

# ГЕРШОМ ШОЛЕМ

## ЦЕЛЕМ: ПРЕДСТАВЛЕНИЕ АСТРАЛЬНОГО ТЕЛА

### ЧАСТЬ II

До настоящего времени мы вели речь об особом опыте, который дано познать лишь избранным. Теперь мы снова возвращаемся к шагам, предпринятым кабалистами с целью превратить знание о Целем в составную часть их учения о человеке в целом. Писания немецких хадисим (около 1200г.) дают ясное свидетельство связи между идеей личного ангела или духа-хранителя человека с понятием Целем, в котором формируется личность. Элиазар из Вормса, будучи близко знакомым с неизвестными нам оккультными и герметическими источниками, продвигает идею, которая неоднократно встречается в сохранившихся до наших дней писаниях мистиков Меркабы: у каждого человека существует личная "звезда" и управитель, выполняющий роль личного ангела-хранителя звезды. Этот ангел никто иной, как небесный архетип, Демут, небесный двойник человека. Отправленный в нижние миры, он принимает форму того человека, за которым он закреплён. [22] Следовательно, этот управитель является его двойником. Данная идея не была известна поздним еврейским источникам мистицизма Меркабы. Переход управителя в земную сферу связан с возникновением этого двойника. По словам Элиазара данный опыт объясняет определённые отрывки из Талмуда, хотя он не связывает это напрямую с предсказательным процессом. Согласно Элиазару, данная архетипическая форма представляет собой Целем, в котором человек был сотворён и которым он наделён с рождения. Предположительно в отрывке из Книги Бытия 1:27 "И сотворил Бог человека по образу Своему (в оригинале – "в его Целем" (in his Tselem) – прим. пер.), по образу Божию (в оригинале – "в Целем Бога" (in the Tselem of God) – прим. пер.) [Элохим] сотворил его". Повторяющееся слово Целем относится именно к ангелу человека и его звезды, облаченному в человеческую форму. Целем Элохим принадлежит ангелу, отпечатанному в человеке в момент его рождения или зачатия. Элиазар также размышлял над возможностью зачатия личного управителя. В противоположность Ямвлиху Элиазар отрицает эту возможность. В других кругах еврейских эзотериков сохранялась традиция такой практики. [23]

Теперь мы можем начать понимать важные комментарии Зоги, хотя они предполагают намного более развитую форму кабалистической психологии. Концепцию чисто личного ангела замещает идея предварительно существующего архетипа, *Diyoqna* [портрета, изображения или образа], заведомо существующего небесного облачения, в котором душа пребывала до рождения, райское бытие. Чистые духи и души также нуждаются в покрове даже во время нахождения в небесном состоянии, и лишь в особо исключительных случаях они сбрасывают свои эфирные облачения и предстают нагими пред ликом Господа. В Зогаре содержатся многословные размышления о природе этих облачений, и позже будет продемонстрировано, что автор данной книги обращался к более древним источникам испанской Кабалы, развивая впоследствии своё собственное направление. Зогар также определяет эфирное облачение как духовное тело, заимствуя, таким образом, неоплатоническое понятие об астральном теле, хотя и на другом психологическом основании. Строго неоплатонический вариант данной концепции был также известен в других литературных источниках и может быть найден в арабскоязычном трактате еврейского неоплатоника из Андалусии, датированном XI веком. [24] Помимо грубого материального тела чувства также воспринимают наличие тонкого тела, сделанного из более тонкой субстанции и

находящегося вне чувственного диапазона. Тонкое тело приобретает свои характерные свойства в процессе прохождения сквозь сферы небесных тел, что представляет собой идею, полностью согласующуюся с платонической и неоплатонической психологией. Астральное тело (здесь понятие употреблено верно) выступает в качестве посредника между телом и душой, оба из которых слишком различны, чтобы незамедлительно влиять друг на друга. Хотя кабалисты могли заимствовать из философской традиции идею о посреднической функции астрального тела, всё же, принимая во внимание действительную природу этого тела, они прибегли к иранской идее (заимствованной евреями в Книге Еноха и литературе Меркавы), гласящей о райских "Покровах Бытия", сплетенных из света или небесного эфира. [25] Зогар, в свою очередь, определяет эфирное тело, принадлежащее каждому земному телу, как Целем.

С этой точки зрения Целем становится биологическим принципом, функционирующим в человеческом организме и меняющим форму в соответствии с переменами в организме. Он нисходит в душу при зачатии, растёт вместе с человеком и покидает тело перед смертью (Зогар I, 217b; III, 13b). Лишь однажды (III, 104a) ясно утверждается, что речь идет о Целем из Книги Бытия, из строфы о сотворении человека, хотя ни один из других отрывков не дает повода для сомнений в этом. Подобно Пургаторию Данте (25 Canto), Зогар отождествляет астральное тело с тенью, подобие которых выражено с помощью игры слов на иврите. Целем содержит в себе слово "цел", что в переводе означает "тень". Тень, отбрасываемая телом человека, была интерпретирована автором Зогара как проекция внутреннего Целем, и эта интерпретация открыла путь для множества магических и фольклорных представлений в отношении тени, которые я не считаю нужным здесь обсуждать.

