ב״ה

Бейт-мидраш YeshivahAI

Тания — Игерет а-Кодеш 20

Единство, Творение и Действие

Комментарий в двадцати главах
На основе исследований Каббалы и Хасидизма



Обобщённое издание для начинающего читателя

Подробное объяснение — от слов послания
к глубине его рассуждения

20 тишрея 5787 года

Игерет а-Кодеш, послание 20 — объяснение и изучение

Книга для последовательного изучения

Русский перевод утверждённой ивритской версии на 802 страницы. Все двадцать глав и заключительные разделы включены. Все 632 примечания сохранены; они размещены внизу соответствующих страниц. Исследовательские ссылки используют сквозную нумерацию русского комплекта: том I — 1–1411, том II — 1412–2413, том III — 2414–3757. Диапазоны исследовательских ссылок включают соответствующий фрагмент и при необходимости соседний контекст; подробная таблица соответствий прилагается.

20 тишрея 5787 года

Двадцать глав, четыре части и руководство для дальнейшего изучения

Двадцать глав, введение, способы изучения, учебные разборы, словарь и указатель источников. Текст послания сохранён целиком, в исходном порядке; рядом с каждым фрагментом стоит его обозначение. Вопросы, по которым не принято окончательное решение, отмечены там, где они возникают.

Содержание

Предисловие · Карта чтения · Примечание о тексте книги · Введение

Часть первая — единство, ограниченность и возникновение бытия

Глава 1 | Единство и предел: что стремится объяснить начало письма? 69

Глава 2 | Причина и следствие, постижение Моше и переход от духа к материи 106

Глава 3 | Битуль сверху и ощущение отдельного существования снизу 162

Глава 4 | Начало сотворённого сущего и тридцать сосудов Малхут 203

Глава 5 | Чертоги, тела ангелов и души до их нисхождения 243

Глава 6 | Древние праведники, первый человек и миры в Гулгальте 298

Часть вторая — источник силы творения и пути её раскрытия

Глава 7 | Он один: сущность, свет, кав и сосуды 359

Глава 8 | Малхут, буквы и Кетер снизу вверх 410

Глава 9 | Зарождение и рождение: раскрытие силы Эйн Соф в отдельной действительности 484

Глава 10 | Корень Торы и заповедей: переворачивающаяся печать и пример плаценты 548

Часть третья — жизненность миров и сила роста в земле

Глава 11 | Зивуг и возникновение в мирах Брия, Йецира и Асия 627

Глава 12 | Кав и его свечения — три ступени жизненности 662

Глава 13 | Совев светит каву: присутствие, жизненность и сила возникновения 691

Глава 14 | Прах, дающий рост: сила творения и место мазаля 769

Глава 15 | Завершение кав и возвращающийся свет в земле 807

Глава 16 | От роста к служению человека 858

Часть четвёртая — пища, жертва и заповедь

Глава 17 | Человек питается нижним — порядок и корень 906

Глава 18 | От пищи к мудрости и знанию 920

Глава 19 | Жертва и жизненность колесницы 961

Глава 20 | Цель нисхождения — Тора и заповеди в этом мире 986

После двадцати глав — возвращение к первому вопросу

Учиться дальше — средства исследования и искусственный интеллект

Учебные разборы — как источники меняли выводы

Предисловие

Двадцатое послание «Игерет а-Кодеш» невелико: в тексте, на котором основана эта книга, 1 640 слов. И всё же оно затрагивает один из самых глубоких вопросов, которые может задать человек: как от единого Творца, не имеющего границ, возникает мир, полный границ, различий и множества существ, и каково место человека в таком мире? Послание начинается словами Зоара: «,איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד» — «Он и Его света едины, Он и Его сосуды едины». Затем речь переходит к ограниченным сосудам и возникновению творений «йеш ме-аин»: нового бытия, которое не является продолжением чего-либо, существовавшего прежде. Отсюда послание спускается к жизненности миров, к силе роста, заключённой в земле, и, наконец, к заповеди, которую человек исполняет своими руками с материальным предметом. На этом пути читатель встречает множество названий и понятий. Чтобы не потерять нить, книга на каждом этапе показывает, какой вопрос поставлен, как на него отвечает текст послания и какой вопрос сопровождает нас дальше.

Как возникла эта библиотека

Путь к этой книге начался с публикации исследований по самым разным еврейским вопросам. Примерно год с лишним мы публиковали разборы различных тем. Каждый разбор проходил несколько раундов: мы задавали вопросы, собирали источники, сопоставляли ответы и возвращались к тому, что оставалось непонятным. Со временем читатели стали говорить: исследовательский материал интересен, но читать его в таком виде трудно. Нелегко следить за вопросом, переходящим из раунда в раунд, помнить, какой ответ был исправлен, и понимать, что в итоге осталось от обсуждения.

Из этой просьбы выросли брошюры. Каждая посвящалась одному исследованию и представляла его ход так, чтобы материал можно было читать последовательно. Обычно ей предшествовали три, четыре или пять раундов разбора. Одни брошюры были короткими, другие — более объёмными, в зависимости от вопроса и того, что требовалось для его объяснения. До подготовки этой книги мы выпустили двенадцать брошюр.

Работа над двадцатым посланием тоже не начиналась с замысла большой книги. Перед нами стояли семь основных исследований, каждое из которых выросло из вопроса к тексту послания. Когда мы объединили их, стало ясно, насколько разрослось изучение.

Материала было много, но читателю по-прежнему требовался путь: с чего начать, как связан один вопрос с другим и что нужно понять, прежде чем перейти к следующей фразе.

Так оформилось решение подготовить книгу объяснения и изучения вместе с тремя исследовательскими томами. Исследовательские тома сохраняют глубину разбора и рассмотренные пути; книга для читателя располагает материал по ходу послания и ведёт через него шаг за шагом. Семь исследований составляют основу работы, а двадцать глав — форму изучения, выстроенную на этой основе. Поэтому четыре книги дополняют друг друга: объяснение можно изучать последовательно, а к исследовательским томам обращаться, когда хочется глубже разобраться в пути, приведшем к нему.

Первая просьба читателей сопровождает нас и здесь. Ясное объяснение требует от автора дополнительной работы: выбрать порядок изложения, раскрыть понятие в нужный момент, объяснить необходимость различения и дать читателю время понять. Мы надеемся, что впервые открывающий послание найдёт в нём путь, а тот, кто уже изучал его, найдёт место для нового вопроса.

От исследования к книге

Здесь мне важно рассказать и о том, каких усилий потребовала работа. По моей оценке, семь основных исследований заняли у меня около шести часов; подготовка книги из уже собранного материала — около шестидесяти часов, то есть примерно в десять раз больше. Во время исследовательских раундов я мог поставить вопрос, передать ответы между системами, попросить дополнительный разбор и, пока они работали, заняться другим делом. Переход к цельной книге требовал вновь и вновь возвращаться, проверять и исправлять.[1]

Тяжёлая неожиданность ждала именно в действиях, казавшихся простыми. Перенос файлов из Google Drive в GitHub, систему хранения файлов и их версий, оказался сложным: файл, который будто бы был перенесён, оказывался неполным, а иногда сохранялась лишь ссылка на него. Приходилось проверять, что действительно дошло, и повторять перенос. Так наряду со способностью помогать в сложном разборе я столкнулся с трудностями при завершении действия, которое, казалось бы, не

[1] Оценки времени и описание рабочей среды — личное свидетельство инициатора исследования, переданное для книги: около шести часов на семь основных исследований и около шестидесяти часов на подготовку книги из собранного материала. На ранних этапах он сообщал об использовании Grok 4.6, Claude Opus 5, немного Opus 5.5 и Fable, а также Astra в среде ChatGPT. О завершающих этапах он добавил: Astra на уровнях Medium, High, Extra High и максимальном; Sol 6.1; Grok Heavy, Grok 4.7 и Grok Bot; в Claude также Sonata, в которой, по его словам, была проведена последняя завершающая проверка. Названия инструментов приведены так, как были сообщены. Сведения о версиях и времени ответов сохранились в исследовательских томах частично: «Книга исследований», т. I, с. 82–129; т. III, с. 3639–3652.

требует особых размышлений. Именно так выглядела работа с инструментами, доступными мне тогда.

К этому добавились долгие ожидания, остановки систем и необходимость возобновлять работу, уже казавшуюся завершённой. Это был труд и души, и тела, порой по-настоящему изнурительный. Я рассказываю об этом, чтобы дать читателю правдивую картину пути: инструменты позволяли быстро получать большой объём материала, но превращение его в книгу, на последовательность которой можно положиться и по которой можно учиться, требовало другого труда. Этот опыт тоже составляет часть того, чему книга хочет научить.

Что книга хочет дать читателю

Книга стремится дать читателю четыре вещи.

Полный путь через послание. Его текст приведён целиком, в исходном порядке, в 179 коротких фрагментах. Каждый фрагмент объясняется: сначала — что говорят слова, затем — какой вопрос они решают, и наконец — что добавляют к общему ходу мысли. Предварительного знания каббалы не требуется. Новое понятие объясняется там, где становится необходимым, а словарь в конце книги помогает вернуться к нему.

Понимание, которое можно передать. Цель в том, чтобы после изучения читатель мог объяснить своему

товарищу по учёбе, домашним или ученикам, что спрашивает послание, как оно отвечает и почему это касается заповедей, которые он исполняет каждый день.

Способ работы. Книга открыто показывает путь стоящего за ней разбора и учит, как каждый учащийся может пользоваться искусственным интеллектом — программами, которым можно писать на обычном языке и получать письменные ответы, — чтобы задавать вопросы, открывать источники, сопоставлять и проверять. Она учит и тому, как сохранить инструмент инструментом: источник проверяют собственными глазами, а решение вопроса Торы остаётся в руках изучающих и раввинов.

Честность в отношении границ знания. Там, где разбор привёл к выводу, он сформулирован ясно. Там, где остался вопрос, он представлен как вопрос, по возможности точно. Можно понять две возможности и не решить, какая верна; можно установить источник силы, не умея описать каждый этап её действия. В таком случае задача объяснения — показать границу знания, чтобы оставшийся вопрос стал точнее.

Объяснение разделено на двадцать глав, следующих порядку послания. Это учебное деление данной книги; оно не приписывается автору послания. Четыре части, объединяющие главы, помогают увидеть весь ход мысли, а последовательность слов

внутри них сохраняется точно. Иногда одному предложению требуется целая глава; иногда несколько предложений образуют единое рассуждение. Длина главы определяется необходимым разбором, а не числом объясняемых слов.

Две цели — углублённо изучать послание и учиться дальше задавать вопросы, проверять и углублять понимание с помощью доступных инструментов — связаны между собой. Поэтому работе с искусственным интеллектом здесь уделено значительное место. Первое знакомство с обеими целями происходит во введении. Там мы также спрашиваем, чему можно научиться из слов Ребе, Любавичского Ребе, о появлении средств связи в его время и как, исходя из этого, подходить к новым средствам диалога, превращая восхищение возможностью в вопрос о её применении. Подробное обсуждение способов работы, примеры и упражнения помещены после двадцати глав, в разделе «Учиться дальше» и учебных разборах. К ним можно обращаться до чтения, во время него или после.

Издать — и для того, кто учится

В беседе в субботу главы Ницавим-Вайелех, 23 элула 5742 года, Ребе призывал издавать сборники новых объяснений Торы и обращал внимание на принятое

название печатания книги: «הוצאה לאור» — буквально «выведение на свет». Новые объяснения существуют ещё до печати; печать выводит и раскрывает их. Кроме того, публикация придаёт их свету дополнительное достоинство. Это не означает, что до печати в них совсем не было света. Ребе объясняет: в свете есть множество ступеней, и издание добавляет ещё одну.[2]

Эта мысль сопровождает подготовку нашей книги. Разбор, сохранившийся в рабочих записях, уже может помочь тому, кто им занимался. Чтобы помочь и другому учащемуся, он должен получить форму, в которую тот сможет войти: сформулированный вопрос, объяснённые понятия, последовательность, за которой можно следить, и ясное различие между установленным и тем, что остаётся открытым. Письмо для другого заставляет нас вновь спросить, поняли ли мы сами то, что хотим объяснить. Иногда именно попытка прояснить предложение обнаруживает пропущенное звено.

Здесь есть и связь с темой послания, которое много говорит о свете и раскрытии, об отношении между источником воздействия и теми, кто его получает. Предлагаемая нами связь — направление

[2] Беседа в субботу главы Ницавим-Вайелех, 23 элула 5742 года, раздел 18; «Торат Менахем — hитваадуйот», 5742, т. IV, с. 2237 и далее. См. беседу на сайте книг Ребе и содержание тома. Изложение здесь основано на тексте отрывка, вновь напечатанном в сборнике «Кинус ахана ле-йуд-алеф Нисан, 120 лет», шлухим Монреаля, с. 10–11. Связь с работой над объяснением в этой книге предложена нами.

размышления о труде изучения и письма. Слова Ребе об издании новых объяснений Торы не представлены здесь как его толкование двадцатого послания, а публикация книги не служит притчей, объясняющей творение мира из ничего. При подготовке текста мы работаем с тем, что уже изучено и написано, и стремимся перенести его из относительной скрытости исследовательских папок к раскрытию и пониманию у читателя.

Поэтому издание оценивается и при встрече с тем, кто откроет книгу: сможет ли он понять вопрос, обдумать объяснение, задать к нему вопросы и продолжить учиться? Переход от исследования к брошюре и от брошюр к книге объяснения отвечает той просьбе, которую мы услышали в начале пути. Собранное здесь изучение стремится стать изучением, которым можно поделиться. Карта чтения на следующих страницах предлагает каждому читателю подходящий путь.

Карта чтения

Эта карта помогает каждому читателю найти свой путь по книге. Сначала она знакомит с несколькими основными понятиями, затем показывает ход четырёх частей и, наконец, предлагает несколько способов войти в книгу: начинающему, тому, кто уже изучал Танию и хасидизм, и тому, кто прежде всего хочет

научиться изучать с помощью искусственного интеллекта.

Основные понятия перед началом

Все эти понятия подробно объясняются в самих главах; большинство включено также в словарь в конце книги. Здесь достаточно первого знакомства, чтобы названия не удивляли при первом появлении.

Эйн Соф. Обозначение Б-жественности со стороны отсутствия всякой границы и определения. В словах Зоара, открывающих послание, употреблено «איהו» — «Он». Дальше станет ясно, что нужно различать «ор Эйн Соф», свет Эйн Соф, являющийся раскрытием, и Сущность Творца.

Свет и сосуд. «Свет» — выражение раскрытия и жизненности; речь не о физическом свете. «Сосуд» определяет способ и меру раскрытия. В каждом предложении нужно выяснять, о каком свете и каком сосуде говорится: не все сосуды, упомянутые в послании, обозначают одного и того же получателя.

Сфирот. Десять аспектов, в которых Б-жественный свет раскрывается и разделяется на определённые свойства: Хохма, Бина, Даат, Хесед, Гвура, Тиферет, Нецах, Ход, Йесод и Малхут. Есть также счёт, в котором Кетер занимает место Даат. У сфирот есть света и сосуды. Отсюда первый вопрос послания: как ограниченные сосуды едины с Эйн Соф?

Малхут. Последняя из десяти сфирот; аспект, через который Б-жественная сила обращается к творениям. Послание описывает её также как «Кетер снизу вверх»: завершение, имеющее особое отношение к началу. Поэтому «последняя» означает не только «ниже предыдущих». Нужно выяснить и её отношение к источнику, и её роль по отношению к творениям. Об этом — глава 8.

Ацилут и БЙА. Ацилут — ступень, на которой света сфирот и их сосуды едины с Б-жественностью. После него следуют три мира: Брия, Йецира и Асия, сокращённо БЙА. В них уже есть сотворённое бытие, хотя и в них сияет Б-жественное сияние, дающее ему жизнь.

Причина и следствие; йеш ме-аин. «Ила ве-алуль», причина и следствие, — отношение, в котором результат происходит от своей причины и между ними есть соразмерность. Это не означает равенства ступеней: результат может быть ниже своего источника и всё же происходить от него так, что между ними сохраняется соотношение. «Йеш ме-аин» — возникновение нового бытия, которое не является продолжением предшествовавшей сущности. «Аин» не означает отсутствия Творца или творящей силы. Вопрос не только в том, существовала ли вещь раньше, но и в том, можно ли объяснить её возникновение как продолжение источника по

принципу причины и следствия. Различие между этими двумя способами лежит в основе глав 1–3.

Жизненность. Б-жественная сила, каждое мгновение оживляющая и поддерживающая всякое творение. Значительная часть послания выясняет, откуда приходит жизненность каждого мира и как она достигает самой земли. По пути мы различим три вопроса: от чего зависит существование творения, как оно возникает из аин в йеш и что означает дополнительное раскрытие в нём. Это три вопроса об одном творении, а не три последовательных этапа во времени.

Кав, совев и возвращающийся свет. Названия, относящиеся к способу раскрытия света и его отношению к получателям. «Привлечение» света не означает перемещения из одного физического места в другое; оно описывает, как раскрытие достигает получателя. Кав — привлечение света в определённом порядке и мере. Совев — свет, который не принимается сообразно мере получателей; речь не о свете, пространственно находящемся вне мира. «Ор хозер», возвращающийся свет, — сияние, описываемое как направленное «снизу вверх». В главе 15 выясняется его связь с окончанием кава. Здесь не следует представлять отражение физического луча. Эти понятия объясняются главным образом в главах 7, 11–15 и 18.

Искусственный интеллект и обращение. В этой книге «искусственный интеллект» означает программы, которым можно писать на обычном языке и получать письменные ответы: объяснения, предложения источников, сравнения и критические замечания. «Обращение» — вопрос или просьба, написанные инструменту. Его ответ — предложение, подлежащее проверке; сам по себе он ещё не источник.

Четыре части — единый ход мысли

В первой части, главы 1–6, выстраивается язык, позволяющий говорить о единстве, ограниченности и сотворённом бытии. Различие между причиной и следствием и творением йеш ме-аин сопровождает обсуждение сосудов, душ и чертогов. Глава 2 рассматривает также постижение Моше Рабейну.

Во второй части, главы 7–10, вопрос уточняется: кому принадлежит сила творения и как описывается её действие в свете и сосудах? Рассуждение проходит через Малхут и буквы, через образ вынашивания и рождения и достигает корня Торы и заповедей. На каждом этапе полезно различать три вещи: источник силы, путь её привлечения и место её раскрытия.

В третьей части, главы 11–16, сначала рассматриваются жизненность и творение в мирах Брия, Йецира и Асия, затем — особое достоинство,

раскрывающееся в земле и силе роста. На основе этого разбора глава 16 открывает вопрос о посеве, посадке и служении человека.

В четвёртой части, главы 17–20, отношение между нижним и его корнем рассматривается через пищу, Хохму и Даат, жертвоприношение и живых существ Меркавы. В конце мы возвращаемся к цели всего рассуждения: достоинству Торы и практических заповедей в этом мире.

После двадцати глав следуют короткая глава, возвращающая к первому вопросу; раздел «Учиться дальше» о средствах исследования и искусственном интеллекте, включающий последовательный пример и обращения, которые можно копировать; восемь учебных разборов, показывающих, как источники меняли выводы; словарь понятий и указатель источников.

Двадцать глав: что искать на каждом этапе?

Таблица помогает ориентироваться. При первом чтении достаточно посмотреть столбец вопросов. Формулировки последнего столбца станут понятнее, когда вы вернётесь к нему после изучения главы. Этот столбец указывает на различие, которое стоит унести из главы; он не заменяет ни объяснения, ни обозначенных в нём границ.

Глава	Главный вопрос	Что важно для дальнейшего изучения
1	Как одновременно говорить об ограниченности и единстве?	Определённость не обязательно означает отделённость.
2	Что может объяснить иштальшелут — последовательное нисхождение ступеней?	Понижение ступени само по себе не объясняет возникновение нового бытия.
3	Если всё пребывает в битуле, почему творение называется йеш?	Зависимость от источника, постижение источника и соотношение сущностей — разные вопросы.
4	Где начинается йеш?	Нужно различать сотворённый сосуд и Б-жественную нешаму, дающую ему жизнь.
5	Всё ли в Ацилуте имеет один и тот же статус?	Источник, мир и статус — не три названия одного и того же.
6	Что добавляют слова в скобках о душах и мирах?	Особая возможность тоже остаётся в границах слова «возможно».
7	Кому принадлежит сила творить?	Сила принадлежит одному Маацилю; её действие в сосудах не делает их самостоятельными.

8	Где сила раскрывается в различных творениях?	Малхут и буквы объясняют место раскрытия и разделение.
9	Чему учит рождение?	Переход от включённости к обособленности раскрывает силу; образ не описывает весь механизм её действия.
10	Как меняется соотношение Торы и заповедей?	Корень, место раскрытия и цель требуют разных критериев.
11	Как действует зивуг в сотворённых мирах?	Зивуг происходит на местной ступени; действующая в нём сила творения принадлежит Маацилю, а не этому миру.
12	Кто получает три ступени сияния?	Ступень света и статус получателя нельзя подменять друг другом.
13	Что добавляет выражение совев?	Присутствие, облекающаяся жизненность и наделение силой рассматриваются в разных отношениях.
14	Что заметно именно в земле?	Преимущество в действии не означает преимущества в постижении.

15	Почему окончание важно для понимания преимущества?	Нужно различать сияющий совев и кав, сияющий снизу вверх.
16	Что добавляет служение человека?	Сила роста уже дана; посев и посадка пробуждают её более совершенное проявление.
17	Как нижнее даёт верхнему?	Явный порядок ступеней не исчерпывает их отношения к корню.
18	Что пища добавляет Хохме и Даат?	Зависимость человека от пищи не делает пищу постигающей.
19	Как жертва добавляет своему высшему источнику?	Бирур и раскрытие корня — не возвращение вклада в неизменном виде.
20	Как всё рассуждение сходится к заповеди?	Действие получает свою цель в Б-жественном повелении, внутри материального мира.

Способы войти в книгу

Для начинающего. Прочитайте предисловие и приведённые выше основные понятия. Во введении сначала прочитайте четыре раздела: «Мало слов — целый мир смысла», «Две цели одной книги», «Послание внутри основополагающей книги» и «Как изучать эту книгу?». Остальные разделы можно

читать, когда захочется узнать, откуда взялось объяснение и как оно было построено. Затем изучайте главы по порядку. При первом чтении главы можно следовать тексту послания и объяснению после него, оставляя примечания внизу страницы для второго чтения. Разделы, в начале которых сказано, что к ним можно вернуться при повторном чтении, допустимо пропускать при первом изучении. Встретив непонятное название, откройте словарь. Каждая глава завершается итогом установленного, а там, где остаётся трудность, — и того, что ещё требует разбора. Стоит прочитать этот итог перед переходом дальше. Если глава кажется слишком тяжёлой, можно двигаться дальше и вернуться к ней позже: ход мысли выстраивается постепенно, и нередко вернуться к главе легче, увидев её продолжение.

Для того, кто уже изучал Танию и хасидизм. Можно перейти от предисловия к разделу «Как изучать эту книгу?», а оттуда — к главе 1. Особенно обращайте внимание на места, где знакомое понятие получает в послании более точный смысл: «нешама», не являющаяся человеческой душой; «сосуды», не везде обозначающие одного получателя; «выше», иногда означающее явную ступень, а иногда — корень, из которого она происходит. Примечания и ссылки на исследовательские тома показывают,

откуда взялось каждое объяснение, а раздел «Четыре примера из исследования» во введении показывает, как исправлялось первоначальное прочтение.

Для того, кто хочет научиться изучать с помощью искусственного интеллекта. Прочитайте во введении «Две цели одной книги» и «За простым объяснением», затем разделы о нашем времени и его инструментах: «Новое раскрытие в позднем поколении», «Стоять на плечах — и открывать книги», «Слышать издалека, сейчас», «От слушания к диалогу» и «Камень из стены возопиёт». Оттуда перейдите к разделу «Учиться дальше», особенно к подразделам «Учиться с доступной хаврутой: с чего начать», «Порядок работы одним взглядом», последовательному примеру «Как Моше постигал, если сказано: “Лик Мой не будет виден”?», «Шесть обращений, которые можно копировать» и «Как проверить, что источник настоящий». Последовательный пример посвящён вопросу главы 2. Поэтому полезно изучать эту главу вместе с ним и видеть, как исследование превращается в объяснение. Затем перейдите к восьми учебным разборам и попробуйте этот путь самостоятельно, используя упражнения в конце каждой главы.

Для изучения в хаврута или на уроке. Каждый фрагмент послания — естественная единица изучения: его читают вслух, пытаются объяснить

самостоятельно и лишь затем читают комментарий. Четыре вопроса в конце карты можно задавать к каждому фрагменту.

Как устроена глава

Раздел «Что мы уже знаем» в начале каждой главы предназначен также для того, кто возвращается к книге после перерыва или открывает отдельную главу. При последовательном чтении, когда материал ещё помнится, можно сразу перейти к вопросу главы. Если возникнет трудность, вернитесь сюда за кратким напоминанием.

Текст послания приводится в каждой главе короткими цитатами. Такой фрагмент иногда называется «единицей». Слева от каждого фрагмента указаны два обозначения: постоянный идентификатор, например W01-01, и диапазон слов, например «слова 1–7». Идентификатор служит для точной ссылки на фрагмент и его проверки. Число после W обозначает номер главы книги: например, в главе 12 стоят W12-01 и далее. Число после дефиса обозначает порядок фрагментов в главе. Диапазоны слов сохранены по подсчёту исходных групп, поэтому в начале новой группы число 1 может появиться снова. Порядок фрагментов сохраняет последовательность послания; сумма длин 179 диапазонов составляет 1 640 слов.

После фрагмента идёт объяснение: сначала — что говорят слова, затем — какой вопрос они решают, и наконец — что добавляется к рассуждению. Притча или образ сопровождаются уточнением того, чему они учат и каковы их границы.

Каждая глава начинается разделом «Что мы уже знаем», кратко напоминающим лишь необходимое для этой главы, и завершается итогом установленного, а где нужно — и оставшегося открытым. После итога следует раздел «Изучать главу с помощью искусственного интеллекта»: несколько упражнений, связанных с её текстом. Каждое состоит из трёх частей: что спросить у инструмента, что самостоятельно проверить в источнике и где проходит граница вывода. Общие упражнения, не зависящие от определённой главы, собраны в разделе «Учиться дальше», в подразделе «Общие упражнения для любой главы». Они не привязаны к конкретному инструменту. При первом чтении их можно пропустить и вернуться к ним позже.

Все примечания размещены внизу соответствующих страниц русского издания; номера в тексте ведут к ним. Они отсылают к источникам и «Книге исследований» — трём исследовательским томам, из которых выросло объяснение и о которых рассказано во введении. Страницы этих томов имеют единую

сквозную нумерацию: второй русский том начинается со страницы 1412, третий — со страницы 2414. Ссылки относятся именно к этой сквозной нумерации. Беседы Ребе иногда приводятся по тексту «муга», проверенному Ребе, а иногда — по «анаха билти муга», записи слушателей, не прошедшей его проверки. Примечания указывают это, чтобы читатель понимал вес каждой формулировки.

Четыре вопроса к предложению и один — к главе

Полезно держать в уме четыре вопроса на протяжении чтения: о ком говорится в предложении? Какое действие ему приписано? По отношению к какому получателю? Что изменилось по сравнению с предыдущим предложением? Эти вопросы особенно полезны, когда одно название — например, нешама, руах или сосуды — появляется в разных контекстах.

В начале каждой главы стоит задать и пятый, практический вопрос: какой вопрос решает эта глава и какой она намеренно оставляет следующей? Ответ помогает не требовать от одной главы того, что книга раскрывает на протяжении целого рассуждения.

В начале многих глав есть также краткий список дополнительных вопросов. Они разделяют вопрос главы на составляющие. Учить их наизусть не

требуется: в итоге главы можно проверить, на какие получен ответ и какие остались открытыми.

Примечание о тексте книги

В основном тексте нужно различать слова самого послания, слова дополнительных источников и предлагаемое читателю объяснение. Фрагменты послания сохранены в исходной формулировке и порядке. Рядом с каждым оставлено его обозначение для точной ссылки: см. «Как устроена глава» в карте чтения.

Примечания внизу страниц отсылают к источникам и исследовательским томам. Вопросы, ещё не получившие окончательного решения, отмечены на своих местах, чтобы можно было продолжить изучение.

Введение к объяснению

Мало слов — целый мир смысла

Как мир, полный различий, границ и множества существ, возникает от единого Творца, в Котором нет границ? Если свет Всевышнего даёт жизнь всему, почему мир кажется нам существующим сам по себе? И как получается, что именно земля, кажущаяся самым простым и низким, раскрывает силу, которую высшие ступени не раскрывают таким же образом? Эти вопросы составляют основу двадцатого послания

«Игерет а-Кодеш». Они ведут учащегося шаг за шагом от Б-жественного единства к смыслу заповеди, исполняемой руками в материальном мире.

Перед нами раздел Тании, в котором одно слово, пример или короткий переход могут нести целую тему. Поэтому его нельзя читать как статью, которую просматривают и откладывают. Понятия, знакомые по другим местам книги, возвращаются здесь в новых контекстах: свет и сосуд, битуль и ощущение собственного бытия, душа и тело, Тора и заповеди. Иногда именно знакомое слово заставляет остановиться: «нешама» здесь — человеческая душа или Б-жественная сила, оживляющая мир? «Сосуд» — сосуд Ацилута или сотворённый сосуд, принимающий его свет? «Выше» — явная ступень или корень, из которого она происходит? Эти небольшие вопросы открывают большие.

Две цели одной книги

У этой книги две переплетённые цели. Первая — глубоко и доступно понять двадцатое послание: пройти каждое его слово, задать возникающие вопросы и приобрести понимание, которое можно объяснить другим. Вторая — научить каждого учащегося пользоваться искусственным интеллектом, чтобы самостоятельно спрашивать, искать, сопоставлять, проверять и углублять понимание. Вторая цель — приглашение учащемуся, и её место в

книге столь же существенно, как место первой. Изучив введение и раздел о способах учёбы, читатель сможет начать разговор с таким инструментом, предложить ему фразу послания и приступить к изучению тем путём, которым строилась эта книга.

Для начала не нужно быть программистом, писать код или знать технические термины. Можно задавать обычный вопрос на удобном языке и просить дополнительного объяснения снова и снова, не стесняясь. Тот, кто ещё не знает понятий, может начать с самого начала и постепенно двигаться дальше. Этот опыт в некоторой мере похож на хавруту, доступную в любое время: ей можно возражать, просить источник или объяснение с другой стороны. Но такая хаврута — не раввин, а её ответ — не галахическое решение. Инструмент не освобождает человека от самого изучения; решение вопроса Торы остаётся в руках изучающих и раввинов, которые открывают и проверяют источники. Дальше, в разделе о способах учёбы, мы вместе пройдём шаг за шагом один последовательный пример из исследования, стоящего за книгой, и увидим также, как проверять подлинность источника.

Обе цели поддерживают друг друга. Объяснение послания — содержание; способ работы — средство, которым оно выстроено. Книга открыто делится этим

способом, чтобы учащийся мог идти им самостоятельно. Названия систем, которыми мы пользовались, приведённые в разделе «Учиться дальше», свидетельствуют о том, как выполнялась работа. Сами инструменты будут меняться и улучшаться. Учебный путь останется: спрашивать, изучать, открывать источник, сравнивать, проверять и прибавлять понимание.

Послание внутри основополагающей книги

Перед нами двадцатое послание «Игерет а-Кодеш», четвёртой части Тании. «Игерет а-Кодеш» включает тридцать два послания; после неё отдельной частью напечатан «Кунтрес ахарон».[3] Это место в Тании придаёт изучению особый контекст: послание входит в основополагающую книгу учения хасидизма Хабад и в путь, ведущий от понимания Б-жественности к служению человека.

В беседе в субботу главы Ноах 5721 года Ребе объясняет, что Тания — «Письменная Тора» хасидского учения. Сюда входят и «Шаар а-йихуд ве-аэмуна», и «Игерет а-тшува», «и даже “Игерет а-Кодеш”, напечатанная позднее сыновьями автора, тоже относится к “Письменной Торе”, поскольку написана самим нашим учителем Алтер Ребе».

[3] Порядок частей Тании: «Ликутей амарим», «Шаар а-йихуд ве-аэмуна», «Игерет а-тшува», «Игерет а-Кодеш» (послания 1–32), «Кунтрес ахарон». О числе 32 и отдельном статусе «Кунтрес ахарон» см. также беседу в субботу главы Хаей Сара 5726 года, раздел 9, непроверенную запись, текст беседы, приведённую в «Книге исследований», т. I, с. 82–129.

Напротив, маамарим в «Тора ор» и «Ликутей Тора» были произнесены Алтер Ребе устно и впоследствии записаны Мителер Ребе и рабби Йehудой Лейбом из Яновичей.[4]

Таким образом, название различает то, что Алтер Ребе собственноручно написал слово за словом, и его учение, переданное устно и записанное другими. Оно выражает отношение к книге как к письменной основе, из которой вырастают обширные объяснения и не переносит на Танию законы свитка Торы. Это отношение к изучению: большая точность в написанном и стремление понять глубину, заключённую в словах. Сказанное прямо касается нашего изучения: текст послания, который мы хотим понять, — часть этой письменной основы.

В беседе 19 кислева 5730 года Ребе вновь рассматривает значение этого названия и объясняет, как темы, скрытые в словах Тании, могут раскрыться в подробном объяснении в более позднее время. В примечаниях к беседе указан также источник в словах Ребе Раяца.[5] Отсюда критерий нашего объяснения: если раскрываемое позже уже заключено

[4] Беседа в субботу главы Ноах, во второй день рош-ходеш Мархешван 5721 года, раздел 1, непроверенная запись. Текст: «Вначале — книга Тания является Письменной Торой хасидского учения. Сюда входят и “Шаар а-йихуд ве-аэмуна”, и “Игерет а-тшува”, и даже “Игерет а-Кодеш”, напечатанная позднее сыновьями автора, тоже относится к “Письменной Торе”, поскольку написана самим нашим учителем Алтер Ребе. Маамарим же “Тора ор” и “Ликутей Тора” произнесены им устно и позднее записаны Мителер Ребе и Маарилем из Яновичей». Примечание 5 отсылает к «Игрот кодеш» Ребе Раяца, т. IV, с. 261 и далее.

[5] Беседа на исходе субботы главы Вайишлах, 19 кислева 5730 года, раздел 49, непроверенная запись. В примечании 323 указаны «Игрот кодеш» Ребе Раяца, т. IV, с. 261 и далее.

в самом тексте, каждое добавленное объяснение оценивается по тому, помогает ли оно читателю внимательнее вернуться к словам Алтер Ребе. Учащийся должен почувствовать, почему сказано каждое слово и как именно сочетание слов открывает перед ним целый мир.

Послание последних дней Алтер Ребе

О времени написания свидетельствует внук Алтер Ребе, Цемах Цедек, в книге «Дерех мицвотеха»: послание написано «в дни перед его уходом из мира, в деревне Пиена». Это свидетельство имеет значение и для разбора. Цемах Цедек приводит его при обсуждении вопроса, с которого начинается наше послание: являются ли сосуды сфирот «действительно ограниченными» и при этом «Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин»? Он пишет, что на это учение «следует полагаться больше», поскольку оно взято из собственноручной святой рукописи Алтер Ребе, написанной в последние дни его жизни. Ребе приводит это свидетельство и указывает его источник в «Дерех мицвотеха». Оно приведено также в начале «Шиурим бе-сефер а-Тания» к этому посланию.[6] Это знание придаёт изучению трепет и серьёзность: в те дни Алтер Ребе записал глубокие основы о Творце, творении и его цели; Цемах Цедек видел в этой рукописи

свидетельство, на которое особенно следует полагаться.

Свидетельство о времени и месте написания не устанавливает, завершилось ли послание там, где заканчивается дошедшая до нас запись. Последние слова «до этого места мы нашли» — примечание передающих текст. Обсуждение его статуса и границ свидетельства будет в главе 20.

Значение послания видно и из содержания. Оно спрашивает, как ограниченные сосуды сфирот могут быть едины с Эйн Соф. Оно различает то, что последовательно происходит из своего источника, и творение, возникающее йеш ме-аин. Выясняет статус душ, ангелов и миров; ведёт к Малхут, вынашиванию и рождению; описывает, как Б-жественное сияние достигает самого низа. Наконец, оно обращается к тому, что перед нашими глазами: земле, дающей рост, зерну, становящемуся деревом, человеку, питающемуся растительным и животным, и исполнению заповеди с материальным предметом.

Так становится ясно, что изучение возвышенного касается повседневной жизни. Послание приходит к

[6] «Дерех мицвотеха», маамарим Цемах Цедека, «Биур ве-шавта (5562)», 170a: «Однако в “Игерет а-Кодеш”, на листе 16а, в учении “Он и Его света…” ясно видно, что сосуды действительно ограничены, и всё же они — Б-жественность, чтобы творить йеш ме-аин; см. там подробно. На это учение следует полагаться больше, поскольку оно из самой святой рукописи нашего учителя, написанной в дни перед его уходом в деревне Пиена». Текст на Sefaria, издание Kehot. «16а» — ссылка на лист издания послания, бывшего перед Цемах Цедеком. «Игрот кодеш» Ребе, т. XVI, письмо 6016, 28 тевета 5718 года, примечание: «См. “Игерет а-Кодеш”, послание 20, написанное в дни перед его уходом в деревне Пиена — “Дерех мицвотеха”, 170a». См. также начало «Шиурим бе-сефер а-Тания» к посланию 20.

материальному действию из самого понимания творения, как к цели всего хода мысли. Тот, кто хочет понять, почему так важны тфилин из пергамента, цицит из шерсти и цдака в этом мире, приглашён пройти вместе с посланием от высшего корня до действия. Понимание этого пути может дать новую жизненность тому, что человек уже делает каждый день.

Почему их называли софрим?

В трактате Кидушин сказано: «Поэтому прежних мудрецов называли софрим, поскольку они считали все буквы Торы». Гемара далее приводит их слова о середине Торы: буква вав в слове «гахон» — середина букв, «дарош дараш» — середина слов, а «ве-итгалах» — стихов. Рав Йосеф спросил, принадлежит ли вав в «гахон» первой половине или второй. Ему предложили принести свиток Торы и посчитать, на что он ответил: «Они знали написание с пропущенными и добавленными буквами, а мы не знаем». Затем приведена барайта, считающая стихи Торы.[7]

Из этого мы учимся двум вещам. Первая — отношению к тексту, в котором не пропускают ни

[7] Кидушин 30а: «Поэтому прежних мудрецов называли софрим, поскольку они считали все буквы Торы. Они говорили: вав слова “гахон” — середина букв свитка Торы, “дарош дараш” — середина слов, “ве-итгалах” — стихов». Далее рав Йосеф: «Они знали написание с пропущенными и добавленными буквами, а мы не знаем». Текст на Sefaria. Название Тании «Письменной Торой» выражает её основополагающий статус в хасидизме; сравнение здесь касается точности изучения, а не законов свитка Торы.

одной детали: буква складывается в слово, слово — в предложение, предложение — в цельное рассуждение. Подсчёт сохраняет точность; изучение стремится понять смысл. Вторая — смирению: даже точный подсчёт зависит от знания, которым мы не всегда располагаем. Считающий должен понимать и то, чего он не знает. У софрим мы учимся внимательности.

Отсюда мы взяли пример для работы над объяснением. Каждое слово послания заслуживает внимания. «Только» может предотвратить неверное понимание предложения; «возможно» и «близко к тому, чтобы сказать» указывают степень определённости вывода; «и также» добавляет случай; «однако» меняет направление; «из этого» связывает конец послания с объяснённым прежде. Иногда знакомое сокращение скрывает различие между двумя системами. Иногда небольшое местоимение, например «в них» или «их», определяет, о ком говорится во всём предложении.

В тексте послания, на котором основана книга, **1 640 слов**, разделённых на 179 коротких исходных фрагментов. Обозначение и диапазон слов стоят слева от каждого фрагмента, как объяснено в карте чтения. Подсчёт включает заключительное примечание передающих текст; сокращения считаются так, как напечатаны.

Но один подсчёт слов — ещё не объяснение. Можно пройти каждое слово и всё же упустить вопрос, ради которого написан абзац. Поэтому мы пойдём одновременно двумя путями: сохраним последовательность текста и выясним выраженную им мысль. Цель — чтобы учащийся понял, что сказано, почему сказано именно здесь и как это меняет понимание продолжения.

Оценить, сколько капель в море

От точного подсчёта мы переходим к другому вопросу: как приблизиться к глубине, которую не исчислишь буква за буквой? В трактате hорайот рассказано, как Раббан Гамлиэль и рабби Йеhошуа плыли на корабле. Раббан Гамлиэль взял хлеб, а рабби Йеhошуа — ещё и крупчатку. Когда хлеб Раббана Гамлиэля закончился, он воспользовался крупчаткой рабби Йеhошуа и спросил, как тот предвидел задержку. Рабби Йеhошуа объяснил, что знал о звезде, появляющейся раз в семьдесят лет и сбивающей моряков с пути, и опасался, что она задержит и их. Раббан Гамлиэль удивился, что человек с такими знаниями вынужден отправляться в морскую поездку. Рабби Йеhошуа обратил его внимание на двух своих учеников на суше — рабби Элазара Хисму и рабби Йоханана бен Гудгаду: они умеют оценить, сколько капель в море, и всё же у них нет хлеба для еды и одежды. Раббан Гамлиэль решил

поставить их во главе общины. Когда они пришли к нему, он объяснил, что руководство — это обязанность служить обществу.[8]

Рассказ говорит о руководстве как служении и об ответственности руководителя поставить мудрость учеников на пользу обществу. Для нас особенно выразителен образ: огромное море и мудрость, способная размышлять даже о его каплях. Гемара говорит «оценить» — охватить расчётом и оценкой то, что глаз не способен пересчитать.

Море встречается также в галахе, в категории «воды, не имеющие конца». И здесь нужно вслушаться в слова. В трактате Йевамот, в законах о женщине, чей муж упал в воду, Гемара спрашивает: «Какие воды имеют конец?» Абайе отвечает: «Такие, у которых стоящий видит все четыре стороны». Это вода, которую находящийся рядом видит со всех сторон: если упавший выберется, его заметят. «Воды, не имеющие конца» — те, которые взгляд не охватывает. Далее выясняется, что даже озеро со стоячей водой относится к этой категории: волны могут унести упавшего в невидимое место.[9] Определение касается

[8] hорайот 10а–10б. Слова Гемары: «Умеют оценить, сколько капель в море, а нет у них хлеба для еды и одежды»; далее: «Вы думаете, я даю вам власть? Я даю вам служение». Текст на Sefaria. Сохранён смысл слова Гемары «ле-шаэр» — оценить.

[9] Йевамот 121а: «Какие воды имеют конец? Сказал Абайе: такие, у которых стоящий видит все четыре стороны». Там же рассказ о раве Шиле, сравнившем стоячее озеро с водами, имеющими конец, и отказавшемся от этого: «Это неверно: поскольку есть волны, можно предположить, что они унесли его». Текст на Sefaria. Воды без конца определены в обсуждении через противоположную категорию.

того, что стоящий на берегу может видеть и контролировать; оно не утверждает, что число капель действительно бесконечно.

Именно это различие придаёт образу силу. Нечто может иметь предел, но с точки зрения человека выглядеть как пространство без края. Мудрец не отменяет величину моря; он находит путь приблизиться к нему точной мыслью. Так и в нашем изучении: число слов послания ограничено, но из этого не следует, что изучение их смысла исчерпано. Короткий текст может нести глубину, к которой учащийся возвращается вновь и вновь, открывая при каждом чтении ещё одну связь, вопрос и понимание.

Единство и множество, без границ и внутри границ

Само содержание добавляет образу ещё один слой. Послание говорит о силе Эйн Соф и ограниченных существованиях. Творец един; творения многочисленны и различны. Хохма — не Хесед, растительное — не животное, душа — не тело. Каждое творение появляется в определённой мере, но не существует собственной силой. Как понять вместе единство и множество, безграничную силу и мир с границами? Это центральный вопрос всего послания.

