я перехожу теперь к рассказу о Дакуки (это, вне сомнения, говорящее имя, образованное от арабского глагола *дакка* («стучать», «раздроблять», в переносном смысле — «допытываться»)), который помещен в середине третьей книги (двустичия 1875—2305) «Маснави ма'нави» («Поэмы со [скрытым] смыслом») Джелал ад-Дина Руми.

Вкратце содержание рассказа таково. Дакуки (который сам представляет определенный тип «Божьего друга» (*вали Алах*) — так называемый *мустаджаб ад-ду'а* («тот, на чьи молитвы отвечает Бог»)) — проводит все свое время в духовном странствии и поиске других Божьих друзей (которых он называет «кувшинами» (*сабуха*)). Каждый кувшин содержит в себе

¹⁴ *Ibid.*, с. 108.

¹⁵ «Зогар 1», 217а—218б.

¹⁶ См.: Раби Шимон, *op. cit.*, сс. 174—179.

определенное количество воды (читай: Реальности, Истины, абсолютного Бытия), которая окрашена в цвет кувшина.

Хотя я и нахожусь среди моря,
я жажду и той воды, которая в кувшине¹⁷,
как бы оправдывается он перед Богом.
Странствие Дакуки, по всей очевидности, совершается в духовном, а не материальном мире:
Он теперь оставил странствие в [материальном] теле,
Он странствует без «как», хотя он и сокрыт в форме «как».
Он сказал: «Однажды я странствовал, полон желаний
Увидеть в смертном [создании] свету Друга,
Увидеть море, помещенное в каплю,
И солнце, сокрытое в пылинке¹⁸.

Движимый этим желанием, однажды вечером Дакуки приближается к берегу моря. (Это важная деталь, ибо морской берег представляет собой пограничную область между сушей и морем, место их «стыковки». Сушу и море в данном случае можно понимать как «сушу тел» и «море духов».)

Издали он видит на берегу семь горящих свеч, пламя которых поднимается высоко в небо. Вдруг эти семь свечей сливаются одна с другой, становясь одной свечой. В этот момент Дакуки от изумления и утомления теряет сознание. Когда он приходит в себя, он видит, что семь свечей превращаются в семь лучезарных мужей. Вслед за этим, эти семеро мужей становятся семью деревьями, полными спелых фруктов. Бесчисленное множество людей, изнемогая от жары, жажды и голода, проходят мимо этих деревьев, не замечая их. Тогда семь деревьев сливаются в одно дерево и затем снова появляются как семь деревьев. Наподобие людей, эти семь деревьев совершают ритуальную молитву, совершив которую, они снова превращаются в людей.

Тогда Дакуки приближается к ним, и они вступают в разговор. После разговора они просят Дакуки предстать им в молитве. Дакуки соглашается. Во время молитвы вдруг поднимается сильный ветер, и на море начинается шторм. На некотором расстоянии от берега молящиеся видят корабль, который из по-

¹⁷ J. Rumi, *The Mathnawī*, ed. by R. A. Nicholson (London, 1925—1940), iii, *beṭm* 1953. (Все переводы с персидского мои).

¹⁸ *Ibid.*, *beṭm*ы 1981—1983.

следних сил борется с огромными волнами и, кажется, вот-вот будет перевернут ими. Люди на корабле в крайнем отчаянии вопиют к Богу и умоляют Его спасти их. Видя их беду Дакуки скорее инстинктивно, чем намеренно, мысленно просит Бога помочь им. Как только эта просьба произнесена, ветер стихает и море успокаивается. К тому времени ритуальная молитва тоже подошла к концу. Семь мужей сзади Дакуки спрашивают друг у друга, кто из них просил Бога спасти тонущий корабль, и скоро приходят к выводу, что это сделал Дакуки.

Из-за своего «сжатия» (*инкибаз*) (т. е. находясь еще отчасти под влиянием своего эго. — Я. Э.), он вмешался, [Тем самим] возразив против решения Того, Кто [один] совершенно волен решать¹⁹.

В тот же миг они исчезают, оставляя Дакуки полным печали и сожаления.

Этот рассказ, в соответствии с замыслом Руми, наглядно показывает, что среди Божьих друзей (*авлия-йи Аллах*) можно выделить по меньшей мере две группы — «людей, чья молитва не остается без ответа» (*ахл-и ду'а-йи мустаджаб*), и «людей согласия» (*ахл-и рида*) (которые безропотно и даже с радостью и ликованием принимают Божий приговор и не стараются изменить его).

Среди друзей Божьих «люди молитвы» образуют отдельную группу.

Иногда они сшивают [разорванное], иногда разрывают [сшитое]²⁰.

[Но] я знаю [и] другое племя среди друзей Божьих,
Чьи рты закрыты для просьб [к Богу].

Ввиду согласия [с приговором], воздерживающего тех
благородных,

Им не дозволено добиваться изменения приговора.

Они находят особый вкус в [приятии] приговора.

Требование избавления в их глазах, есть не что иное как
неверие²¹.

¹⁹ *Ibid.*, *be'üm* 2287.

²⁰ *Ibid.*, *be'üm* 1880.

²¹ *Ibid.*, *be'ümy* 1879—1880.