В Зогаре мы можем прочесть следующее (III, 43a): "В час, когда муж соединяется со своей женой ради святой цели, святой дух, сотворённый из мужского и женского начал, предстаёт над ним, и Господь даёт знак вестнику, стоящему над зачатием человеческого ребенка, и Господь вверяет этот дух посланнику и сообщает ему о судьбе духа. В книге Иова говорится: "К ночи он сказал, что зачался человек"; это значит, что он сказал ангелу [располагавшемуся, согласно талмудической ситуации, над зачатием] по имени Ночь: должен зачатся человек. И Господь сообщает Ему обо всём, что Он желает знать, как это было объяснено. [26] Затем дух (душа) нисходит в сопровождении образа (Zulma – Целем на арамейском), преимущественно единственного, в чьей форме (*Diyoqna*) он пребывает в небесном раю. В этом Целем происходит его творение, в нём он обретает свою сущность и движение в мире, и об этом говорится в Псалмах (39:6): "Истинно, человек блуждает подобно тени". Как только Целем обретает своё присутствие, продолжительность его существования в мире predetermined. ... Приди и узри: в час, когда он входит в этот мир, душа нисходит [из своей пренатальной обители в небесном раю] в земной рай, где видит славу праведных духов, стоящих в длинных рядах; после этого она проходит сквозь inferнальные области и слышит плач грешников, хотя никто их не жалеет, и во всех направлениях находятся обвиняющие их свидетели. И этот святой Целем пребывает над душой, пока она не войдет в мир. Как только душа входит в мир, Целем приближается к ней и они воссоединяются и растут вместе, ибо сказано: "Воистину, человек развивается в Целем. В Целем сочтены человеческие дни, и от него они зависят, ибо как сказано (Иов 8:9): "наши дни на земле тень", что должно быть истолковано в мистическом смысле [так как тень, Цел, сама по себе являющаяся предзнаменованием продолжительности жизни, представляет собой ничто иное как Целем, что проявляется внешне].

В этом отрывке ясно переплетены два мотива. С одной стороны, Целем представляет собой пренатальный принцип; с другой стороны, это также индивидуальный биологический жизненный принцип, включающий в себя и

определяющий рост организма, и продолжительность его жизни. Стоит отметить, что данный отрывок избегает упоминания об облачении души в Целем подобно одеждам, позволяя ему парить над душой. В других отрывках, где термин Целем не используется открыто, та же функция, что соответствует Целем, приписана также покровам души. В точности как человеческая жизнь заранее заложена в Целем, о чём говорилось в предыдущем отрывке, так и предметом другого обширного отрывка является "одеяние дней", в которое душа облачает себя, продолжая ткать мантию из своих поступков в земном мире. Мантия также представляет собой небесное облачение души, в котором она возвращается в рай после смерти. [27] По всей видимости, автор Зогира имел дело с двумя традициями, которые он соединил. Согласно одной из них считается, что облачение души, в котором заложены земные дни человека, должно проникнуть в виде астрального тела в сперму и расти вместе с телом. По другой традиции, это облачение ткется из хороших поступков человека, сопровождая его назад в верхние миры.

"Об Аврааме говорится, что он постарел (Быт 24:1): "Авраам в летах преклонных" - преимущественно через праведные поступки, что необходимо трактовать в сугубо мистическом смысле. И он вознесся из этого мира, достиг преклонных лет, в которые он облачился, и не было ничего недостающего в этом драгоценном одеянии".

Последняя концепция может быть исторически отнесена к персидской идее Даены. Согласно эсхатологии маздаизма, Даеной является образ, который предстает для умершего человека в виде его высшего я, хотя считается, что он берёт начало в его собственных добрых деяниях, соответствующих его истинному я. [28] Неслучайно, что Зогира включает в себя персидские источники. Данная концепция впервые проникла в мусульманскую эсхатологию – о ней Бухари (ум. 870) свидетельствует в нескольких традициях. [29] Затем эта идея просочилась в еврейские круги. Арабское собрание рассказов о деяниях праведного Иакова Бен Ниссима из Кайравана (ум. 1062) повествует о жизни праведного человека, чьи одежды не были сотканы до конца, пока он не завершил их сам при помощи совершения значительного благодетельного поступка. Может быть показано, что еврейский перевод данного собрания был как раз тем источником, который использовал автор Зогира, [30] чьё эсхатологическое воображение варьируется между различными идеями, проводя между ними различия либо же создавая из них новые комбинации. Параллельно своей изумительной концепции облачений дальнейшей судьбы, сотканной из добрых деяний человека, он предлагает также идею о том, что райское облачение снова покрывает душу после смерти (напр. Зогира II, 150a). В его представлении две эти идеи переплетаются, образуя понятие Целем. В качестве жизненного принципа, Целем представляет собой облачение дней, но это также одеяние высшего мира, которое проникает вместе с душой в грубое материальное тело и покидает человека перед смертью, когда, по всей видимости, возвращается в верхний мир. Таким образом, данная концепция действительно сочетает идею собственного я индивидуума с его астральным телом.