Предлагаемая нами книга тоже ограничена. У неё есть начало и конец, главы и страницы. Мы

стремимся выстроить упорядоченный путь к теме, которую не исчерпать человеческим объяснением. Образ моря учит позиции учащегося, а не описывает саму Б-жественность: бесконечность Всевышнего не является очень большим числом слов или миров. Образ учит смирению перед глубиной вместе с готовностью точно работать в доступной нам мере. Каждое хорошо понятое слово осветит соседнее; каждый верно поставленный вопрос откроет путь дальше.

Море скрывает целый мир жизни

Глядящий с берега может видеть ровное пространство воды; внутри него кипят жизнь, движение и множество различий. Так и послание: за короткими фразами о единстве и сосудах открывается мир различений. Мудрецы учили: «Всё, что есть на суше, есть в море, кроме хульды». Перед этим приведены слова рабби Акивы, говорившего об этом: «Как многочисленны Твои дела, Г-сподь!» — «Есть у Тебя создания, растущие в море, и создания, растущие на суше; морские, выйдя на сушу, сразу умирают; сухопутные, спустившись в море, сразу умирают».[10] Пример обращает наше внимание на мир, не открытый взгляду так, как суша, и на жизнь, целиком связанную с водой, в которой она находится.

[10] Хулин 127a: «Учили мудрецы: всё, что есть на суше, есть в море, кроме хульды». Перед этим слова рабби Акивы о морских и сухопутных созданиях: «Как многочисленны Твои дела, Г-сподь!» Текст на Sefaria. Пример приведён в своём контексте как образ раскрытия и скрытости.

В хасидизме море служит образом «альма де-иткасья» — скрытого мира. Это означает не только то, что наблюдатель не может увидеть. В маамаре «Ата эхад» 5742 года Ребе описывает «творения скрытого мира, подобные рыбам в море, которые находятся в битуле по отношению к воде», связывая образ с будущим «как воды покрывают море» и со знанием Б-га, которое раскроется в будущем.[11] Рыбы живут в воде и зависят от неё; вода — не внешнее дополнение, которое можно убрать, сохранив их жизнь прежней.

Отсюда видна тонкость образа. Стремясь раскрыть скрытое, мы не хотим превратить живущее в своём источнике в независимое от него существование. Мы хотим понять связь. Так и в изучении внутренней Торы — каббалы и хасидизма: объяснение должно приблизить понятие к разуму, одновременно сохраняя его глубину и отношение к Б-жественности. Объяснение, заменяющее связь сухим списком названий, упускает существенное.

В каббале и хасидизме море также служит образом Малхут. Например, маамар «Вайомер ло Йehонатан» 5728 года объясняет «превратил море в сушу» применительно к сфире Малхут: «скрытость — море — была рассечена, и раскрылись света».[12] Это не

[11] Маамар «Ата эхад», суббота главы Вайеце, 9 кислева 5742 года, раздел 8; проверенный текст, брошюра 9–10 кислева 5747 года. Текст маамара. Там: «Творения скрытого мира, подобные рыбам в море, которые находятся в битуле по отношению к воде»; там же — обещанное «как воды покрывают море».

означает, что всякое упоминание моря и скрытого мира всегда обозначает одну ступень: в каждом источнике нужно читать контекст. В нашем послании Малхут описана также как Кетер снизу вверх. Эта связь приглашает задуматься: именно место получения и завершения может раскрыть отношение к началу.

Поэтому море соответствует нашей надежде на книгу. Новым инструментом мы не создаём сокровища Торы. Мы стремимся добраться до переданного в книгах, найти связи между источниками и объяснить их. Чем больше входов мы откроем, тем лучше увидим, сколько ещё скрыто. Знание не отменяет смирения; оно наполняет его содержанием.

Двадцать и Кетер — как возможное прочтение

В маамаре «Бати ле-гани» 5730 года Ребе объясняет, что слово «эсрим», двадцать, имеет ту же гематрию, что «Кетер»: числовое значение обоих слов — 620. Он связывает двадцатую главу, завершающую цикл, с Кетером и с целью воли, выясняющейся в завершении.[13] Номер нашего послания приглашает задуматься о связи глубины единства с целью действия.

[12] Маамар «Вайомер ло Йеhонатан» 5728 года, объяснение «превратил море в сушу» в Малхут: «скрытость — море — была рассечена, и раскрылись света». Текст маамара. Об отношении Малхут и Кетера снизу вверх см. двадцатое послание, фрагмент о возвращающемся свете; это не означает тождества всех ступеней.

Цикл «Бати ле-гани» занимает основополагающее место: он говорит о пребывании Шхины в нижних мирах и служении человека, осуществляющем эту цель. Цикл 5710 года состоит из двадцати глав. Согласно описанию в «Иткашрут», Ребе ежегодно объяснял одну главу по порядку; двадцатилетние циклы завершились в 5730 и 5750 годах.[14] Повторное изучение одной главы открывает дополнительную глубину той же основы и учит, как широко развивать объяснение, не отрываясь от текста источника.

Здесь есть место ещё одной связи. Хотя двадцатое послание не завершает тридцать два послания «Игерет а-Кодеш», это последнее послание, написанное Алтер Ребе в дни перед уходом из мира.[15] Чтобы понять значение последнего написанного текста, рассмотрим отношение Ребе к циклу «Бати ле-гани» 5710 года, оставленному Ребе Раяцем перед его уходом.

Во введении английского издания говорится, что Ребе видел в этом цикле духовное завещание и

[13] Маамар «Бати ле-гани», на исходе субботы главы Бо, 10 швата 5730 года, разделы 7 и 22, проверенный текст, напечатанный в брошюре к 10 швата 5750 года. В обоих разделах: «Двадцать имеет гематрию Кетер». В разделе 22 и примечании 131 Ребе отсылает к «Ликутей Леви Ицхак» к Танаху и высказываниям мудрецов, с. 109, о достижении служением Гулгальты Ариха. Ссылка на отца приведена по маамару; она не приписывает двадцатому посланию название «Кетер Тании».

[14] «Иткашрут», № 1121, отдел законов и обычаев Хабада: «глава из двадцати глав “Бати ле-гани” 5710 года и следующих маамарим»; завершение циклов «в 5730 и 5750 годах». Примечание 21, по «Кфар Хабад», № 795, с. 24, описывает объяснение одной главы ежегодно. Раздел. Здесь не приводится общее число всех произнесённых и отредактированных маамарим.

руководство миссией следующего поколения. Сам Ребе сказал, что в последнем цикле виновник йорцайта всё прояснил и на всё указал намёком. В частной непроверенной записи передано, что он ищет в нём ответы на задаваемые вопросы. Это живое послание для дальнейшего служения: воля и цель главы поколения переданы хасидам, а они должны учиться, понимать и воплощать их. Так повторное изучение «Бати ле-гани» получает особый смысл — выяснение переданной нам миссии. В этом же духе хасиды видят духовное завещание в маамаре «Ве-ата тецаве» 5741 года, последнем, который Ребе проверил и собственноручно раздал: руководство связью с Ребе и служением собственными силами.[16]

Как возможное прочтение мы можем увидеть и в двадцатом послании своего рода духовное завещание Алтер Ребе: целостное выражение пути хасидизма, соединяющее глубину единства Б-га с целью служения в материальном мире. В английском языке

---

[15] Цемах Цедек, «Дерех мицвотеха», 170a: послание написано «в дни перед его уходом в деревне Пиена». Ребе приводит это в записи слов вечером перед 24 тевета 5715 года, раздел 3, непроверенная запись, текст. Порядок тридцати двух посланий в книге не представлен как порядок написания.

[16] Об отношении Ребе к циклу как духовному завещанию см. издание Sichos in English «Бати ле-гани» 5710 года, 5782, введение, с. ix, и вступительное примечание к первой части: полное издание. Это описание сформулировано издателями. Слова самого Ребе об объёме цикла: беседа в субботу Вайакель-Пкудей, благословения месяца и канун рош-ходеш Нисан 5710 года; «Ликутей сихот», т. II, с. 512 и далее. Ивритский перевод в «Торат Менахем»: «В последнем цикле… он всё прояснил… и на всё указал намёком». Примечание 2 приводит из частной непроверенной записи слова о поиске ответов на вопросы в этом цикле. О восприятии «Ве-ата тецаве» как завещания у хасидов см. предисловие, «Шиурей хасидут бе-маамар ве-ата тецаве 5741», Институт конспектирования маамарим Ребе, 5783, с. 1: файл. Сопоставление с двадцатым посланием предложено автором. Значения will см. в Кембриджском словаре, разделы MENTAL POWER — «то, чего человек хочет», и DOCUMENT.

здесь есть и словесный намёк: will означает и «волю», и «завещание», а Кетер — аспект воли. Завещание передаёт волю для дальнейшего пути; в завершении выясняется цель всего рассуждения. Так намёк двадцати и Кетера, содержание послания и написание в конце жизни Алтер Ребе соединяются в одно размышление: высшая цель раскрывается именно в действии внизу.

Что хочет добавить это объяснение?

Новизна книги — в соединении: объяснение текста объединено с результатами широкого исследования его вопросов. Мы стремимся собрать в одном доступном чтении разборы разделов послания и выстроить из них последовательное, подробное, верное источникам объяснение. Мы опираемся на сокровищницу объяснений наших учителей и на труд изучения, сопоставления и критики. Достоинство книги нужно оценивать по тому, что читатель понимает с её помощью.

Особое внимание уделено систематическому соединению трёх действий: внимания к каждому слову, постановки трудностей, возникающих из текста и параллельных источников, и включения результатов исследования в объяснение, рассчитанное также на начинающего. Читатель встретит результат там, где он ему нужен. Когда значение термина меняется в зависимости от контекста, различие будет объяснено

в этой главе. Когда дополнительный источник помогает понять рассуждение, основная польза от него будет изложена простыми словами. Когда разбор предлагает полезное направление, но не решает трудность до конца, это тоже будет сказано. Так мы стремимся поставить исследование на службу пониманию.

Например, мы не ограничимся утверждением «нешама — Б-жественность». Название «нешама» не везде обозначает одно: человеческая душа и аспект нешамы сфирот — не один предмет. Мы спросим, какая нешама обсуждается, как она облекается в сотворённый сосуд и почему света нефеш и руах в том же абзаце получают другой статус. Не ограничимся утверждением, что человек питается нижним, поскольку его корень высок. «Корень» здесь — источник, а не корень растения. Мы выясним, что высоко в человеке, что заключено в пище, что раскрывается через бирур и как это связано с объяснением возвращающегося света в послании. Спрашивая, как Моше постигал в Ацилуте, мы постараемся сохранить силу вопроса и честно показать, что объяснено, а что ещё требует изучения.

За простым объяснением: семь исследований, три тома и одна книга

Книга перед вами — доступный плод широкого изучения; простота её языка появилась в конце работы. В основе работы над двадцатым посланием лежали **всего семь основных исследований**. Каждое посвящалось одному основополагающему вопросу и включало несколько раундов вопросов, источников, ответов, критики и исправлений. Именно эта ограниченность говорит о многом: один хороший вопрос, к которому возвращаются, пока не становится ясно, что именно он спрашивает, открывает очень широкое изучение.

Собранный рабочий материал достигает примерно 3 200 страниц. Восстановленный рабочий архив насчитывает 670 файлов: отчёты, вопросы, источники и критические разборы. Из материала подготовлены три исследовательских тома, представляющие темы, доказательства, рассмотренные пути и оставшиеся открытыми вопросы. Из них построены двадцать глав книги перед вами, располагающие плоды семи исследований по ходу текста послания.[17]

Часть обсуждений сохранилась в кратком виде; не все разговоры сохранены целиком. Я различаю материал, сохранившийся полностью, уцелевшие резюме и моё свидетельство о работе.[18]

Изучение проходило через тексты Зоара, труды Аризаля и «Эц хаим», «Пардес римоним» Рамака, «Шаарей кдуша» рабби Хаима Виталя, «Мишнат хасидим», Танию, «Тора ор» и «Ликутей Тора», «Дерех мицвотеха», «Хана Ариэль» рабби Ицхака Айзика из Гомеля, цикл 5672 года и маамарим наших Ребе. Иногда понимание одного предложения требовало обратиться к нескольким из этих трудов. Нужно было выяснять, о какой ступени говорится, различать похожие термины, проверять, действительно ли две формулировки противоречат друг другу, и возвращаться к предложению послания после расширения картины. Цель — получить из изучения объяснение, которое можно учить, проверять и подвергать вопросам.

Эта работа особенно заметна там, где первое объяснение кажется слишком простым. Что означает

[17] Числа приведены по сообщению инициатора исследования и исследовательским томам: около 3 200 страниц рабочего материала; 670 записей восстановленного архива («Книга исследований», т. III, с. 3674–3686, 3693–3703); первоначальные ивритские тома — 838, 619 и 746 страниц. Затем в конец третьего тома добавлена завершающая глава о редактуре, на с. 3719–3757. Исходная ивритская нумерация начинала том II с 839, том III с 1458. В русском комплекте тома содержат 1411, 1002 и 1344 страницы; том II начинается с 1412, том III с 2414. Исследовательские ссылки этого перевода используют русскую сквозную нумерацию. «Семь исследований» — число основных исследований по сообщению инициатора. Архивная карта т. III группирует материал по семействам вопросов и раундам (с. 3693–3703); документированной привязки каждого исследования к определённой главе нет. В т. I, с. 1–9, около 3 200 страниц описаны как прежняя документация в восьми томах, включая повторения, рабочие инструкции и фотографии. Это объём документального материала.

[18] Руководство завершающего архива, документ 0366, в «Книге исследований», т. III, с. 3637–3652, 3674–3686: «Это не полный экспорт разговора»; «Начало R1 в разговоре обрезано. Нельзя придавать заново сформулированному статус исходного ответа». См. также т. I, с. 82–129: «Это не полный системный экспорт исходных разговоров трёх систем». Сообщение о технических причинах сохранения некоторых обсуждений лишь как резюме передано инициатором для введения.

«нешама», когда речь о жизненности мира? Как сосуды названы Б-жественностью, если далее упомянуты сотворённые сосуды? В каком смысле есть зивуг в мирах Брия, Йецира и Асия? Как связаны совев, кав и сила роста в земле? Почему человек, обладающий разумением, должен получать жизненность от хлеба и мяса? В каждом таком вопросе скрывается мир понятий и связей. Переход от краткого текста к ясному объяснению требует раскрыть широкий контекст, затем вновь упорядочить его для читателя.

Изучающий хасидизм, даже если он изучил много маамарим, не обязательно знаком со всеми системами, описанными в книгах каббалы. Такие названия, как парса, ибур, зивуг, тридцать сосудов и возвращающийся свет, могут остаться для него закрытыми словами. В этом послании они несут часть самого доказательства. Поэтому объяснение стремится открыть ему вход: разъяснить понятия там, где они нужны, показать решаемый ими вопрос и проследить путь к основам хасидизма и практической жизни. Это особенно значимая цель для послания, глубокое содержание которого может остаться закрытым для человека без подходящей подготовки.

Четыре примера из исследования

Чтобы сказанное не осталось общими словами, приведём четыре примера из самих

исследовательских материалов. Каждый кажется небольшим и каждый учит правилу для всей работы.

Сосуд, который облекается, и сосуд, который сотворён. В разделах послания о «начале йеш» упомянуты и сосуды Ацилута, являющиеся Б-жественностью, и сосуды миров Брия, Йецира и Асия, являющиеся началом сотворённого бытия. На одном этапе казалось, что ответы противоречат друг другу: один говорил, что сосуды БЙА сотворены; другой — что облекающийся там сосуд Ацилута не становится сотворённым. Разбор показал, что речь о двух разных предметах: местный сосуд БЙА сотворён, а облекающийся в нём сосуд Ацилута от этого не становится сотворённым. Записанный урок прост и полезен: прежде чем строить схему, попросите таблицу «кто в кого облекается».[19]

Фраза объяснения, представленная как текст послания. На одном этапе фраза о душах в мире Асия была приведена будто из самого пятнадцатого послания Тании. Проверка показала: это не слова Алтер Ребе, а объяснение рава Шломо Ицхака Франка «Тания ла-ам», напечатанное на той же странице. Полезная ссылка комментария была сохранена, но перестала служить доказательством из

[19] «Книга исследований», т. III, с. 3639–3654, разбор «Сосуд источника и принимающий сосуд»: «Местный принимающий сосуд в БЙА сотворён, а облекающийся в нём сосуд источника Ацилута от этого не становится сотворённым». Вывод: «Прежде чем строить схему, нужно запросить таблицу “кто в кого облекается”».

слов Тании.[20] Заголовок «Тания» на странице не превращает каждое предложение в слова Алтер Ребе: нужно проверить, где заканчивается источник и начинается объяснение.

Знакомое на вид сокращение. В одном маамаре «Ликутей Тора», проверявшемся как параллель к концу послания, встречаются термин «ор хозер» и сокращение א״ח עט״ב. Было легко прочитать א״ח как «ор хозер», поскольку термин стоит рядом. Но в этом контексте имеется в виду «эшет хаиль атерет баала» — «доблестная жена — венец мужа». Вывод относится ко всей работе: проверка контекста предшествует расшифровке знакомого сокращения; общее слово приглашает проверить, а не даёт заранее результат.[21]

Достоинство земли. Раскрытие силы роста в земле не делает её обладающей более высоким постижением, чем человек. Земля раскрывает силу, которая не её собственная; постигает человек. Это практический результат открытия и сопоставления источников, защищающий объяснение от превращения красивого образа в безосновательное утверждение. Правило: место раскрытия силы само

[20] «Книга исследований», т. III, с. 3661–3665, разбор «Позднее объяснение, представленное как текст послания». Фраза определена как объяснение «Тания ла-ам» рава Шломо Ицхака Франка; «заголовок “Тания” над страницей не превращает каждую её фразу в слова Алтер Ребе».

[21] «Книга исследований», т. III, с. 3703–3714, разбор «Ликутей Тора», маамар «Ва-ахалтем ахоль»: «В этом контексте имеется в виду “эшет хаиль атерет баала”. Нельзя расшифровывать א״ח как “ор хозер” лишь потому, что термин встречается рядом. Проверка контекста предшествует расшифровке знакомого сокращения».

по себе не свидетельствует об уровне постижения этого места.

Место нашего объяснения рядом с прежними

Мы приходим к посланию после поколений изучения и объяснения. Например, «Шиурим бе-сефер а-Тания» даёт последовательное и ясное объяснение текста Тании, включая это послание. Рядом с объяснением рава Йосефа Вайнберга там напечатаны отмеченные дополнения Ребе. В записях Ребе о Тании есть точные исследования и этого послания. В «Хана Ариэль» рабби Ицхака Айзика из Гомеля, одного из великих хасидов Хабада, найдены близкие параллели вопросам начала послания. Маамарим и объяснения наших учителей открывают дополнительные глубины. Мы с благодарностью опираемся на эту сокровищницу и указываем автора использованного объяснения.[22]

Наше объяснение рассчитано также на начинающего. В расширенной «Книге исследований» читатель найдёт подробные обсуждения, точные ссылки, собранные параллели и рассмотренные пути. Объяснение и исследовательские тома выросли из

[22] «Шиурим бе-сефер а-Тания», послание 20, с объяснением рава Йосефа Вайнберга и отмеченными дополнениями Ребе; записи Ребе о Тании, послание 20; «Хана Ариэль» рабби Ицхака Айзика из Гомеля, маамарим к Насо и Беhаалотха: см. далее в последовательном примере. О необходимости различать слои и не соединять их авторитет «в одном предложении, которого никто из них не написал», см. «Книга исследований», т. I, с. 82–129.

одного изучения. Здесь приведены основные выводы и объяснения для последовательной учёбы; там — подробный путь к ним, включая ещё открытые вопросы. Желаемая простота не означает отказа от трудных вопросов; это усилие хорошо их объяснить. Ссылки на исследовательские тома открывают возможность дальнейшего изучения и не заменяют объяснения в основном тексте.

Точно объяснять и оживлять служение

Уважение к тексту Тании требует осторожности в толковании. В беседе 19 кислева 5716 года Ребе напоминает письмо Ребе Рашаба «о запрете предлагать толкования и “пшатлах” в Тании» и добавляет: «когда это приводит к результату в Б-гобоязненности, указанное предостережение не относится к этому». Эти слова сказаны в начале объяснения, связывающего конец Тании с её началом. [23]

Для нашего пути это и поддержка, и критерий. Мы хотим, чтобы объяснение добавляло Б-гобоязненность и жизненность заповедям, а каждое расширение оставалось внимательным к словам

[23] Беседа в воскресенье недели Вайешев, 19 кислева 5716 года, раздел 22, непроверенная запись. «Подобно написанному Ребе Рашабом в письме, напечатанном в дополнении к “Кунтрес Эц хаим” и в “А-Тамим”, о запрете говорить толкования и “пшатлах” в Тании: когда из этого получается результат в Б-гобоязненности, указанное предостережение не относится к этому». Примечания 124–126: дополнение к «Кунтрес Эц хаим», с. 87 и далее; «А-Тамим», ч. III, с. 62; «Игрот кодеш» Ребе Рашаба, т. II, с. 720; «Сефер а-сихот» 5702, конец с. 83 и далее. Предостережение и отношение к результату в Б-гобоязненности приведены так, как Ребе объясняет их в беседе.

перед нами. Объяснение, приближающее к служению Б-гу, должно пробуждать и желание точно учиться. Поэтому мы будем различать написанное в послании, объяснённое в параллельных источниках и предлагаемое нами как образ, упорядочивающее объяснение или намёк. Если остаётся трудность, мы представим её учащемуся и объясним, почему она трудна. Честная встреча с вопросом сама может углубить изучение.

Жизненность рождается не из одних взволнованных слов. Она растёт, когда учащийся понимает, почему это касается его: почему исполняемая заповедь не просто небольшая деталь жизни; почему ограниченный мир может раскрыть высшую силу; почему труд понимания предложения Торы способен изменить взгляд на следующее действие. Для этого нужны терпение, широкое объяснение и готовность вернуться к той же точке с другой стороны. Такой труд мы хотим вложить в каждую главу.

Новое раскрытие в позднем поколении: беседа третьего дня слихот

Само стремление добавить своё объяснение поднимает более глубокий вопрос: откуда у позднего поколения возможность увидеть не раскрытое прежде, не отрываясь от великих? Особая беседа Ребе даёт путь к размышлению об этом труде. В ночь

третьего дня слихот 5735 года — в понедельник, 25 элула — Ребе говорил об особом содержании дня. В беседе рассказано, что в этот день Алтер Ребе произносил маамар лишь перед своими преемниками, Мителер Ребе и Цемах Цедеком. Это было «тайной», пока Ребе Раяц не раскрыл её всем. Ребе спрашивает, как сохранённое в тайне стало общим достоянием, и связывает это с более широким вопросом: как именно в последних поколениях открываются темы Торы, не раскрытые прежде, хотя прежние поколения выше?

Образ — карлик на плечах великана: полученная высота позволяет ему видеть дальше великана. Здесь две стороны. Видение опирается на великана и не достигается собственными силами карлика. Одновременно поставленный на плечи должен пользоваться данным ему. Беседа объясняет, что именно из-за усилившейся в последних поколениях тьмы тема была раскрыта, чтобы дать средство преодоления. Каждый должен использовать раскрытие для исполнения своей миссии в мире посредством внутренней Торы.[24] Образ карлика на плечах великана Ребе приводит и в других беседах; в

[24] Беседа в понедельник, 25 элула, ночь третьего дня слихот 5735 года, непроверенная запись. Содержание приведено по ивритскому резюме сайта «А-сиха а-йомит», где беседа воспроизводилась в понедельник недели Ницавим, 22 элула 5785 года, 15 сентября 2025: сайт. Это дата воспроизведения на сайте; резюме — формулировка сайта. В частности: «В этот день Алтер Ребе произносил маамар хасидизма, но лишь перед своими преемниками, Мителер Ребе и Цемах Цедеком»; образ «карлика на великане, который видит дальше великана». Сайт также предлагает частную запись и перевод беседы.

одной подчёркивает, что стоящий на плечах великого не постигает увиденное собственными силами.[25]

Стоять на плечах — и открывать книги

Из образа карлика в беседе третьего дня слихот мы хотим сформулировать наш путь. Книги перед нами — сокровищница, переданная из поколения в поколение. Работа начинается с готовности открыть их, изучить язык и позволить их словам показать нам нашу ошибку. Отсюда и смелость спрашивать: когда становится возможно более широкое сравнение, когда труднодоступный источник становится доступным и можно организовать большой материал вокруг одного вопроса, следует использовать это для углубления понимания.

Так проходило наше исследование. Фраза послания вела к каббалистическому источнику; тот вызывал вопрос к принятому толкованию или первоначальному объяснению; вопрос требовал изучения дополнительного маамара; сравнение проясняло различие, не сохранённое сначала. Примеры выше — облекающийся и сотворённый сосуд, фраза комментария, представленная словами Тании, знакомое сокращение и достоинство земли, не являющееся достоинством постижения, —

[25] См., например, беседу 19 кислева 5728 года, раздел 4, непроверенную запись: «По известному образу карлика на великане»; стоящий на плечах великого «не постигает это собственными силами». См. также беседу в четверг недели Балак, 12 тамуза 5726 года, раздел 18.

практические результаты открытия и сопоставления источников.

Здесь место искусственного интеллекта. Он помогал работать с большим материалом, ставить варианты толкования, находить связи и критиковать объяснения, первоначально казавшиеся достаточными. Такая возможность значительно расширяет объём работы в одном учебном труде. Можно многократно возвращаться к вопросу, прослеживать термин в нескольких источниках и собирать для редактора объяснения пункты, требующие проверки. Открывшееся пространство мы стремимся превратить в ясное и упорядоченное объяснение.

Беседа третьего дня слихот не говорит об искусственном интеллекте. Связь её принципа с нашими исследовательскими инструментами — предлагаемое нами применение: пользоваться силами, данными поколению, для изучения, разбора и распространения. Применение оценивается по работе: открыт ли ещё один источник, исправлено ли понимание, получил ли вопрос ответ и понимает ли теперь читатель прежде закрытое. В этом смысле мы хотим видеть дальше, опираясь на великих учителей Торы.

Слышать издалека, сейчас: возможность и время её появления

Другая беседа Ребе добавляет сторону: не только раскрытие Торы, но и средства передачи. Вопрос о новых средствах изучения и распространения возник не впервые сегодня. Уже в беседе 13 элула 5742 года Ребе отмечал особое достоинство связи: еврей за морем может слышать слова в момент произнесения. Он получает и «выразительность и подчёркивание посредством повышения голоса». Позднейшая передача, даже верным посланником, — не то же слушание. Технология позволяет совместное участие евреев, далёких друг от друга, и ставит связь на службу изучению и действию. Далее Ребе объясняет: даже когда святая цель существует заранее, её действительное раскрытие приходит в определённое время. Тора дана после двадцати шести поколений; это связано со стихом «Всё сделал Он прекрасным в своё время».[26]

Стоит задержаться на различии между пересказом и слушанием. Пересказывающий передаёт услышанное и понятое; его верность очень ценна. Слышащий

[26] «Торат Менахем — hитваадуйот», 5742, т. IV, беседа в среду, 13 элула, раздел 1, с. 2150–2151, непроверенный текст. Скан беседы на сайте Хабада, первые две страницы. На с. 2150 речь о непосредственном слушании и голосовом выделении в сравнении с передачей посланником; на с. 2151 — о времени дарования Торы и стихе. В скане «הכל עשה יפה בעתו», полный стих Коэлет 3:11 начинается «את הכל». Основной текст книги — резюме, кроме отмеченных коротких цитат. Дата установлена по печатному заголовку; это не утверждение, что сходное не говорилось 18 элула.

самого говорящего встречает и способ произнесения: где выделено слово, какая фраза сказана твёрдо, как голос вёл мысль. Эту сторону учебной встречи трудно передать резюме. Возможность участвовать издалека приближает к событию того, кто не может прибыть на место.

«Всё сделал Он прекрасным в своё время» — почему именно сейчас?

Вопрос о времени касается сути: если это средство можно использовать для распространения Торы, почему его не было у прежних поколений? Шломо а-мелех, мудрейший из людей, учит в Коэлет (3:11), что всему своё время. Принцип времени каждого раскрытия появляется и в более ранней беседе, 17 кислева 5741 года. Там приводится золото, цель сотворения которого — служить в Храме. После сотворения человек сохраняет выбор, как использовать его. Так и средства связи можно направить на соединение евреев, Тору и заповеди.[27]

Отсюда различим три вещи. Первая — сами слова Ребе: приведённые беседы говорят о связи того времени, о времени каждого раскрытия и о выборе использования сотворённого. Вторая — наша вера: открывающаяся в мире возможность находится внутри управления Всевышнего; время её

[27] Коэлет 3:11. См. также Sichos in English, т. 8, беседа 17 кислева 5741 года, раздел 1 и примечания 34–36 в цифровой публикации. Прочитан только английский перевод; исходный текст не проверен.

доступности тоже имеет значение, хотя мы не можем объяснить, почему это произошло именно в определённом году. Третья — предлагаемое применение: исходя из этого принципа, рассмотреть искусственный интеллект и спросить, как поставить его на службу изучению. Беседы не говорят о наших системах; мы не устанавливаем определённую Б-жественную причину их появления. Применение нужно оценивать по плодам.

Так можно с благодарностью встретить этот дар и спросить, что он позволяет сделать сегодня: какую книгу изучить, кому объяснить и какой вопрос исследовать основательнее.

Вопрос «почему только сейчас?» ведёт к вопросу, на который мы можем ответить действием: «Для чего использовать данное сейчас?» Не требуется разгадывать расчёты Провидения, чтобы открыть прежде далёкую книгу. Можно начать с одного изучения, одного объяснения тому, кто затрудняется, одного разбора, объём которого прежде превышал наши силы.

Из множества устройств нельзя заключать, что мы выше прежних поколений. Продолжая образ карлика на плечах великана, мы видим в инструментах помощь учащимся с ограниченными силами. Наша память не охватывает книг, внимание рассеивается, иногда не хватает даже пути сформулировать первый

вопрос. Большая помощь может быть дана именно там, где недостаёт. Это понимание позволяет соединить смирение и смелость: знать, насколько нам нужно переданное, и деятельно пользоваться доступным.

От слушания к диалогу: что нового для учащегося?

Связь с нашей работой становится ощутимой при рассмотрении изменения способа обращения. В трансляции звучат слова человека; диалоговый инструмент пишет новый ответ на просьбу учащегося. Он может остановиться именно на непонятном, попросить раскрыть сокращение, спросить, почему подходит пример, и предложить собственное объяснение для проверки.

30 ноября 2022 года, 6 кислева 5783 года, ChatGPT стал доступен публике.[28] Практическое значение для нас: можно начать с вопроса на обычном языке, не зная заранее профессиональной поисковой формулировки. Ответ может привести к лучшему вопросу, а вопрос — к источнику.

Небольшой пример из книги показывает разницу. Учащийся читает «нешама» и сразу думает о человеческой душе. Попросив объяснение,

[28] OpenAI, Introducing ChatGPT, 30 ноября 2022 года, 6 кислева 5783. Объявление описывает диалог, уточняющие вопросы и способность указывать ошибочные предположения, а также ограничения, включая убедительно выглядящие неверные ответы. Дата обозначает описанный запуск, а не изобретение искусственного интеллекта.

обнаруживает, что в этой фразе говорится о Б-жественной жизненности сфирот. Теперь он может вернуться к фразе, собственными словами написать, кто кого оживляет, попросить инструмент проверить, не перепутал ли он свет и получателя, и полученное замечание снова проверить по самой фразе. Помощь не ограничивается сокращением поиска: она позволяет упражняться в понимании. Когда упражнение можно повторять, даже вопрос, которого мы стеснялись, становится началом изучения.

Это особенно полезно тому, кто остановился на пороге книги. Можно попросить короткое объяснение, признаться, что не понял и его, и попробовать иначе или через пример. Можно сравнить две формулировки вопроса и обнаружить, что одна уже предполагает ответ. Можно принести выясненное раввину или товарищу по учёбе, точнее сосредоточив трудность. Так инструмент диалога может подготовить более глубокую учебную встречу людей. В разделе «Учиться дальше» мы потренируем это на практике.

Здесь существенное отличие от трансляции. Передающее голос устройство предназначено передавать слова говорящего; система, формулирующая ответ, может добавить не сказанное в источнике. Поэтому мы возвращаемся с объяснением к книге. Чем больше система помогает

спрашивать и сравнивать, тем точнее можем требовать от себя понимания прочитанного. Польза измеряется тем, что учащийся способен понять и объяснить после разговора.

«Камень из стены возопиёт» — образ ответственности

Можно задуматься ещё об одном образе: устройство из неживого материала сегодня отвечает словами, иногда даже указывая на ошибку пользователя. Это напоминает «камень из стены возопиёт». Стих Хавакука звучит в обличении несправедливости; «А-йом йом» на 15 адара I описывает через него картину будущего, когда неживое потребует от человека слова Торы, которые он должен был думать и говорить в пути.[29] Образ вызывает вопрос: что делает человек с данными ему силой и временем и с материалом, несущим его и служащим его действию?

Есть место удивлению перед самой встречей: человек задаёт устройству вопрос и получает ответ, относящийся к его словам. Можно возразить, попросить уточнение, получить дополнительное объяснение. Это далеко от обычного использования молчащего предмета и вызывает образ неживого, обращающегося к человеку словами. Это —

[29] Хавакук 2:9–12, особенно стих 11; «А-йом йом», 15 адара I, цифровой текст и перевод на сайте Хабада. Слова «А-йом йом» изложены кратко, не переведены полностью. Сопоставление с диалоговыми инструментами — размышление инициатора исследования, не толкование, приписанное источникам, и не утверждение об осуществлении обещанного.

размышление о новой данной нам возможности через хасидский образ, пробуждающий ожидание Избавления и ответственность сейчас.

Предлагаемое сходство касается требования, возвращаемого человеку. Уже сейчас материальный инструмент может вернуть вопрос: прочитал ли ты источник? Действительно ли в нём это написано? Честна ли твоя формулировка? В своей работе с системами я не раз сталкивался с такими исправлениями. К восхищению добавилась готовность слушать критику. Прося инструмент проверить слова, нужно быть готовым изменить их при обоснованном исправлении, даже если сначала был уверен в объяснении.

Образу есть место именно при сохранении границ. Мы не говорим, что картина «А-йом йом» о будущем требовании неживого осуществилась в этих инструментах, или что создание ответа наделяет устройство статусом «говорящего», обсуждаемым в главе 17. Даже требующий честности ответ нуждается в проверке; он не доказывает нравственной воли инструмента или постоянной правоты. Требование к учащемуся яснее: принять обоснованное исправление, вернуться к источнику и улучшить труд. Так можно переживать новую возможность и ставить её на службу человеческой ответственности и ответственности перед Торой.

Как изучать эту книгу?

Двадцать глав идут по порядку послания. В каждой мы встречаем главный вопрос, изучаем слова Алтер Ребе с объяснением и углубляемся в возникшие вопросы. Устройство главы — короткие фрагменты, обозначения и порядок объяснения — описано в карте чтения. Объяснения написаны и для начинающего: новый термин разъясняется там, где нужен; образ сопровождается указанием того, чему учит и чему не учит; вопросы открываются из самой трудности. Примечания внизу страницы отсылают к источникам и исследовательским томам для проверки и углубления. В конце есть словарь и указатель источников со ссылками на главы.

Книга стремится дать возможность медленного и плодотворного изучения. Полезно остановиться после абзаца и задать четыре вопроса карты: о ком говорится, какое действие приписано, по отношению к какому получателю и что изменилось по сравнению с предыдущим предложением? Можно добавить вопрос, особенно важный здесь: речь об источнике силы, принимающем сосуде или результате? Так далёкие названия становятся ходом мысли, за которым можно следить. Обнаружив чрезмерную широту прежней формулировки, возвращаются и уточняют. Это ответственность объяснения, стремящегося уважать каждое слово.

Ещё одно предложение в духе двух целей книги. Помимо упражнений в конце главы, попробуйте самостоятельно сформулировать один оставшийся вопрос — небольшой, точный, опирающийся на текст послания — и разобрать его в семи шагах раздела «Учиться дальше», подраздела «Порядок работы одним взглядом»: приложить фрагмент, попросить объяснение, спросить, что ещё трудно, открыть источник, проверить цитату в контексте, сравнить, записать вывод и его границу. Сделав это однажды, вы увидите: книга не только передаёт ответы, но и приглашает спрашивать дальше.

От буквы к слову, от слова к мысли, от мысли к действию — таким путём мы хотим идти.

От земли и воды к зерну изучения

В конце послания мы рассматриваем землю, дающую рост. Зерно мало и определённо; вырастающее дерево несёт ветви, листья и плоды, которых в зерне нет в явном виде. Вода также участвует в жизни растения и проявлении силы, данной земле. В предлагаемом нами образе для учёбы вопрос — зерно, изучение и повторение — полив, развивающееся понимание — рост.[30]

Используемое устройство тоже сделано из неживого материала. Человек устроил металлы и

полупроводники так, чтобы они обрабатывали информацию, и теперь может посвятить их работу поиску и изучению. Кремний, как всякий материал мира, возникает из Б-жественной силы, объясняемой посланием. Всё же вычисление — действие устройства, и ему нельзя приписывать душу или силу Эйн Соф. Здесь мы размышляем о способности человека взять материал мира и поставить на службу Торе — подобно золоту, получившему форму для служения в Храме.

Мы хотим, чтобы книга стала зерном. Читатель не останется получателем готовых ответов: он вернётся к словам, будет спрашивать, проверять и поливать понимание своим трудом. Рамбам завершает свой великий труд описанием дней Машиаха. Мудрецы и пророки, пишет он, желали их лишь для того, чтобы быть свободными для Торы и её мудрости. В то время «занятием всего мира будет лишь познание Б-га; поэтому евреи станут великими мудрецами, знающими скрытые вещи, и постигнут своего Творца в меру человеческих сил, как сказано: “Ибо наполнится земля знанием Б-га, как воды покрывают море”». Вода не лежит на море тонким слоем: она наполняет его и покрывает всё дно. Так знание наполнит землю. В беседе в субботу главы Беар 5733

[30] Тания, двадцатое послание, фрагменты о земле, посеве и неживом, растительном, животном и человеке. Сравните послание 8 с образом семени и силы роста. Вопрос как зерно и изучение как полив — наше педагогическое применение, а не объяснение всех деталей поднятия маим нуквин.

года Ребе связывает «как воды покрывают море» с раскрытием скрытого мира — «раскрытием альма де-иткасья, моря, явным образом для всех». В «Ликутей сихот» он связывает «наполнится земля» с концом слов Рамбама.[31] Так возвращается образ моря, с которого мы начали: скрытое не остаётся скрытым навсегда. Эти источники дают цель труду: сделать ещё одно закрытое понятным и добавить знание Б-га на земле.

Да будет угодно, чтобы изучение и распространение источников хасидизма добавили понимание единства Б-га, жизненность Торе и заповедям, осознание силы доброго поступка в этом мире и присоединились к подготовке мира к истинному и полному Избавлению совсем скоро.

Часть первая — единство, предел и возникновение

Главы 1–6

Первая часть книги посвящена началу письма. Оно сразу ставит перед нами сочетание, обе стороны которого трудно удержать вместе: с одной стороны, сфирот едины с Творцом; с другой — в них есть

[31] Рамбам, «Законы царей и их войн», 12:4–5, печатный текст; в рукописях: «Поэтому станут великими мудрецами, знающими скрытые глубокие вещи». Йешаяhy 11:9. Рамбам на Sefaria. Беседа в субботу главы Беар, 17 ияра 5733 года, раздел 4, непроверенная запись, текст: «Раскрытие альма де-иткасья — моря — явным образом для всех». О связи «наполнится земля» с концом слов Рамбама см. «Ликутей сихот», т. XV, Ноах 2, примечание 7. См. также маамар «Ки тиса» 5734 года, раздел 5.

сосуды, то есть сторона, которой присущи предел и определённость. Перед читателем открываются два лёгких пути, и оба упускают главное. Можно переводить каждое название в нечто знакомое из материального мира — тогда исчезает вопрос. Можно ограничиться утверждением «всё едино» — тогда исчезают различия, которые само письмо тщательно выстраивает. Следующие шесть глав пытаются пройти между этими путями и выяснить, как письмо говорит о сосудах, о существовании «йеш» и об отношении каждой вещи к её источнику.

Путь строится поэтапно, и каждая глава опирается на предыдущую:

- **Глава 1** читает начало письма, определяет понятия «свет» и «сосуд» и заостряет вопрос: как предел может быть един с Творцом? Первый ответ письма направляет взгляд на силу творения — «творить сущее из ничего».
- **Глава 2** различает два способа возникновения: последовательное нисхождение «причины и следствия», при котором следствие остаётся в пределах природы своего источника, и творение «сущее из ничего». По пути мы остановимся на постижении Моше Рабейну.
- **Глава 3** рассматривает возражение, которое письмо выдвигает против собственного объяснения: если и творение «словно ничто перед

Ним», чем оно отличается от следствия? Здесь мы различим знание «сверху вниз» и знание «снизу вверх» и придём к несоизмеримости сущностей.

- **Глава 4** спрашивает, где начинается сотворённое «йеш», и изучает тридцать сосудов Малхут мира Ацилут, являющихся душой миров БЙА.
- **Глава 5** показывает, что и в самом Ацилут есть сущности, представляющие собой «йеш», — чертоги и тела ангелов, — и сравнивает их с душами до их нисхождения.
- **Глава 6** читает слова в скобках: одно предположение, выраженное словом «возможно», о душах первых праведников, и другое, выраженное словами «вероятно можно сказать», о «мирах» в Гулгальте. («Гулгальта», от слова «череп», — метафорическое название аспекта в голове «парцуфа», то есть целостного строения сфирот; глава объяснит оба термина.) В конце мы вернёмся к основной линии, к слову «однако».

Начальный вопрос — единство при наличии ограниченных сосудов — будет сопровождать всю эту часть. Мы встретим понятия света и сосуда применительно к разным получателям: сосудам, чертогам, телам ангелов и душам. Каждый новый получатель проверяет понятия с иной стороны, поэтому недостаточно запомнить слово «битуль» или «душа». При каждом переходе мы проверим, что

сохраняется из прежнего объяснения, а что требует нового различения; в каждом предложении заново спросим, о ком идёт речь и что с чем сравнивается. Эта же привычка поможет при работе с искусственным интеллектом: в конце каждой главы есть упражнения, в которых мы попросим инструмент дать объяснение и проверим его по источнику, прежде всего выясняя, сохранил ли он предмет высказывания, различия и степень уверенности, выраженную в тексте.

Глава 1 | Единство и предел: что стремится объяснить начало письма?

Что нам уже известно

Из введения к части мы знаем, что письмо начинается с трудного сочетания: сфирот едины с Творцом, и всё же в них есть сторона предела. Будем читать слово за словом и в каждом предложении выяснять, о ком идёт речь и что с чем сравнивается. Начнём с объяснения терминов «свет», «сосуд», «сфира» и «Ацилут», не предполагая предварительных знаний.

Мир различий и вопрос о единстве

Начнём с того, что видит каждый. Мир полон различий: небо — не земля, мысль — не камень,

милость — не суд. И в себе человек знает разные силы. Иногда он хочет давать без расчёта; иногда понимает, что именно ограничение сохранит добро. При этом мы говорим, что вся действительность сотворена и поддерживается единым Б-гом. Это не означает, что различия исчезают или являются иллюзией. Напротив, вопрос заключается в том, как Б-жественное единство становится источником мира с таким множеством различий. Начало письма касается самой глубокой точки этого вопроса.

Но Алтер Ребе начинает не с материального мира. Он начинает выше — со сфирот Ацилут, то есть с того, как каббалистические книги описывают Б-жественное раскрытие. («Сфирот» — аспекты, в которых, согласно каббалистическим книгам, раскрывается Б-жественность: Хохма, Бина, Хесед и так далее; «Ацилут» — высшая ступень в порядке раскрытия. Оба слова будут подробно объяснены далее в этой главе.) Почему начать именно там? Потому что вопросу о сотворении того, что ощущает себя отдельным, предшествует другой: уже в самом Б-жественном раскрытии существует порядок Хохмы, Бины и различных качеств. Как там сохраняется совершенное единство? Тот, кто пропустит этот вопрос, может вообразить наверху единый источник, а под ним ряд сил, уже действующих самостоятельно. Письмо хочет научить нас видеть множественность,

не теряя в ней единства, поэтому начинает там, где множественность и единство встречаются впервые.