«Люди согласия», по Руми, стоят на более высоком уровне духовного совершенства, чем «люди молитвы», ибо первые полностью отказались от своего собственного знания и собственной воли. Полностью погрузив (и тем самым как бы растворяя) свою самость в самости Бога, они перестали различать добро и зло, приятное и отвратительное, желательное и нежелательное. Поскольку они не различают вещи, у них нет мнений относительно их. Поскольку у них нет мнений относительно вещей, у них нет и желания изменить эти вещи (положение вещей).

«Люди согласия» (т. е. их духовный чин, не обязательно их физическое тело) сокрыты от глаз простонародья. Поскольку они не пользуются своей силой (*химма*, т. е. духовной энергией), чтобы при помощи ее изменить божественный приговор по отношению к тому или иному лицу или вещи, они в принципе бесполезны для простых людей. Так как их чин и стоянка неизвестны простым людям, по отношению к последним они справедливо называются «мужами Сокрытого» (*риджал ал-гайб*). Чтобы увидеть их такими, каковы они, человек должен сам быть «другом Божиим», подобно Дауки. «Люди молитвы» признают превосходство «людей согласия» над собой, но ввиду своего духовного несовершенства (остатков эго / самости, все еще пребывающих в них) не могут находиться в постоянном общении с ними. Их встречи, как правило, нечасты и коротки. Когда такие встречи имеют место, они доставляют «людям молитвы» одновременно предельную радость и предельную скорбь: радость от того, что они встретили тех / того, кто духовно их превосходит; скорбь от того, что они сознают свою неспособность последовать за ними / ним²².

III

Параллель между раби Шимоном (в качестве заступника за мир перед Богом) и Дауки — Божиим другом, чьи молитвы не остаются без ответа, на мой взгляд, очевидна. Насколько можно судить на основании доступных на русском языке отрывков

²² Таким образом, как считают суфии, следует понимать и содержащийся в Коране (18:60—82) рассказ о встрече Мусы (Моисея) с безымянным «слугой Божиим» (обычно отождествляемым суфиями с Хидиром / Хизром — главой иерархии «мужей Сокрытого»), понимать мотивы экстраординарных поступков которого Муса не в силах.

«Зогара», раби Шимон рассматривает свою власть изменить божественный приговор (привычный порядок вещей) как доказательство своего духовного совершенства и, когда считает это необходимым, не медлит пользоваться ею. Дакуки, напротив, остро осознает свое духовное несовершенство. Он произносит свои молитвы скорее инстинктивно, по привычке, чем осознанно. В глазах Руми (как и Ибн ‘Араби²³), пользование духовной энергией (*химма*) с целью изменения божественного приговора однозначно свидетельствует о духовной незрелости пользующегося ею (хотя, как можно догадываться, само это воздействие происходит по Божьему попущению и с Его согласия). Лукавый Бог как будто хочет, чтобы простой народ цеплялся за «людей молитвы» и превозносил совершаемые ими чудеса, тогда как своих по-настоящему близких друзей Он никогда и ни при каких обстоятельствах не показывает народу (такими, каковы они на самом деле), ревнуя их и скрывая их духовное совершенство под личиной распутства.

Ясно отдавая себе отчет в крайнем несовершенстве моих познаний в области каббалы, позволю себе предположить, что функции праведника (*цадик*) в каббале и «Божьего друга» (*вали Аллах*) в суфизме как посредника между высшим и низшим мирами (и своего рода «канала», через который потоки божественной милости изливаются на дольний мир) в принципе тождественны. Кроме того, как *цадик*, так *вали*, несомненно, почитаются как носители (вернее, воплощения) смысла Писания. Различия роли святого в каббале и суфизме касаются, главным образом, отношения к святому в качестве заступника и ходатая за людей (и мир в целом) перед Богом. Традиция каббалы, как она раскрывает себя в «Зогаре», считает, что *цадик*, обладающий властью изменить божественный приговор, должен и обязан воспользоваться ею, чтобы смягчить участь своих собратьев. Суфизм, в лице Руми (и Ибн ‘Араби), в свою очередь, учит, что, хотя вмешательство в дела Бога и изменение Его приговора, с точки зрения простого человека, в известных случаях необходимо, такое вмешательство есть, тем не менее, знак духовной незрелости вмешивающегося, поэтому оно — дело святых низших ступеней. Достигший полноты святости и предельного доверия

²³ О трактовке Ибн ‘Араби вопроса о [духовной] энергии (*химма*), см., например: Ибн Араби, «Геммы мудрости», А. В. Смирнов, *Великий шейх суфизма* (Москва, 1993), сс. 178—179 и 209—211.

в дружбе с Богом с удовольствием одобряет любой выносимый Богом приговор и не пытается каким-либо образом изменить его. Тем самым, именно пассивность и не-деяние провозглашаются в суфизме знаком духовной зрелости. Каббала же, наоборот, подчеркивает важность активной позиции *цадика* (особенно красноречиво об этом свидетельствует разработанная Ицхаком Лурией теория *тикун*²⁴).

²⁴ Было бы, разумеется, интересно посмотреть, активность *какого рода* требует от человека эта теория, но это выходит за рамки задач этой короткой статьи.