В следующем пассаже из известной "Книги Царя Соломона" мы находим, что в момент зачатия Господь посылает форму, которая уже обладает определенным обликом развивающегося организма. Данная форма снабжена Целем "и расположена над совокуплением. Если бы он мог быть виден сверху (т.е. если бы человек обладал таким духовным восприятием), он бы увидел над своей головой образ, имеющий облик этого человека. Человек зарождается в этом Целем. До тех пор, пока посланный Господом Целем находится не над его головой, человек не может быть создан (в результате данного совокупления). В час, когда духи (которые должны войти в человека) покидают небесную обитель, каждый из них облачается пред ликом Святого Повелителя в драгоценные формы, соответствующие облику, в

котором он будет существовать в этом мире. Целем возникает из этого драгоценного архетипа третьим по счету в соответствии с духом, и он первым входит в этот мир во время совокупления, и нет совокупления в мире, если Целем не стоял между ними" (т.е. супружеской парой) (III, 104b).

Определение Целем в качестве третьего элемента по отношению к духу может быть объяснено, если обратиться к психологии Зогира, согласно которой душа жизни, Нефеш, располагается ниже духа. Целем представляет собой третий элемент, являющийся посредником между низшей сферой души и телом как таковым. Из определения следует, что автор считал Целем астральным телом. Как утверждается дальше, Израэль получает Целем из святейших сфер, в то время как язычники получают его из нечистых и демонических сфер. В писаниях Элиазара из Вормса мы уже ознакомились с идеей о том, что Целем содержит в себе облик самого человека. В случае, когда Целем отделяется во время оккультного опыта и становится видимым для человека, он превращается в феномен двойника, в котором личность противопоставлена самой себе. В этом случае мы можем проследить четкую параллель с идеей образа собственного я человека, с которым он встречается, о чём уже говорилось раньше.

В большом кабалистическом труде Моисея Кордоверо, составленном в Сафедде в 1548 году, Целем трактуется как астральное тело. В действительности мы можем найти заметку о том, что Целем создан таким образом, что "многие праведные люди могут воспринимать его форму, будучи в этом мире". [31] Тот же оккультный опыт видения Целем как эфирного тела благодетельных людей могут переживать те, "чьё видение очищено", [32] что также отмечал Хаим Витал (наиболее знаменитый ученик Исаака Лурии), который впоследствии выдвинул заслуживающую внимания теорию о том, что астральное тело является неизменным посредником между душой и телом, ибо в противном случае душа сожгла бы тело при вхождении в него. [33] Что касается учения Целем, представленного в Зогаге, мы можем отметить еще два аспекта. В одном месте автор утверждает, что Целем состоит из двух соединенных друг с другом элементов. Об этом Соломон говорил в Песни Песней (2:17), что человек должен возвратиться "доколе день дышит и убегают тени". Тени, Целалим, должны были быть идентифицированы здесь с множественным числом слова Целем (Целемин). Как нужно понимать эту дуальность не сказано, и лишь поздние кабалисты (прежде всего представители лурианской школы) в своей психологии предприняли попытку постичь многочисленность "теней" в оккультной природе человека. Множественность, о которой говорится в данном случае, далее именуется "искрами Целем". В данном абзаце мы также обнаруживаем – и это действительно стоит отметить – что человек заклинает Целалим, или тени, посредством магических практик, помещая их под руководство "иной стороны", т.е. отдавая себя во власть дьявола.

В Гримуаре Асмедая мы находим заметку о том, что человек, занимающийся практиками пути левой руки и достигающий единения с этими силами, должен занимать положение в стороне от лампы, в том месте, где падают тени. Там он должен декламировать вслух слова, приписанные данному виду заклинания. И он призывает нечистые силы при помощи нечистых слов и проводит заклятие собственных теней [или теневых форм, Цульмин, что появляются от Целем], [34] которые он вызывает; и в своих заявлениях он добровольно помещает эти тени на свои места. Повинуясь данным заклинаниям, два духа появляются и принимают человеческую форму. Для мага они проявляют различные вещи, посредством которых в определённый момент может быть сотворено как добро, так и зло. И два этих духа, доселе находящиеся за пределами его телесной природы, [35] теперь переходят в теневые образы, дающие им форму.