Даже тот, кто только приступил к учёбе, может спросить: какое отношение имеют ко мне сосуды мира Ацилут? Ответ начинает проясняться, если взглянуть на конец письма. После всего обсуждения сфирот, сосудов и силы творения Алтер Ребе пишет, что после сказанного понимающему нетрудно понять, «посредством всего упомянутого выше», величие достоинства практических заповедей, являющихся целью нисхождения душ в этот материальный мир.[32] Само письмо, таким образом, выводит достоинство действия из пройденного пути. Как именно каждый этап ведёт к заключению, мы будем изучать на протяжении книги. В нашем прочтении всё письмо представляет собой единое рассуждение, с самого начала направленное к этому завершению. При таком прочтении уже сейчас можно почувствовать, что вопрос «может ли определённая вещь быть едина с Эйн Соф?» не только отвлечённый: он связан и с вопросом, почему определённое материальное действие может иметь столь большое значение.

Порядок главы следует за письмом. Сначала познакомимся со словами — свет, сосуд, сфирот,

Ацилут, — чтобы читать первое предложение без догадок. Затем прочтём само предложение и скобки, в которых Алтер Ребе его объясняет. Оттуда перейдём к затруднению относительно сосудов и дадим ему прозвучать в полную силу, прежде чем искать ответ. Лишь после этого услышим начало ответа. Такой порядок важен: поспешив к ответу, не поняв затруднения, человек получает красивую фразу, которая ничего не разрешает.

Начать со слов: свет и сосуд

Начнём с того, что можно почувствовать и без знания каббалы. Человек исполняется желанием делать добро. Желание одно, но на деле ему нужно найти путь: выслушать кого-то, научить его, дать ему то, чего ему недостаёт. Каждый путь придаёт желанию определённую форму. Посредством слушания раскрывается одна сторона, посредством дарения — другая. Уже в этом примере можно различить внутреннюю жизненность, побуждающую к действию, и способ её раскрытия.

Можно добавить пример из самой души. Одна жизненность души проявляется различными способами: в глазу — как зрение, в ухе — как слух, в

[32] «Тания», Игерет а-Кодеш, письмо 20, окончание: «И после этих слов и этой истины понимающему нетрудно понять посредством всего упомянутого выше величие достоинства практических заповедей, являющихся целью нисхождения душ в этот материальный мир». О различии между словами заключения, принадлежащими письму, и представлением всего письма как единого рассуждения, являющимся прочтением его строения, см. исследовательскую книгу, том I, с. 17–37.

разуме — как понимание. Этот пример позволяет немного услышать смысл «света» и «сосуда»: свет — раскрытие и жизненность, сосуд — определённый способ их выражения. Здесь нужно вовремя остановить сравнение. Наши органы материальны и сотворены, тогда как письмо подчёркивает: в Ацилут и свет, и сосуды — Б-жественность. Пример учит различать жизненность и способ её проявления; глубины Б-жественного единения он не раскрывает.

Теперь можно дать первое определение обоим словам. «Свет» обозначает раскрытие и жизненность, само сияние. «Сосуд» обозначает определённость: меру и форму, в которых сияние проявляется. Говоря о сфире Хохма, имеют в виду не предмет, удерживающий в себе свет, а аспект, в котором раскрывается мудрость. В сфире Хесед раскрывается иной способ — влияние и благотворение. Следовательно, в каждой сфире различают две стороны: её свет и её сосуд, то есть особую форму, придающую свету свой характер.

Само слово «сосуд» также способно ввести в заблуждение. Услышав его, мы думаем о чашке или миске: о вещи, существующей самостоятельно, в которую затем помещают другую вещь. Перенеся эту картину на Ацилут, мы незаметно предположим, что сосуд — отдельная от света действительность, ещё до начала изучения. Здесь сосуд — аспект,

определяющий раскрытие, и в Ацилут сама эта определённость едина с Б-жественностью. Поэтому дальнейший вопрос состоит не в том, как чуждая материя удерживает Б-жественный свет. Он состоит в том, как то, вся сущность чего — определённость, едино с Тем, у Кого нет никакой определённости. Именно поэтому единение с сосудами понять труднее, чем единение со светом: свет по сущности близок к своему источнику, тогда как сосуд кажется его противоположностью.

Слова, выбранные Зоаром, также чему-то учат. Арамейское «хайоhи» означает «Его жизнь», Его жизненность; буквальный смысл «гармоhи» — «Его кости», от «гарма», кость. Выражение заимствовано у живого тела: в нём есть оживляющая его жизнь и кости, придающие ему строение и форму. Мы предлагаем понимать название «кость» как намёк на определённую, устойчивую сторону сосуда, придающую раскрытию меру и форму. Ещё важнее помнить границу такого языка. Цемах Цедек, внук Алтер Ребе, напоминает в книге «Дерех мицвотеха», что все телесные наименования в словах каббалистов — голова, руки, ноги — являются «сравнением и иносказанием», ведь «вы не видели никакого образа». [33] У Всевышнего нет ни тела, ни телесного облика, и сфирот не являются Его органами. Зоар заимствует

язык тела, чтобы мы могли уловить различие, а не нарисовать образ.

Сфирот и Ацилут: о чём идёт речь

«Сфирот» — название этих аспектов. Обычно насчитывают десять: Хохма, Бина, Даат, Хесед, Гвура, Тиферет, Нецах, Ход, Йесод и Малхут; при некоторых порядках счёта вместо Даат считают Кетер. Само число неизменно, и уже в «Сефер Йецира» о сфирот сказано: «Десять, а не девять; десять, а не одиннадцать».[34] Для начала письма нам не нужно выбирать между способами счёта. Нужно понять, почему можно говорить о десяти различимых аспектах и всё же утверждать, что они едины с Б-жественностью. Это не счёт десяти богов, упаси Б-г. Он описывает различия в раскрытии единого Б-га.

А что означает «Ацилут»? Так называется ступень в порядке раскрытия, на которой описываемые письмом свет и сосуды являются Б-жественностью. Слово происходит от «hаацала» — распространение из источника, а не сотворение из ничего. Ацилут — не отдалённая область пространства. Когда далее мы

[33] Цемах Цедек, «Дерех мицвотеха», «Шореш мицват hа-тфила», главы 2–4. В главе 2: телесные наименования в словах каббалистов — «сравнение и иносказание»; сфира «не является сущностью Б-га», и сфирот, «хотя являются Б-жественностью, не являются самой сущностью Творца», подобно мысли, не являющейся сущностью души. В главе 3: «Ихy — о сущности света Эйн Соф, а гармоhи — сосуды десяти сфирот Ацилут»; пример царя, дающего правой и левой рукой. В главе 4: свет Эйн Соф оживляет миры посредством сосудов, «от которых происходит ограничение», а не потому, что Он Сам нуждается в них; там же ссылка на это письмо. См. также исследовательскую книгу, том I, с. 37–43.

[34] «Сефер Йецира», глава 1: десять сфирот блима.

перейдём от Ацилут к Брия, Йецира и Асия, речь пойдёт об изменении ступени и способа раскрытия, а не о перемещении с места на место. Образы «верха» и «низа» удобны в речи; стоит помнить, что это образы.

С этими определениями можно прочесть первое предложение и услышать в нём два утверждения: Он и свет едины, Он и сосуды едины. Уже сейчас можно предположить, что вопрос вызовет именно второе утверждение.[35]

«Ihy ве-хайohи хад, ihy ве-гармohи хад бehон»

> איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד בהון.
>
> [W01-01 · слова 1–7]

> Он и Его жизненность едины; Он и Его сосуды едины в них.

Предложение написано на арамейском, языке Зоара; стоит прочесть его слово за словом. «Ihy» значит «Он». «Ве-хайohи» — «и Его жизненность»; в следующих сразу за ним скобках Алтер Ребе объяснит, что имеется в виду свет. «Хад» — один, едины. Затем слова «ihy» и «хад» повторяются, а между ними появляется новое: «ве-гармohи» — «и Его кости», что Алтер Ребе объяснит как сосуды, а не

[35] «Тания», Игерет а-Кодеш, письмо 20. Текст письма приводится последовательно; диапазон слов в строке идентификации указывает положение каждого фрагмента внутри его группы источника (см. карту чтения, «Как устроена глава»).

физические кости. Последнее слово «бehон» значит «в них» и возвращает нас к десяти сфирот, о которых идёт речь. Это не общее утверждение о любом предмете, называемом сосудом, а описание света и сосудов Ацилут. Проще говоря: Он и Его жизненность едины, Он и Его сосуды едины — внутри этих сфирот.

Кто же такой «Он»? Проще говоря, Всевышний. Но письмо уточняет это в строке после скобок: задавая вопрос, оно пишет «как Эйн Соф един с Его сосудами». Тот, Кого Зоар называет «иhy», в вопросе назван «Эйн Соф». Следовательно, «Он» — не одна из десяти сфирот и не их сумма; это Тот, Кто не имеет конца и не охватывается никаким определением. Так объясняет и Цемах Цедек: слово «иhy» в этом изречении относится «к сущности света Эйн Соф». «Сущность» здесь означает саму суть, а не кости тела в примере.[33] Это различие сразу нам поможет. Говоря «хад», мы не утверждаем, что Всевышний — Хохма или Хесед; мы утверждаем, что Хохма и Хесед не отделены от Него.

Почему высказаны два утверждения, а не одно? Повторение «иhy» и «хад» разделяет единение со светом и единение с сосудами. Первое легче начать понимать: свет — раскрытие, и далее Алтер Ребе напишет, что «свет подобен светилу», то есть близок по сущности к тому, кто светит. Сосуд, напротив, —

определяющая и измеряющая сторона, а определённость кажется полной противоположностью Эйн Соф. Если бы было высказано только первое утверждение, большого затруднения здесь не возникло бы. Именно повторение вынуждает нас спросить, и поэтому вопрос письма сосредоточится на втором утверждении. Алтер Ребе даже вновь прямо уточнит его: «гармони — это сосуды».

Предложение не является выражением, созданным Алтер Ребе. Оно взято из языка «Тикуней Зоар», сочинения, принадлежащего к литературе Зоара; во введении к «Тикуней Зоар» встречается близкая формулировка, хотя и не совпадающая слово в слово.[36] Алтер Ребе не ограничивается цитированием известного выражения. Он стремится его понять, и само это стремление учит важному: здесь не провозглашается «всё едино», после чего вопрос считается исчерпанным. Есть свет и сосуды, есть Ацилут и БЙА, а сосуды описываются как ограниченные. Единство должно проясниться внутри этих различий, а не вместо них.

[36] «Тикуней Зоар», введение, л. 3б: «В десяти сфирот Ацилут Царь пребывает в них, Он и Его сосуды едины в них»; далее: «Чего нет в десяти сфирот Брия». Порядок двух утверждений и формы слов отличаются от текста письма, поэтому это не дословная цитата его предложения. См. также исследовательскую книгу, том I, с. 21–37.

«Объяснение»: Алтер Ребе поясняет прежде, чем задать вопрос

(פי' ע"ס דאצילות חיוהי הן האורות וגרמוהי הן הכלים

[W01-02 · слова 8–16]

(То есть десять сфирот Ацилут: «хайоhи» — свет, а «гармоhи» — сосуды,

Здесь открываются скобки. В них Алтер Ребе объясняет арамейский текст перед тем, как поставить вопрос, чтобы вопрос относился к нужному предмету. «Пи» — сокращение слова «перуш», объяснение. «Эс» — десять сфирот. «Де-Ацилут» — принадлежащие Ацилут; буква далет в начале арамейского слова означает принадлежность. То есть изречение говорит о десяти сфирот мира Ацилут. «Хайоhи hен haорот» — слово «hен» значит «они» и устанавливает тождество: то, что Зоар называет «Его жизненностью», в книгах каббалы называется «светом». «Ве-гармоhи hен hакелим» — то, что он называет «Его костями», — «сосуды». Определённый артикль в словах «свет» и «сосуды» показывает, что речь идёт об известных каббалистических терминах: в каждой сфире различают свет и сосуд.

שכולן אלקות משא"כ בבי"ע כו').

[W01-03 · слова 17–21]

все они — Б-жественность, в отличие от БЙА и так далее).

«Шекулан» — все они: и свет, и сосуды. В этом слове заключено новое: не только свет, представляющий собой раскрытие, но и сосуды, представляющие собой определённость, включены в Б-жественность. Слово «элокут» здесь написано с буквой куф вместо hей: так многие слегка изменяют слова, образованные от Имени «Элоhим», из осторожности и уважения; в основном тексте книги мы пишем «элокут». «Машеэнкен» сокращает выражение «в отличие от». «Бе-БЙА» — в Брия, Йецира и Асия, трёх мирах после Ацилут. «Ку» значит «и так далее»: Алтер Ребе сокращает, и тема будет объясняться дальше. Закрывающая скобка завершает пояснение.

Что значит «в отличие от БЙА»? В простом смысле: описанное здесь единение не существует в том же виде в мирах после Ацилут, где уже появляются ступени сотворённой действительности. Об этом говорится уже в «Тикуней Зоар»: сразу после утверждения о сфирот Ацилут сказано, что со сфирот Брия дело обстоит иначе — они и их жизненность не едины, они и их кости не едины.[36] Возможно, «и так далее» намекает на это продолжение, которое Алтер Ребе не переписал.

Но нельзя читать это различие как грубое разделение: будто всё находящееся в Ацилут — Б-жественность, а всё находящееся в БЙА — творение. Далее само письмо покажет, что и внутри Ацилут есть начало сотворённой действительности — чертоги Ацилут и тела находящихся в нём ангелов, представляющие собой «аспект йеш», — и что в БЙА есть оживляющий их Б-жественный свет; оно даже будет говорить о «душе» сфирот этих миров, «которая является Б-жественностью». «В отличие от БЙА» различает миры в общих чертах; подробности прояснятся дальше. Отсюда основная привычка учёбы: в каждом месте спрашивать, о чём именно идёт речь, и не довольствоваться названием мира, в котором это находится.

Вопрос начинающего: являются ли сфирот «Б-гом»?

Тот, кто впервые слышит «все они — Б-жественность», может задать простой и правильный вопрос: если десять сфирот — Б-жественность, существуют ли десять частей Б-жественности? Являются ли сфирот самим Всевышним? Можно ли им молиться? Это не дерзкий вопрос; это надёжный путь к правильному изучению.

Ответ заключён в различии между двумя словами. «Б-жественность» означает, что сфирот не сотворены и не являются отдельной от Него действительностью:

они едины с Ним. Но это не означает, что они — Его сущность. Цемах Цедек прямо пишет, что сфирот, «хотя являются Б-жественностью, не являются самой сущностью Творца», и приводит пример: мысль — сила души и её распространение, однако не сама сущность души.[33] Поэтому мы сказали, что «ихy» — сам Эйн Соф, не определяемый никаким качеством. Хохма и Хесед — Его раскрытия и едины с Ним, а Он ими не ограничен.

Отсюда проясняется и вопрос молитвы. Мудрецы сказали о стихе «всякий раз, когда мы взываем к Нему»: «К Нему, а не к Его качествам». Цемах Цедек объясняет: нельзя молиться самим качествам, даже чтобы они пробудили милосердие перед Ним; молитва обращена к Нему.[37] А в книге «ha-Йом йом» приводится, что Алтер Ребе, автор нашего письма, на исходе Йом Кипура дал три объяснения слова «к Нему». Согласно книге «Пардес» («Пардес римоним» Рамака, рабби Моше Кордоверо), «к Нему» — свет, облечённый в сосуды десяти сфирот Ацилут; согласно Бааль Шем Тову, «к Нему» — Б-жественность в сосудах десяти сфирот Ацилут; согласно простому объяснению, «к Нему» — сущность Эйн Соф, присутствующая у каждого простого еврея в непосредственном знании, в простой

[37] «Дерех мицвотеха», «Шореш мицват ha-тфила», глава 7: «К Нему, а не к Его качествам» — нельзя молиться самим качествам, даже чтобы они пробудили перед Ним милосердие. В главе 8: нельзя уподоблять сфирот царским министрам, являющимся отдельными людьми, ведь наверху Он Сам судит и Сам даёт. См. также исследовательскую книгу, том I, с. 37–43.

вере.[38] В этих словах есть тёплое приглашение. Термины, которые мы сейчас изучаем, — свет, сосуды, Б-жественность в сосудах — не являются перегородкой между человеком и его Творцом. Именно понимая их правильно, мы понимаем и то, почему простой еврей, взывающий «к Нему», обращается к самому Эйн Соф.

«И необходимо хорошо понять»: от утверждения к вопросу

וצריך להבין היטב איך הא"ס חד עם גרמוהי הן הכלים

[W01-04 · слова 22–31]

И необходимо хорошо понять, как Эйн Соф един с «гармоhи», то есть сосудами.

Скобки закрылись, и теперь начинается вопрос. «И необходимо» переводит от утверждения к обязанности объяснить: после изложения слов Зоара их нужно понять. «Хорошо понять» требует понимания самого затруднения, а не повторения формулы. «Как» — каким образом. «Эйн Соф» — Бесконечный; здесь, как мы видели, проясняется, Кто такой «иhy» в первом предложении. «Един с гармоhи» — един со Своими сосудами. «То есть сосудами» вновь уточняет ту сторону единения, о

[38] «hа-Йом йом», 11 тишрея: слова Алтер Ребе на исходе Йом Кипура 5556 года в Лиозно о «к Нему, а не к Его качествам». См. также «Дерех мицвотеха», «Шореш мицват hа-тфила», глава 11; исследовательскую книгу, том I, с. 57–66.

которой задаётся вопрос: сосуды, а не свет. Здесь нет сомнения в самой традиции о единстве; это попытка понять, как с ней согласуется описание сосудов.

Стоит почувствовать вес просьбы «и необходимо хорошо понять». Перед учащимся стоят три лёгких ответа, и ни один не достаточен. Можно вновь сказать «всё едино»; но тогда остаётся непонятным смысл единства, в котором различия сохраняются. Можно сказать, что сосуды получают жизненность от Б-га; однако и каждое творение получает от Него жизненность, а мы не говорим о каждом творении, что оно едино с Ним так же, как сосуды Ацилут. Можно назвать сосуды «духовными»; но духовное тоже может быть определённым, поэтому и это ничего не решает. Подлинное объяснение должно удержать два утверждения вместе: сосуды определённы, и сосуды едины с Б-жественностью.

הרי הכלים הן בבחי' גבול ותכלית כמ"ש בע"ח.

[W01-05 · слова 32–39]

Ведь сосуды обладают пределом и конечностью, как написано в «Эц хаим».

«Ведь» представляет основание вопроса: известный факт, который кажется противоречащим сказанному. «Сосуды суть» — сосуды являются. «Бе-вхинат» сокращено как «бе-вхи». «Бхина» — слово, которое

встречается едва ли не на каждой странице хасидских книг; оно означает способ, сторону или ступень, на которой вещь существует или воспринимается. «В аспекте предела» — в состоянии предела, с присущим ей пределом. «Гвуль ве-тахлит» — определённость и конечность. «Тахлит» здесь значит конец, край, а не цель. Это стоит запомнить: в том же письме слово встретится и в иных смыслах. Свет Эйн Соф соединяется с сосудами «бе-тахлит ha-йихуд» — в наиболее совершенном единении; в конце сказано, что заповеди — «тахлит нисхождения душ», его цель. В нашем вопросе «тахлит» — конец, которым вещь завершается. «Кемошекатув» — как написано. «Бе-Эц хаим» — в «Эц хаим», основополагающей книге рабби Хаима Виталя, передавшей учение Аризаля. Алтер Ребе не указывает здесь конкретную главу; ему достаточно того, что это написано там.

Теперь вопрос встаёт во всей остроте; его можно сформулировать в три шага. «Эйн Соф» означает отсутствие меры и определённости. «Сосуд» означает именно меру и определённость. Поэтому утверждение, что оба — «хад», звучит как соединение противоположностей. Важно заметить, что вопрос возникает не из непонимания слов, а именно из их хорошего понимания: понимающий, что Хохма — не Хесед, а Хесед — не Гвура, понимает и

необходимость объяснить единение, в котором различия не стираются.

Предел — не просто малый размер

Что именно трудно в утверждении, что сосуды едины с Эйн Соф? Первый приходящий на ум ответ касается размера: сосуд мал, а Эйн Соф велик безмерно. Но затруднение глубже. Предел — не только место, где вещь заканчивается в пространстве или времени. Предел — также определённость, устанавливающая, что вещь собой представляет и чем не является. Хохма относится к постижению, Хесед — к влиянию, Гвура — к сокращению и установлению меры. Особый характер каждой сфиры сам является её пределом.

Стоит различить количество и род. Можно добавлять всё больше мудрости: ещё рассуждение, ещё понимание, ещё знание. Даже если мы не сможем их сосчитать, речь всё равно пойдёт о Хохме, а не о Хеседе. Так и карта Земли Израиля остаётся картой того же места, даже если увеличить её до размеров целой стены. Размер изменился, определённость сохранилась.

Отсюда следует, что «Эйн Соф» — не число, большее любого знакомого нам числа. Иначе вопрос можно было бы решить увеличением: увеличивать сосуд, пока он не достигнет Эйн Соф. Но увеличение не

стирает определённость. Вопрос касается не отношения малого к большому, а отношения Того, у Кого нет никакой определённости, к силам, обладающим определённой сущностью и назначением.

Поэтому и сказано, что сосуды обладают «пределом и конечностью». Услышав «предел», мы склонны думать о недостатке, который следует устранить. Но в сосуде определённость также делает его именно тем сосудом, которым он является. Стерев все различия между Хохмой и Хеседом, мы не объяснили бы десять сфирот, а уничтожили бы предмет изучения. Следовательно, предел — не изъян, подлежащий исправлению; вопрос в том, как сохраняется определённость каждого сосуда и одновременно утверждается, что он един с Эйн Соф.

Три слова, которые нельзя смешивать: предел, определённость и обособленность

Чтобы вопрос был ясен, стоит разделить три слова, смешивающиеся в повседневной речи. «Предел» — мера: сюда вещь доходит и здесь заканчивается. «Определённость» — конкретная сущность: что эта вещь такое и чем не является; Хохма — не Хесед. «Обособленность» — существование в качестве самостоятельной действительности, отдельной области со своим существованием. Первые два относятся к сосудам Ацилут; третье к ним не

относится. Не всё различимое существует самостоятельно.[39]

Из этого различения следует неприемлемость двух коротких путей. Первый гласит: всякий предел уже означает обособленность, поэтому ограниченный сосуд не может быть Б-жественностью. Второй: если сосуд — Б-жественность, его предел не имеет значения. Само письмо не позволяет ни того ни другого: об одних и тех же сосудах оно говорит и что они — «Б-жественность», и что они обладают «пределом и конечностью». По той же причине нельзя утверждать, что всякий предел непременно сотворён: сосуды ограничены, но речь идёт о Б-жественных сосудах Ацилут.

Различение меры и обособленности будет сопровождать всю книгу. Далее мы встретим души, ещё не сошедшие из Ацилут; Алтер Ребе опишет их как «подобие Б-жественности при чрезвычайном сокращении», но всё же скажет, что они не являются «Б-жественностью в полном смысле, чтобы творить сущее из ничего», поскольку уже вышли и отделились от сосудов. Там мы увидим, что одно сокращение не определяет статус, а слово «ограниченный» не служит единственным ключом ко всему письму.[40]

[39] О различии предела, определённости и обособленности и двух неприемлемых коротких путях см. исследовательскую книгу, том I, с. 1–10, в заключении начального обсуждения темы.

Как сосуд раскрывает свет?

Чтобы увидеть, что делает сосуд, рассмотрим учителя, который понимает идею и хочет передать её. Пока идея присутствует у него в общем виде, он может чувствовать её глубину и ещё не знать, как её объяснить. Чтобы учить, он должен выбрать слова, выстроить этапы и привести пример. Каждый такой выбор сокращает: он произносит это предложение, а не всё, что можно было бы сказать. И именно благодаря сокращению ученик начинает понимать.

Чему учит пример? Тому, что определённость — не только препятствие. Она также является условием того, чтобы содержание проявилось определённым способом. Так, «сосуд Хохмы» — не перегородка, останавливающая свет, а определённый способ проявления раскрытия в качестве Хохмы; «сосуд Хеседа» — иной способ, влияние и дарение. Без различения между ними мы не могли бы говорить о Хохме и Хеседе как о двух сфирот. Учёба учит ещё одному: учитель, объясняющий одну идею несколькими примерами, не создаёт несколько конкурирующих истин. Множество форм раскрытия не требует множества независимых источников.

Но здесь пример достигает своего предела, и именно этим заостряет затруднение. Слова учителя

[40] См. исследовательскую книгу, том I, с. 11–15, обсуждения «Единение в действии не означает стирания сосуда», «Предел не обязательно означает обособленность» и заключение по теме.

действительно ограничивают понимание и позволяют слушателю встретиться с ним, однако не едины с самим учителем. Они возникают и звучат; их можно записать на бумаге и отложить её в сторону. Так ли следует понимать сосуды Ацилут? Зоар говорит больше: о сосудах также сказано «хад». Поэтому полезность сосуда для определения раскрытия ещё не отвечает на вопрос о единстве. Пример объясняет, что сосуд делает, и оставляет открытым более трудный вопрос: как определённость существует без того, чтобы сосуд был самостоятельной действительностью вне Б-жественности? На этот вопрос прольёт свет ответ о творении.

Сохранить остроту вопроса

Прежде чем услышать ответ, вернёмся к двум коротким путям, на этот раз — как к предлагаемым ответам на затруднение. Первый утверждает: сосуд — лишь инструмент в руках обладателя силы. Но инструмент и его владелец — двое; мы описали сотрудничество и ещё не объяснили единство. Второй говорит: всё едино, и в действительности в сосуде нет никакой определённости. Но тогда мы отменили прямо сказанное о нём: Хохма — не Хесед, у каждого сосуда своя область. Письмо не идёт ни одним из этих путей. Оно сохраняет оба утверждения — различия существуют и не являются

самостоятельными областями — и приступает к выяснению их соотношения.

Стоит точно определить, что отрицает слово «хад», а чего не отрицает. Оно не превращает десять сфирот в одну и не заменяет действие Хеседа действием Гвуры. Оно отвергает весьма определённую картину: каждый сосуд — самостоятельный обладатель силы, получающий от Творца разрешение действовать, подобно министру в царстве, которого царь назначает и наделяет полномочиями и который действует от имени царя, но собственными силами и по собственному разумению. Рассматривая пример царских министров, Цемах Цедек предостерегает от полного уподобления: в примере судья и хранитель сокровищ — отдельные от царя люди, а наверху Он Сам судит Своим качеством Гвура и Сам даёт Своим качеством Хесед.[37] О сосудах Ацилут Зоар говорит «хад»: они не обладают независимой силой.[40]

Теперь можно оценить начало. В одной короткой строке находятся и различение света и сосуда, и утверждение об их единстве. Объяснение должно раскрыть обе стороны и лишь затем показать, как сила творения отводит обеим место в едином рассуждении. Читателю не нужно уже сейчас воображать весь Ацилут. Достаточно понять вопрос и причину, по которой слишком лёгкий ответ теряет его часть. С таким пониманием услышим ответ.

«Однако смысл»: ответ обращается к силе творения

אמנם הכוונה היא לומר שהן אלקות לברוא יש מאין כמו הא"ס

[W01-06 · слова 40–50]

Однако смысл в том, чтобы сказать: они — Б-жественность для сотворения сущего из ничего, подобно Эйн Соф.

«Однако» открывает ответ; здесь оно значит «но в действительности». «Смысл» — смысл слов Зоара «Он и Его сосуды едины»: что они выражают. «Они» — сосуды, о которых задан вопрос. «Б-жественность» — как и в скобках. «Творить» — действие, в котором объясняется единение; далее письмо скажет, что «сущее из ничего» на святом языке называется «творением». «Йеш ме-аин» — сущее из ничего: существование, не являющееся продолжением предшествующей сущности и не имеющее с ней соизмеримости. Соизмеримость — общая мера, позволяющая сравнить две вещи: следствие соизмеримо со своей причиной, в нём заметен источник. О творении и порождающей его силе письмо скажет, что «они совершенно несоизмеримы друг с другом»; именно поэтому оно называется

«сущее из ничего». «Подобно Эйн Соф» — подобно Бесконечному.

Слово «подобно» требует рассмотрения. Оно не означает, что сосуды становятся безграничными, как Эйн Соф: они остаются определёнными. Не означает оно и того, что сосуды — второй творец, имеющий собственную подобную способность. Далее Алтер Ребе напишет об Эманирующем, «Чьё существование — от Него Самого»: «поэтому лишь Он обладает силой и способностью творить сущее из ничего и полного абсолютного небытия, без какой-либо иной причины, предшествующей этому сущему». Если творение из ничего — только Его способность, «подобно Эйн Соф» не описывает параллельную способность сосудов. Оно описывает Его способность, действующую в них, поскольку Эйн Соф един с ними.

Ответ неожиданен. Мы ожидали бы, что Алтер Ребе сначала объяснит, что такое единство, а затем опишет его следствия. Он делает наоборот и обращает нас к действию: сосуды — Б-жественность «для сотворения сущего из ничего». Чтобы понять смысл единения, он предлагает спросить, какая сила действует в сосудах. Только ли они передают дальше уже находящееся в источнике, или в них действует Б-жественная сила, создающая новую действительность?

Почему именно творение объясняет единство? Обоснование строится в три шага. Во-первых, творение из ничего — действие, в котором нет партнёра. Можно передавать свет, увеличивать, сокращать и выстраивать его по ступеням; но создать действительность, которой не было, без какой-либо предшествующей причины, может только Тот, Чьё существование — от Него Самого. Во-вторых, это творение совершается в сосудах и посредством них. В-третьих, из этого следует, что сосуды — не отдельная действительность, стоящая вне Него. Так вопрос получает новый критерий. Затруднение оценивало сосуды вопросом «ограничены ли они?», а ответ оценивает их вопросом «какая сила действует в них?». Сосуд остаётся ограниченным, однако является Б-жественностью, поскольку в нём действует сила самого Эйн Соф. Тем же критерием Алтер Ребе воспользуется далее, говоря об упомянутых душах: вышедшее и отделившееся от сосудов не является «Б-жественностью в полном смысле, чтобы творить сущее из ничего».

Единство в самой сути и совместность действия

Слова «творить сущее из ничего» могут навести на мысль, что единство — лишь сотрудничество: несколько факторов действуют сообща ради одной цели, как люди, строящие дом. Но люди, совместно

строящие дом, остаются отдельными людьми; совместно только действие. Прочтение «единство лишь в действии» привлекательно, и у него есть основание: сам ответ говорит «творить». В позднейших объяснениях встречается даже формулировка, что единение касается «действия», а не простого тождества; но это формулировка комментаторов, а не слова Алтер Ребе.[41] Само письмо говорит больше, чем «творить»: в начале сказано, что сосуды — «Б-жественность», а далее — что свет Эйн Соф соединяется в них «в наиболее совершенном единении». Поэтому это прочтение полезно, если обращает нас к тому, что письмо действительно объясняет, и недостаточно, если означает, что сами сосуды остаются чуждой действительностью, а общим является лишь результат. Действие раскрывает и объясняет единение; оно не превращает его в соглашение отдельных действительностей и не заменяет всего его смысла.[40]

Есть пример, лучше приближающий это различие, чем строители. Цемах Цедек приводит царя, который даёт подарок то правой, то левой рукой. Руки различаются, но в обоих случаях говорят «царь дал»; царь один, а его душа и разум — жизненность обеих

[41] О статусе выражения «относительно действия» как языка объяснения, а не языка письма см. исследовательскую книгу, том I, с. 21–37, обсуждение «Причина и следствие в сопоставлении с сущим из ничего».

рук. Так, хотя сфирот — десять различных аспектов, распространяющийся в них свет Эйн Соф один.[33] Пример учит двум вещам, которых не показывает пример строителей: дарение принадлежит одному дарителю, а рука не является другим человеком, помогающим ему, но живёт его жизненностью. Однако граница примера также ясна. Руки — органы тела, а наверху тела нет; человеческая рука всё же сотворена, и её можно помыслить отдельно от человека. В Ацилут, говорит письмо, и сосуды — Б-жественность. Есть и ещё одна граница любого примера из души и её сил: в человеческой душе нет силы творить сущее из ничего. Пример помогает только понять, что различие выражений не требует множества самостоятельных источников; поэтому нельзя описывать Всевышнего и сосуды как двух партнёров, каждый из которых вносит собственную долю.

Подведём итог началу ответа. Сосуды не обладают частной силой, стоящей рядом с силой Всевышнего. Они едины с Б-жественным светом, и из этого единения в них действует способность творить. Различия между сосудами позволяют творениям быть разными и определёнными, однако источник самого возникновения не становится ограниченным, как они. Следовательно, нужно различить порождающую силу

и меру, в которой творение возникает; это мы сделаем в следующем разделе.

Что относится к каждой стороне и чего нельзя разделять

Что относится к каждой стороне? Творение должно быть определённым: этот человек, это растение, эта мера. Определённость связана с сосудами; от них происходят мера, различение и множество подробностей творений. Но сама сила возникновения — не частная сила, принадлежащая сосудам. Это сила единого с ними Б-жественного света. Здесь возможны две противоположные ошибки. Тот, кто даёт сосуду самостоятельный источник силы, теряет «хад». Тот, кто стирает его определённость, теряет объяснение множественности и ограниченности творений. Ответ должен удерживать обе стороны вместе.

Далее Алтер Ребе возвращается к началу и прямо говорит: «И чтобы это сущее, сотворённое силой Эйн Соф, обладало пределом и мерой, свет Эйн Соф облекся в сосуды десяти сфирот Ацилут и соединяется внутри них в наиболее совершенном единении, вплоть до того, что “Он и Его сосуды едины”, чтобы творить в них и посредством них творения, обладающие пределом и конечностью». Стоит прочесть это предложение медленно: в нём находятся все части нашего вопроса. «Силой Эйн

Соф» — порождающая сила принадлежит Ему. «Обладало пределом и мерой» — творение должно быть определённым, и для этого нужны сосуды. «Облекся… и соединяется внутри них в наиболее совершенном единении» — здесь не партнёрство, а полное единение. «Вплоть до того, что Он и Его сосуды едины» — именно слова начала. «Творить в них и посредством них» — сосуды относятся к самому действию творения.

Отсюда и необходимость осторожности. Удобно сказать кратко: сам Эйн Соф даёт само существование, а сосуды дают форму. Это различение помогает понять роль каждой стороны. Но если понимать его как два отдельных действия — действие Эйн Соф и действие сосудов, — мы упустим «Он и Его сосуды едины». Сила и ограничение — не два творца. Единые с источником сосуды — путь возникновения ограниченной множественности, и творение осуществляется «в них и посредством них» как одно действие.[42]

Почему нужен такой путь? Не потому, что Всевышнему Самому нужны сосуды. Цемах Цедек объясняет, что необходимость существует со стороны миров: они обладают мерой и пределом; если бы они получали жизненность от самого света Эйн Соф без

[42] О точности выражения «в них и посредством них» и необходимости не разделять действие творения на два отдельных действия см. исследовательскую книгу, том I, с. 21–43, обсуждение «Как “лишь Он” действует посредством сосудов?»; о том, что сила и ограничение «не являются двумя творцами», там же, с. 9–15, «Карта вопроса и его выяснение».

посредства сосудов, то не могли бы быть ограниченными; ограничение приходит от сосудов. В связи с этим он ссылается, среди прочего, на наше письмо.[33]

Следовательно, вопрос не решается фразой «предел исчезает внутри Эйн Соф». Письмо говорит, что сосуды нужны именно для того, чтобы творение обладало пределом и мерой. Предел — не ошибка читателя; он — часть порядка возникновения. Сосуд не творит собственной силой, но и не является лишней подробностью: посредством него творение возникает с определённой мерой и свойством. Новое здесь в том, что предел существует, но не выступает самостоятельной областью; сила, не имеющая предела, раскрывается способом, создающим ограниченную действительность. Вопрос вернётся далее, когда свет облечётся в сосуды нижних миров.

«А не лишь посредством нисхождения причины и следствия»

ולא בבחי' השתלשלות עילה ועלול לבד

[W01-07 · слова 51–56]

А не лишь посредством последовательного нисхождения причины и следствия.

Предложение продолжается и теперь говорит, чего Зоар не имеет в виду. «А не» присоединяется к

«смысл в том, чтобы сказать»: смысл — сказать так, а не иначе. «В аспекте» — способом. «Иштальшелут» происходит от «шальшелет», цепь: порядок ступенчатого распространения, звено за звеном, ступень из ступени. «Ила» — причина, источник; «ве-алуль» — и следствие, происходящее из него. Между причиной и следствием есть соизмеримость: следствие исходит из причины, и в нём заметна связь с источником. Последнее слово «лишь» — ключевое. Оно не отрицает всякое нисхождение; оно отрицает достаточность одного нисхождения. Не имеется в виду, что между самими сфирот нет порядка причины и следствия; имеется в виду, что это не единственное и достаточное описание того, чем являются сосуды и что они делают. Сразу после этих слов Алтер Ребе упоминает слова Рамака, рабби Моше Кордоверо, писавшего о нисхождении причины и следствия, и объясняет, к чему они относятся.

Чтобы понять, что добавляет «лишь», рассмотрим два знакомых действия. Мастер берёт дерево и делает из него стол. Учитель передаёт ученику понимание, которого у него прежде не было. В обоих случаях добавляется нечто важное: новая форма в первом, новое знание во втором. Но дерево уже было, и разум ученика уже был. Поэтому мы не называем эти действия творением из абсолютного небытия. Примеры проясняют различие между изменением

уже существующего и самим его возникновением. Письмо стремится к вопросу, предшествующему любому изменению и развитию: откуда сама возможность действительности, не являющейся продолжением прежней сущности, с которой она соизмерима?

Из слова «лишь» следует и порядок следующей главы. Есть место пути, на котором одно происходит из другого, ступень из ступени, как мысль порождает мысль. Но тот, кто попытается объяснить саму сотворённую действительность только удлинением этой цепи, упустит новизну творения. Поэтому сначала выясним, почему цепь духовных причин, какой бы длинной она ни была, недостаточна для объяснения творения; затем увидим, как сила, не измеряемая по творению, действует через определённые сосуды. Всё это — рассуждение для объяснения, а не попытка определить сущность Творца.

Итог

Из чтения начала письма следуют три утверждения, которые нужно понять вместе. Источник силы возникновения — Эйн Соф. Сосуды определяют способ возникновения: творение будет этим, а не другим, с этой мерой, а не иной. В Ацилут сосуды не выступают отдельной областью. Отказавшись от

любого из трёх утверждений, человек потеряет вопрос, с которого письмо началось.

Есть здесь и указание для служения Б-гу, вытекающее из самого объяснения. Человек привык думать, что всё определённое в нём — определённый час, определённая сила, определённое действие — далеко от Б-жественности самим фактом определённости. Начало письма учит различать предел и обособленность. Не следует поспешно делать из этого выводы о себе: мы не сосуды Ацилут, и само письмо сказало «в отличие от БЙА». Но усвоенное здесь различие — предел не обязательно означает обособленность — будет сопровождать письмо до конца, до материального действия заповеди. Размышляющий об этом стоит перед чудом: единство, не стирающее оттенков, и Эйн Соф, Чья сила раскрывается именно путём меры.

К следующей главе

Начало ответа проясняет направление чтения: единство не отменяет определённости, а определённость не является самостоятельным источником силы. Как происходит само творение, ещё нужно выяснить. Чем лучше мы поймём, что такое творение и сотворённое, тем больше сможем услышать в первом предложении, возвращаясь к нему. Слово «лишь» открывает следующее исследование, а не завершает его. В следующей

главе, вместе со словами Рамака, выясним, что может сделать нисхождение причины и следствия и чего оно сделать не может.

Изучать главу с помощью искусственного интеллекта

Все следующие упражнения построены одинаково: о чём спросить инструмент, что проверить в ответе по словам письма и источникам и до какого предела может дойти ответ. Эти три части сокращают семь этапов раздела «Порядок работы с одного взгляда» в части «Учиться дальше» в конце книги: «о чём спросить» начинает разговор, «что проверить» возвращает к источнику, «предел вывода» обозначает границу заключения. Тот, кто ещё не прочёл ту часть, может начать так: откройте новый разговор с инструментом, скопируйте туда текст фрагментов из книги и лишь затем напишите вопрос. Не просите инструмент цитировать фрагменты по памяти. Когда упражнение отсылает к объяснению в главе, это не означает, что нужно проверить согласие инструмента с книгой: объяснение также опирается на источники, и при сомнении их открывают. В той же части, в разделе «Общие упражнения для каждой главы», собраны упражнения, не зависящие от конкретной главы.

Упражнение 1: три значения «тахлит»

О чём спросить. Приложите фрагмент «Ведь сосуды обладают пределом и конечностью, как написано в “Эц хаим”» и спросите: «Что означает здесь слово “тахлит”? Совпадает ли этот смысл с его значениями в “бе-тахлит ha-йихуд” и “тахлит нисхождения душ”?»

Что проверить. Различает ли ответ три увиденных нами значения: конец и край (в вопросе), совершенство («в наиболее совершенном единении») и цель («цель нисхождения душ»)? Объясняет ли он значение по контексту, то есть по сочетанию «предел и конечность», а не по обычному современному употреблению?

Предел вывода. Даже правильный ответ здесь объясняет лишь значение слова. Он ничего не решает в вопросе о том, как ограниченные сосуды едины с Эйн Соф.

Упражнение 2: слишком быстрый ответ

О чём спросить. Задайте само затруднение, не прикладывая ответ письма: «Если сосуды ограничены, как можно сказать, что они едины с Эйн Соф?»

Что проверить. Не попадает ли ответ на один из двух описанных лёгких путей: «всё едино, поэтому различия не действительны» или «сосуд — лишь

инструмент в руках обладателя силы»? Сохраняет ли он оба утверждения вместе: сосуды определённы и едины с Б-жественностью? Различает ли предел, определённость и обособленность?

Предел вывода. Даже убедительно звучащий ответ не является ответом письма, пока не доходит до «творить сущее из ничего». Правдоподобный ответ — не источник.

Упражнение 3: язык комментатора или язык письма?

О чём спросить. «Говорит ли Алтер Ребе в письме, что единение сосудов касается “действия”?»

Что проверить. Найдите выражение в тексте фрагментов. Мы видели, что это формулировка позднейших комментаторов, а не слова Алтер Ребе. Различает ли инструмент написанное в источнике и сказанное о нём? Если инструмент даёт ссылку, откройте её и проверьте, действительно ли там находится это выражение.

Предел вывода. Даже полезную формулировку комментатора нельзя приписывать письму. И наоборот: отсутствие выражения в письме не опровергает само объяснение, а лишь устанавливает, кому оно принадлежит.

Глава 2 | Причина и следствие, постижение Моше и переход от духа к материи

Что нам уже известно

Из предыдущей главы мы знаем, что «свет» — раскрытие, а «сосуд» — определённость раскрытия; в Ацилут и сосуды являются Б-жественностью. Мы увидели вопрос: сосуды обладают «пределом и конечностью» — как же они могут быть едины с Эйн Соф? Увидели и начало ответа: сосуды — Б-жественность «для сотворения сущего из ничего», то есть в них действует сила творения, у которой нет партнёра. Ответ закончился словом «лишь»: «а не лишь посредством нисхождения причины и следствия». Что именно представляет собой нисхождение и почему его недостаточно, мы ещё не объяснили. Этому посвящена данная глава.

Чем отличается распространение вещи от её сотворения?

Прочтём предложение целиком. Алтер Ребе сказал, что сосуды — «Б-жественность для сотворения сущего из ничего, подобно Эйн Соф, а не лишь посредством нисхождения причины и следствия». Из предложения следует, что существует путь, на котором одно происходит из другого — нисхождение

причины и следствия — и этого пути недостаточно для объяснения творения. Прежде чем читать продолжение письма, проясняющее различие, попробуем придать понятиям ощутимую форму.

Вернёмся к учителю и ученику. Учитель объясняет идею: выбирает пример, опускает подробности, продвигается медленно. Ученик понимает меньше него, и ему, возможно, ещё недостаёт многих подробностей. Однако понятое связано с содержанием, которому учитель учил; связь можно увидеть тремя способами. Ученик способен выразить идею своими словами; учитель способен показать, откуда следует его вывод; ученик способен пройти обратно от вывода к основанию. Можно указать на общий принцип и сказать: это то же рассуждение, как оно усвоено разумом ученика. Одна идея породила другую, связанную с ней.