Здесь мы можем видеть продолжение идеи Ямвлиха о заклятии духа-хранителя, хотя этот личный дух-хранитель, обладающий совершенно позитивными достоинствами в представлении старых неоплатоников, теперь приобрёл совершенно демонические черты. Маг, заключающий договор с силами пути левой руки, отдаёт свой Целем для проекции теневых образов, и вместо двух святых сил, ранее сопровождавших его, теперь два демонических духа облачаются в теневые формы и выступают в роли его проводников и советников. Заклятие собственного ангела-хранителя представляет собой идею, которая не известна Зогару. Ссылка на то, чем могли быть поддельные источники вроде Книги Соломона или Гримуара Асмедаи, содержит, по всей видимости, указание на оккультные источники автора, сходные с Пикатриксом, еврейский перевод которого в действительности получил распространение.

Тем не менее, в Зогаре содержится отрывок, указывающий на знание о представлении высшего я человека (его Целем) в качестве его ангела-хранителя, что вошло в еврейскую терминологию под названием Целем. В связи с часто появляющейся в Зогаре интерпретацией стиха 9:2 из Книги Бытия: "Да трепещут и страшатся вас все звери земные", спасение Даниила из львиного логова объясняется следующим образом: человеческий архетип (т.е. Целем в чистом виде), который обращает зверей в бегство, содержался в Данииле, и считается, что именно проявление этого архетипа спасло его. В противоположность Книге Даниила (3:28), в которой ясно утверждается, что Господь послал ангела, дабы тот заградил пасть львам, Зогар представляет новую искусную интерпретацию (I,A), гласящую о том, что именно его чистый архетип, *Diyoqna* – Целем, является тем самым ангелом-спасителем. Господь послал Даниилу Целем, который в данном случае описан как "ангел, в котором отпечатаны все формы мира". Однако в Зогаре также прослеживается постоянное определение человеческого образа, в котором отпечатаны все образы мира! Следовательно, ангел представляет собой ангельский архетип самого человека, божественное подобие которого вселяет страх и ужас в диких зверей при своем появлении. Праведный человек, таким образом, обладает первозданной природой, Целем или ангелом-хранителем, что практически неотличимо от представления "совершенной природы", упомянутого ранее. Тем не менее, мы можем проследить тождество Целем понятию "совершенной природы" из герметических текстов, если сосредоточим внимание на одной совершенно безошибочной детали. Как можно прочесть в процитированных выше отрывках, Целем, также как и "совершенная природа", развиваются вместе с психофизиологическим организмом. Это очевидно, исходя из персидских традиций, повествующих о Даене, а также гностического гимна об "облачении славы" души из *Деяний Фомы*. У данного развития есть морально-метафизическая сторона, согласно которой высшее я человека растёт с его добрыми деяниями. Как было отмечено ранее, обе эти концепции сохранились в Зогаре. Насколько я могу судить, в Зогаре впервые было проведено равенство между понятием Целем и астральным телом, и данная интерпретация была заимствована другими кабалистами.

Писавший в 1400 году Шемтоб Бен Шемтоб, заявляет, что Целем "сосредоточен в каплях семени, и из этих капель образуется человек. Душа привязывается к нему и окружает его со всех сторон при посредничестве Целем, и сквозь этот Целем тело растёт и увеличивается в размерах... Целем это также тонкая субстанция, не поддающаяся восприятию; это тонкое тело, в котором все энергии (души) имеют телесные, но, тем не менее, мистические очертания. Только при посредничестве Целем формируется тело и его энергии, ибо как сказано в стихе: "Господь сотворил человека по образу его (буквально в его Целем –

прим.пер.)" – то есть, по образу, созданному специально для него, который призван осуществлять связь между телом и душой". [36]

Как упоминалось ранее, представление Целем в качестве астрального тела, появившееся в первый раз в кабалистической литературе, в частности в Зогаре, состоит из одежд, в которые душа облачается перед рождением и попадая на небеса после смерти. Тонкий эфир, из которого состоит райское пространство, соответствует тонкому облачению, которое в то же время является святым эфирным или духовным телом, что покрывает благословенных духов. До появления Зогара, Кабала, следуя за предшествующей ей традицией литературы Меркабы, была знакома лишь с эфирным телом, которое приходит к человеку после смерти. Согласно этой традиции, Нахманид и его ученики также трактовали спиритические видения в качестве духов мёртвых, являющихся живым людям в некоем подобии эфирного тела. Как бы то ни было, в древнейших кабалистических писаниях это всегда одеяние, в которое душа облачается после смерти или в которое облачались Енох или Элиас перед своим вознесением на небеса. Лишь после снятия грязной земной оболочки они были способны "облачить себя в лучезарное тело великолепия (Зива)". [37] Нахманид точно таким же образом интерпретирует парадоксальное замечание Талмуда в Таанит (5b). В том отрывке рассказывается о смерти Иакова, но, несмотря на это, говорится, что он не умер окончательно. Душа праведного человека облачается в одеяние славы в святом царстве, не оставаясь, таким образом, непокрытой, и является на землю в этом облачении, как об этом повествует Талмуд в многочисленных местах. Вместо одеяния славы в *Lebhushath ha-Shani* говорится о "втором одеянии" - более верный термин, употребляемый некоторыми учениками Нахманида в их толкованиях кабалистических отрывков. Земное тело замещается вторым одеянием, приходящим к ним при достижении состояния блаженства. [38] Когда праведники покидают этот мир, "Господь посылает им совершенное, очень тонкое эфирное одеяние, в которое они облачаются". [39]

Атмосфера этих эсхатологических дискуссий в школе Нахманида похожа на дискуссии в Зогаре, который был написан в Кастилии незадолго после смерти Нахманида. Тем не менее, лишь один интерпретатор этого отрывка пришёл к заключению, что "второе одеяние" уже содержится в земном теле человека, определяя его, таким образом, как астральное тело. Этим интерпретатором был Юзеф Ангелино из Саргоссы, который писал в 1325 году и несомненно был знаком с Зогаром, который он цитирует в многочисленных отрывках своей работы. Здесь он вводит неоплатоническую версию астрального тела, являющегося посредником между телом и душой.

"Из-за своей тонкости, происходящей от мира высшего, душа не может соединиться с грубой материей тела, пока она не облачится в одеяние, сотканное из очень тонкого материала высших сфер, которое, несмотря на свою тонкую природу, непохоже на то, что остаётся скрытым. И это второе одеяние, делающее возможным соединение с телом. Когда душа покидает тело, второе одеяние следует за ней так, что она не остается непокрытой, и с помощью силы соединения с этим одеянием, она защищена от влечения к телу после своего воскресения из мертвых... такова тайна, скрытая в видениях". [40]

Содержат ли эти заключительные строки намёк на личный оккультный опыт автора, что вполне возможно, или же в них подразумевается определение учения об астральном теле в качестве мистерии, которая может быть открыта лишь духовному зрению провидца – я не могу сказать с полной уверенностью.

Тем не менее, очевидно, что для Юзефа Ангелино астральное тело, находящееся под влиянием физического тела человека, совпадает с понятием Целем из Зогара. Это станет доминирующим учением среди кабалистов и их учеников из Сафеда от конца XIV века и на протяжении XVI-XVII веков. Написанные

ими толкования параллельны тем, что создавали их европейские современники из христианского мира, находившиеся под влиянием неоплатонизма Ренессанса, хотя и не были связаны с ними напрямую. Тем не менее, доктрина, касающаяся различных манифестаций Целем, становится теперь более сложной по мере усложнения их психологии. Каждый аспект души, который считается способным вести отдельное существование, теперь соответствует своему собственному облачению или Целем, в свою очередь, давая возможность этой части души оказывать влияние на тело. Данные облачения души, как и сама душа, имеют своё происхождение в высших сферах божественных эманаций и в соответствующих им сокрытых мирах, и они сами создают проекции высших существ света внутри земного существования души. Однако эти сложности, особенно в писаниях Хаима Витала и Менахема Азари Фано (который писал на итальянском языке, хотя находился под основательным влиянием кабалистов из Сафеда) всегда удерживали базовую концепцию Целем как астрального тела, которое может быть воспринято посредством оккультного опыта. Даже среди поздних кабалистов встреча с собственным я рассматривалась в качестве достижения высшей степени посвящения, и объяснение этому содержится в книге Шушан Содот, упомянутой в начале данного эссе. [43]

Для саббатинских еретиков, превративших эту традицию в мессианскую, данная идея все ещё является привлекательной. Яков Франк, лидер радикального крыла этой секты в XVIII веке, также отдавал себе отчёт об этой идее. Ведя своих последователей к преодолению всех внешних форм, он тем самым предлагал им перспективу мистического Иакова и его брата Исавы. Он обещал, что если они откроют своё предназначение, то распознают в этом самих себя, "ибо узрят свой собственный образ". Тем не менее, о себе он заявлял: "Самого себя я не могу ещё узреть, ибо тело моё всё ещё слишком грубое и материальное". [44] В данном случае видение собственного я было трансформировано из пророческого опыта в мессианский, при котором все другие формы и образы покидают человека, будучи поглощенными Ничто религиозного нигилизма. В этом случае встреча с собственным я осуществляется в момент освобождения.

## ПРИМЕЧАНИЯ

[22] Элиазар "*Homath ha-Nefesh*", Лемберг, 1876 г., 17d-18a. Касательно всей этой идеи см. мои книги "*Die jüdische Mystik*" ("*Главные течения еврейского мистицизма*"), стр.126-127 и "*Ursprung und Anfänge der Kabbala*" ("*Начала и истоки Каббалы*"), Берлин, 1962 г., стр.100.