Это близкий пример сочетания «ила ве-алуль». Напомним: «ила» — причина, «алуль» — происходящее из неё, «иштальшелут» — цепь ступеней, звено за звеном. При каждом переходе возможно большое сокращение: ученик схватывает лишь малую часть находящегося в разуме учителя. И всё же между ними остаётся то, что книги называют «эрех», соизмеримость: общая мера, благодаря которой можно сравнить две вещи и говорить о переданном от одной к другой. Следствие может быть

ниже своего источника, более сокращённым и очень отличаться по форме раскрытия; всё же можно понять, как оно из него произошло. Это отличительный признак причины и следствия: они соизмеримы.

Но у примера есть граница, важная для темы. Он объясняет передачу содержания: как идея происходит из идеи. Он не объясняет, откуда взялись сами учитель и ученик. Поэтому сменим вопрос. Вместо того чтобы спрашивать, как ученик понял идею, спросим, как вообще существуют ученик, способность разума и мир, в котором он живёт. Здесь не поможет поиск учителя учителя или учителя, учившего их обоих. Даже очень длинная цепь учителей и учеников объясняет лишь передачу содержания; она не объясняет самого возникновения, о котором спрашивает письмо. Таков практический смысл «лишь»: нисхождение объясняет распространение, но само по себе не объясняет творения.

Далее вопрос вернётся особенно остро, когда мы дойдём до материальности. Очень слабая мысль всё же — мысль, а не маленький камень. Можно ослаблять постижение снова и снова, но само ослабление не объясняет, как духовное становится материальным телом. Различие здесь не между многим и малым, а между двумя родами

действительности. Чтобы это показать, Алтер Ребе приведёт пример ангелов и духа животного. Пример научит, что духовное распространение действительно может сделать; так мы различим, что ещё нужно объяснить, говоря о теле.[43]

Посреди пути возникнет вопрос иного рода — о постижении Моше Рабейну. Он касается не того, как вещь возникает из источника, а того, что в ней можно постичь. («Постижение» в языке хасидизма — схватывание и понимание разумом: не только знать, что вещь существует, но и понять, что она такое.) Стоит заранее помнить, что это два разных вопроса. Хороший ответ о возникновении не решает сам собой вопрос постижения; ответ о постижении не объясняет, как сотворено тело. В этой главе изучим оба и постараемся их не смешивать.[44]

«А написанное Рамаком»: затруднение из источников

ומ"ש הרמ"ק ענין השתלשלות עילה ועלול וכ"ה בזוה"ק פ' בראשית

[W02-01 · слова 1–10]

[43] Для выяснения отношения духовного нисхождения и возникновения материальности см. исследовательскую книгу, том I, с. 57–72, особенно обсуждение «Почему довод от меньшего к большему не требуется».

[44] Для выяснения постижения Моше, отношения внутреннего аспекта и лица и различия пути распространения и содержания постижения см. исследовательскую книгу, том I, с. 57–78.

А написанное Рамаком о нисхождении причины и следствия, как сказано также в святом Зоаре, в разделе Берешит,

«У-ма ше-катав» — а то, что написал. «Рамак» — сокращение имени рабби Моше Кордоверо, одного из великих каббалистов Цфата XVI века, автора «Пардес римоним». «Иньян» — тема, о которой он написал. «Нисхождение причины и следствия» — порядок, при котором ступень происходит из ступени как следствие источника, что мы только что объяснили. «Ве-хен hy» — и так же это; «бе-Зоар ha-кадош» — в святом Зоаре; «парашат Берешит» — раздел Берешит, то есть часть Зоара, построенная по недельному разделу Берешит.

Почему Алтер Ребе упоминает Рамака именно здесь? Он предвидит возражение. Только что он сказал, что сосуды нельзя должным образом описать как «лишь нисхождение причины и следствия», а изучающий каббалистические книги встречает эту формулировку снова и снова. В «Пардес римоним», во вратах о порядке расположения сфирот, Рамак пишет: «Каждая причина окружает своё следствие, и следствие окружено своей причиной»; в следующей главе говорит о «порядке сфирот от причины к следствию».[45] В Зоаре, в разделе Берешит, миры «наверху и внизу» также описываются как слои,

находящиеся один внутри другого.[46] Если сами источники описывают сфирот как цепь причины и следствия, нет ли противоречия между ними и «а не… лишь»?

Как отвечает Алтер Ребе? Он не отвергает слова Рамака, не говорит, что тот ошибся, и не представляет здесь два подхода. Он делает более тонкую вещь: определяет, к чему слова относятся. Верное в своём месте описание может стать неверным ответом, если перенести его на другой вопрос. Правильно описавший течение реки с горы к морю ещё не объяснил, откуда в ней вода; два описания не противоречат друг другу, поскольку отвечают на разные вопросы. Так можно различить вопрос распространения и вопрос возникновения. Поэтому

[45] Рамак, «Пардес римоним», врата 6 («Порядок расположения сфирот»), глава 3: «Известно, что каждая причина окружает вызванное ею и каждая ила окружает свой алуль; следствие окружено причиной, как точка земли посреди небосвода, а небосвод окружает землю». В конце той же главы: «Говоря здесь о сфире внутри сфиры и подобных вещах, мы не имеем в виду буквальный смысл, упаси Б-г… ибо верящий в подобное, упаси Б-г, приписывает Б-жественности телесность». Там же, глава 4: «Порядок сфирот от причины к следствию». Также врата 2, глава 7: «Известно, что всякое следствие окружено причиной и причина окружает следствие». В транскрипции «Сефарии»: «Пардес римоним» 6:3; 6:4; 2:7. В английском переводе «Уроков по книге Тания» (Lessons in Tanya) переводчик указывает здесь врата 6, главу 6 «и другие места».

[46] Зоар, часть I, л. 19б–20а, раздел Берешит: «И каждый мир подобным образом, наверху и внизу»; далее: «Это внутри этого, и это внутри этого» («Сефария», Зоар, Берешит, абзацы 105–106). Это место указано в английском переводе «Уроков по книге Тания» (Lessons in Tanya, примечание переводчика: «I, 19b ff.») как источник «как сказано также в святом Зоаре, в разделе Берешит». Зоар там говорит посредством образа мозга и оболочек, находящихся одна внутри другой, и не использует слова «причина и следствие»; их применение принадлежит автору ссылки. В Зоаре, Берешит, часть I, л. 22б, говорится о «Причине причин, причине этих причин», ни одна из которых не действует, «пока не получит разрешения от того, кто над ней» («Сефария», Зоар, Берешит, абзац 168); это также близко к теме. В письме не сказано, какое из мест имел в виду Алтер Ребе.

сразу после приведения слов Рамака появляется «то есть».

«То есть»: к чему относится причина и следствие

היינו בהשתלשלות הספירות בספירות עצמן (בבחי' הכלים)

[W02-02 · слова 11–17]

относится к нисхождению сфирот внутри самих сфирот (в аспекте сосудов),

«hайну» — то есть, это имеется в виду. «В нисхождении сфирот» — в порядке, при котором одна сфира происходит из другой. «В самих сфирот» — внутри системы сфирот, от одной к другой. Рабби Йосеф Вайнберг в «Уроках по книге Тания» приводит пример: одна сфира происходит и нисходит из другой, «как, например, Бина происходит из Хохмы». [47] Скобки «(в аспекте сосудов)» — часть самого письма, а не добавление печатника или комментатора. «В аспекте» — в отношении; «сосуды»

[47] Рабби Йосеф Вайнберг, «Уроки по книге Тания», Игерет а-Кодеш, письмо 20 (английский перевод — Lessons in Tanya). В книге добавления Ребе отмечены отдельно («Добавление нашего Ребе»), остальные слова принадлежат автору. Здесь приведены слова автора по тексту сайта Хабад: «Одна сфира приходит и нисходит из другой, как, например, Бина приходит из Хохмы»; «“Бли ма” означает, что они не являются сущим и постижимой сущностью для творений»; «Также сосуды сфирот называются “бли ма”, без сущности, не являются какой-либо сущностью, постижимой разумом творений; относительно этого говорится о нисхождении сфирот: одна сфира не возникает из другой путём творения “сущего из ничего”… она “бли ма”, поэтому приходит способом причины и следствия». he.chabad.org — «Уроки по книге Тания», письмо 20; прочитано в страницах ежедневного урока за 4 и 5 тишрея (4 тишрея; 5 тишрея).

— сосуды сфирот, определённая сторона каждой сфиры, изученная в предыдущей главе.

Это определение дважды ограничивает слова Рамака. Оно указывает, к чему они относятся: к соотношению сфирот. И указывает аспект: сосуды. Между Хохмой и Биной, Хеседом и Гвурой есть порядок источника и результата. Сосуд Бины происходит из сосуда Хохмы, и отношение между ними — отношение причины и следствия. Здесь место этого описания, и здесь оно верно.

Стоит уточнить и пределы «то есть». Слово не утверждает, что нигде больше нет причины и следствия: вскоре само письмо приведёт пример нисхождения вне сфирот — дух животного, происходящий из «лика быка». Оно также не отменяет нисхождения между сфирот. Его задача одна: не позволить перенести механизм нисхождения, о котором говорится применительно к самим сфирот, на иной вопрос и представить его объяснением возникновения сотворённого сущего. Рамак описал порядок сфирот. Алтер Ребе спрашивает здесь, как сотворяется сущее, и показывает, что верное в своём месте описание на этот вопрос не отвечает.

«Бли ма»: что невозможно охватить

שנקראות בלי מה בס"י שאינן בבחי' יש ומהות מושג

[W02-03 · слова 18–26]

которые в «Сефер Йецира» называются «бли ма», поскольку не являются сущим и постижимой сущностью.

«Которые называются» — так называются обсуждаемые сфирот. «Бли ма» — два слова: без «что», без сущности, на которую можно указать, спросить «что это?» и получить ответ. «Бе-Сефер Йецира» — в «Сефер Йецира», древней книге, одной из основ каббалы. В её первой главе повторяется выражение «десять сфирот бли ма»; в нескольких мишнах два слова написаны слитно — «блима». Рамак объясняет, что и одно слово представляет собой «два слова, бли ма, со смыслом: без сущности».[48] Ещё небольшое замечание о названии книги: в примечании к английскому переводу «Уроков по книге Тания» Ребе указал, что название «Йецира» включает и формирование самих сфирот. Следовательно, «Сефер Йецира» посвящена не только миру, который называется «мир Йецира».[49]

[48] «Сефер Йецира», глава 1 — десять сфирот блима. Так в нескольких мишнах, например: «Десять сфирот блима: десять, а не девять; десять, а не одиннадцать». В мишне 2, по варшавскому изданию 5644 года, представленному в «Сефарии», — «десять сфирот бли ма», как в письме. Рамак, «Пардес римоним», врата 1, глава 1: «Назвал их блима, то есть два слова “бли ма”, со смыслом: без сущности». «Сефер Йецира» 1:2; «Пардес римоним» 1:1.

[49] Примечания Ребе к английскому переводу (Lessons in Tanya, письмо 20, примечания 17–18 в сквозной нумерации письма, отмеченные «Note by the Rebbe»). Примечание 17 к «Сефер Йецира»: «Включая формирование (Йецира) сфирот». Примечание 18 к «не являются йеш»: «Даже не йеш Брия; доказательство этого — и в той мере, в какой это верно, — в том, что они не являются [даже сущностью, доступной постижению сотворённых существ]». Перевод на иврит в основном тексте главы принадлежит автору книги; ивритский текст обоих примечаний в сетевой версии «Уроков по книге Тания» не найден. chabad.org — Lessons in Tanya, ежедневный урок за 4 тишрея.

«Не являются сущим и постижимой сущностью» — так Алтер Ребе объясняет название. Три слова несут предложение. «Йеш» — существование, выступающее как вещь, о которой можно сказать «вот она». «Mahyt» — то, чем вещь является. «Мусаг» — то, что разум может постичь, схватить и удержать. Таким образом, сочетание «сущее и постижимая сущность» описывает одновременно определённую действительность и сущность, доступную сотворённому разуму. Сфирот не таковы. Так объясняет и рабби Вайнберг: «Без сущности — это не какая-либо сущность, доступная постижению разумом творений».[47]

Почему это важно именно здесь? Потому что это объясняет, почему описание причины и следствия подходит сфирот. Рабби Вайнберг излагает рассуждение так: одна сфира не возникает из другой посредством творения сущего из ничего, поскольку она не «йеш», постижимая сущность; она — «бли ма», поэтому приходит путём причины и следствия. Развернём шаги. Нисхождение — путь, на котором сфира происходит из сфиры, и обе — «бли ма». Здесь нет новой вещи иного рода, которую нужно создать, поэтому нисхождения достаточно. Но когда должно возникнуть «йеш», действительность, выступающая как вещь, этого пути уже недостаточно.

В другом примечании к тому же английскому переводу Ребе добавил, что сфирот не являются «йеш» даже в смысле сущего мира Брия, первого сотворённого мира; доказательство — они даже не представляют собой сущность, постижимую творениями.[49] Это примечание предотвращает лёгкую ошибку: думать, будто отрицание «йеш» означает только отсутствие материальности у сфирот. Даже духовное сущее, сотворённая нематериальная действительность, — неверное описание сфирот.

Знать о вещи и не охватывать её сущность

Здесь следует остерегаться распространённой ошибки. Если сфирот — «бли ма», возможно, о них ничего нельзя сказать и всё изучение каббалы — догадки? Это не так. Отрицание «постижимой сущности» не отрицает всякое знание. Книги каббалы и хасидизма широко говорят о сфирот: об их именах, порядке, действии и отношениях между ними. Мы учим, что Хесед влияет, Гвура ограничивает, Бина происходит из Хохмы и между ними существует постоянный порядок. Всё это — истинные знания. Отрицается определённая вещь: чтобы сфира предстала перед разумом как предмет, на который можно указать и сказать «вот что это такое».

Близкий пример — наше знание сил собственной души. Человек знает, что видит, слышит и помнит. Знает, что увидел, когда вспомнил и что забыл;

действие зрения можно подробно описать. Но пытаясь схватить саму способность зрения как вещь перед собой — «вот эта способность, так она выглядит», — он такой вещи не получает. Он знает способность по действиям, а не как сущность перед ним. И у этого примера есть ясный предел: зрительная способность сотворена, а сфирот — Б-жественность. Пример показывает лишь различие между знанием о вещи и охватом её сущности. Оно сразу понадобится, когда мы дойдём до Моше Рабейну.

«И подобно Эйн Соф» и «лица Моего не увидят»

וכמו הא"ס דלית מחשבה תפיסא ביה כלל וכמ"ש ופני לא יראו

[W02-04 · слова 27–37]

И подобно Эйн Соф, Которого мысль совершенно не охватывает, как написано: «Лица Моего не увидят».

«И подобно Эйн Соф» — подобно Бесконечному. «Де-лейт махшава тфиса бей клал» — по-арамейски: мысль совершенно Его не охватывает. «Де-лейт» — нет; «тфиса» — охватывает; «бей» — Его; «клал» усиливает отрицание. Выражение взято из второго введения к «Тикуней Зоар», начинающегося словами «Патах Элияhу». Там оно обращено непосредственно

к Всевышнему: «Лейт махшава тфиса бах клал» — мысль совершенно Тебя не охватывает. Письмо переводит его в третье лицо, «бей».[50] «И как написано» — как говорит текст. «Лица Моего не увидят» — окончание стиха в книге Шмот: «И увидишь Меня сзади, а лица Моего не увидят».

Предложение углубляет отрицание. Алтер Ребе сравнивает сфирот с Эйн Соф: как мысль не охватывает Эйн Соф, так сфирот не являются постижимой сущностью. Сравнение понятно в свете предыдущей главы, где мы узнали, что сосуды — «Б-жественность». Но «подобно» не утверждает равенства сосудов и Эйн Соф во всех аспектах. Сосуды определённы, Хохма — не Бина, а Эйн Соф совершенно не определён. Сравнение касается одной точки: ни те, ни Другой не охватываются сотворённым разумом как сущность.

Почему Алтер Ребе приводит именно стих «лица Моего не увидят»? Вспомним контекст. После греха золотого тельца Моше попросил: «Покажи мне славу Твою». Всевышний ответил: «Не сможешь увидеть Моего лица, ибо человек не увидит Меня и останется жив», а в конце: «И увидишь Меня сзади, а лица

[50] «Тикуней Зоар», второе введение («Патах Элияhу»), л. 17а: «Мысль совершенно Тебя не охватывает»; там же: «Тиферет — тело; Нецах и Ход — две голени». «Сефария», «Тикуней Зоар», 17а. В заметках Ребе к «Тании» («Решимот аль hа-Тания — ссылки, исправления и краткие примечания к “Книге средних”», раздел 20, с. 47) к «мысль совершенно Его не охватывает» указано: «Введение к “Тикуней Зоар”: “Патах Элияhу”». Файл на chabad.org. Цитаты из заметок в этой главе прочитаны посредством декодирования текстового слоя, сохранённого в старой кодировке.

Моего не увидят». Слова сказаны Моше, величайшему из пророков. Если и ему сказано «лица Моего не увидят», это граница не слабого ученика и не низкого поколения, а постижения творения как такового. Рабби Вайнберг объясняет, что «лицо» здесь — внутреннее; имеются в виду «также внутренние аспекты сосудов, которые выше даже видения и постижения Моше Рабейну».[51]

Здесь возникает вопрос. Только что сказано, что сфирот не являются постижимой сущностью, а приведённый в доказательство стих касается Моше. Но в следующем предложении письмо называет Моше по имени и говорит, что его пророчество и постижение «были» из определённого места внутри сфирот. Если сфирот непостижимы, что постиг Моше?

«И пророчество Моше Рабейну»: постижение внутри отрицания

ונבואת משה רבינו ע"ה והשגתו היתה מפרק עליון דנצח דז"א

[W02-05 · слова 38–47]

[51] «Уроки по книге Тания», слова автора по сетевому тексту. О «лица Моего не увидят»: «Даже для Моше Рабейну это не постижимая сущность; “лицо”, внутреннее, здесь означает также внутреннюю сторону сосудов, которая выше даже видения и постижения Моше Рабейну». О предложении про Моше: «Пророчество Моше Рабейну, мир ему, и его постижение были лишь из верхнего членения Нецах Зеир Анпина… как сказано в предыдущем письме (19), сфирот Нецах, Ход и Йесод — лишь сосуды влияния и нисхождения к получателю, следовательно, лишь внешняя сторона сфирот, а не внутренняя». Так же в английском переводе. Стихи: Шмот 33:18–23. В заметках Ребе к «Тании», там же: «И как написано: лица Моего — Шмот 33:23».

А пророчество Моше Рабейну, мир ему, и его постижение происходили из верхнего членения Нецах Зеир Анпина.

«И пророчество Моше Рабейну» — пророчество, раскрывшееся Моше; «мир ему» — обычное сокращённое благословение. «И его постижение» — то, что он постиг и понял. Это не повторение: «пророчество» — раскрытие, пришедшее к нему сверху, «постижение» — усвоенное им в сознании. «Было из…» — пришло из, его источник в… «Верхнее членение» — верхняя часть; «Нецах» — сфиры Нецах; «ЗА» — Зеир Анпина. Предложение указывает очень точное место, и для читателя, незнакомого с каббалистическим языком, каждое слово требует объяснения. Сначала нарисуем карту, затем спросим, что предложение делает на своём месте.

Небольшая карта: ЗА, Нецах, верхнее членение и НЕhИМ

«Зеир Анпин» — арамейское выражение «малый лик». В языке каббалистов «анпин», лицо, здесь служит названием «парцуфа»: не материального лица, а целостного строения сфирот, связанных между собой и действующих как единое целое, подобно органам одного тела. Зеир Анпин — парцуф шести качеств: Хесед, Гвура, Тиферет, Нецах, Ход и Йесод в

мире Ацилут. Он называется «зеир», малый, относительно парцуфов выше него, прежде всего Арих Анпина, «долгого лика», парцуфа Кетер. Сокращённо пишут ЗА.

Внутри этого парцуфа сфирот описываются по подобию тела. В «Тикуней Зоар», в том же введении, откуда взято «мысль совершенно Тебя не охватывает», сказано: «Тиферет — тело, Нецах и Ход — две голени».[50] «Нецах» связан с победой и постоянством. «Перек» здесь — часть органа, как членения пальца или ноги. «Верхнее членение Нецах» — верхняя часть сфиры Нецах, прилегающая к телу, к Тиферет над ней.

Всё это — язык сравнения. Наверху нет тела, голеней или членений. Каббалисты использовали человеческий образ для описания порядка сил и отношений: что выше и что ниже, что внутреннее и что внешнее, что с чем связано. Говоря «верхнее членение Нецах», мы указываем не на место в пространстве, а на определённый аспект порядка влияния.

Наконец, «НЕhИМ» — сокращение Нецах, Ход, Йесод и Малхут, четырёх нижних сфирот. В предыдущем письме Игерет а-Кодеш, письме 19, Алтер Ребе описывает их роль: НЕhИМ высшего «облекаются в низшего, чтобы оживлять его; они и являются сосудами влияния и нисхождения

жизненности».[52] То есть через эти сфирот влияние нисходит к получателю. Термин сразу вернётся: в том же письме им описывается постижение Моше.

Почему здесь упомянут Моше?

Сначала поймём роль предложения на своём месте. Его можно прочесть как прямое продолжение доказательства. Рабби Вайнберг объясняет: пророчество и постижение Моше были «лишь» из верхнего членения Нецах; Нецах, Ход и Йесод, «как сказано в предыдущем письме», — «лишь сосуды влияния и нисхождения к получателю, следовательно, лишь внешняя сторона сфирот, а не внутренняя».[51] При таком прочтении предложение усиливает «лица Моего не увидят»: даже у Моше постижение приходит из места, где сфирот нисходят к получателю, а не из «лица». Предложение не противоречит отрицанию, а показывает его в наиболее остром случае. Его место в строении также соответствует этому. Перед ним — «бли ма» и «лица Моего не увидят», после — «при нисхождении следствие окружено причиной». Это своего рода замечание внутри рассуждения; письмо его не разворачивает: здесь оно не разбирает все

[52] Игерет а-Кодеш, письмо 19: «Аспект лица — сама сфира, единая с Эманирующим её Эйн Соф, благословен Он, в наиболее совершенном единении»; «то, что светит и распространяется из Его мудрости вниз, к нижним… называется задней стороной»; «НЕhИМ высшего облекаются в низшего, чтобы оживлять его; они — сосуды влияния и нисхождения жизненности от высшего к низшему во всех мирах». abc770.org — Игерет а-Кодеш, письмо 19; исследовательская книга, том I, с. 82–129, 295–316.

подробности пророчества Моше и не сравнивает его с другими пророками.

Это прочтение объясняет роль предложения на своём месте, но вопрос, заданный до его чтения, остаётся. Сфирот не являются «сущим и постижимой сущностью», однако пророчество и постижение Моше «были из верхнего членения Нецах», то есть из сфирот. Значит, есть постижение, источник которого в сфирот; что же постиг Моше, если сфирот непостижимы? Вопрос становится ещё острее, когда мы добавляем слова предыдущего письма, письма 19.

Что говорит письмо 19?

В предыдущем письме Алтер Ребе подробно обсуждает постижение Моше. Он пишет, что «постижение Моше Рабейну, мир ему, не было во внутреннем аспекте высшей Хохмы» — внутренней стороне высшей Хохмы Ацилут. Внешняя сторона Хохмы, объясняет он, облекается в Бину; Бина облекается в качества, распространяется и нисходит до конца четырёх нижних сфирот — Нецах, Ход, Йесод и Малхут. «И там было постижение его пророчества во внутреннем аспекте, то есть из внутреннего аспекта Нецах, Ход, Йесод и Малхут. Но выше Нецах, Ход, Йесод и Малхут у него не было никакого постижения внутреннего аспекта, только внешней стороны Хохмы… как написано: “И увидишь Меня сзади, а лица Моего не увидят”».[53]

Из этих слов следуют три вещи. Первая — место: письмо 19 также помещает постижение Моше в НЕhИМ, нижние ступени, являющиеся сосудами влияния, а не в Хохму и Бину. Вторая — характер: у Моше было постижение «во внутреннем аспекте». Это не внешнее знание, подобное знанию человека, который слышал о существовании царя, но ничего о нём не знает; это подлинное пророческое постижение. Третья — граница: то же письмо завершает описание стихом «И увидишь Меня сзади,

[53] «Тания», Игерет а-Кодеш, письмо 19 — постижение Моше Рабейну и внутренние аспекты ступеней.

а лица Моего не увидят». В одном описании вместе присутствуют внутреннее постижение и граница «лица Моего не увидят»; это и нужно понять.

Письмо 19 также определяет слова. «Аспект лица», сказано там, — «сама сфира, единая с Эманирующим её Эйн Соф, благословен Он, в наиболее совершенном единении»; «то, что светит и распространяется из Его мудрости вниз, к нижним», называется «задней стороной».[52] Следовательно, «лицо» — не просто ещё одна высокая ступень лестницы. Это сфира, как она едина со своим источником, Эйн Соф. «Задняя сторона» — то, что светит из неё и нисходит к нижним.

Почему недостаточно сказать «Нецах ниже Хохмы»

Первый приходящий на ум ответ: ведь Нецах ниже Хохмы. Моше постиг не высшие сфирот, а нижнюю. Но этого недостаточно. Нецах, Ход, Йесод и Малхут действительно ниже Хохмы и Бины, но всё ещё являются сфирот Ацилут. О них также сказано «бли ма»; они тоже не «сущее и постижимая сущность». Вопрос состоял не в том, почему человек не достигает высшей сфиры, а в том, как постижение творения соотносится со ступенями, непостижимыми по сущности. И на более низкой ступени остаётся то же затруднение: как постичь непостижимое по сущности?[44]

Поэтому нужно сохранять остроту вопроса, а не ослаблять его слишком удобным ответом. Поможет не более низкая ступень, а различения. Рассмотрим два, каждое в отдельном небольшом разделе: различие источника раскрытия, его пути и содержания; различие «лица» и «внутреннего аспекта». В третьем разделе проверим два коротких ответа, кажущихся достаточными: Моше постиг лишь свет, а не сосуды; битуль Моше решает вопрос.

Источник, путь и содержание

Первое различение разделяет три вопроса, которые мы склонны объединять. Откуда приходит раскрытие? Каким путём оно распространяется к получателю? Что именно ему раскрывается? Слова «было из верхнего членения Нецах» отвечают на первый вопрос, вопрос источника. Описание HEhИМ как «сосудов влияния» отвечает на второй, вопрос пути. Ни один из ответов сам по себе не устанавливает, что было постигнуто, — это третий вопрос.

Простой пример прояснит строение. Письмо доставляет посланник. Читающий его узнаёт не только о посланнике: он понимает слова автора. Знающий, из какого города отправлено письмо, ещё не знает, что в нём написано. Источник, путь и содержание — три разных вопроса. Пример показывает, почему определение места, из которого

пришло пророчество, или канала его передачи само по себе не разрешает вопрос постижения.

У различения есть основание в словах самих каббалистов. В «Пардес римоним» Рамак отвечает на возражение: ведь мы говорим, что пророки постигали из сфирот? Его ответ: «Пророки никогда не видели саму сущность сфирот; даже Моше Рабейну, мир ему, было сказано: “И увидишь Меня сзади”». Когда говорят, что определённое пророчество относится к определённой сфире, «во всём этом не имеется в виду, что они действительно постигали сами сфирот, а что оттуда их питание. Но их понимание было в чертогах».[54] «Питание» — источник силы; «понимание» — само понимание; «чертоги» — ступени ниже самих сфирот. Рамак здесь прямо различает источник пророчества и понятое пророком. Там же он упоминает обычное выражение «Нецах и Ход — два истинных пророка», то есть источник пророчества, и устанавливает, что и оно не означает постижения самих сфирот. Отсюда можно понять,

[54] «Пардес римоним», врата 6, глава 6: «Пусть не вызывает затруднения и то, что они явились пророкам: пророки никогда не видели саму сущность сфирот; даже Моше Рабейну, мир ему, сказано: “И увидишь Меня сзади” и так далее. Когда мы говорим, что пророчество Моше Рабейну — в Тиферет, а других пророков — в Малхут, либо что Нецах и Ход — два истинных пророка, во всём этом не имеется в виду, что они действительно постигали сами сфирот, а что оттуда их питание. Но их понимание было в чертогах» («Сефария»). Рабби Хаим Виталь, «Шаарей кдуша», часть 3, врата 6: «Моше Рабейну, мир ему, восходил до Ацилут и оттуда действительно видел, однако посредством облачения только в Брия, и это лишь способом перехода, ибо один Ацилут недоступен; в этом тайна “человек не увидит Меня и останется жив”. Другие пророки видели в Ацилут посредством полного облачения в свет Брия» («Сефария»; указание там в скобках «Шмот, глава 13» — ошибка транскрипции; стих — Шмот 33:20). Исследовательская книга, том I, с. 82–129.

почему в каббалистических книгах пророчество связывается именно с Нецах и Ход, а пророчество Моше упомянуто в письме в связи с Нецах.

В «Шаарей кдуша» рабби Хаима Виталя Моше описан как «восходящий до Ацилут и оттуда действительно видящий», но и это «посредством облачения только в Брия, и это лишь способом перехода, ибо один Ацилут недоступен; в этом тайна “человек не увидит Меня и останется жив”». Другие пророки «видели в Ацилут посредством полного облачения в свет Брия».[54] И здесь пророчество Моше превосходит всякое другое; всё же даже у него есть путь, и даже у него видение одного Ацилут невозможно. Стих «человек не увидит Меня и останется жив», предшествующий в разделе словам «лица Моего не увидят», истолковывается там как эта граница.

В обоих источниках описание пророчества Моше отличается от описания в «Тании». Рамак помещает его в Тиферет; рабби Хаим Виталь говорит о видении из Ацилут при облачении в Брия; «Тания» говорит «из верхнего членения Нецах Зеир Анпина». Нельзя соединять формулировки в одно предложение; нет необходимости и объявлять их противоречащими. Возможно, они описывают разные стороны одного явления — корень и канал либо общее и подробное описание. Ясно, что они учат принципу: пророчество

«из» ступени не обязательно означает постижение сущности этой ступени.

Лицо и внутренний аспект

Второе различение касается двух близко звучащих слов: «паним», лицо, и «пнимиют», внутренний аспект. Письмо 19 говорит, что Моше постиг «во внутреннем аспекте», и там же приводит «лица Моего не увидят». Если бы внутренний аспект и лицо совпадали, противоречие возникло бы внутри одного описания. Следовательно, они не совпадают. «Внутренний аспект НЕhИМ» — внутренняя сторона определённой ступени, внутри сосудов влияния. «Лицо», по определению того же письма, — «сама сфира, единая с Эманирующим её». Следовательно, нечто может быть внутренним относительно одной рамки и одновременно относиться к стороне, светящей и нисходящей к нижним, относительно более широкой рамки.

Пример приблизит эту возможность. Ученик может понять изнутри объяснение учителя. Он не просто слышит звуки: схватывает ход рассуждения, способен повторить его и воспользоваться им. Это внутреннее понимание объяснения. Однако глубина в сознании учителя, из которой родилось объяснение, не становится его достоянием. Внутреннее понимание объяснения — не «лицо» учителя. Так можно понять,

что «внутренний аспект» не обязательно означает постижение всего.

Это различение разрешает словесное противоречие между «постижением во внутреннем аспекте» и «лица Моего не увидят». Однако оно ещё не определяет точное содержание такого внутреннего постижения и причину, по которой оно не является «постижимой сущностью». К этому вернёмся в конце исследования.

Два слишком коротких ответа

Первый ответ опирается на различие света и сосуда. Можно предложить его так: Моше постиг свет, облечённый в сосуды, а не сами сосуды, названные «бли ма». Различие света и сосуда — основополагающее, как мы изучили в предыдущей главе, но нельзя использовать его для удаления части источника. Письмо 19 говорит о самих НЕhИМ как «сосудах влияния», облекающихся в низшего, и о постижении «из внутреннего аспекта Нецах, Ход, Йесод и Малхут». Оно не говорит просто, что раскрывается лишь свет, а сосуды совершенно не постигаются.

Можно подумать, что вопрос решает битуль Моше. Моше был «весьма скромен, более всякого человека», и его пророчество воспринималось в полном битуле. Но битуль описывает отношение получателя к

раскрываемому, а не содержание раскрытия. Стоит различить три понятия, которые часто смешиваются. Несамостоятельность означает, что вещь не выступает самостоятельно перед своим источником. Битуль получателя означает, что получатель не ощущает себя действительностью перед раскрываемым. Неохват сущности означает, что разум не схватывает вещь как сущность. Все три верны относительно пророчества Моше, но каждое представляет собой иное утверждение, и ни одно не доказывает другое.

Что добавляет «Хана Ариэль»

Книга «Хана Ариэль» рабби Ицхака Айзика из Гомеля приближается к нашему вопросу. В толковании раздела Насо она говорит об «образе бли ма сосудов Ацилут», постигнутом Моше; в толковании Бехаалотха описывает парцуф НЕhИ — Нецах, Ход и Йесод, — раскрывшийся Моше, «который также бли ма», и связывает принятие раскрытия с битулем Моше.[55] Эти параллели подтверждают две вещи. Раскрывшееся Моше остаётся в области сосудов Ацилут и остаётся «бли ма»; раскрытие принято в битуле. Значит, можно

[55] Рабби Ицхак Айзик из Гомеля, «Хана Ариэль»: толкование раздела Насо «Ви-шалху мин ha-махане» — «образ бли ма сосудов Ацилут»; толкование Бехаалотха «Ве-ha-аспасуф» — парцуф НЕhИ, раскрывшийся Моше, «который также бли ма». В исследовании прочитаны по цифровой транскрипции; с печатным изданием не сопоставлялись. О контексте предложения, отрицающего видение сосудов сфиры и относящегося к обсуждению Хохмы, см. исследовательскую книгу, том I, с. 68–72, 82–129.

говорить о подлинном раскрытии, не превращающем раскрываемое в «сущее и постижимую сущность».

Использование параллелей требует одной предосторожности: читать каждое предложение в контексте. В том же толковании Бехаалотха есть предложение, отрицающее видение сосудов сфиры; однако оно относится к обсуждению Хохмы и питания души, до перехода к видению пророков и пророчеству Моше. Нельзя переносить его на Моше. И в правильных параллелях ещё нет прямого объяснения нашего вопроса: они описывают раскрываемое как «бли ма», но прямо не объясняют, почему постижение «во внутреннем аспекте» письма 19 не входит в «постижимую сущность», отрицаемую письмом 20.

Что прояснилось и что осталось для рассмотрения

Из исследования следуют несколько различий. Внутри самого письма 20 противоречия нет: предложение о Моше находится внутри отрицания и, согласно объяснению рабби Вайнберга, иллюстрирует его — даже Моше не постиг «лицо». Между письмами 20 и 19 разрешается словесное противоречие: «внутренний аспект» НЕhИМ — не «лицо» стиха; само письмо 19 соединяет оба в стихе «лица Моего не увидят». Различие источника пророчества, его пути и содержания, обоснованное в «Пардес» и «Шаарей кдуша», показывает, что

«пророчество из сфиры» не обязательно означает постижение сущности сфиры. «Хана Ариэль» добавляет, что раскрываемое остаётся «бли ма» и принимается в битуле.

Что ещё не прояснилось до конца? Нам всё ещё недостаёт прямого объяснения в источниках: каково содержание такого внутреннего постижения и почему оно не «постижимая сущность»? Различения показывают отсутствие противоречия и упорядочивают вопрос, но ещё не определяют само постижение. Для выражения «верхнее членение Нецах» применительно к пророчеству Моше мы также пока не нашли прямого источника в трудах Аризаля. В заметках о «Тании» Ребе оставил здесь указание для дальнейшего рассмотрения: «Посмотреть во вратах пророчества».[56] Следовательно, вопрос остаётся открытым; изученное до сих пор от этого не теряет ценности.

Желающий увидеть, как строилось исследование от первого затруднения до обозначения оставшегося открытым, найдёт пошаговое описание в сквозном примере «Как постиг Моше, если “лица Моего не

[56] Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 47: «Было из членения: посмотреть во вратах пророчества» (в одном декодировании текстового слоя после этих слов обнаружен вопросительный знак). Точный источник в трудах Аризаля для выражения «верхнее членение Нецах» применительно к пророчеству Моше в этом исследовании не установлен; см. исследовательскую книгу, том I, с. 82–129, 207–220. Для дальнейшего рассмотрения в другом контексте: «Тора ор», Мишпатим, объяснение маамара «Шеш шаним йаавод»: «Но Моше в Ацилут и в Брия одинаков, ибо он — внутренний аспект, аспект кава и нити света Эйн Соф, одинакового во всех мирах» («Сефария», «Тора ор», Мишпатим 4:12); предложение не рассматривает наш вопрос постижения и не решает его.

увидят”?» в части «Учиться дальше». Там же приведены быстрые ответы, проверенные и отвергнутые по пути.

Стоит добавить слово о способе учёбы. Вопрос, не закрывающийся сразу, — не неудача. Рассмотрение уже научило нас трём вещам: почему одного ответа недостаточно, какие различения помогают и чего ещё недостаёт. Величие Моше не позволяет стереть различие постижения и охвата сущности; само различие не превращает его пророчество в пустое знание. Письмо ставит перед нами подлинную встречу с Б-жественным раскрытием и точно определяет границы её описания. Постижение — один вопрос, возникновение — другой. Теперь письмо возвращается к возникновению.

«Окружено причиной и лишено самостоятельного существования перед ней»

> ובהשתלשלות העלול הוא מוקף מהעילה ובטל במציאות אצלו
>
> [W02-06 · слова 48–55]

> А при нисхождении следствие окружено причиной и лишено самостоятельного существования перед ней.

«А при нисхождении» — когда речь идёт о нисхождении, о порядке причины и следствия. После замечания о Моше слово возвращает нас к механизму,

о котором говорил Рамак. «Следствие» — результат. «Окружено причиной» — охвачено причиной, включено в неё. «Батель бе-мециут» — не имеет собственного существования. «Перед ней» — относительно причины.

Выражение «окружено» взято из слов самого Рамака. В «Пардес римоним» он пишет: «Каждая причина окружает вызванное ею, и каждая ила окружает свой алуль; следствие окружено причиной, как точка земли посреди небосвода, а небосвод окружает землю».[45] Образ взят из картины мира сфер и небосводов: небосвод окружает землю, каждая высшая сфера окружает нижние. Однако та же глава предостерегает от буквального чтения. Говоря о «сфире внутри сфиры», пишет Рамак, «не подразумевают буквальный смысл», а понимающий так «приписывает Б-жественности телесность». Следовательно, «окружено» — не большой круг с маленьким внутри. Оно описывает отношение: следствие включено в источник, зависит от него и не находится вне него.

«Батель бе-мециут» — сильное выражение, которое легко понять чрезмерно. Оно не означает, что следствие не существует или что нет ни распространения, ни раскрытия. Оно означает, что относительно причины следствие не имеет статуса самостоятельно стоящей действительности. Рабби

Вайнберг различает здесь два этапа. До нисхождения и выхода следствие ещё включено в причину, «окружено» ею. Но и после нисхождения и раскрытия «следствие всё же лишено самостоятельного существования относительно причины». Так же, добавляет он, обстоит дело при распространении самих сфирот: распространяющееся и раскрывающееся пребывает в битуле перед высшей сфирой, из которой нисходит.[57]

Отсюда вывод, который готовит письмо. При таком распространении не может возникнуть «йеш», то есть действительность, ощущающая себя действительностью. Так заключает рабби Вайнберг: «При таком способе распространения не могло бы возникнуть “йеш”, являющееся действительностью в собственном ощущении, чувствующее себя действительностью и не пребывающее в битуле перед источником». Ребе добавил там: «И подобным образом относительно йеш мира Асия».[57] Значит, утверждение касается не только духовного сущего мира Брия, упомянутого Ребе в предыдущем

[57] «Уроки по книге Тания», слова автора: «При нисхождении следствие окружено причиной — это до нисхождения следствия из причины, когда оно ещё включено в неё… это также после нисхождения и раскрытия следствия из причины: следствие всё же лишено самостоятельного существования перед причиной. Так происходит и при распространении самих сфирот: распространяющееся и раскрывающееся лишено самостоятельного существования перед причиной, высшей сфирой, из которой оно нисходит»; «при таком способе распространения не могло бы возникнуть “йеш”, являющееся действительностью в собственном ощущении, чувствующее себя действительностью и не пребывающее в битуле перед источником». Сразу затем: «Добавление нашего Ребе: подобным образом относительно йеш мира Асия». В английском переводе (Lessons in Tanya, примечание 21, «Note by the Rebbe»): «Так же и относительно йеш Асия».

примечании, но и сущего мира Асия, в котором находится также наш материальный мир. Обоснование просто: следствие по самой природе остаётся включённым в источник и в битуле перед ним; «йеш» же — именно то, что не ощущает себя пребывающим в битуле. Поэтому «йеш» не может быть лишь ещё одним звеном такой цепи.

«Подобно солнечному сиянию внутри солнца»: что показывает пример

כזיו השמש בשמש כמ"ש בפרדס מהרמ"ק

[W02-07 · слова 56–61]

Подобно солнечному сиянию внутри солнца, как написано в «Пардес» Рамака.

«Подобно солнечному сиянию» — как сияние солнца. «Зив» — сияние, свет, распространяющийся из солнца и освещающий вокруг. «Внутри солнца» — когда он находится в солнце, своём источнике. «Как написано» — согласно написанному; «в Пардес Рамака» — в книге «Пардес римоним» Рамака.

Пример показывает два состояния одного света. Вне солнца сияние освещает мир, и можно говорить о нём как о вещи: оно наполняет комнату, падает на стену, позволяет видеть. В самом солнце у сияния нет такого проявления. Там оно не выделяется как нечто самостоятельное; всё его существование — светило.

В главе 3 «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» Алтер Ребе подробно объясняет этот пример; мы изучим его в следующей главе.[58] Пока важно показываемое им здесь: следствие, даже распространяясь и раскрываясь, не стоит самостоятельной действительностью перед источником, подобно сиянию относительно солнца.

Ссылка на «Пардес» требует точности. Во вратах 6 «Пардес римоним» есть близкий пример: «Распространяющаяся сущность едина со своим источником, подобно солнечной искре, единой с солнцем». Рамак говорит об искре, а не о сиянии; он показывает единение распространяющейся сущности с источником.[58] В письме сочетание «лишено самостоятельного существования перед ней, подобно солнечному сиянию внутри солнца» описывает битуль следствия перед причиной. В проверенной главе «Пардес» это сочетание не найдено; из этого не следует заключение об остальных частях книги. Противоречия нет. Описанное Рамаком единение и описанный письмом битуль — две стороны одного

[58] «Пардес римоним», врата 6, глава 6, ближе к концу: «Распространяющаяся сущность едина со своим источником, подобно солнечной искре, единой с солнцем, и подобно душе, единой с её силами, распространяющимися в теле» («Сефария»). Сочетание «солнечное сияние» в этой главе не найдено; его наличие в других местах «Пардес» не проверялось. Пример солнечного сияния внутри солнца в «Тании»: «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», глава 3: «Но там, в самом своём месте, это сияние считается подлинным ничто и небытием, поскольку действительно лишено самостоятельного существования относительно самого солнечного шара». О том, что в письме пример уже используется для битуля следствия и потому различие следствия и творения определяется способом возникновения, а не самим примером, см. исследовательскую книгу, том I, с. 132–162.

отношения: полностью единое с источником не стоит перед ним как другая действительность.

Что пример показывает и чего не показывает

Пример солнечного сияния красив, поэтому на него легко возложить больше, чем он несёт. Он показывает отношение несамостоятельности: можно говорить о свете и раскрытии и всё же понимать, что относительно источника у него нет собственного статуса. На этом пример заканчивается. Он не является физической моделью создания материи, не объясняет возникновения тела и не утверждает, что всякое отношение, сравнимое с сиянием внутри солнца, во всех подробностях совпадает с отношением причины и следствия.

Последнее особенно важно, поскольку вскоре тот же пример послужит в другом контексте. В следующей главе письмо скажет, что и творение — сущее, сотворённое из ничего, — лишено самостоятельного существования относительно порождающей его силы, «подобно солнечному сиянию внутри солнца». Значит, сам пример не может решить различие следствия и творения: он подходит обоим в одной точке — битуле перед источником. Различие нужно искать в другом: в способе возникновения и в наличии соизмеримости между результатом и источником.