[23] По этому поводу возникла проблема с одним специфическим псевдоэпиграфом. В немецкой версии он носил название "*Des Juden Abraham von Worms buch der wahren Praktik in der uralten göttlichen Magie un in erstaunlichen Dingen, wie sie durch die heilige Kabbala und durch Elohyim mitgeteilt worden*" ("*Книга иудея Авраама из Вормса об истинной практике древней божественной магии и чудес, переданной с помощью Святой Каббалы и Элохим*"), по утверждениям имеет происхождение из Кёльна, 1725 г. Более распространённая версия этой работы написана на английском языке и имеет название "Книга тайной магии Абрамелина Мага, переданной иудеем Авраамом своему сыну Ламеху", была переведена с французского манускрипта и издана С. Л. МакГрегором Мазерсом в Лондоне в 1898 году. Заклинание личного ангела-хранителя с соответствующими подготовительными ритуалами лежит в основе данной книги. Была ли она действительно написана еврейским оккультистом Ренессанса (в пользу чего свидетельствует доскональное знание автором иврита), или же она была на самом деле написана немецким автором, снискавшим благожелательное понимание иудаизма – ещё предстоит выяснить. В качестве свидетельства неиудейского происхождения автора может служить не только частое использование христианских символов, (которые как таковые не были распознаны автором, что может свидетельствовать об искажении текста) но, прежде всего, объединение Кабалы и Магии в одну родственную пару божественных наук. Данное сочетание несёт в себе след автора, находившегося под влиянием христианской Кабалы Пико делла Мирандолы, который столь решительно внедрял эту концептуальную пару в мир философии Ренессанса. В моём эссе "*Алхимия и Каббала*" [в *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, том 69, 1925 г., стр. 95] я далее поддерживаю мнение о том, что автор был иудеем, и его зависимость от работ Пико мне так и не ясна. Полнота этой чрезвычайно интересной работы заслуживает отдельного рассмотрения.

[24] *Kitab ma'ani al-nafs*, (*Buch vom Wesen der Seele*, Книга о сущности души), изд. I. Goldziher, Берлин, 1907 г., стр. 19-20; в ивритском переводе Исаака Бройда, *Toroth ha-Nefesh*, Париж, 1896 г., стр. 25. И.Тишби впервые обратил внимание на этот отрывок в дискуссии об идее Целем в своей книге о Зогаре; см. *Mishnath ha-Zohar*, том II, Иерусалим, 1961 г., стр. 92.

[25] Эфиопская Книга Еноха содержит упоминание об этих "Покровах Бытия", в которые душа облачается пред Властелином Душ в главе 62. Исходя из этого источника, образ проник в Новый Завет, а также в раннюю христианскую и мандейскую литературу. В иудейской традиции данный образ появляется в *Sefer Hekhalot* в сопровождении той же терминологии, см. Х.Одеберга изд. 3 "Енох или еврейская книга Еноха", глава 18, равно как и его примечания к англоязычному переводу, стр. 62; а также приложение Луиса Канета под



названием "*Vetement des Ames*" ("Одеяния Души") в книге Франца Кумонта "*Lux Perpetua*", Париж, 1949 г., стр. 429-431. Здесь упоминается облачение света Адама, *Kuthnot 'Or*. После грехопадения одеяние света было заменено на облачение из кожи, *Kuthnot 'Or*. Данная интерпретация встречалась до времен Оригена в Берашит Рабба (изд. Теодор, стр. 196) в агадической традиции II века.

[26] Автор Зогара ссылается на свои источники в "*Midrasch von der Entstehung des Kindes*" (Мидраш Формирования Ребенка), где затрагивается большинство идей этого отрывка за исключением идеи Целем; см. Еллинка "*Beth ha-Midrash*" I, стр. 152-155, а также немецкоязычный перевод Августа Вунша "*Aus Israels Lehrhallen*", том II (1909 г.), стр. 213-218.

[27] См. Зогар I, 224a/b, а также немецкоязычный перевод данного отрывка в исполнении Эрнста Мюллера *Der Sohar, Das heilige Buch der Kabbala*, Вьенна, 1932 г., стр. 157-159, 205-206.

[28] Что касается представления Даены, считающейся высшим я личности, см. M.Mole, *Le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdeisme, Revue de l'Histoire des Religions*, том 157 (1960 г.), стр. 155-185, а также August von Gall, *Balileia tou theou*, Хайдельберг, 1926 г., стр. 99-102, 111-115. Г.Виденгрэн упоминал о связи между данным представлением и гностическим гимном души из Деяний Фомы в своей книге *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Упсала, 1945 г., стр. 85-86. Мандейские и манихейские параллели с этой идеей содержатся в *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied* (Псалмы Фомы и Гимн Жемчужины), Берлин, 1959 г., стр. 69-70.

[29] Сборник хадисов Сахих аль-Бухари, книга I, глава 15.