Быть в источнике, не стоя перед ним

Чтобы почувствовать понятие «батель бе-мециут», подумаем о подробностях, включённых в общую идею. Большая идея содержит множество подробностей ещё до их высказывания. Высказанные, они раскрываются, но остаются подробностями той же идеи. У них нет собственной позиции перед породившей их идеей; отделивший их от неё теряет их понимание. Так и причина — не просто то, что когда-то начало процесс, а затем удалилось. Следствие остаётся включённым в неё и пребывает перед ней в битуле.

Отсюда можно понять несовместимость «следствия» и «йеш». «Следствие» означает нечто, всецело происходящее из источника, который продолжает его «окружать». Воображающий следствие действительностью, существующей собственной силой, уже говорит не о следствии. Здесь есть раскрытие, распространение, различия ступеней; нет отдельной действительности, стоящей перед своим источником. Поэтому, как заключил рабби Вайнберг, таким путём не возникнет «йеш». И у этого примера — идеи и её подробностей — есть граница: подробности и идея являются содержаниями одного разума, а следствие в сфирот — не «содержание» в чьём-либо разуме. Пример только показывает отношение включённости и несамостоятельности.

«Весьма многочисленные сокращения»: уменьшение не меняет род

ואף גם צמצומים רבים מאד לא יועילו להיות גשם עב כעפר

[W02-08 · слова 62–72]

Даже весьма многочисленные сокращения не помогут возникновению грубой материи, подобной праху,

«Даже» — слово усиливает: даже если прибавлять снова и снова. «Сокращения» — цимцум, ограничение и сокрытие света, позволяющее нижней ступени его принять. Прошедший сокращение свет светит меньше или более ограниченно, чем в источнике. «Весьма многочисленные» — очень большое число таких ограничений, одно за другим. «Не помогут» — не будут достаточны. «Возникновению» — чтобы было, чтобы возникло. «Гешем» — материальность, вещество. «Ав» — плотный, грубый, неутончённый. «Подобной праху» — прах как крайний пример материальности.

Насколько велики сокращения, о которых говорит письмо? Рабби Вайнберг уточняет: это сокращения, «сокращающие свет так, что свет после сокращения совершенно несоизмерим со светом до сокращения». [59] Даже такое сокращение, после которого свет

настолько отличается, что его нельзя сравнить с прежним, недостаточно. В этом сила утверждения. Речь не о малом сокращении, которого, возможно, недостаточно, а о любом возможном множестве сокращений. И всё же из духовности не получится материя.

Стоит заметить в его словах «соизмеримость»: в следующей главе она вернётся в другом смысле. Здесь речь о силе света: свет после сокращения настолько слаб, что его нельзя сравнить со светом до сокращения. Однако оба — свет, оба — духовность. В следующей главе встретим более глубокую «несоизмеримость», касающуюся не меры света, а сущности: отношения творения к порождающей его силе. Уже сейчас видно, что различие меры, каким бы огромным ни было, — не то различие, о котором говорит творение.

Почему сокращений недостаточно? Потому что уменьшение, каким бы большим ни было, меняет меру вещи, а не её род. Вернёмся к преподаванию. Можно изложить идею в длинной статье, затем в кратком изложении, затем в одном предложении и наконец намёком одного слова. На каждом этапе меньше подробностей и раскрытия. Но даже если сократить тысячу раз, из идеи не образуется камень,

[59] «Уроки по книге Тания», слова автора: «Даже весьма многочисленные сокращения — сокращающие свет так, что свет после сокращения совершенно несоизмерим со светом до сокращения, — даже эти сокращения не помогут возникновению грубой материи, подобной праху».

который можно держать в руке. Сокращение меняет меру проявления содержания; оно не превращает его сущность в материальность. «Меньше того же самого» ещё не «вещь иного рода». Различие здесь — между изменением количества и изменением рода действительности.

И всё же обратная картина, будто достаточно уменьшения, весьма привлекательна. Мы привыкли думать о «тонкой» духовности и «плотной» материи, словно вся разница — степень тонкости; тогда достаточно снова и снова уплотнять духовное, и оно станет материей. Письмо отвергает эту картину. «Слабый», «ограниченный», «далёкий» — слова меры; они не объясняют изменения рода действительности. Важно точно определить предел утверждения: оно не говорит, что каждый переход между двумя духовными ступенями самоочевиден. Оно высказывает конкретное положение о границе объяснения одним нисхождением.

Почему сказано «грубой материи, подобной праху», а не просто «материи»? Ребе спросил об этом в заметках к «Тании»: «На первый взгляд излишне», ведь достаточно сказать, что нисхождение не порождает материи. Со словом «возможно» он предложил: «Возможно, добавляет это, поскольку главное в этом письме Игерет а-Кодеш — объяснить достоинство именно практических заповедей,

Малхут, элемента праха».[60] Согласно этому предположению, прах, возможно, упомянут здесь в связи с концом письма, посвящённым достоинству практических заповедей, исполняемых материальными вещами. Уже в начале обсуждения творения появляется самый нижний пример материальности: прах, крайняя плотность, которая не может быть результатом нисхождения из духовности.

«Отдельные интеллекты, даже ангелов»

מהשתלשלות הרוחניות משכלים נבדלים אפילו של המלאכים

[W02-09 · слова 73–79]

из нисхождения духовности, из отдельных интеллектов, даже ангелов,

Эти слова продолжают предыдущее предложение и указывают, из чего не образуется материя: «из нисхождения духовности» — из последовательности духовных ступеней, если бы мы попытались вывести из неё материальное. «Из отдельных интеллектов» — из так называемых отдельных интеллектов. «Даже ангелов» — даже тех, которые являются ангелами.

«Отдельные интеллекты» — термин средневековой философии. «Интеллекты» — сущности, всецело

занятые постижением; «отдельные» — отделённые от материи, не облечённые в тело. Рамбам пишет, что существуют творения, представляющие собой «форму совершенно без материи, и это ангелы»; философы называли такие творения интеллектами. В «Путеводителе растерянных», в переводе Ибн Тиббона: «Он скажет “отдельные интеллекты”, а мы скажем “ангелы”».[61] Термин встречается также в нескольких местах у наших учителей; Ребе записал ряд таких мест в заметках. Говоря здесь «отдельные интеллекты», Алтер Ребе имеет в виду духовные творения без материального тела.

Интересно, что и Рамбам использовал в «Путеводителе растерянных» сходное рассуждение. Он возражал против философской системы, согласно которой нисхождение всего мира из первого интеллекта происходит с необходимостью: «Первый интеллект — причина второго, второй — причина третьего; даже если их ступеней тысячи, последний

[60] Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 47: «Грубая, подобная праху: на первый взгляд излишне. Возможно, добавляет это, поскольку главное в этом письме Игерет а-Кодеш — объяснить достоинство именно практических заповедей, Малхут, элемента праха». О связи начала письма с его завершением см. исследовательскую книгу, том I, с. 82–129, в реестре утверждений.

[61] Рамбам, «Законы основ Торы» 2:3: «Среди творений есть форма совершенно без материи, и это ангелы» («Сефария»). «Путеводитель растерянных» 2:6, перевод Ибн Тиббона: «Он скажет “отдельные интеллекты”, а мы скажем “ангелы”». Там же, 2:22: «Первый интеллект — причина второго, второй — причина третьего; даже если их ступеней тысячи, последний интеллект несомненно прост. Откуда же произошла сложность, находящаяся в этих сущностях, с необходимостью, как думает Аристотель?» В переводе Ибн Тиббона употреблено «нифрадим»; «сехалим нивдалим» — выражение других переводов и наших учителей. В заметках Ребе к «Тании» (раздел 20, с. 47) указаны места, где встречаются «отдельные интеллекты»: «Тора ор» 41г; «Ликутей Тора», Шмот 7б, Вайикра 53б, Бемидбар 45а, 46а, Дварим 47а; «Ор ha-Тора», Берешит 28б; маамар «hехалцу» 5659 года.

интеллект несомненно прост; откуда же возникла сложность?»[61] То есть цепь простых интеллектов, какой бы длинной ни была, не объясняет появления составного тела. Хотя Рамбам здесь в письме не упомянут, сходство рассуждений показывает, что вопрос о возможности порождения материи духовной цепью занимал еврейских мудрецов и на других путях.

Что добавляет «даже»? Ребе объяснил это в двух местах. В «Уроках по книге Тания» от его имени написано: «Даже (из отдельных интеллектов) ангелов». В тексте заметок, приведённом в примечании, с вопросительным знаком в конце: «Даже: относится к предшествующему (“из отдельных интеллектов даже”), поскольку отдельные интеллекты — это ангелы?»[62] «Относится к предшествующему» — указывает на слова перед ним. «Даже» не добавляет новый род творений помимо отдельных интеллектов, а возвращается к ним и подчёркивает: даже отдельные интеллекты, являющиеся ангелами. Здесь не две группы лестницы

[62] «Уроки по книге Тания»: «Из отдельных интеллектов даже — добавление нашего Ребе: из отдельных интеллектов, ангелов»; в примечании издателя к заметкам (примечание 11), со ссылкой на «Уроки по книге Тания», с. 1523: «Даже (из отдельных интеллектов) ангелов»; в английском переводе: «[Вставка Ребе: “из отдельных интеллектов”]». Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 48: «Даже: относится к предшествующему (“из отдельных интеллектов даже”), поскольку отдельные интеллекты — это ангелы?» (Вопросительный знак соответствует декодированному источнику.) Слова рабби Вайнберга о «материи и форме» — объяснение автора в том же месте. См. исследовательскую книгу, том I, с. 82–129.

— интеллекты, затем ангелы, — а одна группа, в которой письмо подчёркивает ангелов.

Почему подчёркиваются именно ангелы? Рабби Вайнберг объясняет: «Ангелы ведь обладают материей и формой; однако, поскольку их материя состоит из духовных элементов, из этого не возникнет “грубая” материя, подобная праху».[62] Подчёркивание отвечает на возможную мысль: у ангелов уже есть что-то от «материи», может быть, из них нисходит настоящая материя. Письмо это отрицает. Даже называемое «материей» ангелов духовно; из их нисхождения не образуется грубая материя, подобная праху. Рамбам, как мы видели, описывает ангелов как «форму без материи», а рабби Вайнберг употребляет «обладают материей и формой» и сразу подчёркивает духовность их материи. Для нашей темы оба выражения ведут к одному выводу: в ангелах нет материальности, из которой мог бы нисходить прах.

Почему письмо переходит от сфирот к ангелам?

Начало отрывка касалось сфирот Ацилут; теперь пример переходит к ангелам, являющимся творениями, совершенно иной ступенью. Сама «Тания» говорит, что «обитель ангелов — в мире Йецира», и добавляет в примечании: «Есть высшие

ангелы в мире Брия».[63] Почему они входят в обсуждение сосудов Ацилут?

Ответ: на этом этапе письмо проверяет механизм, а не ступень. Вопрос — что может породить нисхождение духовности. Если даже из духовных творений, не являющихся Б-жественностью, нисхождение порождает только духовность, дух, а не тело, значит, сам механизм не способен породить материю.

Довод скромнее, чем кажется; в этом его сила. Он ограничивается одним случаем духовного распространения и определяет границу его результата: начинаем с духовности и приходим к духовности. Поэтому на нём нельзя строить дополнительные предположения — например, что ангелы являются духовностью, наиболее близкой к материи, или последним звеном перед материальностью. По той же причине нельзя строить на нём довод от меньшего к большему: «Если невозможно из близких ангелов, тем более из далёких сфирот». Такой довод предполагает, что всякое духовное нисхождение приближает к материи одним механизмом; это предположение не доказано.[43]

[63] «Тания», Ликутей амарим, глава 39: «Обитель душ праведников — в мире Брия, а обитель ангелов — в мире Йецира»; в примечании: «Речь об обычных ангелах, но есть высшие ангелы в мире Брия, чьё служение — с интеллектуальными страхом и любовью». «Сефария».

«Дух животного из лика быка»: что нисхождение может сделать

אלא להיות רוח הבהמה מפני שור כמ"ש במ"א וע"ש

[W02-10 · слова 80–88]

но лишь возникновению духа животного из лика быка, как объяснено в другом месте; см. там.

«Но» — но лишь; вот что нисхождение действительно может сделать. «Возникновению» — чтобы было. «Дух животного» — жизненность животного, оживляющий его дух, придающий ему характер, а не тело. Выражение известно из книги Кохелет: «И дух животного, сходящий вниз, к земле». «Из лика быка» — из «лика быка» Колесницы, видения живых существ Йехезкеля (Йехезкель 1:10). «Как объяснено в другом месте» — согласно объяснению в ином месте. «См. там» — обратись туда.

«Лик быка» взят из видения Колесницы Йехезкеля. Пророк увидел четырёх живых существ, у каждого четыре лица: «И подобие лиц их — лицо человека, лицо льва справа у четырёх, лицо быка слева у четырёх и лицо орла у четырёх».[64] В словах наших

[64] Йехезкель 1:10 (в масоретском написании — «ме-hасмоль»). В Хагига 13б Гемара ставит вопрос из Йехезкель 10:14, где вместо лика быка назван «лик херувима», и отвечает от имени Реш Лакиша: «Йехезкель попросил о нём милосердия, и его превратили в херувима… Может ли обвинитель стать защитником?» («Сефария»). Гемара приводится здесь только как фон названия «лик быка».

учителей лики существ Колесницы — духовные корни родов творений. В «Тора ор», в маамаре «Йавиу левуш малхут», Алтер Ребе пишет: «Душа животных происходит из аспекта лика быка в Колеснице, а птиц — из лика орла».[65] В «Тора ор» выражение — «душа животных»; «дух животного» — выражение нашего письма.

Здесь впервые в отрывке письмо говорит, что нисхождение действительно может сделать. Дух животного очень далёк от своего источника в «лике быка» высшей Колесницы, однако, по словам рабби Вайнберга, «нисхождение способно привести к нисхождению духа животного, поскольку и дух животного — духовная вещь».[65] Из высшего духа может нисходить низший. Различие ступеней огромно, но род сохраняется: дух из духа. Именно это

[65] «Тора ор», Мегилат Эстер, маамар «Йавиу левуш малхут» (90б): «Тем более возникновение из ничего материального сущего: материальность не возникает из духовности посредством нисхождения причины и следствия, поскольку между духовностью и материальностью совершенно нет соизмеримости. Душа животных происходит из аспекта лика быка в Колеснице, птиц — из лика орла»; «но материальные тела человека, домашних и диких животных и птиц вовсе не возникли из духовности; материальное возникает из сияния самого аспекта Эйн Соф, благословен Он» («Сефария», «Тора ор», Мегилат Эстер 1:9–10). «Уроки по книге Тания», слова автора: «И всё же нисхождение способно привести к нисхождению духа животного, поскольку и дух животного — духовная вещь, только намного ниже по ступени, чем лик быка в Колеснице». Об установлении «другого места»: там же — «Ребе указывает, что можно сказать: Алтер Ребе имеет в виду “Тора ор”, маамар “Йавиу левуш малхут”, и другие места». Также в примечании издателя к заметкам (примечание 12), со ссылкой на «Уроки по книге Тания», с. 1524; в английском переводе: «Ребе отмечает, что это может относиться, например, к маамару “Йавиу левуш малхут” в “Тора ор”» (там указано 90б). Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 48: «См. там: требует некоторого рассмотрения — поскольку не уточнил “другое место”, что значит “см. там”, обычно следующее лишь после ссылки?» Слова рабби Вайнберга о Хохме как «чём-то» («И мудрость из ничего обретается», Ийов 28:12) — обобщение автора, а не текст «Тора ор». См. также исследовательскую книгу, том I, с. 82–129.

мы изучили о причине и следствии: большое расстояние и всё же соизмеримость.

Тело, напротив, сюда не входит. Там же в «Тора ор» Алтер Ребе пишет: «Материальные тела человека, домашних и диких животных и птиц вовсе не возникли из духовности». Обоснование в том же месте: «Материальность не возникает из духовности путём нисхождения причины и следствия, поскольку между духовностью и материальностью совершенно нет соизмеримости».[65] Из «лика быка» может нисходить жизненность; плоть и кости — материальная действительность, возникновение которой требует другого объяснения. «Тора ор» уже намекает на него: материальное возникает «из сияния самого аспекта Эйн Соф, благословен Он». Наше письмо придёт к этому своим путём.

Одно животное, два вопроса

Почему пример так важен? Он различает внутри одного животного два вопроса: откуда его жизненность и духовный характер; откуда само его материальное существование. Видя животное, мы воспринимаем его единым целым и легко смешиваем вопросы. Письмо разделяет их, чтобы показать, до какого места доходит объяснение нисхождения — до духа, — и где необходимо объяснение творения — в теле.

Пример опирается на каббалистическое и хасидское учение о корнях творений. Он показывает, как дух нисходит из духа, и этим проясняет также границу нисхождения.

У примера есть и другая сторона. «Лик быка» выбран не случайно. Далее Алтер Ребе вернётся к «высшим ангелам Колесницы, лику быка и лику орла», наслаждающимся и питающимся «духом животного и птицы, восходящим к ним от жертв на жертвеннике».[66] Уже здесь, в примере границы нисхождения, посеяно понимание, которое далее объяснит жертвоприношения. В «Ликутей Тора», в разделе Ки теце, «аспекты домашних и диких животных» также связываются со своим корнем «в высшей Колеснице — ликом льва, ликом быка», в контексте огня, нисходившего с небес на жертвы.[67]

«В другом месте — см. там»

Остались последние слова: «как объяснено в другом месте; см. там». Алтер Ребе отсылает к «другому месту», где тема объяснена, и не говорит, к какому. В «Уроках по книге Тания» приводится указание Ребе: «Можно сказать, что Алтер Ребе имеет в виду “Тора ор”, маамар “Йавиу левуш малхут”, и другие места».

[66] Игерет а-Кодеш, письмо 20, далее: «И посредством этого хорошо поймём смысл того, что высшие ангелы Колесницы, лик быка и лик орла, весьма наслаждаются, питаются и удовлетворяются духом животного и птицы, восходящим к ним от жертв на жертвеннике» (abc770.org — Игерет а-Кодеш, письмо 20; he.chabad.org).

[67] «Ликутей Тора», Ки теце, «Ки теце ла-мильхама», разделы 1 и 4 — корень живого, Тора и заповеди в аспектах рацо и шов.

То есть это — одно подходящее место; возможно, есть и другие. В заметках Ребе замечает о «см. там»: «Требует некоторого рассмотрения: поскольку не уточнил “другое место”, что значит “см. там”, обычно следующее лишь после ссылки?»[65] «Требует некоторого рассмотрения» — обозначение небольшого открытого затруднения. «См. там» обычно следует за конкретной ссылкой, поэтому удивительно его появление после неопределённого «в другом месте». Это вопрос точности языка; Ребе оставил его вопросом. Для нашей темы параллель в «Тора ор» хорошо объясняет идею, а точная цель «другого места» в письме не названа.

«И сущее из ничего называется творением»

> ויש מאין נקרא בריאה בלה"ק
>
> [W02-11 · слова 89–93]

> А сущее из ничего на святом языке называется творением.

«И сущее из ничего» — возникновение сущего из ничего. «Называется» — имеет название. «Брия» — творение. «На святом языке» — на языке Торы.

Короткое предложение называет новое, которое мы рассмотрели. Есть два пути возникновения. Первый — распространение следствия из причины: по словам рабби Вайнберга, следствие «существует и прежде,

только иным способом»; оно происходит из источника и остаётся в битуле перед ним. Второй — возникновение сущего, не являющегося продолжением предшествующего источника, с которым оно соизмеримо. Для второго пути, говорит письмо, на святом языке есть особое название: «творение». В заметках Ребе указал: «Как пишет Рамбан, Берешит 1:1». Действительно, в комментарии к первому стиху Торы Рамбан пишет: «На святом языке у нас для выведения сущего из ничего есть только слово “бара”».[68] Ребе добавил короткий вопрос: «Называется творением — чтобы исключить нисхождение?» То есть не призвано ли слово исключить нисхождение из «творения»? Возможно, таков смысл слова в этом рассуждении: различить нисходящее и «творение».

Предел предложения ограничен. Оно определяет слово «творение» внутри письма, а не заново устанавливает смысл каждого употребления корня «бара» в Писании. Сам Рамбан сразу добавляет, что после сотворения первой материи «не творил ничего, но формировал и делал».[68] Письмо использует

[68] Рамбан, Берешит 1:1: «Всевышний сотворил все творения из абсолютного небытия. На святом языке у нас для выведения сущего из ничего есть только слово “бара”»; далее: «После первоматерии не творил ничего, но формировал и делал» («Сефария»). Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 48: «Называется творением: чтобы исключить нисхождение?»; «На святом языке: как пишет Рамбан, Берешит 1:1». Также в английском переводе (Lessons in Tanya, примечание 24, без пометки о принадлежности Ребе). «Уроки по книге Тания», слова автора: «“Творение” означает, что возникло новое, прежде не существовавшее (в отличие от причины и следствия, где следствие существует и прежде, только иным способом)».

«творение» как название способа возникновения сущего из ничего, и будет продолжать употреблять его так.

Только ли материальное вещество творится из ничего?

Прах — самый острый пример отрывка, поэтому легко ошибочно подумать, что вся духовность происходит посредством нисхождения, а вся материальность творится из ничего. Но «сущее из ничего» — не синоним материального вещества. Как мы видели, Ребе заметил, что сфирот — даже не «йеш» мира Брия, а это духовное сущее. Далее духовные сосуды и свет миров Брия, Йецира и Асия будут причислены к творениям как начало сотворённого сущего. Определяющим служит не материальность или духовность результата, а его отношение к источнику. Если результат — продолжение источника и они соизмеримы, то здесь причина и следствие. Если он — новая действительность, не продолжение предшествующего соизмеримого источника, нужна сила творения.

Почему же письмо привело материальный пример? Расстояние между духовностью и материальностью выделяет затруднение сильнее любого другого примера. Можно ошибочно думать, что низший дух — только сокращённый высший; относительно праха так ошибиться труднее. Пример заостряет вопрос, но

не ограничивает «творение» тем, что можно осязать рукой.

Ещё одно небольшое уточнение поможет изучающим другие хасидские маамары. Иногда выражение «сущее из ничего» употребляется в относительном смысле. Рабби Вайнберг обобщает слова «Тора ор» в маамаре «Йавиу левуш малхут»: даже высшая Хохма Ацилут, поскольку называется «Хохма», является «чем-то», а не «ничто», поэтому относительно того, что выше неё, также приходит путём «сущего из ничего», как в стихе «И мудрость из ничего обретается».[65] Но это не сотворённое сущее, о котором письмо говорит здесь. Хохма Ацилут — Б-жественность; сотворённое сущее — сотворённая действительность. Помнящий различие не запутается, встретив оба смысла выражения.

Итог: что выяснено и что остаётся открытым

Изученный отрывок короток, но прошёл длинный путь. Вот главное:

- **Затруднение из источников.** Рамак и Зоар описывают сфирот языком причины и следствия. Алтер Ребе не возражает им, а говорит, к чему это относится: «к нисхождению сфирот внутри самих сфирот (в аспекте сосудов)».

- **«Бли ма».** Сфирот — не «сущее и постижимая сущность», подобно Эйн Соф, Которого мысль не охватывает, и как «лица Моего не увидят», сказанное даже Моше. Поскольку они не «йеш», им подходит порядок причины и следствия.
- **Постижение Моше.** Его пророчество — подлинное раскрытие с источником в Ацилут; всё же и ему сказано «лица Моего не увидят». Два различения — источника, пути и содержания; «лица» и «внутреннего аспекта» — показывают отсутствие противоречия. Более короткие ответы — Нецах ниже Хохмы; Моше постиг только свет; его битуль решает вопрос — проверены и оказались недостаточными. Точное содержание постижения остаётся открытым.
- **Битуль следствия.** Следствие «окружено причиной и лишено самостоятельного существования перед ней, подобно солнечному сиянию внутри солнца», поэтому таким путём не возникнет «йеш».
- **Граница нисхождения.** Весьма многочисленные сокращения, даже из отдельных интеллектов ангелов, не порождают «грубую материю, подобную праху». Нисхождение порождает дух из духа — как дух животного из «лика быка», — а не тело.

- **Название.** Возникновение сущего из ничего на святом языке называется «творением»; «сущее из ничего» — не синоним материального вещества.

К следующей главе

Теперь возникает возражение, которое сразу выдвигает само письмо. Мы сказали, что следствие пребывает в битуле перед источником, как солнечное сияние внутри солнца, поэтому не может быть «йеш». Но и творение, сущее, сотворённое из ничего, полностью зависит от порождающей его Б-жественной силы. О нём тоже можно сказать, что оно «словно ничто перед Ним», пребывает в битуле перед вливающейся в него силой; о нём Алтер Ребе тоже говорит «подобно солнечному сиянию внутри солнца». Что же остаётся от выстроенного различия следствия и творения? Этому вопросу, начинающемуся словом «и хотя», посвящена следующая глава.

Изучать главу с помощью искусственного интеллекта

В этой главе много мест, где легко получить слишком уверенный ответ: ссылка, которую источник не уточнил, разногласие, которое не является разногласием, оставшийся открытым вопрос и различие сотворённого из ничего и происходящего посредством нисхождения.

Упражнение 1: «В другом месте — см. там»

О чём спросить. Приложите фрагмент «Но лишь возникновению духа животного из лика быка, как объяснено в другом месте; см. там» и спросите: «На какое место Алтер Ребе здесь ссылается?»

Что проверить. Возможно, вы получите уверенный ответ с названием маамара и даже номером страницы. Сравните его с изученным: согласно «Урокам по книге Тания», Ребе указал лишь «можно сказать», что имеется в виду «Тора ор», маамар «Йавиу левуш малхут», и добавил «и другие места»; в заметках он отметил относительно «см. там»: «Требует некоторого рассмотрения».[65] Сохранил ли ответ «можно сказать» или превратил предположение в утверждение?

Предел вывода. Параллель в «Тора ор» хорошо объясняет идею, но точная цель «другого места» в письме не названа. Полностью уверенно закрывающий вопрос ответ не добавляет знания, а стирает осторожность источника. Когда источник говорит «можно сказать» или «требует рассмотрения», ответ также должен сохранить такую формулировку.

Упражнение 2: разногласие или определение?

О чём спросить. Приложите фрагменты «А написанное Рамаком…» и «относится к нисхождению

сфирот…» и спросите: «Возражает ли здесь Алтер Ребе Рамаку?»

Что проверить. Не представляет ли ответ «два подхода»? Мы видели: «то есть» не отвергает Рамака, а определяет, к чему относятся его слова — к соотношению сфирот, в аспекте сосудов. Различает ли инструмент верное в своём месте описание и использование его как ответа на другой вопрос — возникновение сущего?

Предел вывода. Из этих фрагментов можно узнать лишь то, как Алтер Ребе читает здесь Рамака. Нельзя узнать из них позицию Рамака во всех его книгах и приписывать ему систему на основании одного предложения.

Упражнение 3: вопрос о Моше без его закрытия

О чём спросить. «Если сфирот — “бли ма” и непостижимы, что постиг Моше, когда его пророчество происходило “из верхнего членения Нецах Зеир Анпина”?»

Что проверить. Не ограничивается ли ответ «Нецах ниже Хохмы»? Мы видели, почему этого недостаточно: Нецах — также сфира Ацилут, «бли ма». Различает ли он источник, путь и содержание, «лицо» и «внутренний аспект»? Если он приводит источник в трудах Аризаля для выражения «верхнее

членение Нецах», откройте его и проверьте контекст: мы пока не нашли прямого источника.

Предел вывода. Различения показывают отсутствие противоречия, но не определяют содержание постижения. В главе вопрос остался открытым; ответ инструмента его не закрывает. Продвинуть его способен только проверенный источник.

Упражнение 4: означает ли «сущее из ничего» материю?

О чём спросить. «Что творится из ничего, а что происходит посредством нисхождения?»

Что проверить. Не разделяет ли ответ по признаку «духовное/материальное»: духовное — нисхождение, материальное — сущее из ничего? Мы видели, что это ошибка. Определяющим служит отношение результата к источнику, а не его вещество; далее даже духовные сосуды и свет Брия, Йецира и Асия будут названы началом сотворённого сущего. Проверьте также, различает ли инструмент относительный смысл «сущего из ничего», в котором иногда говорят и о Хохме Ацилут, и сотворённое сущее письма.

Предел вывода. Из этой главы можно узнать лишь принцип. Где именно начинается сотворённое сущее, письмо скажет дальше; этому посвящена глава 4.

Глава 3 | Битуль сверху и ощущение отдельного существования снизу

Что нам уже известно

Эта глава опирается на различие, установленное в главе 2. При нисхождении причины и следствия следствие «окружено причиной и лишено самостоятельного существования перед ней, подобно солнечному сиянию внутри солнца»; между ним и источником есть соизмеримость, общая мера. Такой путь не может породить «йеш», действительность, выступающую как вещь и ощущающую себя действительностью. Возникновение сущего имеет другое название — «творение», сущее из ничего; это сущее не обязательно материально. Нужен ещё один термин: «постижение» — схватывание разумом того, чем вещь является; можно знать о вещи, не постигнув её сущности.

Возражение, которое письмо выдвигает против себя

На этих основаниях теперь возникает возражение, и Алтер Ребе не ждёт, пока его выдвинет читатель: он выдвигает его сам. Ведь и творение — сущее, сотворённое из ничего, — не существует самостоятельно перед Всевышним. Ему не просто нужна помощь для продолжения жизни: само его

бытие сущим в каждый момент зависит от порождающей его силы. О нём также говорят «всё перед Ним словно ничто». Если и творение пребывает в таком битуле, «подобно солнечному сиянию внутри солнца», чем оно отличается от следствия? Не было ли построенное в предыдущей главе различие лишь различием слов?

Это возражение важно: оно защищает от двух противоположных ошибок. Первая — думать, что после сотворения мир существует и поддерживает себя, словно Всевышний дал ему начало, а затем он продолжает собственной силой. Так «Тания» творение не объясняет: творение в любое время существует силой вливающейся в него Б-жественной жизненности. Вторая ошибка — услышать в «битуле», что мира не существует и от человека требуется говорить, будто перед ним нет стола, у него нет тела и нет заповеди для исполнения. Мы едим, учимся, даём цдаку и помогаем другому; само письмо далее будет говорить именно о великом достоинстве действия в мире. Вопрос не в том, существует ли мир, а в том, каким образом: собственной силой или потому, что Творец приводит его к бытию и оживляет.[69]

Ответ письма строится в два этапа; полезно знать их заранее. Сначала оно различает «камея» — вещь, как

[69] См. исследовательскую книгу, том I, с. 377–382, обсуждение «Битуль существования и знание снизу».

она существует перед Всевышним, в Его знании сверху вниз, — и знание снизу вверх, знание самого творения. Затем добавляет, что различие не только в знании: и в сущности между творением и порождающей его силой нет той соизмеримости, которая есть между следствием и причиной. Чтобы не потерять путь, на протяжении главы зададим три вопроса и постараемся не смешивать их: благодаря чему вещь существует? Что она знает о своём источнике? Каково отношение её сущности к сущности источника?

«И хотя»: творение также «словно ничто перед Ним»

והגם שהיש הנברא הוא ג"כ כלא חשיב קמיה

[W03-01 · слова 1–8]

И хотя сотворённое сущее также считается словно ничто перед Ним,

«И хотя» — несмотря на то что; слово открывает возражение. «Сотворённое сущее» — действительность, сотворённая из ничего. «Также» — тоже, как обсуждавшееся следствие. «Ке-ла хашив» — по-арамейски считается словно ничто. «Камея» — перед Ним, относительно Всевышнего.

Выражение «словно ничто перед Ним» известно из Зоара. Во введении к Зоару сказано: «Всё перед Ним

считается словно ничто», — и это связывается со словами книги Даниэль: «Все обитатели земли считаются словно ничто».[70] Сам Алтер Ребе использует выражение в главе 20 Ликутей амарим: «Поскольку всё перед Ним считается словно ничто, словно подлинное ничто и небытие». В заметках к этим словам письма Ребе отсылает к главе 20 Ликутей амарим, где уже указал источник выражения.[70] Таким образом, возражение опирается на известное и принятое основание. Это не довод читателя против письма, а истина, принимаемая самим письмом, из которой оно и задаёт вопрос.

«Ке-ла» — словно ничто, а не «ничто»

Одно слово требует точности и защищает от второй упомянутой ошибки. Написано «ке-ла», а не «ла». Каф — буква сравнения: «словно нет», словно ничто, а не буквальное ничто. Цемах Цедек прямо останавливается на этом в «Дерех мицвотеха»: «Смысл “ке-ла” не в полном отсутствии у них существования, поскольку это было бы настоящее “ла”, а не “ке-ла” с каф сравнения». Он заканчивает:

[70] Введение к Зоару, л. 11б: «Всё перед Ним считается словно ничто»; приводится как «сказано: все обитатели земли считаются словно ничто» («Сефария», Зоар, введение, абзац 191). Стих — Даниэль 4:32: «Все обитатели земли считаются словно ничто» («Сефария»). В Зоаре форма множественная, «хашивин»; единственное «хашив» — язык «Тании». «Тания», Ликутей амарим, глава 20: «Поскольку всё перед Ним считается словно ничто, словно подлинное ничто и небытие» («Сефария»). Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 48: «Словно ничто перед Ним: указано в части I, главе 20», то есть источник уже указан в примечаниях к главе 20 Ликутей амарим (файл на chabad.org; цитаты заметок в этой главе прочитаны посредством декодирования текстового слоя, сохранённого в старой кодировке).

«Перед Ним оно словно ничто, как битуль сияния, объяснённый выше, а не настоящее ничто». В заметках к «то есть именно перед Ним» нашего письма Ребе сослался именно на эти слова: «Также уточняет “ке-ла” (с каф сравнения), а не настоящее ничто».[71]

Что означает «словно ничто»? Творение существует, но перед Всевышним не имеет статуса самостоятельной действительности. Стоит заметить, что сам Цемах Цедек объясняет «ке-ла» посредством битуля сияния, то есть того примера, который письмо вскоре приведёт. Солнечное сияние существует — это тот свет, который освещает землю, — но внутри солнца считается словно ничто. Следовательно, «битуль» означает отсутствие собственной позиции перед источником, а не исчезновение вещи.

[71] Цемах Цедек, «Дерех мицвотеха», «Мицват hааманат элокут», глава 8 (54б): «Наше утверждение, что сокращение существует, не противоречит изречению “всё перед Ним словно ничто”, будто подразумевающему подлинное ничто и небытие… Как объяснено в Ликутей амарим, часть II (глава 6), смысл “ке-ла” не в полном отсутствии существования: это было бы настоящее “ла”, а не “ке-ла” с каф сравнения… Но перед Ним оно словно ничто, как битуль сияния, объяснённый выше, а не настоящее ничто; понимающему достаточно» («Сефария», «Дерех мицвотеха», заповедь веры в Б-га, глава 8). Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 48: «То есть перед Ним: обратить внимание на заповедь веры в Б-жественность, главу 8, где также уточняет “ке-ла” (с каф сравнения), а не настоящее ничто».

«Лишено самостоятельного существования относительно силы и света, вливающихся в него»

דהיינו שבטל במציאות לגבי הכח והאור השופע בו

[W03-02 · слова 9–16]

то есть лишено самостоятельного существования относительно силы и света, вливающихся в него,

«То есть» поясняет «словно ничто перед Ним». «Батель бе-мециут» — не имеет самостоятельно стоящего существования. Это то же выражение, которым в предыдущей главе Алтер Ребе описал следствие: «лишено самостоятельного существования перед ней». Сравнение намеренно; из него рождается затруднение. «Относительно» — по отношению к. «Сила и свет» — порождающая сила и раскрывающийся в нём свет. «Вливающиеся в него» — поступающие в творение и действующие в нём. «В него» относится к сотворённому сущему.

В «Уроках по книге Тания» Ребе добавил краткое замечание: битуль — «не только относительно Его сущности, которая вне категории мира и творения, но и в области творения». То есть не только относительно сущности, не относящейся к миру и творению, но и внутри творения, относительно вливающейся в него силы. Сокращения оригинала

обозначают «Его сущность» и «но».[72] Замечание важно, поскольку предотвращает смягчённое прочтение. Можно подумать, что «всё перед Ним словно ничто» сравнивает мир с сущностью Творца, превосходящей всякий мир и творение: рядом с Эйн Соф всё кажется ничтожным, как малая свеча рядом с солнцем. При таком прочтении творение «словно ничто» лишь потому, что очень мало относительно высшего. Письмо говорит острее. Творение пребывает в битуле относительно силы внутри самого творения — силы и света, вливающихся в него и приводящих его к бытию. Оно не только мало относительно высшего: перед создающей его силой у него нет собственного существования.

Почему сказано двумя словами «сила и свет»? В предлагаемом нами объяснении «сила» подчёркивает действие, способность приводить к бытию и оживлять; «свет» подчёркивает раскрытие, присутствие источника в осуществляемом им. Это две стороны одного влияния, а не два источника. «Вливающийся» стоит в настоящем времени: сила вливается в творение сейчас, а не только влилась

[72] Рабби Йосеф Вайнберг, «Уроки по книге Тания», Игерет а-Кодеш, письмо 20, сетевой текст Хабад: «То есть лишено самостоятельного существования — добавление нашего Ребе: не только относительно Его сущности, которая вне категории мира и творения, но и в области творения, — относительно силы [и света, вливающихся в него]». В оригинале первое «не только» также приведено на идише; сокращения обозначают «Его сущность» и «но». Английский перевод (Lessons in Tanya): «Вставка Ребе: не только относительно сущности Б-га, полностью превосходящей миры и творение, но также внутри творения». he.chabad.org — «Уроки по книге Тания», письмо 20; ежедневный урок, 5 тишрея.

когда-то. В «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» Алтер Ребе объясняет: если бы сила Творца удалилась из творения, «творение возвратилось бы в подлинное ничто и небытие».[73] Зависимость — не память о начале, а факт каждого мгновения.

«Из сосудов десяти сфирот АБЙА, в которых светит кав света Эйн Соф»

מהכלים די"ס דאבי"ע שהקו אור א"ס ב"ה מאיר בהם

[W03-03 · слова 17–25]

из сосудов десяти сфирот Ацилут, Брия, Йецира и Асия, в которых светит кав света Эйн Соф, благословен Он,

«Из сосудов» указывает происхождение «силы и света, вливающихся в него». «Десяти сфирот» — десяти сфирот. «АБЙА» — четырёх миров: Ацилут, Брия, Йецира и Асия. «В которых кав» — так называемый кав. «Свет Эйн Соф, благословен Он» — свет Бесконечного. «Светит в них» — в этих сосудах.

«Кав» — термин из трудов Аризаля, рабби Ицхака Лурии, чьё учение передано в «Эц хаим». Он описывает распространение света Эйн Соф измеренным, упорядоченным путём, «подобно линии», в порядок миров. Это не материальная линия

[73] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», глава 2: «При удалении силы Творца из творения, упаси Б-г, творение возвратится в подлинное ничто и небытие» («Сефария»).

и не свет Эйн Соф сам по себе, а определённое распространение из него, позволяющее ему светить на определённых ступенях. Ребе действительно заметил в записках о словах «кав свет»: «На первый взгляд следует читать “из света”? Или “света”?» Возможно, нужно читать «кав из света Эйн Соф» либо «кав света Эйн Соф», то есть кав, происходящий из света или принадлежащий свету.[74] Языковое уточнение учит содержанию: кав — не синоним света Эйн Соф, а распространение из него.

Что предложение добавляет к затруднению? Оно объясняет, почему такой битуль допустимо называть «камея», перед Ним. Цепочка такова: вливающаяся в творение сила приходит из сосудов сфирот; в этих сосудах светит кав; кав — раскрытие света Эйн Соф в мирах. Рабби Йосеф Вайнберг в «Уроках по книге Тания» объясняет: хотя говорится «о Б-жественной силе, приводящей его к бытию», битуль называется «перед Ним», «поскольку в сосудах сфирот, из которых приходит Б-жественная сила, светит кав, раскрытие света Эйн Соф в мирах».[74] Порождающая творение сила — не чуждая и не вторая сила. Через

[74] Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 48: «Кав свет: на первый взгляд следует читать “из света”? Или “света”?» «Уроки по книге Тания», слова автора: «Эти сила и свет — из сосудов десяти сфирот Ацилут, Брия, Йецира и Асия, в которых светит кав света Эйн Соф, благословен Он; поэтому это называется “перед Ним”, хотя говорится о Б-жественной силе, приводящей его к бытию: в сосудах сфирот, откуда приходит Б-жественная сила, светит кав, раскрытие света Эйн Соф в мирах». Английский перевод: «Это также можно назвать “перед Ним”, поскольку внутри этих сосудов находится сияние света Эйн Соф».

сосуды в нём светит свет Эйн Соф, поэтому творение пребывает перед Ним в битуле.

Предложение перечисляет сосуды всех четырёх миров как источник влияющей силы благодаря светящему в них каву. Другой вопрос — статус самих сосудов Брия, Йецира и Асия: являются ли они Б-жественностью, как сосуды Ацилут, или уже началом творений? Письмо обсудит это далее, и мы изучим это в главе 4. Здесь оставим вопрос на его месте.

«И подобно солнечному сиянию внутри солнца»: тот же пример, более острое затруднение

> וכזיו השמש בשמש כמ"ש בלק"א ח"ב.
>
> [W03-04 · слова 26–31]

> и подобно солнечному сиянию внутри солнца, как объяснено в части II Ликутей амарим.

«И подобно солнечному сиянию внутри солнца» — как сияние внутри солнца. «Как написано» — как объяснено. «В Ликутей амарим, часть II» — «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», вторая часть «Тании». В заметках Ребе указал главу 3.[75]

В «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» Алтер Ребе подробно объясняет пример. Свет солнца распространяется и

[75] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», глава 3 — пример солнечного сияния и битуль творения.

освещает огромные расстояния; если он светит столь далеко, несомненно, светит и на своём месте, в самом солнце. «Но там, в самом своём месте, это сияние считается подлинным ничто и небытием, поскольку действительно лишено самостоятельного существования относительно самого солнечного шара, источника этого света и сияния». В источнике «к нему совершенно неприменимо название “сущее”, лишь “ничто” и “небытие”».[75] Сияние не перестаёт быть; но там, в источнике, оно не называется «йеш». В солнце нет «света» в дополнение к солнцу.

Пример хорошо учит тому, что хочет сказать письмо: нечто может быть подлинным и всё же полностью пребывать в битуле в источнике. Но именно здесь затруднение достигает вершины. В предыдущей главе Алтер Ребе использовал тот же пример теми же словами для описания следствия в причине. Теперь — для описания творения относительно порождающей силы. Если пример один и битуль один, почему первое называется «следствием», а второе — «сущим из ничего»?

Ответ начинается с простого понимания роли примера. Пример не обязан объяснять все стороны описываемого. В обоих местах солнечное сияние освещает одну точку: отсутствие самостоятельности перед источником. Как результат возникает из источника и соизмеримы ли они — это нужно

выяснять из слов письма. Значит, один пример может служить двум предметам с общим свойством, не делая их тождественными. Различие следует искать в предложениях после примера; письмо действительно сразу продолжает и ограничивает: «то есть именно перед Ним».

«Именно перед Ним»: знание сверху вниз

היינו קמיה דוקא שהיא ידיעתו ית' מלמעלה למטה.

[W03-05 · слова 32–39]

То есть именно перед Ним — в Его знании, благословен Он, сверху вниз.

«То есть» — пояснение. «Именно перед Ним» — слово «именно» ограничивает: битуль, подобный солнечному сиянию внутри солнца, утверждается в этом аспекте, а не во всяком. «В Его знании, благословен Он» — в Его знании. «Сверху вниз» — от высшего к низшему, от источника к возникающему из него.

Здесь начинается ответ. Алтер Ребе объясняет «камея», перед Ним, как «Его знание сверху вниз»: вещь относительно источника, как она известна из источника. Со стороны источника у творения нет отдельного существования. Оно не выступает дополнительной действительностью по отношению к порождающей силе, как сияние внутри солнца — не

дополнительный свет по отношению к солнцу. Отсюда важный вывод: «перед Ним», со стороны источника, творение не является второй действительностью, поэтому не может скрывать или заслонять единство Б-га.

«Знание» способно ввести в заблуждение, будто у Всевышнего идёт душевный процесс, подобный человеческому взгляду и впечатлению. «Знание сверху вниз» — способ святого языка выразить положение вещей со стороны источника. В хасидизме об этом говорят как о «двух знаниях»: высшем и нижнем. В «Тора ор», в маамаре «Моше йедабер ве-ha-Элohим йаанену бе-кол», Алтер Ребе толкует стих «Ибо Б-г знаний — Г-сподь» как два знания и описывает их: «Высшее единство сверху вниз: чем ниже, тем более словно ничто и небытие; чем выше, тем более считается сущим»; «нижнее единство снизу вверх — аспект сущего из ничего: чем ниже, тем более считается сущим и видится плотским глазам отдельной, ощутимой вещью».[76] Этот источник Ребе указал в заметках к нашим словам наряду с другими

[76] «Тора ор», Итро, маамар «Моше йедабер ве-ha-Элohим йаанену бе-кол» (68a): «Высшее единство сверху вниз: чем ниже, тем более словно ничто и небытие; чем выше, тем более считается сущим. Нижнее единство снизу вверх — аспект сущего из ничего: чем ниже, тем более считается сущим и видится плотским глазам отдельной, ощутимой вещью». Маамар толкует там стих «Ибо Б-г знаний — Г-сподь» (Шмуэль I 2:3) как «два знания» («Сефария», «Тора ор», Итро 2:16–17). Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 48: «Его знание… но в знании: см. также “Тора ор” 68a; “Ликутей Тора”, Бемидбар 83a; продолжение 5666 года, с. 27 и другие места». Примечания издателя приводят из продолжения 5666 года (с. 220 и далее): «Есть два рода знаний, высшее и нижнее; высшее — сверху вниз со стороны влияющего, нижнее — снизу вверх со стороны получателя». Продолжение 5666 года и «Ликутей Тора» приведены по примечаниям издателя; сами источники не открывались.

местами. В одном из них, по примечаниям издателя заметок, «высшее знание» определяется как знание «со стороны влияющего», «нижнее знание» — «со стороны получателя».[76]

Обратный порядок в «Тора ор» неожиданен и освещает тему. В знании снизу чем вещь ниже и материальнее, тем более реальным «йеш» она кажется: камень кажется осязаемее мысли, мысль — высшего духа. В знании сверху порядок обратный: чем дальше вещь от источника, тем более она «словно ничто и небытие». Это не произвольная смена точки зрения. Знание сверху видит вещь со стороны того, что её создаёт; знание снизу — со стороны того, что она ощущает и являет.

Два знания — не две истины

Как согласуются оба знания? Приходят на ум два лёгких ответа, и оба неточны. Первый: здесь две равные истины, подобно двум равноправным наблюдателям, каждый из которых смотрит на мир из своего окна; каждый прав «со своей стороны», без решения. Второй: знание снизу — лишь воображение, ошибка, которую нужно стереть.

Точная картина отличается от обоих. «Перед Ним» — истина зависимости: так вещь действительно относится к источнику, и нет другого источника существования, кроме Б-жественной силы. Поэтому

здесь не две равные истины и не два равноправных наблюдателя: одно — знание источника о порождаемом им, другое — знание получателя. Однако знание снизу не противоречит этой истине: это способ, которым творение встречает свою действительность. Оно не просто воображение: как мы скоро увидим, у него есть основание в подлинном факте — порождающая сила непостижима творению, и они несоизмеримы. Оба знания описывают одну действительность со стороны источника и со стороны её проявления сотворённому.

Пример речи может показать различие. Человек говорит. Для слушателя слова — то, что он встречает извне: дошедший до него звук, который можно повторить и разобрать. Для говорящего они — выражение внутреннего, полностью зависимое от него; прекратит он — прекратятся они. Одна действительность рассматривается со стороны источника и со стороны проявления для получателя. Граница примера ясна: говорящий не творит слушателя из ничего, а слушатель в принципе способен понять говорящего. В объясняемом различие несоизмеримо глубже — именно это письмо сейчас скажет.

«Но в знании снизу вверх»: отдельная вещь — в этом знании

אבל בידיעה שממטה למעלה היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי

[W03-06 · слова 40–49]

Но в знании снизу вверх сотворённое сущее — совершенно отдельная вещь

«Но» противопоставляет сказанному о «перед Ним». «В знании снизу вверх» — в знании, исходящем от творения к источнику, от низшего к высшему. «Сотворённое сущее — совершенно отдельная вещь» — творение различимо, стоит само по себе, «совершенно».

בידיעה והשגה זו שממטה כי הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל

[W03-07 · слова 50–61]

в этом знании и постижении снизу, поскольку вливающаяся в него сила совершенно непостижима.

«В этом знании и постижении снизу» — в этом нижнем знании и постижении. Слова повторяют уже сказанное, и именно повторение учит: отдельность утверждается «в этом знании и постижении». Алтер Ребе не говорит, что творение действительно

отделено от Творца; он говорит об отдельности в знании и постижении творения. «Поскольку» — потому что. «Вливающаяся в него сила» — поступающая в творение и порождающая его сила. «Совершенно непостижима» — никак не схватывается; повторение «совершенно» в оригинале усиливает отрицание.

Что означает «отдельная вещь»? Действительность со своими границами, выступающая как вещь и ощущающая себя существующей. Так мы встречаем мир. Человек видит камень, дерево, другого человека. Он способен исследовать их форму, изучать свойства и многое узнать об отношениях между ними. Но порождающая их Б-жественная сила не появляется в картине так, как подробности предмета. Письмо говорит, что творение не постигает силу в своём знании снизу; оно не говорит, что сила не действует.

Алтер Ребе приводит наше письмо в «Ликутей Тора», в разделе Шмини, и использует там пример моря. Он говорит о душах, сотворённых, «чтобы быть сущим и отдельной самостоятельной вещью в мире Брия», и пишет: «Как сказано в Игерет а-Кодеш, начинающемся “Ихy ве-хайохи”», то есть в нашем письме. О ступенях, сущность которых, возможно, «не изменилась, чтобы стать отдельной от Б-жественности вещью», говорит: они «подобны морским рыбам, находящимся в море, которое их

покрывает; они не могут отделиться от моря». Сотворённые же, «чтобы быть сущим и отдельной вещью, называются животными суши».[77] Рыба живёт внутри своего источника, вода покрывает её со всех сторон; животное суши стоит на собственной земле и выглядит так, словно его существование самостоятельно. Там пример относится к ступеням душ. Для нашего исследования рыба показывает действительность внутри источника, животное суши — действительность, кажущуюся самостоятельной.

Знать, что источник есть, и не постигать его

«Совершенно непостижима» не означает, что творение не может знать о наличии Творца. Верующий знает и даже понимает разумом, что мир не существует сам по себе. Рабби Вайнберг подчёркивает: творение «знает, что у него есть источник, приводящий его к бытию, и этот источник — Б-жественная сила».[78] Отрицается постижение

[77] «Ликутей Тора», Шмини (2:3 по делению «Сефарии»): «Как написано в Игерет а-Кодеш, начинающемся “Ihy ве-хайohи”, сотворение душ из неё, чтобы быть сущим и отдельной самостоятельной вещью в мире Брия»; «в отличие от нефеш, руах и нешама самого Ацилут… возможно, их сущность не изменилась, чтобы стать отдельной от Б-жественности вещью… Это подобно морским рыбам, находящимся в море, которое их покрывает; они не могут отделиться от моря»; «но души, сотворённые из Малхут Ацилут в Брия, чтобы быть сущим и отдельной вещью, называются животными суши» («Сефария», «Ликутей Тора», Шмини 2:3). При чтениях инструментом появлялись обе формы: «отделиться от моря» и «быть отдельным от моря»; содержание одинаково. См. также само письмо 20: «Возможно, их сущность не изменилась, чтобы стать отдельной от Б-жественности вещью».

[78] «Уроки по книге Тания», слова автора: «Хотя и творение знает, что у него есть источник, приводящий его к бытию, и этот источник — Б-жественная сила»; в конце отрывка: «Это вследствие двух положений: источник непонятен и непостижим сотворённому сущему; он не находится в роде действительности сотворённого сущего». В английском переводе явно названы два смысла «аин»: «непостижимый» и «существующий иначе».

самой силы: охват того, что она такое, как разум охватывает вещь перед собой. Это то же различие, которое мы изучили в предыдущей главе о сфирот «бли ма»: можно знать «что есть», не постигнув «что это».

Отсюда, согласно объяснению рабби Вайнберга, и смысл «аин» в «йеш ме-аин». Творение называет источник «ничто» не потому, что считает его несуществующим, а по двум причинам: источник ему непостижим — «ничто» внутри мира его постижения; источник существует не в том же роде действительности, что творение.[78] Первую причину мы только что изучили; вторая прояснится далее в «и также совершенно несоизмеримы». К обеим вернёмся у слов «поэтому называется именно сущим из ничего».

Зависимость и осознание зависимости

Здесь стоит разделить две легко смешиваемые вещи: саму зависимость и её осознание. Человек сидит в освещённой комнате и читает книгу. В этот момент он не думает об источнике света; видит книгу, стол, стену. Его невнимание не поддерживает свет и не отсоединяет его от источника. Младенец также получает жизнь и уход от родителей задолго до способности это описать. Знание не создаёт зависимости, его отсутствие её не отменяет.

У творения зависимость глубже всего этого: само его существование поддерживается силой Творца. Даже признавая зависимость, оно не получает порождающую силу как вещь, видимую перед собой: она «совершенно непостижима». Значит, знание о зависимости и постижение самой силы — разные вещи.

Здесь может появиться слишком короткий ответ: «Всё действительно пребывает в битуле, отличается лишь наше ощущение». В предложении есть верная сторона: творение действительно несамостоятельно, даже когда ощущает иначе. Но, остановившись на этом, мы потеряем построенное различие. Если бы вся разница между следствием и творением состояла в ощущении, можно было бы сказать, что творение — просто нисхождение, которого мы не понимаем. Письмо так не говорит. Оно добавляет второе утверждение, касающееся сущности.[69]

«И также совершенно несоизмеримы»: не только знание, но сущность

וגם אין ערוך זה לזה כלל וכלל

[W03-08 · слова 62–68]

И также они совершенно несоизмеримы друг с другом,

«И также» — ещё; слово добавляет новое утверждение к сокрытию в знании. «Несоизмеримы» — нет отношения сравнения. «Друг с другом» — сотворённое сущее и порождающая его сила. «Совершенно» — никоим образом.

לא מיניה ולא מקצתיה מהערך שמהעלול אל העילה

[W03-09 · слова 69–76]

нет ни самой соизмеримости следствия с причиной, ни малейшей её части,

«Ла миней ве-ла микцатей» — по-арамейски: ни этого, ни части этого. «Соизмеримости следствия с причиной» — отношения, существующего между следствием и его причиной. Арамейское выражение взято из языка Гемары, как Ребе указал в заметках: «Подобно выражению Талмуда, Сота 5а».[79] Там о гордыне один из мудрецов сказал, что знаток Торы должен иметь её «одну восьмую от одной восьмой», а рав Нахман бар Ицхак ответил: «Ни её, ни части её». Выражение отрицает не только целое, но и малейшую часть.

Что же говорит предложение? Между творением и порождающей его силой нет даже малой доли

[79] Сота 5а: «Рабби Хия бар Аши сказал от имени Рава: знатоку Торы следует иметь одну восьмую от одной восьмой»; «Рав Нахман бар Ицхак сказал: ни этого, ни части этого — разве мало написанного: “Всякий надменный сердцем — мерзость для Г-спода”?» («Сефария»); начальные слова комментария Раши: «Ни её, ни части её». Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 48: «Ни самого этого, ни части: подобно выражению Талмуда, Сота 5а». В «Уроках по книге Тания» переводится: «Ни его, ни части его».

соизмеримости следствия с причиной. Важно видеть род утверждения. Текст не измеряет расстояние, словно говоря «очень далеко» или «очень-очень далеко». Он отрицает сам род отношения. Соизмеримость следствия и причины, как мы видели в предыдущей главе, — общая мера, позволяющая сравнить их и понять, что перешло от одного к другому. Между творением и порождающей его силой такой общей меры совершенно нет.

Здесь возвращается различие двух смыслов соизмеримости, упомянутое в предыдущей главе. О свете, прошедшем много сокращений, можно сказать, что он «совершенно несоизмерим» со светом до сокращения, имея в виду невозможность сравнить силу; но оба — свет одного рода. «Несоизмеримость» письма касается сущности, рода действительности. Поэтому оно подчёркивает «совершенно» и «ни самого этого, ни малейшей части». Разрыв здесь не количественный, как разрыв между великим мудрецом и начинающим учеником, означающий много и мало одного знания.

На минуту вернёмся к ученику. Не понявший объяснения учителя может услышать его снова, получить дополнительный пример и наконец понять основание. Его затруднение находится в области, где между предметами есть отношение понимания. Что происходит при попытке из сущности материального

предмета охватить порождающую его из ничего Б-жественную силу? Здесь недостаёт большего, чем объяснение. Предмет — не малая часть Б-жественной сущности, которую, увеличив мысленно, мы увидели бы как источник. Он сотворён Его силой, но между ними нет отношения причины и следствия. Поэтому продвижение в понимании природы может добавить человеку осознания мудрости творения и углубить восхищение; оно всё же не превращает порождающую силу в вещь, которую можно охватить через свойства предмета.

Что делает следствие следствием

Какова соизмеримость между следствием и причиной, отсутствующая между творением и источником? Теперь письмо раскрывает её с двух сторон. Начинает со знания, на миг возвращаясь к «совершенно непостижима»; затем, в «и также в их сущности и сути», переходит к сущности.

שהעלול יודע ומשיג איזה השגה בעילתו

[W03-10 · слова 77–82]

ведь следствие знает и в некоторой мере постигает свою причину

«Ведь следствие» — начало объяснения стороны сравнения. «Знает и постигает» — знает и охватывает. «Некоторое постижение» — хоть какое-то; не

обязательно полное постижение всей сущности причины. «Свою причину» — источник, причину.

ובטל אצלו ע"י ידיעה והשגה זו

[W03-11 · слова 83–88]

и пребывает перед ней в битуле посредством этого знания и постижения.

«И пребывает перед ней в битуле» — относительно причины. Ребе заметил в записках: «На первый взгляд следует читать “перед ней”», в женском роде, поскольку слово «ила» женского рода; таков и текст «Уроков по книге Тания».[80] Смысл не меняется: следствие пребывает в битуле перед причиной. «Посредством» — благодаря. «Этого знания и постижения» — только что упомянутого некоторого постижения.

Эти два фрагмента учат точному положению. Следствие также пребывает в битуле, но его битуль проходит через собственное знание: оно постигает нечто от источника и благодаря этому пребывает перед ним в битуле. Поэтому оно не может ощущать себя самостоятельным «йеш»: знает источник хотя бы немного. «Некоторое постижение» важно. Не нужно утверждать, что следствие полностью постигает

[80] Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 48: «И в битуле перед ним: на первый взгляд следует читать “перед ней”?» Примечание издателя: «Так же в “Примечаниях и исправлениях предположительного характера”». В сетевом тексте «Уроков по книге Тания»: «И пребывает перед ней в битуле посредством этого знания и постижения».

источник; достаточно отношения, позволяющего постичь хоть что-то.

Битуль творения, напротив, — «перед Ним», в знании сверху, и не проходит через знание самого творения. Для творения порождающая сила «совершенно непостижима», поэтому в собственном знании оно — «совершенно отдельная вещь». Здесь уже половина ответа на затруднение: оба пребывают в битуле, но следствие — в собственном знании, творение — лишь перед Ним. Отсюда понятнее изученное в предыдущей главе: путём причины и следствия не может возникнуть сущее, ощущающее себя действительностью; следствие самим фактом того, что оно следствие, знает источник и пребывает перед ним в битуле.

Так описан здесь битуль следствия. Битуль творения «перед Ним» — подлинный и существует даже при непостижимости источника для творения. Следовательно, битуль может проходить через постижение, как у следствия, а может существовать без него, как у творения.

«В их сущности и сути»: причина и следствие одного рода

> וגם במהותם ועצמותם אין הפרש גדול כ"כ רק שזה עילה וזה עלול
>
> [W03-12 · слова 89–100]

И также в их сущности и сути нет столь большого различия: лишь это — причина, а это — следствие,

«И также» — ещё; здесь письмо переходит от знания к сущности. «В их сущности и сути» — в том, чем они являются, в самом их существовании. «Нет столь большого различия» — по сравнению с разрывом, который сейчас будет описан. «Лишь это — причина, а это — следствие» — это источник, а это результат.

Как между причиной и следствием может не быть большого различия «в сущности и сути»? Рабби Вайнберг приводит пример души. Качества сердца, любовь и трепет, рождаются из разума: человек размышляет о вещи, понимает её ценность, и из понимания пробуждается любовь. Ещё до пробуждения в сердце любовь присутствует в разуме иным способом, как «качества в разуме» — понимание, уже содержащее склонность и чувство. Качество в разуме и качество в сердце различаются способом существования, но по сущности — одно и то же.[81] Это пример причины и следствия: результат уже «был» в источнике и происходит из него.

[81] Рабби Йосеф Вайнберг, Lessons in Tanya, письмо 20: «По сущности чувство уже находится в источнике как “чувство внутри разума” (мидот ше-ба-сехель), ещё до самостоятельного существования в качестве различимой сущности. Хотя “чувство внутри разума” существует иначе, чем чистое чувство, по сущности они одинаковы». Перевод на иврит в основном тексте главы принадлежит автору книги. В «Уроках по книге Тания» о разуме и камне: «В роде действительности сущего разум совершенно не находится; относительно этого рода нет разницы, возникает камень из “ничего” или из разума». chabad.org — Lessons in Tanya, ежедневный урок за 5 тишрея.

Выражение «лишь это — причина, а это — следствие» известно из каббалистических книг. Ребе сослался в заметках на «Пардес римоним», врата 2, главу 7, и на слова Раавада во введении к комментарию на «Сефер Йецира». В «Пардес» Рамак пишет о Кетер и источнике: «Между Эманирующим и эманированным нет различия, кроме различия причины и следствия». В словах Раавада, приведённых в «Шомер эмуним», о Кетер сказано: «Нет ничего между ним и его причиной, лишь это — причина, а это — следствие».[82] Различие причины и следствия — различие места в порядке: кто источник, кто результат.

И здесь стоит уточнить. «Столь большое» — язык сравнения: относительно разрыва творения различие причины и следствия мало. Это не устанавливает, что между всякой причиной и всяким следствием нет никаких иных различий. Сам Рамак в той же главе добавляет, что есть «другие различия, объяснением которых мы сейчас не занимаемся».[82]

[82] «Пардес римоним», врата 2, глава 7: «Кетер отличается от Хохмы тем, что Хохма — следствие Кетер, а Кетер — причина Хохмы»; «между Эманирующим и эманированным нет различия, кроме различия причины и следствия»; в начале главы: «Кроме других различий, объяснением которых мы сейчас не занимаемся» («Сефария»). Заметки Ребе к «Тании», раздел 20, с. 48: «Лишь это причина, а это следствие: обратить внимание на “Пардес”, врата 2, главу 7; “Элима”, Айн коль, тамар 2, главу 5; Раавад во введении к комментарию на “Сефер Йецира”, как указано в “Шомер эмуним”, спор 1, раздел 141 и далее». Примечание издателя приводит слова Раавада из «Шомер эмуним»: «Из Причины причин следует высший Кетер… нет ничего между ним и его причиной, лишь это причина, а это следствие». «Элима» и «Шомер эмуним» авторы исследования сами не открывали.

«Различия между сущностью сотворённого сущего и сущностью силы»

ולא מיניה ולא מקצתיה מההפרש שבין מהות היש הנברא

[W03-13 · слова 101–109]

и оно не составляет даже малейшей доли различия между сущностью сотворённого сущего

«Ни самого этого, ни части» — арамейское выражение возвращается, на этот раз о различии. «Различия между сущностью сотворённого сущего» — между тем, чем является творение… Предложение здесь не заканчивается; в следующем фрагменте появляется вторая сторона сравнения, и соединение их — главный довод.

למהות הכח והאור השופע בו להוותו מאין ליש

[W03-14 · слова 110–117]

и сущностью силы и света, вливающихся в него, чтобы привести его к бытию из ничего в сущее.

«И сущностью силы и света, вливающихся в него» — тем, чем являются поступающие в творение сила и свет. «Чтобы привести его к бытию» — создать его существование, а не только питать уже

самостоятельно стоящую вещь. «Из ничего в сущее» — от «аин» к «йеш».

Теперь предложение полное: различие причины и следствия не составляет даже малой доли различия сущности творения и порождающей его силы. Рабби Вайнберг объясняет это острым примером. Предположим, что камень возник бы из разума. В роде действительности камня разум совершенно не находится; поэтому со стороны этого рода «нет разницы, возникает ли камень из “ничего” или из разума».[81] Для камня разум — «ничто»: в нём нет ничего от камня, он не находится в области существования камня. Так же, несоизмеримо глубже, порождающая сила — «ничто» относительно творения.

Гипотетический пример разума и камня проясняет «несоизмеримость»: источник, не принадлежащий к роду действительности порождаемого.

Однако «несоизмеримость» — не «отсутствие связи»: без вливающейся силы творение не существовало бы ни мгновения. Она отрицает определённое отношение, при котором результат происходит из источника как продолжение подобной сущности; зависимости она не отрицает. Стирающий различие подумает, что всякий источник, от которого творение зависит, — «ила». Но далее Алтер Ребе говорит о

силе творения, действующей «без какой-либо иной причины, предшествующей этому сущему».[69]

Почему различие — не «больше или меньше знания»

Теперь можно ответить на вопрос, который читатель наверняка задал: ведь следствие тоже имеет лишь «некоторое постижение», а творение не постигает вообще. Не означает ли это только больше или меньше знания? Нет, поскольку различие знания происходит из различия сущности. Следствие постигает нечто от источника, потому что они одного рода: качество сердца знает породивший его разум, поскольку по сущности уже было там. Творение не постигает порождающую силу не из-за недостатка ещё небольшой доли понимания, а потому, что сила не находится в его роде действительности. Никакое добавление знания того же рода не перекроет этот разрыв.

Следовательно, сокрытие в знании и отсутствие соизмеримости сущностей связаны, но являются двумя вещами. Первое говорит, что творение знает; второе — что оно такое. Письмо упоминает их последовательно: «совершенно непостижима» и «и также совершенно несоизмеримы». Нельзя заменять одно другим.

Вернёмся к трём начальным вопросам. Благодаря чему творение существует? Благодаря Б-жественной

силе, постоянно приводящей его к бытию; «перед Ним» у него нет собственного существования. Что оно знает об источнике? Оно может знать о наличии источника, но не постигает саму силу, поэтому в собственном знании оно — «совершенно отдельная вещь». Как относится его сущность к сущности источника? «Несоизмеримы», «ни самой соизмеримости, ни части». Три вопроса связаны, но ни один не заменяет другие. Далее мы встретим ступени, где ответы не совпадают: уже видели, что Алтер Ребе говорит о ступенях, сущность которых, возможно, «не изменилась, чтобы стать отдельной от Б-жественности вещью», но которые всё же не «Б-жественность в полном смысле для сотворения сущего из ничего». Поэтому нельзя выстроить всю действительность на одной лестнице «больше битуля» и «меньше битуля». В каждом месте нужно спрашивать, какое отношение описывается.[69]

«Поэтому называется именно сущим из ничего»: ответ на «и хотя»

ולכן נקרא יש מאין דוקא

[W03-15 · слова 118–122]

Поэтому называется именно сущим из ничего.

«Поэтому» — вывод из различия знания и различия сущности. «Называется» — его название. «Сущее из ничего». «Именно» — именно так, а не иначе.

Вернёмся к возражению, начавшемуся «и хотя»: если творение также «словно ничто перед Ним», пребывает в битуле, как солнечное сияние внутри солнца, почему оно не обычное следствие? Ответ проясняется в три шага.

Первый: верно, творение пребывает в битуле, как сияние внутри солнца, но «именно перед Ним», в знании Всевышнего сверху вниз, при рассмотрении со стороны порождающего источника. Второй: в знании снизу, собственном знании творения, оно — «совершенно отдельная вещь», поскольку порождающая сила ему совершенно непостижима. Этим оно отличается от следствия, постигающего нечто от причины и пребывающего перед ней в битуле внутри собственного знания. Третий: различие не только в знании. Между следствием и причиной нет большого различия «в сущности и сути», тогда как творение и порождающая сила совершенно несоизмеримы. Поэтому подходит название «сущее из ничего»: «сущее» — поскольку в собственном знании оно выступает действительностью как вещь; «из ничего» — поскольку источник относительно него «ничто», и из-за непостижимости, и потому, что не находится в его роде действительности.

В примечании Ребе, приведённом в английском переводе уроков (в ивритской версии слова включены в основной текст объяснения), здесь сказано: «Также согласно истине».[83] То есть «сущее из ничего» — не только описание ощущения творения, будто «на самом деле» всё — нисхождение, которого оно не понимает. И согласно истине это творение из ничего, поскольку различие сущности подлинно: творение и источник несоизмеримы. Битуль «перед Ним» подлинен, название «сущее из ничего» подлинно, и они не противоречат: отвечают на разные вопросы. Первое говорит, что у творения нет собственного существования; второе — что оно не продолжение сущности источника и несоизмеримо с ней.

Пример и его предел

Чтобы удержать всё вместе, соединим два уже знакомых примера. Каждый освещает другую сторону. Солнечное сияние показывает, как действительность может полностью зависеть от источника, пребывать в битуле в нём и всё же быть подлинной: сияние существует, но внутри солнца не называется «йеш». Разум и камень показывают «несоизмеримость»: источник, которому нет места в

[83] Lessons in Tanya, письмо 20, примечание 26, отмеченное «Note by the Rebbe»: «[Не только со стороны йеш, но] также согласно истине». В сетевом ивритском тексте «Уроков по книге Тания» слова включены в объяснение без отметки: «Поэтому называется — также согласно истине — именно сущим из ничего». В конце отрывка: «Источник становится “ничто”, хотя “всё от Тебя”… Как сказано, это вследствие двух положений: источник непонятен и непостижим сотворённому сущему и не находится в его роде действительности».

роде действительности порождаемого, поэтому относительно него он «ничто».

Каждому примеру недостаёт того, что есть в другом. Одно солнечное сияние не показывает различия следствия и творения, поэтому письмо могло использовать его для обоих. Разум и камень не показывают постоянной зависимости: камень в примере выглядит самостоятельным; в объясняемом же, как мы изучили из «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», творение каждое мгновение нуждается в порождающей силе. Оба примера взяты из творений, где ни один источник не творит сущее из ничего. Поэтому пример не заменяет объясняемого. Он помогает каждый раз знать, какую точку освещает, а какую нужно изучить из самих предложений. Такой способ чтения поможет на протяжении книги: один пример освещает зависимость, другой — «несоизмеримость», следующие главы дадут примеры других сторон. Не нужно возлагать на один всё строение письма.

Что говорит слово «ничто»?

После всех предварительных объяснений можно заново услышать «сущее из ничего». «Ничто» — не отсутствие Творца, силы или источника: всё письмо посвящено силе, приводящей творение к бытию. «Ничто» указывает, что источник возникновения не стоит перед творением как соизмеримое с ним сущее,

подобно результату перед причиной, которую он может постичь. В знании снизу здесь нет предшествующей сущности, своего рода «материала», из которого вещь развилась. Об этом и говорится далее: сила творения действует «без какой-либо иной причины, предшествующей этому сущему»; нет добавочной причины и предшествующего материала, но есть Творец.

Ещё один вывод. Даже изучив сфирот, сосуды и кав, мы не превратили творение в усовершенствованное человеческое ремесло. Названия ступеней дают путь для отслеживания порядка влияния, описанного Торой, но не превращают саму силу возникновения в доступный охвату механизм. Учащийся вправе и обязан спрашивать, как всё связано; он должен сохранять различие между пониманием отношений и охватом Б-жественной сущности.

Битуль, не стирающий служения

Можно опасаться: если творение пребывает в битуле в источнике, его действия также незначимы. Рассуждение письма ведёт в обратном направлении. Именно поскольку творение — «йеш» в собственном знании и в мире есть место выбору и действию, служение человека имеет смысл. Осознание зависимости не стирает задачу; учит, что источник способности действовать и цель действия не отделены от Творца. Покажем человеческим

примером: получивший средства и ответственность для задачи не становится обладателем способности собственной силой, но способ использования данного имеет значение. Пример ограничен: зависимость творения глубже любой человеческой зависимости; однако и из него нельзя вывести безразличие к действию.

Отсюда причина, по которой нельзя стирать знание снизу как ошибку. Это исходная точка человека, учащегося и служащего в мире: он знает себя существующим и действующим и узнаёт из Торы источник существования. Понимание может изменить его отношение к действительности, но не требует отрицать её.

Когда человек даёт цдаку, рука, монета и получатель не исчезают из рассказа оттого, что он узнал об их зависимости от Б-га. Напротив, он начинает видеть действие внутри цели творения: данная ему действительность — место отклика на волю Творца. Битуль — не приглашение игнорировать мир, а изменение отношения к нему. Мир — не собственный источник, сама способность действовать в нём — дар. Далее осознание соединится с достоинством практических заповедей; выяснится, что ограниченные творения сотворены для принятия Его заповедей. Уже здесь можно понять, почему «йеш» и «батель» не исключают друг друга: есть

действительность для служения, и у неё нет самостоятельного существования вне порождающего источника.

Итог: что выяснено

Глава ответила на возражение, которое письмо выдвинуло словом «и хотя»: творение также «словно ничто перед Ним», как следствие, но «называется именно сущим из ничего» по двум причинам — порождающая сила «совершенно непостижима», а также они «совершенно несоизмеримы друг с другом».

Так можно утверждать несамостоятельность мира, не объявляя ощущение сущего бессмысленным; можно сказать, что творение не постигает источник, не отсоединяя его от источника. Битуль «перед Ним» и ощущение существования «снизу вверх» — не мнимое противоречие, которое следует спрятать; они — две стороны называемого письмом «сущим из ничего».

К следующей главе

Эти две стороны будут перед нами, когда письмо покажет, где начинается сотворённая действительность. Ожидающего найти её начало в камне или животном ждёт неожиданность. Там каждый раз придётся задавать три изученных вопроса — благодаря чему вещь существует, что постигает,

как относится её сущность к источнику, — а не довольствоваться степенью её битуля.

Изучать главу с помощью искусственного интеллекта

Эта глава даёт хороший инструмент проверки любого объяснения, в том числе полученного от искусственного интеллекта: три вопроса. В упражнениях воспользуемся ими и добавим особые ловушки главы.

Упражнение 1: три вопроса

О чём спросить. Приложите фрагменты главы от «и хотя сотворённое сущее» до «поэтому называется именно сущим из ничего» и спросите: «Если следствие и творение пребывают в битуле “подобно солнечному сиянию внутри солнца”, чем они различаются?»

Что проверить. Отвечает ли текст на каждый из трёх вопросов отдельно: благодаря чему вещь существует, что знает об источнике, как относится её сущность к сущности источника? Распространённый ответ — «различие лишь в ощущении». Это именно слишком короткий ответ, от которого глава предостерегала: письмо добавляет «и также совершенно несоизмеримы», утверждение о сущности. Если ответ смешивает вопросы, попросите ответить на каждый

отдельно и рядом с каждым утверждением указать фрагмент, из которого оно следует.

Предел вывода. Утверждение без опоры в тексте фрагментов — объяснение инструмента, а не слова источника; его нужно так отметить. Даже хорошо упорядоченный ответ не превращает «несоизмеримость» в охватываемую вещь, а только упорядочивает различия.

Упражнение 2: «ке-ла» или «ла»?

О чём спросить. «Что означает “словно ничто перед Ним”? Не существует ли мир?»

Что проверить. Замечает ли ответ каф сравнения — «словно ничто», а не буквальное ничто, — как уточнили Цемах Цедек и Ребе? Не впадает ли в одну из двух ошибок начала главы: мир стоит собственной силой; мир не существует и не имеет смысла?

Предел вывода. Уточнение каф предотвращает ошибку, но само не объясняет различия следствия и творения. Для этого нужно продолжение письма.

Упражнение 3: два смысла соизмеримости

О чём спросить. «В чём разница между “совершенно несоизмерим”, сказанным о свете после сокращений, и “совершенно несоизмеримы друг с другом” в письме?»

Что проверить. Различает ли ответ соизмеримость силы — два света одного рода, силу которых нельзя сравнить, — и соизмеримость сущности, разных родов действительности? Объясняет ли «ни самого этого, ни части» по источнику в Гемаре, Сота 5а, как отрицание даже наименьшей части?

Предел вывода. Различение проясняет утверждение. Оно его не доказывает и не описывает саму порождающую силу.

Упражнение 4: точность текста

О чём спросить. «Есть ли языковое затруднение в “кав свет Эйн Соф” и “пребывает перед ним в битуле”?»

Что проверить. Мы видели замечания Ребе: «На первый взгляд следует читать “из света”? Или “света”?» и «На первый взгляд следует читать “перед ней”». Приводит ли инструмент их как замечания, со словами «на первый взгляд», или представляет несомненным исправлением текста? Если предлагает другие исправления, есть ли у них источник?

Предел вывода. Текстологические замечания учат, например, что кав — распространение из света, а не его синоним. Они не разрешают менять текст фрагментов, приведённый в книге таким, каков он есть.

Упражнение 5: ваше объяснение и инструмент как критик

О чём спросить. Напишите сами в трёх-четырёх предложениях различие следствия и творения по трём вопросам главы. Приложите объяснение и текст фрагментов к разговору и попросите: «Найди в моём объяснении шаг, не опирающийся на слова фрагментов, или слово, использованное в двух смыслах. Не пиши нового объяснения; укажи место».

Что проверить. Проверьте каждое замечание по тексту фрагментов: отмеченный шаг действительно не опирается на них или инструмент сам хочет что-то добавить? Замечание, опирающееся на слово письма, — причина исправить объяснение; не имеющее такой опоры остаётся предложением.

Предел вывода. Инструмент способен помочь найти слабое место, но не подтверждает объяснение. Объяснение выдерживает проверку, если рядом с каждым его предложением можно указать слова письма, на которые оно опирается.

Глава 4 | Начало сотворённого сущего и тридцать сосудов Малхут

Что нам уже известно

Три главы подготовили нас к короткому предложению, которое мы сейчас изучим:

- **Свет и сосуд** (глава 1): свет — жизненность и раскрытие; сосуд — определённость, мера и форма раскрытия. В десяти сфирот Ацилут свет и сосуды — «все Б-жественность», «в отличие от БЙА».
- **Б-жественность** (глава 1): единое со своим источником, не отдельная действительность. Это не означает сущности Творца.
- **Следствие и творение** (главы 2–3): следствие постигает нечто от причины, они соизмеримы, имеют общую меру. Творение не постигает порождающую силу; «также они совершенно несоизмеримы друг с другом», поэтому называется именно «сущим из ничего». В знании снизу вверх оно — «отдельная вещь».
- **Сущее не обязательно материально** (глава 2): духовная действительность также может быть сотворённой. Это определяется отношением к источнику.

Где начинается «йеш»?

Теперь, когда смысл «творения» прояснился, возникает простой вопрос: где это сущее появляется впервые? С какой ступени порядка миров можно сказать «здесь уже есть творение»?

Читатель может ожидать, что ответ — материя: камень, тело, осязаемый мир. Мы привыкли думать о «йеш» как о материальном. Но письмо указывает гораздо выше: на сосуды десяти сфирот миров Брия, Йецира и Асия и на свет, называемый «нефеш» и «руах». Значит, начало сотворённого сущего — весьма духовные ступени. Уже в главе 2 мы увидели, что «духовное» не обязательно «Б-жественное»; здесь встречаем правило именно там, где сущее начинается.

Предложение очень короткое, двадцать пять слов, и в нём три неожиданности. Первая: сущее начинается с духовных сосудов, а не с материи. Вторая: к творениям причисляется также «свет», хотя слово кажется почти синонимом Б-жественности. Третья: источник, из которого они сотворены, называется «нешама». Письмо говорит о нём «является Б-жественностью» и отождествляет с «тридцатью сосудами Малхут Ацилут», тридцатью сосудами мира Ацилут. Сосуды Ацилут, являющиеся Б-жественностью, здесь служат душой сотворённых миров. Здесь «нешама» — не человеческая душа;

сразу остановимся на этом, чтобы знакомое название не увело к другому предмету.

Из неожиданностей следуют вопросы главы. Как свет может быть сотворённым? Что значит «нешама», когда речь не о человеке? Если сосуды Ацилут оживляют Брия, Йецира и Асия и облекаются в них, как говорится, что сосуды этих миров сотворены? Почему тридцать сосудов и как они связаны с тремя мирами? Почему граница Б-жественности и творения проходит именно между «нешама» и «руах» и «нефеш»? Сначала прочтём предложение слово за словом, затем рассмотрим вопросы по одному.

Нефеш, руах и нешама сфирот

Перед чтением стоит остановиться на трёх знакомых словах: нефеш, руах, нешама. Обычно мы слышим их о человеке: в одном человеке есть нефеш, руах и нешама, разные ступени его жизненности. Здесь слова служат другому предмету. Письмо говорит о «нешама десяти сфирот БЙА» и «свете нефеш, руах», то есть ступенях жизненности десяти сфирот миров Брия, Йецира и Асия. Речь о жизненности самих сфирот, а не о душе определённого человека и не душах творений этих миров. Дойдя далее до человеческих душ и душ ангелов, письмо прямо перейдёт к другому предмету; нам нужно будет перейти вместе с ним.

Знакомое употребление может помочь понять описываемую словом роль. Называя человека «душой общины», мы имеем в виду, что он пробуждает и оживляет её изнутри. Слово описывает действие относительно общины. И здесь отдельно нужно выяснить, что нешама оживляет и каков её статус.

Различие очень поможет: в предложении три рода слов. Есть слова роли — «свет» и «сосуд». Как мы изучили в начале письма, свет — жизненность и раскрытие, сосуд — определяющий аспект, мера и форма проявления раскрытия, принимающая сторона. Есть слова ступени: «нефеш», «руах» и «нешама» — названия ступеней внутри жизненности; нешама — наиболее внутренняя, из которой живут остальные. Есть слова статуса: «Б-жественность» и «творение», то есть едина ли вещь с источником, не являясь отдельной действительностью, или представляет собой новую действительность, возникшую из ничего. Почти всякая ошибка этой главы происходит от смешения трёх родов.

Пример такого смешения почти напрашивается. Можно услышать «нешама» и сразу заключить «Б-жественность», подобно душе еврея — «части Б-га свыше в буквальном смысле» («Тания», глава 2). Можно услышать «нефеш» и подумать о животной душе. Но здесь статус нешама не выводится из имени. Само письмо говорит о ней «является Б-

жественностью» и объясняет, что это — «тридцать сосудов Малхут Ацилут». Статус нефеш и руах также следует из предложения: они причислены к «началу сотворённого сущего». Имя описывает ступень жизненности; контекст учит, Б-жественность ли она или сотворённая действительность.

Чтение предложения слово за словом

והנה ראשית היש הנברא ותחילתו

[W04-01 · слова 1–5]

И вот первое начало сотворённого сущего —

«И вот» — переход. Объяснив «сущее из ничего», письмо обращается к порядку ступеней и показывает, где оно начинается. «Первое» — начальная точка. «Сущее» — действительность, ощущаемая вещью; в предыдущей главе мы видели, что в знании снизу вверх она — «отдельная вещь». «Сотворённое» — сотворённое из ничего, а не происходящее путём причины и следствия. «И его начало» — начало этого сущего. Повторение «первое начало» подчёркивает саму начальную точку: здесь, в обсуждаемом порядке, начинается сотворённая действительность и отсюда распространяется дальше.

Нужно уточнить «первое». Оно первое в порядке, а не источник силы: первое творение не получило силы самостоятельно творить другие; как мы уже изучили,

сила творения — только у Эйн Соф. Это также не высшее творение всей действительности: уже следующее предложение скажет «и также в Ацилут» и перечислит творения там. Значит, «начало сущего» — начало в системе сфирот Брия, Йецира и Асия.

הן הכלים די"ס דבי"ע וגם האורות נפש רוח

[W04-02 · слова 6–13]

сосуды десяти сфирот Брия, Йецира и Асия, а также свет нефеш и руах.

«Они» — отождествляющее слово: начало сущего — то, что сейчас перечисляется. «Сосуды» — определяющие и принимающие аспекты сфирот. «Десяти сфирот» — принадлежащие десяти сфирот. «БЙА» — Брия, Йецира и Асия, трёх миров после Ацилут. И в этих мирах есть десять сфирот со светом и сосудами: сфирот не только в Ацилут. «А также» добавляет неожиданное читателю. «Свет» — сияющая в сосудах жизненность. «Нефеш, руах» — две нижние ступени этого света. Предложение говорит не просто «а также свет», а «свет нефеш, руах»: перечислен не весь свет сфирот БЙА, а лишь этот.

Почему «а также»? Сосуды — ожидаемое место начала сущего: сосуд означает определённость, меру, предел. «Свет», напротив, звучит как раскрытие и

битуль, почти сама Б-жественность. «А также» учит, что в БЙА и часть света уже относится к сотворённой действительности. Не менее важно отсутствующее в списке: нешама не перечислена. Сейчас услышим, почему.

ונבראו מבחי' הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות

[W04-03 · слова 14–20]

Они сотворены из аспекта нешама десяти сфирот БЙА, являющегося Б-жественностью,

«Сотворены» — перечисленные сосуды и свет. Глагол множественный, его подлежащее — предыдущий список: сосуды, нефеш и руах. «Сотворены» происходит от «творения», которое письмо уже определило: «сущее из ничего» называется «творением» на святом языке. «Из аспекта» — слово «бхина» знакомо из главы 1, предлог указывает источник. «Нешама» — внутренняя жизненность сфирот. «Десяти сфирот БЙА» — десяти сфирот Брия, Йецира и Асия. «Являющегося» относится к аспекту нешама; мужской род оригинала обсудим далее. «Б-жественностью» — не творением и не отдельной действительностью, а единым с источником. Как изучили в главе 1, это не сущность Творца, а единое с Ним Б-жественное раскрытие.

Отсюда две стороны внутри сфирот БЙА. Аспект нешама — Б-жественность; сосуды, нефеш и руах сотворены. Свет тех же сфирот не имеет одного статуса: свет нешама, внутренний из трёх, — Б-жественность; два нижних света, руах и нефеш, сотворены. Остаётся вопрос: как можно сказать «сотворены из…», если творение — «сущее из ничего»? Рассмотрим его далее.

והן הלמ"ד כלים דמל' דאצילות

[W04-04 · слова 21–25]

и это тридцать сосудов Малхут Ацилут.

«И это» в оригинале множественно. Слово возвращается к «нешама десяти сфирот БЙА»: аспекту нешама десяти сфирот в каждом из трёх миров. «Ламед» — буква ламед, числовое значение которой тридцать; число здесь написано названием буквы. Определённый артикль указывает известные из каббалы тридцать. «Сосуды» — то же слово, но теперь об источнике. «Малхут» — сфиры Малхут, десятой сфиры. «Ацилут» — мира Ацилут, где, как сказано в начале письма, свет и сосуды — «все Б-жественность».

Предложение заканчивается неожиданно. Оно началось с сотворённых сосудов БЙА, а заканчивается Б-жественными сосудами Ацилут.

Аспект нешама сфирот БЙА, являющийся Б-жественностью, — тридцать сосудов Малхут Ацилут. Называемое в Ацилут «сосудами» в БЙА называется «нешама»: одно и то же в двух ролях.

Выстроим всё предложение в четыре звена. Начало сотворённого сущего — сосуды сфирот БЙА и вместе с ними свет нефеш и руах. Они сотворены из аспекта нешама этих сфирот. Этот аспект нешама — Б-жественность. Он сам — тридцать сосудов Малхут Ацилут. Каждое звено опирается на предыдущее. Ошибочно сменивший предмет в одном из них получит противоречие, которого в письме нет.

«А также свет»: свет, являющийся сущим

Начнём со второй неожиданности: она учит правилу, без которого не понять остального. Мы привыкли слышать «свет» и думать о Б-жественности, слышать «сосуд» и думать о творении. В нашем абзаце оба соответствия неверны как общее правило. Причина — уже знакомое различие слов роли и слов статуса. «Свет» и «сосуд» отвечают на вопрос о роли: что оживляет, что принимает, что раскрывает, что определяет. «Б-жественность» и «творение» — о статусе: едина ли вещь с источником или вновь возникла из ничего. Поскольку вопросы не совпадают, возможны все их сочетания.