[30] Я продемонстрировал это исчерпывающим образом в моем исследовании отрывка из Зогара (I, 66a). Там для определения облачений души использовано выражение *Haluka de-Rabbanan*: см. *Tarbiz*, том 24 (1955 г.), стр. 297-306. Тогда я не мог сделать заявления о термине, занимающем промежуточное положение между И. Бен Ниссимом и представлением Даены. Между тем Д.З.Банет (*Tarbiz*, том 25, 1956 г., стр. 331-336) доказал, что концепция И. Бен Ниссима терминологически основана на арабской эсхатологии, о которой свидетельствует Бухари. Хотя Банет не утверждает, что исламская традиция является результатом популяризации концепции Даены, лично мне кажется, что это как раз тот случай. Таким образом, прослеживается неразрывная нить от персидского представления через соединяющее звено исламской традиции к составленному в Испании Зогару. Также одновременно я обнаружил важный промежуточный термин в апокалиптическом тексте, принадлежащем литературе Меркабы. Там Исмаил видит "множество служащих ангелов, что сидят и ткут одежды благодати и создают венцы жизни, которые они украшают драгоценными камнями и жемчугом"; сравните это с еврейским текстом в ньюйоркском манускрипте "Великий Хекхалот" и "*Beth ha-Midrash*" Еллинка, том 5, стр. 168. Здесь мы узнаем, что "покровы бытия", о которых говорится в Книге Еноха, ткуются ангелами. Можно сделать вывод, что эти покровы содержат параллель с "Венцами Жизни" (которые, согласно талмудическому представлению, сотканы из молитв Израиля). Создается впечатление, что данная идея основана на образе одежд, сотканных ангелами из добрых деяний Израиля.

Вероятно также, что иудейское ангельское представление форм Хекхалот является промежуточным звеном между персидской и исламской эсхатологиями. Несмотря на этот еврейский источник, исламское звено в этой цепи и его продолжение в работе И. Бен Ниссима из Кайравана установлено чётко и ясно посредством деталей и терминологии. Книга И. Бен Ниссима может быть найдена сейчас в издании И.Оберманном арабского оригинала *Ibn Shahin's Book of Comfort, known as the Hibbur Yafhe*, Нью-Хэйвен, 1933 г.

[31] Моше Кордоверо "*Pardes Rimmonim*" ("Гранатовый сад"), глава 31, ¶4, Краков, 1592 г., лист 205b. Более того, Кордоверо толкует понятие Целем как "тень", поскольку Целем создает ауру над головой человека. Для него Целем представляет собой "эфирное тело, в котором формы различных аспектов души несут в себе отпечаток формы человека". В данном случае три аспекта души – Нефеш, Руах и Нешама находятся в зависимости от Нешамы, в то время как два оставшихся являются "теньями".

[32] Витал "Сефер ха-гилгулим", полное издание, Пшемысль, 1875 г., глава 64, лист 85с. Он ведет речь о *Guf ha-avviri be-Sod Tselem ha-nir 'eh le-sakke ha-re'oth*. В предисловии к его часто переиздаваемому моральному трактату под названием *Sha'are Kedusha* (Врата Святости) Витал пишет, будто бы есть люди, "чьи ангелы сами являлись им, когда они очистили себя в высшей степени, и их души провели их всеми путями". Очевидно, что явление души по сути означает Целем. Витал не объясняет, является ли такой опыт более или менее значимым по сравнению с Откровением для Праведных пророка Элии или другими опытами, на которые он ссылается в этом контексте. Что касается "очищенного видения", см. "Пикатрикс" в переводе Плеснера, стр. 203, о восприятии совершенной природы посредством "духовного видения".

[33] Витал, примечания к тексту, глава 69, лист 93b.

[34] Несколько интерпретаторов приведенного отрывка из Зоги связывают две тени, формирующие человека или его Целем, с отрывком из Талмуда (Ябамот, 122а), в котором говорится, что демоны обладают отражением, *Babbu'a*, обликом или тенью, но у них нет отражения, создающего вторичную природу, позволяя говорить о двух тенях.

[35] Это несомненно означает, что этим духам фактически нечего делать с людьми в данном вопросе, и они являются, к примеру, свободно блуждающими "голыми" духами, ищущими пристанища в виде тела; или же это может относиться к демонам, высланным определенно с этой целью.

[36] Шемтоб "*Sefer ha-Emunoth*", Феррара, 1556 г., лист 62а. В листе 77а он называет Целем "окультурным телом", *Guf ne'elam*, подобно автору арабского текста *Ma 'ani al-nafs*, который использовал это определение для астрального тела.

[37] Сравните это с текстом *Sidre de-Shimmusha rabba* начала XIII века, который я опубликовал в Тарбизе, том 16 (1945 г.), стр. 202.