И в знакомом мире видно разделение вопросов. В живом человеке есть жизненность и принимающие её органы, действующие по ней. Жизненность — «свет» тела, органы — его «сосуды». Однако и тело, и жизненность сотворены. Внутренняя жизненность не становится творцом оттого, что внутренняя. Значит, различие света и сосуда существует и внутри сотворённой действительности.

В начале письма увидели одну сторону правила: в десяти сфирот Ацилут «хайohи — свет, гармohи — сосуды, все они Б-жественность». Следовательно, есть сосуды — Б-жественность. Теперь видим другую: в сфирот БЙА есть сотворённый свет — нефеш и руах. Сосуд не сотворён самим фактом того, что сосуд; свет не Б-жественность самим фактом того, что свет. Можно выстроить небольшую таблицу:

	Свет: жизненность и раскрытие относительно сосуда	**Сосуд: определённость, мера и получатель**
Б-жественность	Свет десяти сфирот Ацилут; аспект нешама сфирот БЙА	Сосуды десяти сфирот Ацилут, включая тридцать сосудов Малхут
Творение	Свет нефеш и руах сфирот БЙА	Сосуды десяти сфирот БЙА

Стоит обратить внимание на верхнюю строку. Тридцать сосудов Малхут Ацилут присутствуют

дважды: в колонке «сосуд», когда речь об их месте в Ацилут; в колонке «свет», когда речь о них как нешама, оживляющей БЙА. Роль относительно получателя изменилась, статус сохранился: они в строке Б-жественности. В каждом предложении выясним, о каком сосуде и каком свете говорится.

Алтер Ребе прямо говорит в одном из маамаров: «Свет нешама в каждом мире, даже Асия, ещё Б-жественность; нефеш и руах — творение; все сосуды нефеш, руах и нешама — творение, даже сосуд нешама». В другом маамаре того же года о нефеш и руах Асия он подчёркивает неожиданность одним словом: «Даже их свет — творение».[84] «Даже» маамара и «а также» письма отвечают одному ожиданию. Мы думали бы, что свет никогда не сотворён; оказывается, свет тоже может быть сотворён.

Это не противоречит роли. Нефеш и руах — свет относительно сосудов: оживляют и светят в них. Одновременно они сотворены относительно

[84] «Маамарей Адмор ha-Закен», 5566 год, с. 78 и 96; для сравнения Б-жественной нешама с нефеш и руах миров БЙА. Точные места: часть I, с. 78, маамар «Леhавин бе-тосефет биур шореш иньян ha-нал» (начинается на с. 76), раздел 2: «Объяснение: известно из трудов Аризаля, что в каждом мире три ступени, нефеш, руах и нешама; в общем их корень — тридцать сосудов Ацилут, становящиеся общими нефеш, руах и нешама БЙА и разделяющиеся на частные нефеш, руах и нешама каждого мира. Свет нешама в каждом мире, даже Асия, ещё Б-жественность; нефеш и руах — творение; все сосуды нефеш, руах и нешама — творение, даже сосуд нешама. Известно, что из аспекта сосудов высшего мира возникает аспект света в нижних мирах» (Библиотека Любавич, с. 78). Часть I, с. 96, маамар «Ве-тосефет биур ha-дварим ha-нал» (начинается на с. 95), о душах, происходящих из единений Асия: «У нешама Асия сосуд сотворён, свет — Б-жественность; в отличие от нефеш и руах Асия, даже их свет — творение» (Библиотека Любавич, с. 96).

источника. Описания не конкурируют, каждое отвечает на другой вопрос. Нельзя также превращать это в правило названий, будто всякая нефеш сотворена, всякая нешама — Б-жественность. «Эц хаим» описывает нефеш, руах и нешама внутри самого Ацилут, где все они — Б-жественность.[85][86] Разделение нашего предложения относится к сфирот БЙА и применимо там.

[85] «Эц хаим», врата 44, главы 1–2 — облачение сосудов Ацилут и их отличие от получателей в БЙА. Глава 1: «Десятая сфира — Малхут, называемая нуквой Зеир Анпина»; «у нуквы Зеир Анпина Ацилут десять сфирот, в каждой три ступени: внутренняя, внешняя и средняя… три одеяния, каждое включает десять. Эти три ступени — тридцать имён нуквы Зеир Анпина, являющихся её телом»; «три названные ступени облекаются в БЙА, и это уменьшение луны». Внутреннее одеяние «сошло, вошло и облеклось внутрь десяти сфирот Брия и стало для них нешама»; средние — в Йецира; «внешнее одеяние, десять её внешних сфирот» — в Асия, «стали для них нешама; затем есть аспекты руах и нефеш». Нефеш, руах и нешама Малхут внутри самого Ацилут — буквы Имени, облекающиеся в три слоя её сосудов: «Лишь аспекты нефеш, руах и нешама самой нуквы Зеир Анпина Ацилут». В БЙА: «Части нешама в БЙА — Б-жественность; с руах — мир обособленности, в Брия, Йецира и Асия». Там же: «Как все эти аспекты есть в нукве Зеир Анпина, так все есть в Арих Анпине, Абба ве-Има и Зеир Анпине… Но я не удостоился услышать, кроме аспекта Зеир Анпина и нуквы». Сосуды одного Зеир Анпина — «двадцать семь ступеней», «поскольку Малхут дополняет его до десяти сфирот». Глава 2: «У Зеир Анпина Ацилут десять частных сфирот, в каждой три аспекта сосудов: внешний, средний, внутренний; итого тридцать сосудов». Нешама облекается во внутренние сосуды, руах — в средние, нефеш — во внешние. «Нуква Зеир Анпина АБЙА — тридцать других сосудов, внутри них их сущность и нешама»; «три внешних сосуда, аспект нефеш, и также их руах — о них сказано “и оттуда разделяется”; они не Б-жественность. Только нешама, хая и йехида там, в БЙА, — полная Б-жественность… Причина, как сказано: когда уменьшилась луна… десять её внутренних сосудов сошли, они сами, в Брия, внутрь десяти сосудов нуквы Зеир Анпина Брия, и стали для них нешама. Поэтому от нешама и выше называется полной Б-жественностью в Брия. Но хая и йехида там я не получил». Об Асия: «Становятся нешама и подлинной Б-жественностью; с руах — мир обособленности». Так же о Йецира. «Эц хаим» здесь не использует «творения», а говорит «мир обособленности». Название «сотворённое сущее» местным сосудам даёт само письмо. «Сефария», глава 1; глава 2.

[86] «Эц хаим», врата 42, глава 5: «Известно: Ацилут — Абба, хая; Брия — Има, нешама; Йецира — Зеир Анпин, руах; Асия — нуква, нефеш»; «три одеяния, называемые сосудами Зеир Анпина Ацилут, все — аспекты нефеш, руах и нешама всех миров БЙА… но относительно хая эти три называются её телами»; «называются сосудами лишь относительно хая»; «весь Ацилут — полная Б-жественность, поскольку сами сосуды — Б-жественность»; «три мира БЙА — все полные сосуды, поэтому не Б-жественность и называются отпечатками Ацилут» («Сефария»).

Почему сущее начинается в духовных сосудах?

Почему сущее начинается здесь, а не в материи? Определение «творения» не зависит от плотности вещи. Как изучили в предыдущей главе, творение — действительность, несоизмеримая с порождающей силой и являющаяся «отдельной вещью» в знании снизу вверх. Духовность этому не противоречит. Полностью духовный ангел — творение; «Тания» говорит о Брия, что «сотворены души и ангелы Брия» (глава 52). Поэтому нет причины ожидать начала сущего только с появлением материи. Далее мы услышим об особенности материальной действительности, но начало сущего значительно раньше.

Всё же нужно понять, почему именно в сосудах БЙА, а не Ацилут. Здесь помогает пример самого Алтер Ребе, объясняющий различие сосудов Ацилут и того, что в БЙА. У человека есть органы: голова, руки, ноги. В них пребывают силы души. Органы — сосуды души, но их невозможно снять: они соединены с силами души и никогда не заменяются. У человека есть также одеяния: мысль, речь, действие. Их он надевает и снимает, может сменить мысль мыслью — «как одеяние сменишь их». Сосуды Ацилут подобны органам: «как одна сущность соединены со светом». В БЙА сосуды «называются одеяниями, покрывающими тело», поскольку

«отделяются от аспекта сущности», подобно силе мысли, которую человек «снимает и надевает». Отсюда, говорит Алтер Ребе, «понятна причина различия: в Ацилут Он, Его свет и сосуды едины, в отличие от БЙА».[87]

Пример проясняет способ связи сосуда и жизненности: един ли он с ней как орган или представляет собой одеяние, которое можно отличить от неё.

В «Эц хаим» сказано иначе: миры БЙА «все — полные сосуды, поэтому не Б-жественность и называются отпечатками Ацилут».[86] Отпечаток печати на воске несёт её форму, но не является печатью. Так сосуды БЙА несут форму десяти сфирот и всё же являются другой действительностью. Здесь, где определённость уже не едина со светом как орган, а выступает одеянием, отпечатком печати, начинается сущее. Письмо сразу добавляет, что часть светящей в этих сосудах жизненности, нефеш и руах, уже относится к той же действительности.

---

[87] «Маамарей Адмор ha-Закен», 5566 год, часть I, маамар «Lehавин бе-тосефет биур шореш иньян ha-нал», с. 77–78: «Например, человек может снять и надеть одеяние, поскольку оно отдельно; органов тела снять не может: они сущностны его душе, хотя лишь сосуды её пребывания, и понимающему достаточно. Подобным образом понимающий поймёт наверху основное различие Ацилут и БЙА… свет Эманирующего, облечённый в сосуды, которые как одна сущность соединены со светом… В БЙА, напротив, называются одеяниями, покрывающими тело: отделяются от аспекта сущности Адама Ацилут, подобно силе мысли, которую снимает и надевает, как сказано выше. Отсюда понятна причина различия: в Ацилут Он, Его свет и сосуды едины, в отличие от БЙА» (Библиотека Любавич, с. 78). Стих «как одеяние сменишь их» (Tehилим 102:27) приведён там на с. 77 о сменяемой мысли (с. 77). Также маамар «Be-тосефет биур ha-дварим ha-нал», с. 95: сосуды Ацилут «связаны и едины со светом Эманирующего, благословен Он, ибо Он и Его сосуды едины; они не отдельные одеяния, как мысль, речь и действие» (с. 95).

Кто сотворён, из чего и что является Б-жественностью: цепочка предложения

При чтении слово за словом мы очертили ход предложения. Теперь проверим его грамматически: здесь связь слов — часть содержания. Три небольших слова держат его: «сотворены», «который» и «и они». Каждое относится к чему-то предыдущему; спросив к чему, проверим каждое звено мысли.

«Сотворены» — множественное, нового подлежащего нет. Оно возвращается к перечисленному прежде: «сосуды десяти сфирот БЙА, а также свет нефеш, руах». Сотворены сосуды, нефеш и руах. «Нешама» — не подлежащее «сотворены», а источник их сотворения.

«Который является Б-жественностью» следует за «нешама». Но «нешама» женского рода, «который» — мужского. К чему оно относится? Вопрос не нов. В заметках к «Тании» Ребе отметил: «БЙА, который: на первый взгляд следует читать “которая”?» Он написал «на первый взгляд» и вопросительный знак, не исправляя текст. Издатели заметок указали, что в «Ор ha-Тора» Цемах Цедека, в разделе Ваэра, напечатанном с его рукописи, здесь читается «которые».[88] Мы сохраняем имеющееся «который» и не исправляем по рассуждению. Грамматическая

трудность и один текстовый свидетель не устанавливают, что написал автор.

Можно ли понять «который» как есть? Далее письмо возвращается к теме и иногда говорит о «свете нешама». В одном месте — «в свете нешама десяти сфирот БЙА, который является Б-жественностью», мужской род соответствует свету; в другом — «свет нешама внутри них, которая является Б-жественностью», женский род соответствует нешама. [89] Возможно, и в нашем предложении «который» относится к нешама как свету либо ко всему аспекту как одному предмету. Это предположение для понимания языка, а не доказательство текста. Для темы разницы нет: при «который», «которая» или «которые» Б-жественность утверждается об аспекте нешама, а не о сотворённых сосудах, нефеш и руах.

«И они» также множественное и возвращается к нешама. Как множественное подходит нешама? Речь

[88] Заметки Ребе к «Тании» («Ссылки, исправления и краткие примечания»), Игерет а-Кодеш, раздел 20, с. 48: «БЙА, который: на первый взгляд следует читать “которая”?» Примечания издателей: «В “Ор ha-Тора”, Ваэра (том VIII)… (напечатанном с собственноручной святой рукописи Цемах Цедека): “которые”» (файл на chabad.org). Исследовательская книга, том I, с. 388–424, 485–531, документирует отсутствие свидетеля «которая» в проверенных текстах «Тании» и недопустимость исправления имеющегося текста по рассуждению.

[89] Игерет а-Кодеш, письмо 20, далее: «Так же из зивуга Зеир Анпина и нуквы БЙА сотворены из ничего в сущее все творения Брия, Йецира и Асия посредством света нешама внутри них, которая — Б-жественность из сосудов десяти сфирот Малхут Ацилут»; «сияние кава светит оттуда и облекается в свет нешама десяти сфирот БЙА, который — Б-жественность; сияние сияния облекается в нефеш, руах десяти сфирот БЙА и даже во все их сосуды»; «к аспекту света нешама Малхут Малхут Асия, который — подлинная Б-жественность из внешней стороны сосудов Малхут Ацилут». В этих абзацах повторяются три аспекта нашего предложения: нешама, нефеш и руах, сосуды; каждый раз нешама — Б-жественность («Сефария», Игерет а-Кодеш, письмо 20).

не об одной нешама. У каждой из десяти сфирот каждого из трёх миров есть аспект нешама; «и они» говорит обо всех, что они — «тридцать сосудов Малхут Ацилут». Отсюда легко перейти к простому счёту «три мира на десять сфирот — тридцать» и построить на нём всё строение. Разделение тридцати и связь с тремя мирами изучим далее из источника, «Эц хаим». Пока достаточно языковой связи: «и они» относится к аспектам нешама. К сосудам начала предложения оно относиться не может: о них только что сказано «сотворены», а сосуды Ацилут — «все Б-жественность».

Так проясняется цепочка: сосуды, нефеш и руах сотворены из аспекта нешама; аспект нешама — Б-жественность; он сам — тридцать сосудов Малхут Ацилут. Последние два звена говорят об одном с двух сторон: «является Б-жественностью» — статус нешама, «тридцать сосудов» — что она такое.

«Сотворены из...»: источник, не являющийся причиной

«Из аспекта» способно вызвать вопрос. «Сущее из ничего» означает, что творение — не продолжение предшествующей сущности. Как же сосуды, нефеш и руах «сотворены из аспекта нешама»? Не причина ли это, из которой вышло следствие?

Ответ в предыдущей главе. Следствие подобно причине, постигает её, они соизмеримы. Здесь иначе:

нешама — Б-жественность; сосуды, нефеш и руах — сотворённое сущее, несоизмеримое с ней. Следовательно, «из» указывает место действия порождающей их Б-жественной силы. Не говорит, что творения сделаны из нешама, как предмет из материала, либо являются её продолжением на более низкой ступени. Далее объяснится, что лишь Он «обладает силой и способностью творить сущее из ничего и полного абсолютного небытия без какой-либо иной причины, предшествующей этому сущему»; свет Эйн Соф облекается в сосуды десяти сфирот Ацилут и соединяется с ними, «чтобы творить в них и посредством них ограниченные, конечные творения, особенно посредством облачения в БЙА». [90]

Поэтому «сотворены из аспекта нешама» не вставляет сотворённую причину между Творцом и творениями. Нешама — Б-жественность, Б-жественная сила действует через неё; она не первое творение, самостоятельно породившее остальных. По той же причине здесь не два отдельных действия,

[90] Игерет а-Кодеш, письмо 20, далее: «Поэтому лишь Он обладает силой и способностью творить сущее из ничего и полного абсолютного небытия, без какой-либо иной причины, предшествующей этому сущему; чтобы сущее, сотворённое силой Эйн Соф, обладало пределом и мерой, свет Эйн Соф облекся в сосуды десяти сфирот Ацилут и соединяется в них в наиболее совершенном единении, вплоть до того, что Он и Его сосуды едины, чтобы творить в них и посредством них ограниченные, конечные творения, особенно посредством облачения в БЙА»; «сияние кава, светившее в сосудах десяти сфирот Малхут, пробило с ними парсу и светит в них в БЙА совершенно как в Ацилут»; «светит к внутреннему каву через сосуды десяти сфирот БЙА, своим сиянием внутри сосудов даёт им силу и мощь творить сущее из ничего» («Сефария», Игерет а-Кодеш, письмо 20).

будто Творец даёт существование, сосуды — форму, каждый отдельно. Написано «в них и посредством них»: одно действие Творца, осуществляемое в единых с Ним сосудах, как изучили в главе 1. Почему сила творения принадлежит лишь Ему и что значит «в них и посредством них», прояснится на своём месте письма.

Сосуды источника и сосуды получателя

Здесь мы подходим к основному вопросу главы. Письмо говорит: сосуды десяти сфирот БЙА — начало сотворённого сущего. Говорит и что аспект нешама этих сфирот — Б-жественность, «тридцать сосудов Малхут Ацилут». Значит, тридцать сосудов Малхут Ацилут находятся в БЙА и оживляют их. Если они теперь в Брия, а сосуды Брия сотворены, изменило ли нисхождение их статус? Стали ли сосуды Ацилут сотворёнными вследствие нисхождения? Или предложение противоречит себе?[91]

Исследование начинается с простого вопроса: в двух появлениях «сосуда» речь об одном и том же? Есть сосуд с источником в Ацилут, нисходящий, облекающийся и оживляющий нижний мир. Есть сосуд самого нижнего мира, принимающий влияние. Называющий оба кратко «сосудом в Брия» теряет различие именно там, где оно нужно.

[91] См. исследовательскую книгу, том I, с. 388–424, обсуждение «Сосуды источника и сосуды получателя: решающее исправление».

«Эц хаим» описывает это точно. Объясняя, как сосуды Малхут Ацилут становятся нешама Брия, говорит: они «сошли, вошли и облеклись внутрь десяти сфирот Брия и стали для них нешама». В следующей главе, переходя от Ацилут к нижним мирам, говорит об их «нукве», Малхут: «Нуква Зеир Анпина АБЙА — тридцать других сосудов, а внутри них их сущность и нешама». О Брия говорит: «Десять её внутренних сосудов сошли, они сами, в Брия, внутрь десяти сосудов нуквы Зеир Анпина Брия, и стали там для них аспектом нешама».[85] Два небольших выражения решают вопрос. «Других» — у Брия свои сосуды, отличные от Ацилут. «Они сами» — сошли сами сосуды Ацилут, а не их копия. Значит, две системы сосудов одна внутри другой: сосуды источника из Ацилут, облекающиеся и служащие нешама, и местные сосуды нижнего мира, сосуды получателя, внутри которых они облекаются.

Отсюда затруднение проясняется. Облекающиеся в нижнем мире сосуды источника Ацилут остаются Б-жественностью; «Эц хаим» называет их там «нешама и подлинной Б-жественностью», письмо говорит «является Б-жественностью». Местный сосуд Брия, принимающий влияние, сотворён; так говорит само письмо: «Начало сотворённого сущего… сосуды десяти сфирот БЙА». Не нужно утверждать, что Б-жественность стала творением, чтобы оживить его.

Напротив, письмо показывает, как Б-жественность действует внутри сотворённой действительности, не стирая различия. Далее само оно скажет: сияние кава, светившее в сосудах Малхут, «пробило с ними парсу и светит в них в БЙА совершенно как в Ацилут».[90] (Парса — перегородка, отделяющая Ацилут от нижних миров.) Сосуды Малхут проходят перегородку и остаются в нижних мирах тем, чем были в Ацилут.

Два разделения, которые нельзя смешивать

Есть короткий путь, которого стоит остерегаться именно из-за его правдоподобия: «В БЙА сосуд сотворён, только свет в нём — Б-жественность», как формула любого случая. Отчасти верно. Алтер Ребе прямо говорит: в каждом мире «все сосуды нефеш, руах и нешама — творение, даже сосуд нешама»; в другом месте: «У нешама Асия сосуд сотворён, свет — Б-жественность».[84] Значит, и местный сосуд, в котором пребывает нешама, сотворён; Б-жественность — светящая в нём нешама.

Где формула не работает? При применении к самим тридцати сосудам Малхут Ацилут, будто и они сотворены, а лишь их «свет» — Б-жественность. Письмо говорит, что аспект нешама, являющийся Б-жественностью, — сами эти сосуды: «И это тридцать сосудов Малхут Ацилут». Сотворён местный сосуд, в котором они облекаются, а не нисходящий источник.

Значит, два разделения. Первое: сосуды источника Ацилут, становящиеся нешама и остающиеся Б-жественностью, и местные сосуды мира — начало сущего. Второе: внутри местного аспекта «нешама» Б-жественный свет нешама и его местный сотворённый сосуд. Второе уточняет сторону получателя, а не превращает сосуды источника в творение.[91]

Отсюда две противоположные ошибки, которых нужно избежать. Сказавший, что сосуд Ацилут стал сотворённым, поскольку действует в нижнем мире, теряет основу, которую письмо устанавливает: Б-жественность, действующая внутри сотворённой действительности. Сказавший, что местный сосуд Брия стал Б-жественностью от облачения в него Б-жественного источника, теряет различие источника и получателя и противоречит письму, называющему эти сосуды «началом сотворённого сущего». Объяснение должно дать место обоим и соединяющему отношению.

Можно осторожно воспользоваться примером обучения. Учитель преподаёт ученику глубокую тему. Есть три вещи: разум учителя, передаваемое объяснение и принимающее понимание ученика. Объяснение живёт внутри разума ученика, светит в нём; можно назвать его «душой» темы в понимании ученика. Но средства понимания ученика не стали

разумом учителя, разум учителя не стал разумом ученика. Две стороны одной встречи. Граница ясна: два отдельных человека, оба сотворены, а Б-жественное единение гораздо глубже, источник — не «другой человек» перед миром. Пример учит привычке чтения: в каждом предложении спросить, кто источник, что из него передаётся, кто получатель. Без вопросов легко перенести свойство одного на другого.

В самой «Тании» также есть Б-жественный источник, облекающийся в сотворённый мир. В уже упомянутой главе 52 описана Шхина, «являющаяся Малхут Ацилут», облекающаяся в чертог Святая святых мира Брия; «при облачении в Малхут Брия сотворены души и ангелы Брия», так же в Йецира и Асия.[92] Изучающий «Танию» не заключает отсюда, что Шхина стала сотворённой, поскольку облеклась в сотворённый мир. Облачение связывает источник и получателя, не меняя статуса ни одного.

«Становятся нешама»: отношение, а не превращение

Теперь можно понять «становятся нешама», не воображая превращения Б-жественности в творение.

[92] «Тания», Ликутей амарим, глава 52: «Как написано в Зоаре и “Эц хаим”, Шхина, являющаяся Малхут Ацилут […] облекается в чертог Святая святых Брия… При облачении в Малхут Брия сотворены души и ангелы Брия»; «так же Шхина сошла и облеклась в чертог Святая святых Асия». В скобках о Малхут Ацилут: «Поэтому называется “словом Г-спода” и “духом Его уст”, если можно так сказать, по сравнению с речью человека, раскрывающей слушателям его скрытую мысль» («Сефария»).

В «Эц хаим» повторяются: «Стали для них нешама», «становится для них аспектом подлинной нешама», «становятся нешама и подлинной Б-жественностью».[85] «Становится» описывает новое отношение к получателю, а не изменение сущности. Сосуды Малхут были сосудами Ацилут; «становятся» нешама относительно БЙА. Они продолжают быть прежними и получают роль относительно другого мира.

Алтер Ребе формулирует правило: «Известно, что из аспекта сосудов высшего мира возникает аспект света в нижних мирах».[84] «Эц хаим» говорит: сосуды Ацилут «называются сосудами лишь относительно хая», света выше них.[86] Значит, «сосуд» — не постоянная этикетка вещи; это её отношение к высшему свету. Один предмет называется «сосудом», если смотреть сверху, и «нешама» или «светом», если смотреть из оживляемого им мира. Изменение имени может выражать только изменение роли.

Пример души поможет читать «облачение». Слово взято из мира одежды, но речь не о ткани, окружающей тело извне, когда оба остаются рядом. Духовное облачение — более внутреннее отношение: сила действует в получателе соответствующим ему способом. «Тания» называет Малхут Ацилут «словом Г-спода», «подобно речи человека, раскрывающей слушателям его скрытую мысль».[92] Мысль облекается в речь. Слушатель встречает звуки и слова

и через них получает содержание мысли. Содержание не становится только звуком, звук не становится самой силой мысли. Оба участвуют в одном отношении, сохраняя различие. Так можно показать действие источника внутри получателя без превращения в его сущность.

Отсюда осторожность при рисовании. Схема очень помогает, но способна ошибочно создать отсутствующие в тексте станции. Нарисовав «сосуд Ацилут», затем «нешама», затем «свет нешама», затем «сосуд Брия», мы, возможно, превратили несколько описаний одного отношения в четыре сущности. Сосуды Малхут Ацилут и их роль нешама БЙА — один источник и его роль относительно получателя, а не две вещи. Здесь остаются три различения: облекающийся источник, принимающие сосуды и жизненность относительно сосудов, в которой нешама — Б-жественность, нефеш и руах сотворены. Три различения — не обязательно цепь трёх объектов. Перед каждой схемой стоит спросить: новое имя указывает другой источник, другой аспект того же предмета или новую роль относительно получателя?[91][93]

Оставшийся вопрос также нужно точно сформулировать. Вопрос не в точке «превращения»

[93] Подробнее о границе нешама и руах, нефеш и различии «трёх различений» и «цепи трёх объектов» см. исследовательскую книгу, том I, с. 454–531. Источники позволяют объяснить различие; первоначальная причина местоположения границы остаётся открытой.

самой Б-жественности в творение: мы видели, такого превращения нет. Вопрос — как из Б-жественного источника возникает сотворённая жизненность и какова внутренняя причина границы именно между нешама и руах. К нему вернёмся в конце главы.

Тридцать сосудов Малхут

Почему именно Малхут?

Перед числом спросим об имени. Почему нешама сфирот БЙА — именно сосуды Малхут, а не другой сфиры? Малхут — десятая, последняя сфира Ацилут. «Эц хаим» называет её «нуква Зеир Анпина»: шесть предшествующих сфирот, от Хеседа до Йесода, вместе называются Зеир Анпин; «десятая сфира — Малхут, называемая нуква Зеир Анпина»,[85] его женский аспект, принимающий от него. Малхут — принимающая сторона Ацилут и последняя в нём; именно поэтому соприкасается с нижним.

«Эц хаим» связывает нисхождение сосудов Малхут в БЙА с «уменьшением луны». Имеется в виду нисхождение Шхины, Малхут Ацилут, как видели в «Тании»; о Шхине «Эц хаим» говорит, что сошла «стать головой лисиц», то есть главой миров ниже Ацилут. Выражение из мишны: «Будь хвостом львов, а не головой лисиц» (Авот 4:15). Последний на высшей ступени становится первым на нижней. Алтер Ребе говорит общее правило порядка миров:

«Нижний аспект высшего мира становится головой нижнего».[94] Это ответ об имени: Малхут, нижняя Ацилут, становится главой, источником и нешама Брия, Йецира и Асия. Далее Алтер Ребе вернётся к Малхут Ацилут: «Основное возникновение сущего и совершенно отдельной вещи — из Малхут Ацилут, ставшей Атиком Брия». Там прояснится её особенность; пока достаточно знать, что имя не случайно.

Откуда число тридцать?

Письмо говорит о десяти сфирот, но упоминает тридцать сосудов Малхут. Можно подумать, что здесь два списка или Малхут разделилась на тридцать сфирот. Можно легко сосчитать: три мира на десять сфирот — тридцать, и построить всю картину. Но счёт не источник; нельзя строить только на нём. Источник числа объясняет «Эц хаим»; сейчас прочтём.[95]

«Эц хаим» говорит: у Малхут Ацилут десять сфирот, «в каждой сфире три ступени: внутренняя, внешняя и средняя». Это три слоя сосудов один внутри другого,

---

[94] «Эц хаим», врата 44, глава 1: «Это уменьшение луны… Когда Шхина была изгнана и сошла стать головой лисиц, находящихся в трёх мирах БЙА» («Сефария»). Мишна, Авот 4:15: «Будь хвостом львов, а не головой лисиц». «Маамарей Адмор ha-Закен», 5566 год, часть I, с. 96: «Всё это порядок нисхождения АБЙА: Малхут Ацилут становится Атиком Брия; так же Малхут Йецира и так далее: нижний аспект высшего мира становится головой нижнего» (Библиотека Любавич, с. 96). Игерет а-Кодеш, письмо 20, далее: «Известно, что основное возникновение сущего и совершенно отдельной вещи — из Малхут Ацилут, ставшей Атиком Брия, ибо нет царя без народа».

[95] См. исследовательскую книгу, том I, с. 388–424, обсуждение «Тридцать сосудов и две карты нефеш, руах и нешама».

«три одеяния, каждое включает десять». Далее: «Эти три ступени, о которых говорили, — тридцать имён нуквы Зеир Анпина, являющихся её телом».[85] Значит, тридцать — сосуды самой Малхут: десять сфирот, в каждой три слоя. «Паним» — внутренний, ближайший к свету слой; «ахор» — внешний; между ними средний. Число следует из строения сосудов Малхут, а не подсчёта миров.

Лишь после прояснения строения «Эц хаим» описывает связь с тремя мирами. Когда Шхина сошла, «внутреннее одеяние, десять внутренних сфирот нуквы Зеир Анпина Ацилут, сошло, вошло и облеклось внутрь десяти сфирот Брия и стало для них нешама»; десять её средних сфирот сошли в Йецира; «внешнее одеяние, десять её внешних сфирот» — в Асия, «стали для них нешама. Затем есть аспекты руах и нефеш».[85] Каждый слой из десяти становится нешама десяти сфирот одного мира: внутренний — Брия, средний — Йецира, внешний — Асия. Нисходящий слой становится нешама этих сфирот, а не их местными сосудами. Местные сосуды — другая система, перечисленная в начале предложения как начало сущего. После нешама в каждом мире идут собственные руах и нефеш — уже сотворённая жизненность, а не сами сосуды Малхут.

Отсюда понятно сказанное об «и они». Аспекты нешама десяти сфирот каждого из трёх миров —

тридцать сосудов Малхут, слой десяти каждому миру. Разделение слоёв позволяет каждому миру принять Б-жественную жизненность по ступени: Брия не получает весь Ацилут без изменения, Асия, получающая внешний слой, не отсоединена от источника. Далее само письмо говорит о «свете нешама Малхут Малхут Асия, являющемся подлинной Б-жественностью из внешней стороны сосудов Малхут Ацилут».[89] Даже в самой нижней точке Асия, его Малхут Малхут, нешама — «подлинная Б-жественность», источник — внешняя сторона сосудов Малхут Ацилут. «Внешняя сторона» соответствует описанию «Эц хаим»: внешний слой сосудов Малхут нисходит в Асия. Но, возможно, письмо там говорит о внешней стороне в более широком смысле; поэтому это соответствие, а не полное доказательство всей карты.

Одно число не устанавливает предмет

Стоит остерегаться соблазна узнать всё из числа. Тридцать не везде доказывает, что речь о Малхут. Сам «Эц хаим» говорит о Зеир Анпине Ацилут: «Десять частных сфирот, в каждой три аспекта сосудов: внешний, средний и внутренний; итого тридцать сосудов». В предыдущей главе он считает сосуды одного Зеир Анпина двадцатью семью, «поскольку Малхут дополняет его до десяти сфирот».[85] Значит, одно число используется в разных

контекстах, один парцуф считается по-разному в зависимости от порядка счёта. Сначала устанавливают предмет из предложения и контекста, затем объясняют счёт. Наше письмо прямо называет Малхут Ацилут; не нужно угадывать её из числа.

«Эц хаим» добавляет, что порядок не особенность Малхут: «Как все эти аспекты есть в нукве Зеир Анпина, так все они есть в Арих Анпине, Абба ве-Има и Зеир Анпине». Автор скромно добавляет: «Но я не удостоился услышать, кроме аспекта Зеир Анпина и нуквы». (Арих Анпин; Абба ве-Има — Отец и Мать, парцуфы Хохмы и Бины; ЗУН — Зеир Анпин и нуква, Малхут.)[96][85] Письмо выбрало сосуды Малхут согласно её роли источника нижних миров.

В хасидских книгах есть и другая формулировка тридцати сосудов Малхут. В заметках к «Тании» Ребе приводит к этим словам пояснение: «То есть тридцать сосудов Зеир Анпина, светящих в Малхут», со ссылкой на маамар Ребе Рашаба «Тикъу» 5650 года.[97] Согласно этому выражению, тридцать в Малхут — сосуды Зеир Анпина, как они светят в ней. Это дополнительное описание из другого источника, подчёркивающее сияние Зеир Анпина в Малхут. Его

[96] Это лишь начальное определение. Арих Анпин, Зеир Анпин и нуква подробно объясняются в главе 2 («Небольшая карта: ЗА, Нецах, верхнее членение и НЕhИМ»), главе 5 (объяснение «из зивуга ЗУН», там также Абба ве-Има) и главе 6 («Арих Анпин и Зеир Анпин: названия парцуфов»).

[97] Заметки Ребе к «Тании», Игерет а-Кодеш, раздел 20, с. 48: «Тридцать сосудов Малхут: “То есть тридцать сосудов Зеир Анпина, светящих в Малхут” — маамар “Тикъу” 5650 года». Примечания издателей: «Сефер ha-маамарим», 5650 год, конец с. 288 (файл на chabad.org).

точное отношение к описанию тридцати сосудов Малхут в «Эц хаим» следует выяснить из источников.

Две карты нефеш, руах и нешама

Ещё одна трудность возникает при соединении этой карты с другим знакомым описанием. «Эц хаим» говорит: «Известно: Ацилут — Абба, хая; Брия — Има, нешама; Йецира — Зеир Анпин, руах; Асия — нуква, нефеш».[86] То есть сами миры называются нешама, руах и нефеш: Брия — нешама, Йецира — руах, Асия — нефеш. Если Йецира — «руах», как в ней Б-жественная нешама? Если Асия — «нефеш», как в ней нешама и рядом сотворённые нефеш и руах? Имена словно сталкиваются.[95]

Столкновение возникает, когда забывают вопрос каждой карты. Общая сравнивает миры: весь Брия стоит на ступени «нешама» относительно Йецира и Асия, Йецира — «руах», Асия — «нефеш». Местная входит внутрь одного мира и спрашивает о его жизненности: что в нём нешама, оживляющий Б-жественный источник, что — руах и нефеш, жизненность уже сотворённой действительности. Поэтому можно говорить о нешама Йецира, не утверждая, что Йецира стал Брия, и о руах Брия, не понижая Брия до общего статуса Йецира.

Алтер Ребе удерживает обе карты одним предложением: «В каждом мире три ступени, нефеш,

руах и нешама; в общем их корень — тридцать сосудов Ацилут, становящиеся общими нефеш, руах и нешама БЙА и разделяющиеся на частные нефеш, руах и нешама каждого мира».[84] Есть общие нефеш, руах и нешама, разделяющие БЙА на три мира; есть частные внутри каждого. Карты не конкурируют, каждая отвечает на другой вопрос.

Сопоставив несколько описаний «Эц хаим», видим зависимость имён от карты. В одном месте сказано, что три одеяния, «называемые сосудами Зеир Анпина Ацилут, все — аспекты нефеш, руах и нешама всех миров БЙА».[86] В другом: в каждой сфире нешама пребывает во внутренних сосудах, руах — в средних, нефеш — во внешних.[85]

Из этих источников предлагаем совместное прочтение, где имя ступени понимается по масштабу карты. По общей карте внешний слой сосудов Ацилут — «нефеш» всего порядка миров, соответствующий Асия. По местной тот же внешний слой нисходит в Асия и становится его «нешама и подлинной Б-жественностью»; письмо прямо говорит о сосудах Малхут: свет нешама Малхут Малхут Асия — «подлинная Б-жественность из внешней стороны сосудов Малхут Ацилут». Одна действительность называется по-разному при сравнении миров и при взгляде из оживляемого ею мира.

Противоречие возникает лишь при неосторожном сравнении двух одинаково названных вещей. «Руах» общей карты — имя всего Йецира относительно других миров; «руах» местной — определённый свет внутри каждого мира, причисляемый письмом к творениям. Отождествив их, получим странный вывод: весь Йецира, включая Б-жественную нешама, сотворён; либо всякий руах — Б-жественность, как нешама. Слова повторяются, масштаб карты меняется.

Перед рисованием выясняют предел предложения: сравнивает ли миры или описывает ступени внутри одного? Так повторение имён перестаёт казаться смешением и раскрывает порядок, повторяющийся на разных уровнях.

Почему именно нешама остаётся Б-жественностью?

Теперь более глубокий вопрос. Недостаточно знать написанное; хочется понять, почему граница здесь. Почему нешама — Б-жественность, а нефеш и руах включены в начало сотворённого сущего? «Поскольку нешама выше» недостаточно: повторяет порядок другими словами, не объясняя. Духовная тонкость также не доказательство: духовный, тонкий свет может быть сотворён. Не подходит объяснение человеческой душой, будто разум обладает большим

битулем, чем чувство, поэтому более «Б-жественен». Здесь описана граница источника и сотворённого из него, а не ранжирование свойств.

«Эц хаим» прямо устанавливает: «Части нешама в БЙА — Б-жественность; но начиная с руах — аспект мира обособленности, в Брия, Йецира и Асия». В следующей главе: «Три внешних сосуда, аспект нефеш, и также их руах — о них сказано “и оттуда разделяется”; они не Б-жественность. Только нешама, хая и йехида в БЙА — полная Б-жественность».[85] (Хая и йехида — две ступени над нешама; вместе с нефеш, руах и нешама пять ступеней жизненности.)[98] «И оттуда разделяется» взято из стиха о реке из Эдена: «Река выходит из Эдена орошать сад и оттуда разделяется, становясь четырьмя истоками» (Берешит 2:10). До определённой точки одна река; дальше разделяется. Так здесь: до нешама Б-жественность едина; с руах начинается «мир обособленности», отдельная действительность.

Сразу после этого «Эц хаим» объясняет, почему нешама — Б-жественность: «Причина, как сказано: когда уменьшилась луна… десять её внутренних сосудов сошли, они сами, в Брия, внутрь десяти сосудов нуквы Зеир Анпина Брия, и стали для них нешама. Поэтому от нешама и выше называется полной Б-жественностью в Брия».[85] Вот причина:

[98] Пять имён приведены в «Шаар ha-гильгулим», введение 1: «Пять имён есть у души, в таком порядке снизу вверх: нефеш, руах, нешама, хая, йехида». См. главу 6 и примечание там.

нешама Брия — не продукт Брия. Это сами сосуды Ацилут, «они сами», сошедшие туда. Поэтому Б-жественность — не из-за большей высоты и тонкости, а поскольку она — сам источник. Письмо кратко говорит то же: «Является Б-жественностью, и это тридцать сосудов Малхут Ацилут». Можно прочесть вторую часть как обоснование первой: нешама — Б-жественность, поскольку она — тридцать сосудов Малхут Ацилут.

Ещё не объяснена другая сторона границы. Почему нисходящие сосуды Ацилут становятся именно нешама миров, а их руах и нефеш — уже жизненностью самого мира? Почему обособленность начинается с руах, а не в другом месте? «Эц хаим» устанавливает факт порядка; сам автор обозначает границу полученного: «Но хая и йехида там я не получил».[85] Нужно удержать две вещи. Строение обосновано, причина Б-жественности нешама передана источниками: сами сосуды Ацилут сошли и облеклись. Но первоначальная причина установления границы именно здесь ещё требует рассмотрения.[93] Открытый вопрос не отменяет достигнутого объяснения; предотвращает замену глубокого вопроса круговым утверждением.

Между предыдущей и следующей главами

В предыдущей главе прочли: вливающаяся в творение сила — «из сосудов десяти сфирот АБЙА, в

которых светит кав света Эйн Соф»; оставили открытым статус сосудов Брия, Йецира и Асия. Теперь письмо ответило: сосуды десяти сфирот БЙА — начало сотворённого сущего. Есть ли противоречие? Как сила творения поступает через сами сотворённые сосуды?

Противоречия нет: снова два вопроса — статус сосуда и действующее в нём. Местные сосуды БЙА сотворены; действующая сила не их. Далее объяснится: свет Эйн Соф совев светит к внутреннему каву «через сосуды десяти сфирот БЙА; своим сиянием внутри сосудов даёт им силу и мощь творить сущее из ничего». Сосуды Малхут Ацилут, сошедшие в БЙА, несут сияние кава: «Светит в них в БЙА совершенно как в Ацилут».[90] Сотворённый сосуд может быть каналом действия Б-жественной силы, не становясь Б-жественностью; Б-жественный сосуд может действовать в сотворённом мире, не становясь творением. Подробности изучим на месте. Пока достаточно снова видеть, что статус и роль — разные вопросы.

Вопросы предыдущей главы продолжают сопровождать. Там научились спрашивать о каждой вещи: благодаря чему существует, что постигает, как относится сущность к источнику. Добавились: о каком сосуде речь — источника или получателя? Имя

описывает роль, ступень или статус? В какой карте оно сказано — сравнения миров или внутри одного?

Вопросы сразу нужны. «Начало сущего» — начало в системе сфирот БЙА. Но следующее предложение начинается «и также в Ацилут». Оно сообщает: внутри Ацилут «из внешней стороны сосудов десяти сфирот Ацилут, являющихся Б-жественностью» сотворены чертоги и тела ангелов Ацилут, «являющиеся аспектом йеш». Здесь увидели, что сосуды Ацилут в БЙА остаются Б-жественностью. В следующей главе увидим другую сторону: и в Ацилут есть сотворённая действительность. Место вещи само не определяет статус — ни внизу, ни наверху. Сразу затем письмо спросит о душах ангелов и человеческих душах до нисхождения в БЙА и найдёт им особое место между сторонами. Что это за чертоги и тела и каков статус душ — изучим в следующей главе.

Итог

Короткое предложение установило начало сотворённого сущего: сосуды десяти сфирот БЙА и их свет нефеш и руах. Они сотворены из аспекта нешама тех же сфирот, являющегося Б-жественностью, самого представляющего тридцать сосудов Малхут Ацилут. От нешама и выше — «полная Б-жественность», с руах — «мир

обособленности». Почему граница именно там, остаётся для рассмотрения.

Изучающий выходит с новой способностью читать. Встретив «сосуд», спрашивает, источника ли это сосуд или получателя. Встретив «свет», не заключает сразу «Б-жественность»; «сосуд» — не заключает «творение». Встретив «нешама», проверяет: человеческая душа или жизненность системы сфирот, роль ли описывает имя или статус. Встретив название мира, знает: само оно не определяет статуса всего находящегося в нём.

Прежде всего остаётся картина короткого предложения. Сотворённое сущее начинается очень высоко, на духовных ступенях: в сосудах Брия, Йецира и Асия и их свете нефеш и руах. Внутри него, как его нешама, пребывает подлинная Б-жественность: сосуды Малхут Ацилут сошли и стали нешама миров, не перестав быть собой. Творение не отсоединено от источника, источник не становится творением. Между этими сторонами движется всё продолжение письма.

Изучать главу с помощью искусственного интеллекта

Глава о строении: кто сотворён, из чего, что остаётся Б-жественностью. Системы искусственного интеллекта склонны выстраивать ответы в структуры,

таблицы и схемы; здесь особенно важно проверить верность полученного строения предложению. Помните осторожность рисования: схема способна превратить несколько описаний одного отношения в цепь отдельных сущностей.

Упражнение 1: к чему возвращается «и они»?

О чём спросить. «К чему в этом предложении относится “и они”? К чему относится “который”?»

Что проверить. «И они» должно возвращаться к аспектам нешама, а не к названным сначала сосудам, о которых сказано, что сотворены. О «который»: упоминает ли ответ замечание Ребе «на первый взгляд следует читать “которая”?» как вопрос, а также «которые», указанное издателями? Или исправляет текст из рассуждения?