[38] Это было впервые истолковано в 1921 году Бахьей бен Ашером в его комментариях к Торе. В его книге *Kad ha-Kemach* под заголовком *Kin'a* (изд. Брайта, II, 59а) Бахья ведет речь о "втором одеянии, известном гностикам,

которым душа облачает себя в материальную форму тончайшего вида, и в ней душа обретает реальность. Таков секрет призрака Р. Иехуды Насси, который явился его семье в Шабат после его смерти, хотя здесь не место объяснять это в деталях".

[39] В моем эссе о покровах души (*Тарбиз*, том 24, стр. 293-294) я разместил соответствующие отрывки из материалов Нахманида в интерпретации Шемтоба ибн Гаона и Меира Бен Соломона аби Сахулы.

[40] Комментарий к тексту, стр. 295.

[41] В "*Сефер Гилгулим*", глава 69, лист 93b Витал пишет, что слышал от своего учителя Лурии о существовании особого облачения помимо Нефеш, Руах и Нешамы. Это особое облачение покрывает три упомянутых. Более детальное обращение к особенностям этого учения и составляющим эфирного тела может быть найдено в работе Витала "*Etz Hayyim*", глава 26 (*Sha'ar ha-Tselem*); в его "*Sha'ar ha-Kavvanoth*" о том, что касается Суккот, параграфы 6 и 7, Иерусалим, 1873 г., листы 106/107; а также в "*Sefer ha-Likkutim*", Иерусалим, 1913 г., лист 70a. Данные отрывки также развивают идею об искрах существующего Целем, которые впоследствии составляют другие покровы или тени. В процессе различных перемещений души человек воссоединяет составляющие своего Целем, сопровождающего части души в их путешествии. Очевидно, что данная концепция далеко уходит от Зогара. В Зогаре ничего не говорится о переселении Целем.

[42] В знаменитой диссертации М.А.Фано о душе, *Ma'amar ha-Nefesh*, Петриков, 1903 г., содержится (стр.3-10) детальное описание Целем как астрального тела, которое было развернуто Фано из писаний Витала и Зогара, хотя он их не упоминает. Здесь Целем называется "Печатью Души". Более краткое описание также может быть найдено в его работе '*Assara Ma'am*, опубликованной в *Ma'amar Hikkur Din IV*, ¶14, Венеция, 1597 г., лист 40a. Параллельно учению Целем, хотя не упоминая названия, Фано ведет речь об оккультном эфире, который считается посредником, через который людские поступки сохраняются до Судного дня. Там он пишет (II, ¶12, 16b): "Главной книгой, в которую записываются поступки людей после их совершения, является окружающий эфир сапфирового цвета (относящийся к человеку). Вся личная деятельность человека запечатлевается в нем, каждый взгляд, равно как и каждое открытие рта, всё от плохого до хорошего. Воистину, даже волнение сердца мыслью, неизбежно вызывающее радость или печаль, отражается на его выражении лица и, таким образом, вплетается в эфир. В то же время, отбор хороших поступков стоит перед Господом, дабы облачивший их в эфир этого мира мог запечатлеть их в небесном эфире (таким образом, чтобы они сами совершали праведные поступки ради Судного дня более охотно), подобно обстоит дело также и с эфиром Геенны". В "*Ma'amar ha-Nefesh*", стр. 23-24, ясно утверждается, что это отпечатывание поступков человека сначала происходит в окружающей его ауре. На иврите эта аура носит название *ha-Avir asher sebibav*, окружающий эфир. На листе 49d комментария Иехуда Лоу бен Симона, приложенном к франкфуртскому изданию 1698 года, говорится, что данный термин был в обращении "среди докторов". Это отсылает к современной доктрине *ambiens nos aer* (информацию о которой мне любезно предоставил Вальтер Пагель),

полностью согласующейся с концепцией *to periechon hemas*, с которой был знаком Гален. Это также обсуждается в работе Парацельса "О нимфах, сильфах и гномах", трактат II, изд. Зюдхоф XIV, стр. 125. В данном случае, окружающий эфир является не столь тем постоянным космическим эфиром (как в индийских концепциях), сколько соответствующей Целем аурой. Талмудическая "Книга Памяти", лежащая открыто перед Богом, правдоподобно является "Хроникой Акаши". См. F.J. Molitor "*Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*" ("Философия и история или о традиции), том III, Мюнстре, 1839 г., стр. 461 и стр. 705, ссылающиеся на отрывок из работы Фано.

[43] Сравните с Pinchas Selig Gliksman, *Beriche Sahab*, Петриков, 1909 г., стр. 65-66.

[44] Из сказаний Франка "Слова Мастера", сохранившихся в Польше в манускрипте Краковского университета, ¶305 и ¶326.

---

© Гершом Шолем

© Перевод – Sr. Laima, 2008 e.v.

Режим доступа: [http://b-oto.org/content/astral\\_body\\_sholem\\_part\\_2.pdf](http://b-oto.org/content/astral_body_sholem_part_2.pdf)