Предел вывода. Грамматическая трудность не устанавливает написанного автором; сохраняем имеющийся текст. Для темы разницы нет: во всех вариантах Б-жественность относится к аспекту нешама.

Упражнение 2: откуда число тридцать?

О чём спросить. «Почему “ламед сосудов”, тридцать, а не десять?»

Что проверить. Не ограничивается ли ответ счётом «три мира на десять сфирот», словно источником? По «Эц хаим» тридцать — десять сфирот Малхут, в

каждой три слоя; связь с тремя мирами затем. Проверьте также упоминание тридцати сосудов Зеир Анпина в «Эц хаим»: само число не устанавливает предмет.

Предел вывода. Счёт помогает запомнить, но не служит доказательством. Формулировка «тридцать сосудов Зеир Анпина, светящих в Малхут», указанная Ребе из маамара Ребе Рашаба, — другой источник; нельзя строить из неё новую таблицу вместо «Эц хаим».

Упражнение 3: две карты

О чём спросить. «Если Йецира называется “руах”, как в нём есть нешама, являющаяся Б-жественностью?»

Что проверить. Различает ли ответ общую карту сравнения миров и местную внутри каждого? Приводит ли слова Алтер Ребе об «общих нефеш, руах и нешама БЙА, разделяющихся на частные внутри каждого мира»? Ответ «одна карта неверна» упустил главное.

Предел вывода. Различение карт снимает противоречие. Совместное прочтение нескольких мест «Эц хаим» — наше прочтение, а не прямые слова одного источника.

Упражнение 4: сохранить оставшееся открытым

О чём спросить. «Почему граница Б-жественности и творения именно между нешама и руах?»

Что проверить. Не ограничивается ли ответ круговым «нешама выше»? Приводит ли причину из «Эц хаим»: нешама — сошедшие сосуды Ацилут, «они сами»? Признаёт ли, что первоначальная причина установления границы именно здесь остаётся для рассмотрения и автор «Эц хаим» написал о хая и йехида «не получил»?

Предел вывода. Здесь глава оставляет вопрос открытым. Закрывающий его без источника ответ не восполняет пробел, а прячет его.

Глава 5 | Чертоги, тела ангелов и души до их нисхождения

Что нам уже известно

В этом отрывке письмо находит «аспект йеш» и в Ацилут. Чтобы понять новизну, достаточно помнить три вещи. В десяти сфирот Ацилут свет и сосуды — «все Б-жественность»: едины с источником, а не сущность Творца (глава 1). «Йеш» — творение, несоизмеримое с порождающей силой, «отдельная вещь» в знании снизу; «битуль» — отсутствие самостоятельности перед источником (главы 2–3). В главе 4 увидели: тридцать сосудов Малхут Ацилут

становятся «нешама» десяти сфирот Брия, Йецира и Асия, а сосуды этих миров и их свет нефеш и руах сотворены. Источник не становится творением от облачения в получателя, получатель не становится Б-жественностью от облачения в него источника.[99] Отсюда привычка чтения главы: место вещи само не определяет статус; о каждой спросим, что она такое, из чего возникла и каков статус.

Где мы находимся

Теперь письмо продолжает: «И также в Ацилут». Тот же порядок — Б-жественный источник и сотворённое

из него — существует внутри самого Ацилут. Привыкшему думать, что весь Ацилут — Б-жественность, это настоящая неожиданность. Глава добавляет вторую, противоположную: есть нечто, не являющееся «йеш», хотя оно не сосуд сфиры. Это души ангелов и людей до нисхождения в Брия, Йецира и Асия.

В отрывке четыре группы:

1. **Сосуды десяти сфирот Ацилут** — Б-жественность. Из их внешней стороны сотворено следующее.

---

[99] «Эц хаим», врата 44, главы 1–2 — облачение сосудов Ацилута и их отличие от получающих в мирах БЙА. Глава 1: «Десятая сфира — Малхут, называемая нуква Зеир Анпина»; «У нуквы Зеир Анпина Ацилута есть десять сфирот, и в каждой сфире три уровня: передний, задний и средний… Это три одеяния, каждое включает десять. Эти три уровня, о которых мы говорили, — тридцать имён нуквы Зеир Анпина, составляющие её тело»; «Эти три вышеупомянутых уровня облачаются в БЙА, и это — уменьшение луны»: внутреннее одеяние «спустилось, вошло и облачилось внутрь десяти сфирот Брии и стало для них нешама»; средние — в Йециру, а «внешнее одеяние, то есть десять сфирот её задней стороны» — в Асию, «и стало для них нешама. После этого есть уровни руах и нефеш». Нефеш, руах и нешама Малхут внутри самого Ацилута — буквы Имени, облачающиеся в три слоя её сосудов: «Они являются лишь нефеш, руах и нешама самой нуквы Зеир Анпина, находящейся в Ацилуте». В БЙА: «Получается, что части нешама в БЙА — Б-жественность, но начиная с уровня руах — мир разделения, будь то в Брии, Йецире или Асии». Там же: «Как все эти уровни существуют у нуквы Зеир Анпина, так все они существуют у Арих Анпина, Абба ве-Има и Зеир Анпина… Однако я удостоился услышать лишь об уровнях ЗУН». У самого Зеир Анпина сосуды составляют «двадцать семь уровней», «поскольку Малхут дополняет его до десяти сфирот». Глава 2: «У Зеир Анпина Ацилута есть десять частных сфирот, и у каждой три вида сосудов — внешний, средний и внутренний; всего тридцать сосудов». Нешама облачается во внутренние сосуды, руах — в средние, нефеш — во внешние. «Нуква Зеир Анпина АБЙА — ещё тридцать сосудов, внутри которых их сущность и нешама»; «О трёх задних сосудах, являющихся уровнем нефеш, а также об их руах сказано: „И оттуда разделяется“, и они не являются Б-жественностью. Только нешама, хая и йехида, находящиеся там, в БЙА, — полная Б-жественность… Причина, как сказано выше, в том, что при уменьшении луны… десять её внутренних сосудов сами спустились в Брию, внутрь десяти сосудов нуквы Зеир Анпина Брии, и стали там их нешама. Поэтому от нешама и выше в Брии называется полной Б-жественностью. Но о находящихся там хая и йехида я не получил предания». О мире Асия: «Они становятся нешама и самой Б-жественностью, а начиная с руах — мир разделения»; так же сказано о Йецире. «Эц хаим» здесь не употребляет слово «творения»; его выражение — «мир разделения». Название «сотворённый йеш» местным сосудам даёт само послание. («Сефария», глава 1; «Сефария», глава 2)

2. **Чертоги Ацилут** — сотворены из внешней стороны сосудов. Речь не о материальном зале: чертоги рассматриваются как внешний аспект, в который облекается «аспект игулим» сфирот. Что такое игулим, объясняется далее в главе.
3. **Тела ангелов Ацилут** — также сотворены из внешней стороны сосудов; о них сказано «аспект йеш». Как увидим, утверждение относится и к чертогам. «Тело» здесь — не плоть и кости; нужно различать его и душу ангела. О них приведён стих «И в ангелах Своих усматривает недостаток».
4. **Души ангелов**, вышедшие из зивуга поцелуев, и **человеческие души**, вышедшие из зивуга Зеир Анпина и нуквы Ацилут, до нисхождения в БЙА — не «йеш», а «подобие Б-жественности при чрезвычайном сокращении», подобно сосудам сфирот, которые ограничены и всё же Б-жественность. «Зивуг» — каббалистический термин соединения влияющего и получателя, из которого происходит новая действительность; оба вида объяснятся на своём месте главы. Здесь «души» — души ангелов и людей, а не аспект нешама сфирот БЙА, изученный в главе 4.

Отрывок завершается объяснением источника предела в сосудах — «сокращение света Эйн Соф, то есть кав» — и сравнением с первым сокращением.

Четыре вопроса для чтения

Чтобы пройти отрывок без путаницы, о каждом упомянутом зададим четыре вопроса:

- **Что это?** Сосуд сфиры, чертог, тело или душа.
- **Из чего и каким способом возникло?** Из какого аспекта сосудов; «сотворено» или «вышло из зивуга».
- **Каков статус?** Б-жественность, «подобие Б-жественности» или сотворённое «йеш».
- **Где и на каком этапе?** В Ацилут или после нисхождения в Брия, Йецира и Асия.

Название мира отвечает только на последний вопрос, иногда лишь частично. Отвечающий на всё сразу «это в Ацилут, поэтому Б-жественность» упускает главное новое отрывка.[100]

Об образах

Отрывок использует слова человеческой жизни: чертог, тело, зивуг, поцелуй, нисхождение. Каббала намеренно выбирает такой язык: он несёт строение отношений — рамка и находящееся внутри, жизненность и выражающее её, влияющий, получатель и рождающееся из их связи. В каждом

[100] Исследовательская книга, том I, с. 613–632: начало темы «Йеш в Ацилуте: чертоги и тела ангелов», «Карта вопроса и его выяснение», «Вывод по теме: название мира само по себе не определяет статус находящегося в нём». Там предложены три различения — мир, статус и способ возникновения — и порядок чтения: сначала что это за предмет, затем как он возник и только потом каков его статус.

месте зададим два вопроса: чему образ учит и где перестаёт учить? Есть два знакомых пути ошибки: рисовать небесные залы и крылатых существ либо отделываться общим «это духовное», ничему не учащим. Правильный путь — искать точную роль каждого слова.

«И также в Ацилут»: Б-жественный источник и сотворённое из него

וכן באצילות מחיצוניות הכלים די"ס דאצי' שהן אלקות

[W05-01 · слова 1–8]

И также в Ацилут из внешней стороны сосудов десяти сфирот Ацилут, являющихся Б-жественностью,

И также связывает предложение с предыдущим: как в Брия, Йецира и Асия получатели сотворены из Б-жественного источника, так и в Ацилут. Повторяется порядок источника и результата, а не утверждение, будто всё в Ацилут сотворено.

В Ацилут — мире Ацилут. Указывает ступень порядка миров, отвечает «где», само не говорит о статусе всего там находящегося.

Из внешней стороны сосудов — источник того, что будет перечислено. Сосуд сфиры — определяющая сторона: Хесед как Хесед, а не Гвура; Гвура как Гвура, а не Хесед. Алтер Ребе пишет: в Ацилут «сам

Хесед называется аспектом сосуда». Сразу добавляет: «Однако сосуды Ацилут — подлинная Б-жественность и называются “Он и Его сосуды едины”», словами Зоара начала письма.[101] Труды Аризаля описывают несколько слоёв сосудов сфирот — внешний, средний, внутренний — и внутри них свет жизненности сфиры.[102] Внешний слой не прилеплен к внутреннему свету так, как внутренний, но ещё часть сосуда и потому также Б-жественность.

Сосудов десяти сфирот — сосуды, принадлежащие десяти сфирот; оригинал использует сокращение.

Ацилут — сосуды сфирот самого мира Ацилут, а не БЙА, обсуждённые в предыдущем предложении.

Являющихся Б-жественностью — эти сосуды Б-жественны. Два слова подчёркивают неизменность статуса источника. Услышав «сотворено из внешней стороны сосудов», можно заключить, что сама внешняя сторона снизилась до творения. Два слова

[101] «Ликутей Тора», толкования к Йом Кипуру, «Небольшое объяснение стиха „Шабат шабатон“», напечатанное сразу после толкования «Шабат шабатон hy лахем»: «Души исходят из внутренней стороны сосудов, а ангелы — из внешней. Сосуды Ацилута означают, что сам Хесед называется сосудом… Тогда как свет — это уровень „Он вообще не относится ни к одному из этих качеств“. Тем не менее сосуды Ацилута — сама Б-жественность, и о них сказано: „Он и Его сосуды едины“». См. исследовательскую книгу, том I, с. 861–870.

[102] «Эц хаим», врата 44, глава 2: «У Зеир Анпина Ацилута есть десять частных сфирот, и в каждой три вида сосудов — внешний, средний и внутренний; всего тридцать сосудов… Внутри них жизненность сущности, являющаяся их нешама, разделённая на нефеш, руах, нешама, хая и йехида: нефеш облачается… в десять сфирот сосудов, называемых задними; руах… в десять сфирот средних сосудов; нешама… в десять сфирот внутренних сосудов». О нукве Зеир Анпина: «У неё тоже десять сфирот, тридцать сосудов, а внутри них сущность нефеш, руах и нешама». О двух слоях сосудов, внешнем и внутреннем, «в каждом мире АБЙА», и о том, что внутренний «становится более очищенным» благодаря соединению с внутренним светом, см. «Эц хаим», врата 40, толкование 10.

говорят обратное: источник остаётся Б-жественностью и при сотворении из него того, что Б-жественностью не является.

Почему «Ацилут» — не ответ на все вопросы?

Правило «Ацилут — Б-жественность» верно о названном в начале письма: свете и сосудах десяти сфирот Ацилут. Ошибка начинается с превращения в правило всего, упомянутого в связи с Ацилут. Наше предложение показывает это само: внутри одного мира три рода вещей — Б-жественные сосуды, сотворённые чертоги и тела, души — «подобие Б-жественности».

Поэтому разделим три отношения. **Отношение к миру** отвечает о системе, в которой вещь находится. **Отношение к источнику** — из чего возникла. **Статус** — что она сама: Б-жественность или сущее. «Чертоги Ацилут» сообщает лишь первое; «из внешней стороны сосудов» — второе; «сотворены» и предстоящее «аспект йеш» — третье.

Книжный шкаф и книги внутри него находятся в одном доме учения, оставаясь разными вещами. И при чтении нужно различать: где вещь находится и что она такое.

Источник и результат: чего нельзя переносить между сторонами

Читателя подстерегают две противоположные ошибки: каждая переносит свойство между сторонами. Первая — свойство результата на источник: «Если чертоги и тела — йеш, значит, и внешняя сторона, из которой сотворены, — йеш». Письмо препятствует этому словами «являющихся Б-жественностью». Вторая — свойство источника на результат: «Если сотворены из Б-жественных сосудов внутри Ацилут, значит, тоже Б-жественность». Этому препятствуют предстоящие слова «являющиеся аспектом йеш».

Б-жественный источник способен создать сотворённого получателя, сам не становясь сотворённым. Порядок изучили в предыдущей главе; новое — его присутствие и в высшем мире.

Отсюда ещё шаг: один источник не определяет статуса результата. В «Тора ор» Алтер Ребе пишет о служении ангелов: «Приводить их йеш и тело к битулю посредством души, являющейся аспектом аин и взятой из внешней стороны сосудов».[103] Значит, из внешней стороны сосудов приходят и тела ангелов — йеш, и души — аспект «аин». Соединив письмо и «Тора ор», видим разные статусы из одного источника. Источник — не весь ответ. И язык письма намекает: о чертогах и телах — «сотворены», о

душах — «вышедшие из зивуга». Способ возникновения тоже — часть ответа.

«Сотворены чертоги»: рамка мира и игулим в ней

> נבראו ההיכלות דאצילות שמתלבש בהן בחי' העיגולים די"ס
>
> [W05-02 · слова 9–16]

> сотворены чертоги Ацилут, в которые облекается аспект игулим десяти сфирот,

Сотворены — не «эманированы» и не «распространились». Сам глагол учит статусу. Прежде письмо установило: «Сущее из ничего называется творением на святом языке».[104] Чертоги — новая действительность, возникшая из сосудов, а не сами распространившиеся сосуды.

Чертоги — чертог есть рамка. «Эц хаим» описывает каждый мир пятью аспектами: корень, души и тела, «являющиеся одним аспектом без разделения между

[103] «Тора ор», Берешит, маамар, начинающийся словами «Понять причину того, что создание тела человека отличается от всех остальных творений». (а) «У ангелов тоже есть это служение: устранять йеш своего тела посредством своей души, относящейся к аин и взятой из внешней стороны сосудов. Так и Израиль должен устранять йеш, то есть своё материальное тело, посредством Б-жественной души… взятой из внутренней стороны сосудов, которая выше источника происхождения душ ангелов». (б) В скобках в том же маамаре: «Различие между зивугом нешикин, от которого возникают ангелы, весьма духовным и всё же лишь внешним воздействием, вследствие чего они не могут облачаться в материальное тело, и телесным зивугом, от которого происходят души: хотя он представляет собой материальное воздействие, его корень именно во внутреннем, и потому они облачаются в тела». См. исследовательскую книгу, том I, с. 851–861.

ними», и ещё одеяния и чертоги — «два отдельных аспекта» относительно первых трёх. Чертоги — самое внешнее из всего, «подобие домов, внутри которых живёт человек».[105] Человек живёт в теле, носит одежду, обитает в доме. Так у каждого мира «дом»: общая рамка всего находящегося в нём. И это пример: «дом» — не здание в пространстве, а наиболее внешняя рамка мира.

Ацилут — чертоги мира Ацилут. И у высшего мира есть такая рамка, и она сотворена.

В которые облекается — внутрь них; местоимение относится к чертогам. «Облекается» описывает отношение присутствия и раскрытия высшего аспекта внутри более низкой рамки.

---

[104] «Игерет а-Кодеш», послание 20, абзацы перед нашим отрывком, рассмотренные в главах 2–3: «При иштальшелут следствие окружено причиной и не имеет перед ней самостоятельного существования, как солнечный луч в солнце»; «„Йеш ме-аин“ называется „творением“ на святом языке. И хотя сотворённый йеш тоже словно ничто перед Ним, то есть не имеет самостоятельного существования по отношению к силе и свету, изливающимся в него… это именно „перед Ним“, в Его знании сверху вниз»; «Но в знании снизу вверх сотворённый йеш — совершенно отдельная вещь в этом знании и постижении снизу… И между ними вовсе нет соотношения, ни малейшей доли того соотношения, которое существует между следствием и причиной: следствие знает свою причину и в какой-то мере постигает её и благодаря этому знанию и постижению пребывает перед ней в битуле. Да и в их природе и сущности различие не столь велико: лишь одно — причина, а другое — следствие… Поэтому называется именно „йеш“ из „аин“».

[105] «Эц хаим», врата 42, глава 3: «Знай, что корень, души и тела — один уровень, между ними нет разделения; одеяния и чертоги — два уровня, отделённых от трёх названных»; «Чертоги — это упоминаемые повсюду круги, окружающие окружающие света, являющиеся одеяниями… Это округлые небосводы, являющиеся чертогами того мира… Они подобны домам, внутри которых живёт человек»; «Даже внутри домов и чертогов, являющихся очень и очень большими сосудами, они не могут там сократиться, и тем более — в малых сосудах, подобных телам… Напротив, из-за своей величины они облачаются не в тело, а в весьма обширное место; чем шире место, тем больший окружающий свет там находится». О предложении понимать чертог как «большой сосуд для окружающего света» и пределах такого объяснения см. исследовательскую книгу, том I, с. 619–632 («Чертог не является доказанным определением макиф»), 373, 383 и 389.

Аспект игулим — аспект кругов. Новое слово в трудах Аризаля обозначает один из двух аспектов десяти сфирот: «круги один внутри другого» и «йошер», прямой порядок трёх линий, «подобно человеку с головой, руками, голенями, телом и ногами».[106] В йошер есть верх и низ, правая и левая сторона: определённая роль и место каждой сфиры. В игулим нет правого и левого; сфирот окружают друг друга кругами один внутри другого. По «Эц хаим», так «все одинаково близки и прилеплены к окружающему их Эйн Соф в полном равенстве». Игулим — общая, окружающая сторона сфирот относительно подробной, внутренней.

Десяти сфирот — игулим относятся к самим сфирот; чертоги — рамка облачения этого аспекта.

Чему учит образ дома и где останавливается

Сами источники связывают чертоги с игулим. «Эц хаим» приводит из Зоара: «Чертоги и находящееся в них — игулим». В другом месте: «Чертоги — упомянутые повсюду круги… аспекты круговых

[106] «Эц хаим», врата 1, ветвь 2: «В десяти сфирот существовали два уровня: один — их бытие в виде кругов, десяти кругов один внутри другого; другой — десять сфирот в прямом порядке по трём линиям, подобно человеку с головой, руками, голенями, туловищем и стопами»; «Когда эманированные имеют форму кругов, все они близки к окружающему их Эйн Соф и соединены с Ним в совершенно одинаковой степени»; «См. раздел Пекудей… где говорится, что чертоги и находящееся в них — круги»; «Эйн Соф сократил Себя… и тогда осталось свободное место, воздух и пустое пространство»; «Продолжил из света Эйн Соф один прямой кав… который постепенно спускается внутрь этого пространства… И в том пустом пространстве эманировал, сотворил, сформировал и сделал все миры»; «Если бы свет продолжался к ним также со всех окружающих их сторон, эманированные были бы на уровне самого Эманирующего, без границы и меры. Более того, даже этот кав весьма тонок… чтобы свет, продолжающийся к эманированным, был в мере и ограничении».

небосводов, являющихся чертогами этого мира».[106] [105] Логика достаточно проста: общая, окружающая сторона сфирот находит место в общей, окружающей рамке мира, а не во внутренних подробностях. Общее облекается в общее.

«Эц хаим» использует даже образ размера. Об окружающем свете говорит: «Из-за величия не облекается в тело, а в весьма-весьма просторное место; чем просторнее место, тем больший окружающий свет». Там же устанавливает предел: «Даже в домах и чертогах, являющихся весьма-весьма большими сосудами, не может там сократиться». Значит, чертог — не большой кувшин, в который входит окружающий свет и остаётся заперт. «Простор» — образ отношения общего, окружающего к определённому, внутреннему, а не объём.

Алтер Ребе уточняет в Ликутей амарим: «Это не означает, что окружает сверху в пространстве, упаси Б-г: в духовности совершенно неприменимо пространство. Имеется в виду окружающее сверху относительно раскрытия влияния». Постигаемое получателями влияние называется «облекающимся»; скрытое, непостижимое — «окружающим».[107] «Окружающий» — не более высокое место, а способ влияния.

Остаётся слово, не объяснённое образом до конца: «облекается». Если игулим — окружающий аспект, почему «облекаются» в чертоги? Можно предположить: относительно самого чертога он — сосуд и одеяние, где игулим получают место; относительно внутреннего порядка сфирот игулим остаются окружающими. В рассмотренных источниках нет прямого решения; вопрос остаётся открытым.[108]

Для темы из всего важно одно. Б-жественный аспект, игулим десяти сфирот, облекается в чертоги, но чертоги «сотворены». Облачение высшего аспекта не меняет статуса получателя. Именно это изучили в предыдущей главе о Б-жественной нешама сфирот БЙА, облекающейся в сотворённые сосуды.

«А также тела ангелов»: сущее и стих о недостатке

וגם גופות המלאכים דאצי' שהן בחי' יש וכמ"ש ובמלאכיו ישים תהלה.

[W05-03 · слова 17–27]

[107] «Тания», «Ликутей амарим», глава 48: «Не подразумевается, Б-же упаси, что Он окружает и охватывает сверху в пространственном смысле, ибо к духовному вообще не относится понятие места. Имеется в виду, что Он окружает и охватывает сверху в отношении раскрытия воздействия: воздействие, раскрывающееся в мирах, называется „облачением“… А воздействие, которое не раскрывается, пребывает в сокрытии и утаении и не постигается мирами, называется не „облачающимся“, а охватывающим и окружающим». Ср. далее в нашем послании: «И „нет места, свободного от Него“, даже на этой материальной земле; только Он пребывает в качестве макиф и совев, как объяснено значение этих слов в „Ликутей амарим“». См. исследовательскую книгу, том I, с. 1051–1057, 1072–1086.

[108] См. исследовательскую книгу, том I, с. 619–632, обсуждение «Чертоги, игулим и тела ангелов: пределы модели».

а также тела ангелов Ацилут, являющиеся аспектом йеш, как написано: «И в ангелах Своих усматривает недостаток».

А также добавляет второй предмет списка: они также сотворены из внешней стороны сосудов.

Тела ангелов — именно тела, а не просто «ангелы». Точность важна: будь сказано «ангелы — йеш», следующее предложение о душах ангелов казалось бы противоречием. Письмо заранее разделяет ангела на тело и душу. Смысл тела ангела рассмотрим далее.

Ацилут — принадлежащих Ацилут. Изучивший в Ликутей амарим «обитель ангелов — мир Йецира» может удивиться: ангелы в Ацилут? Но там, как поясняет примечание, речь «об обычных ангелах; есть высшие ангелы в Брия». «Эц хаим» прямо говорит: «Ангелы есть в каждом мире».[109][110] Там обсуждается место пребывания знакомых ангелов, обитель; здесь — источник и статус ангелов Ацилут.

[109] «Тания», «Ликутей амарим», глава 39: «Обитель душ праведников — в мире Брия, а обитель ангелов — в мире Йецира». В примечании там: «Имеются в виду обычные ангелы, но есть высшие ангелы в мире Брия…». О различении обители, корня и способа возникновения см. исследовательскую книгу, том I, с. 643–644.

[110] «Эц хаим», врата 40, толкование 10 — зивуги и рождение в каждом из миров: «Ангелы существуют в каждом мире». Души ангелов происходят от зивуга внешних сосудов: «Ангелы образуются от нешикин, а люди — от полного зивуга, поскольку нешикин — соединение внешних сосудов». Душа ангела «облачается в руах, нефеш и сосуды самих ангелов». От зивуга внутренних сосудов происходят искры: «Приходящие из мира Брия называются душами праведников; искры в Йецире называются руах, а искры Асии — нефеш». Там же: «Сами ангелы не являются внешней стороной миров, так же как сами души не являются внутренней стороной миров».

Обитель, корень и способ возникновения — три вопроса: ответ на один не отвечает на другой.

Являющиеся аспектом йеш — это статус. «Йеш» — сотворённая действительность, выступающая вещью и не пребывающая в полном битуле в источнике; следующие слова пояснят. «Являющиеся» — непосредственно рядом с телами, но далее в скобках (глава 6) сказано «подобно чертогам Ацилут и аспекту йеш», откуда следует, что чертоги тоже «йеш». Значит, утверждение относится к обоим.

Как написано — приводится стих в поддержку.

И в ангелах Своих усматривает недостаток — стих Ийов 4:18, слова Элифаза.

Что значит «tohola» и зачем стих

Полный стих: «Вот, слугам Своим не доверяет и в ангелах Своих усматривает tohola». Современный читатель слышит «tehила» и понимает хвалу. Но Раши объясняет: «Tohola — от слова “безумие”», подобно «безумию» Kohелет: неустроенность, изъян. Тогда стих говорит, что Б-г находит изъян даже в Своих ангелах. «Мецудот» — иначе. «Мецудат Цийон»: «Tohola — свет», подобно «когда светил Его светильник». «Мецудат Давид»: отрицание первой половины относится и ко второй — Б-г «не поместил в самих ангелах собственного света, поскольку всё приходит от Него в любое время».[111]

Оба объяснения учат отсутствию у ангелов собственного совершенства. В нашем прочтении Раши особенно подходит контексту: стих поддерживает «аспект йеш», следующее предложение поясняет недостаток — «не пребывают в полном битуле». При таком чтении «tohola» обозначает недостаток.

Стоит заметить границу доказательства. Стих не упоминает Ацилут и не различает тело и душу ангела. Отнесение к телам ангелов Ацилут устанавливает каббалистическое обсуждение, приводящее стих. Так действует стих в объяснении: даёт язык и опору, а тема определяет аспект его прочтения.[112]

«Не пребывают в полном битуле»: какой битуль имеется в виду

שאינן בבחי' ביטול לגמרי כעלול לגבי עילתו

[W05-04 · слова 28–34]

[111] Иов 4:18: «Вот, Он и слугам Своим не доверяет и в ангелах Своих усматривает недостаток» — слова Элифаза. Раши: «Tehила — от слова „безумие“»; ср. Kohелет 10:13. «Мецудат Цийон»: «Tehила — свет, как в выражении „когда Его светильник сиял“». «Мецудат Давид»: «Слово „не“ относится к двум частям… Он не поместил в самих Своих ангелах собственного света, ибо всё в каждый момент приходит от Него».

[112] Исследовательская книга, том I, с. 637–642, 644, ответы на вопросы «Почему „как следствие по отношению к своей причине“ является критерием полного битуля?» и «Что доказывает „и в ангелах Своих усматривает недостаток“?»: «Как следствие по отношению к своей причине» — местный критерий, различающий возникновение посредством иштальшелут и возникновение йеш ме-аин, а не общая шкала всех степеней битуля. Сам стих не указывает ни на мир Ацилут, ни именно на тело в отличие от души.

поскольку не пребывают в полном битуле, как следствие перед причиной.

Поскольку не пребывают поясняет «аспект йеш». Относится к телам ангелов, по продолжению также к чертогам.

В аспекте битуля — битуль, отсутствие самостоятельности перед источником: вещь не стоит сама по себе, а включена в высшее.

В полном — ключевое. Отрицается полный битуль, а не всякий.

Как следствие перед причиной — известный из главы 2 критерий. Причина — источник; следствие — результат, происходящий путём нисхождения, ступень за ступенью. «Перед» — относительно. И здесь — не абсолютная оценка, а определённое отношение получателя к источнику.

Три рода битуля

«Битуль» несколько раз появляется в письме, не всегда одинаково. Чтобы понять отрицаемое, различим три рода.

Первый — битуль «перед Ним», сверху. Письмо установило: и сотворённое сущее «считается словно ничто перед Ним», лишено самостоятельного существования относительно порождающей Б-жественной силы; добавило: «То есть именно перед

Ним — в Его знании сверху вниз».[104] Такой битуль верен для всякого творения, включая чертоги и тела ангелов. Отрывок его не отрицает.

Второй — битуль следствия перед причиной. Изученный в главах 2–3: следствие «окружено причиной и лишено самостоятельного существования перед ней, подобно солнечному сиянию внутри солнца»; «знает и в некоторой мере постигает причину, пребывает перед ней в битуле посредством этого знания и постижения»; «в сущности и сути нет столь большого различия: лишь это причина, а это следствие». Следствие по природе близко причине, поэтому и «снизу», со своей стороны, постигает источник и пребывает перед ним в битуле. Творение и порождающая сила, напротив, «совершенно несоизмеримы, нет ни самой соизмеримости следствия с причиной, ни малейшей её части»; «поэтому называется именно сущим из ничего».

Третий — битуль в служении. У ангелов подлинное служение Б-гу. Алтер Ребе пишет, что «у них есть самоотдача и они пребывают в битуле перед Ним, благословен Он»; в другом месте их служение — «привести йеш и тело к битулю посредством души»: души ангела, внутренней стороны, а не ступени человеческой души.[113][103]

Теперь прочтём точно. «Не пребывают в полном битуле, как следствие перед причиной» отрицает

лишь второй род. Чертоги и тела ангелов не произошли из сосудов как следствие из причины: «сотворены» из ничего. Поэтому со своей стороны не имеют полного битуля естественно близкого источнику. Пребывают в битуле «перед Ним», как всякое творение; у ангелов есть также служение битуля. Их святость сохраняется, здесь нет обвинения в гордыне или мятеже. «Йеш» описывает способ действительности, а не хвалу или осуждение.[112]

Можно немного расширить данный письмом образ «солнечного сияния внутри солнца». Луч внутри солнечного тела — из самого солнечного света и полностью пребывает там в битуле. Освещённый солнцем камень получает свет, но не «из солнца». Расширение — наше предложение, с ясным пределом: между камнем и солнцем — естественная связь получателя и влияющего, а у возникновения из ничего нет точного примера в мире. Образ учит только различию битуля естественно близкого источнику и принятия не принадлежащим его роду.

Тело и душа ангела

Что значит «тело» там, где нет плоти

У ангела духовное тело, определяющее и ограничивающее его действительность и меру

принимаемой жизненности. Речь не о плоти и костях. Выясним смысл из описаний источников.

Алтер Ребе описывает тело в нескольких местах. «У ангелов есть тело, поэтому ангелы занимают место»; поскольку относятся к месту, относятся и ко времени. О душах: «Душа наверху полностью отделена от тела и не относится к месту». В другом месте: «У души наверху совершенно нет тела и ограничивающего сосуда, в отличие от ангелов, имеющих тела»; там называет их «духовными телами». В третьем: высшие ангелы могут принять «только распространяющееся к ним в мере, каждый по ступени… поскольку облеклись в тела из элемента огня и элемента духа». Ещё не облечённые в тела души способны принять свет Эйн Соф «как он в аспекте Эйн Соф… поскольку включены и подлинно едины с Эманирующим их, благословен Он».[114]

Из источников следует роль тела: «ограничивающий сосуд». Оно даёт ангелу определённую меру принятия и «место» духовного порядка. Ангел принимает «в мере», по ступени, не способен принять больше. Душа наверху, напротив, так не ограничена и может принять «как он в аспекте Эйн Соф». Здесь

[113] «Тора ор», Итро, объяснение маамара «Помни день субботний, чтобы освящать его»: «Ангелы тоже просили Тору… но она не была им дана, поскольку они относятся к миру речи… к внешней стороне сосудов и не способны ничего привлечь, хотя они самоотверженны и пребывают перед Ним, благословенным, в битуле…». См. исследовательскую книгу, том I, с. 862–871.

начинает проясняться различие тел ангелов и их душ, которое установит письмо.

Нужно сохранять границы изучения. Источники говорят об ангелах вообще; «огонь и дух» — из «Делающий ангелов Своих ветрами, служителей Своих пылающим огнём». Они не определяют, из чего тело ангелов Ацилут, и описание нельзя на них переносить. Из письма узнаём лишь статус: «аспект йеш». Ещё языковое уточнение для каббалы: «тело» обозначает материальное тело, корень тела и «тело» строения парцуфа. Слово одно, смыслы разные.[108]

Почему чертог и тело перечислены отдельно

Если оба «йеш», почему два предмета? Это разные вещи. Чертог — рамка всего мира, «дом». Тело принадлежит определённому живому существу, ангелу, и измеряется относительно его души. И в «Эц хаим» тело и чертог по разные стороны границы:

[114] «Ликутей Тора», Бехар, маамар «Субботы Мои соблюдайте»: «У ангелов есть тело… поэтому ангелы занимают место… А поскольку они относятся к категории места, они относятся и к категории времени… Души же не относятся к категориям времени и места… Душа, какова она наверху, совершенно отделена от тела и не относится к категории места». «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, маамар «Зубы твои — как стадо овец»: «Душа, какова она наверху, вообще не имеет тела и ограничивающего сосуда, в отличие от ангелов, имеющих тела — ветры и пылающий огонь». Там же: «Различие между уровнем ангелов, пребывающих в духовных телах, и душами, совершенно лишёнными тела». «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, маамар «Выйдите и посмотрите»: «Дочери Иерусалима — души, ещё не облачившиеся в человеческие тела… Высшие ангелы могут получить только то, что продолжается к ним в мере, каждому соответственно его уровню… поскольку они облачились в тела из стихии огня и стихии ветра… А души, ещё не облачившиеся в тела, могут получить свет Эйн Соф, благословен Он, каков он в своей бесконечности… поскольку они действительно включены в своего Эманирующего, благословен Он, и едины с Ним». Эти источники рассматривают ангелов и души в целом и не определяют тела ангелов Ацилута. См. исследовательскую книгу, том I, с. 643–644, 933–937, 950–954, 981–987.

корень, души и тела — «один аспект без разделения», одеяния и чертоги — «отдельны». Там тела строения мира, а не тела ангелов, но это показывает разные аспекты каббалистического языка.[105] Письмо перечисляет их вместе по общему статусу, отдельно — из-за различия.

Является ли чертог «большим йеш», чем тело?

Напрашивается вопрос: возможно, внешняя рамка дальше от жизненности, чем тело, поэтому «больше йеш»? Но порядок «чертоги… а также тела ангелов» не доказывает ранжирования. Нужно знать измеряемое: расстояние от источника, способ принятия жизненности, ощущение отдельности? Письмо такого критерия не даёт; у нас нет решающего источника. «Больше» и «меньше йеш» остаётся для рассмотрения. Прямое утверждение одно: оба — йеш относительно породивших их сосудов.[108]

«Однако»: от тела к душе

Следующее предложение начинается «однако»: здесь поворот. До сих пор — тела ангелов, отныне — души. У одного ангела две стороны с разным статусом.

«Эц хаим» описывает: душа ангела «облекается в руах, нефеш и сосуды самих ангелов».[110] Алтер Ребе, как видели, различает «их йеш и тело» и «их душу, являющуюся аспектом аин».[103]

Правило чтения: каждая сторона оценивается по сказанному о ней. Из йеш тела не следует йеш души; из «подобия Б-жественности» души не следует возвышения статуса тела.

У человека различие знакомо: Б-жественная душа — «часть Б-га свыше в буквальном смысле», тело — плоть и кровь. Оба — один человек; никто не заключает Б-жественности тела или материальности души.[115] У ангела обе стороны духовны, разница не между духом и материей, а между «йеш» и не-«йеш». Граница сравнения: нельзя заключать, что у ангела точно такое же строение нефеш, руах и нешама, как у человека. «Эц хаим» описывает душу ангелов, облекающуюся в руах, нефеш и сосуды, но полное сравнение с человеческой душой не доказано.[116]

«Однако души ангелов, вышедшие из зивуга поцелуев»

אך נשמות המלאכים שיצאו מזיווג הנשיקין

[W05-05 · слова 35–40]

Однако души ангелов, вышедшие из зивуга поцелуев,

[115] «Тания», «Ликутей амарим», глава 2: «Вторая душа в Израиле — действительно часть Б-га свыше».

[116] Исследовательская книга, том I, с. 688–701, обсуждение «Две системы, которые нельзя смешивать»: ось ограниченности, меры и формы и ось отдельности и йеш; «Отсюда: сосуды Ацилута могут быть ограниченными со стороны формы и меры и вместе с тем Б-жественностью со стороны единства». Там же оговорка: утверждение, что у ангелов та же структура нефеш, руах и нешама, что у человеческих душ, не доказано. Также том II, с. 1416–1442: «Сокращение, мера и отдельность — не синонимы»; «Ограниченность сосуда Ацилута не тождественна статусу отдельного йеш».

Однако исключает следующее из прежнего списка «йеш».

Души ангелов — внутренняя жизненность ангелов, другая сторона существ, чьи тела только что упомянуты.

Вышедшие — не «сотворённые». Язык выхода и рождения из зивуга. Есть ограничение: души из зивуга поцелуев, а не общее утверждение о любой душе любого ангела, во всех мирах и состояниях.

Из зивуга — соединения влияющего и получателя, из которого происходит новая действительность. Цемах Цедек определяет: «Единение и зивуг в любом месте — удивительный аспект распространения нового света из Эйн Соф, благословен Он».[117] Зивуг — не только соединение двух, а открытие нового распространения сверху.

Поцелуев — название высшего духовного зивуга. «Эц хаим»: «Два вида зивуга: первый — высший духовный, называемый зивугом поцелуев; второй — нижний телесный, Йесод с Йесод». Там приведён Зоар: «Нет любви прилепления духа к духу, кроме поцелуя».[118] Цемах Цедек добавляет: зивуг поцелуев,

[117] «Дерех мицвотеха» Цемах Цедека, заповедь плодиться и размножаться, раздел 2: «Единение и зивуг, где бы они ни происходили, — удивительное привлечение нового света из Эйн Соф, благословен Он, с прибавлением, значительно превышающим первоначальное»; «Есть два вида зивуга: первый называется зивуг нешикин в „Эц хаим“ и соединением духа с духом в „Зоаре“; это Хабад с Хабад, и отсюда корень ангелов. Второй — телесный зивуг Йесода с Йесодом, и отсюда корень душ». См. исследовательскую книгу, том I, с. 870–875.

[118] «Эц хаим», врата 39, толкования 4 и 9 — души, ангелы и способы зивуга.

«прилепление духа к духу», — «аспект Хабад с Хабад»: соединяющихся Хохмы, Бины и Даат.[117] «Эц хаим» также: «Поцелуи — соединение внешних сосудов; хотя выходит внутренний свет, дыхание, всё же капля мохин внутренних сосудов не распространяется».[110] То есть соединяются внешние сосуды; выходит внутренний свет, «дыхание», но не капля интеллектуального света внутренних сосудов. К различию вернёмся, спрашивая о рождении из каждого зивуга.

Образ поцелуя выбран намеренно. У человека поцелуй — близость духа и дыхания, без порождения тела. Источники описывают им полностью духовное соединение, «дух с духом», результат которого не нуждается в теле. Нижний зивуг, описываемый «Йесод» и «каплей», — соединение с результатом, облекающимся в тело. Термины обозначают способы распространения и влияния в сфирот: соединение и происходящее из него.

«И также человеческие души… до нисхождения в БЙА»

וכן נשמת האדם שיצאו מזיווג דזו"נ דאצי' קודם שירדו לבי"ע

[W05-06 · слова 41–50]

и также человеческие души, вышедшие из зивуга Зеир Анпина и нуквы Ацилут, до их нисхождения в БЙА,

И также — человеческие души тоже включены в статус, который будет сейчас назван.

Человеческие души — души людей. Наш текст содержит «душа» в единственном числе, затем «вышедшие» во множественном; в распространённом огласованном тексте — «души людей». Сказуемое «не являются… они» показывает род в целом. Нельзя строить толкование на числе слова и исправлять цитату.[119]

Вышедшие — из зивуга, подобно душам ангелов.

Из зивуга ЗУН — Зеир Анпина и нуквы. Имена встретили в предыдущей главе: Зеир Анпин — шесть качеств от Хеседа до Йесода, организованных одним парцуфом, целостным строением сил; нуква — Малхут как принимающий от него парцуф. Здесь письмо указывает, **кто** соединяется, а не **как**.

Ацилут — принадлежащих Ацилут.

До их нисхождения — условие этапа; подробно остановимся на нём.

---

[119] В имеющемся у нас тексте: «וכן נשמת האדם שיצאו מזיווג דזו״נ דאצי׳» — «И также душа человека, которые произошли от зивуга ЗУН Ацилута». В огласованном тексте издательства Kehot: «וכן נשמות האדם שיצאו מזיווג דז״א ונוקבא דאצילות» — «И также души людей, которые произошли от зивуга Зеир Анпина и нуквы Ацилута». Глагол «произошли» и сказуемое «не являются… они» стоят во множественном числе; объяснение не зависит от выбора между вариантами текста.

В БЙА — миры Брия, Йецира и Асия.

Кто, как и что: три вопроса о любом зивуге

Для продолжения важно различать участников зивуга, его способ и происходящее из него. Подробности следующих источников помогут сохранить различение.

Заметьте несимметричность языка письма. Об ангелах назван **способ**, «поцелуи»; о людях — **участники**, «Зеир Анпин и нуква Ацилут». Поставив примеры в две колонки «поцелуи — ангелы» и «ЗУН — человек», сравним разные роды предметов. «Поцелуи» отвечают **как**, «ЗУН» — **кто**, «ангел» и «человек» — **что рождается**. Три разные оси — не одно разделение.[120][121]

Пример — разговор отца с сыном. «Отец и сын» — участники; «лицом к лицу» или «письмом» — способ разговора; усвоенное сыном — результат. Три вопроса об одной встрече.

Зададим их и увидим добавляемое источниками.

Кто? По Алтер Ребе, «ангелы рождаются из зивуга поцелуев ЗУН».[122] Значит, и ангелы выходят из

[120] См. исследовательскую книгу, том I, с. 679–688, обсуждение «Зивуг нешикин не принадлежит исключительно ангелам».

[121] Исследовательская книга, том I, с. 676–688: тема «Души, нешикин и ЗУН: источник, способ и результат» и её вывод «Способ привлечения, участники и результат» — три оси, которые не составляют одного деления, и два отдельных вопроса: откуда продолжается данный уровень и на каком этапе он становится действительностью, выходящей из своего источника. Также с. 619–632, «Нешикин не везде относятся только к ангелам»: затруднение в «Эц хаим» относительно первых нешикин и вопрос, означают ли там «Абба и Има» парцуфим или Хохму и Бину в Зеир Анпине. Записи самих источников: с. 701–715, 823–833, 851–875.

зивуга Зеир Анпина и нуквы; «поцелуи» и «ЗУН» не противоположны. «Эц хаим» шире: корень и человеческих душ, и душ ангелов — зивуги Абба ве-Има, Хохмы и Бины как парцуфов; однако «исправляются и завершаются лишь затем через зивуг ЗУН, также имеющий высший и нижний: ангелы из высшего, человеческие души из нижнего». Причина: «Иначе их достоинство было бы выше ЗУН, а это невозможно».[118] Само письмо далее скажет: «Весь основной корень капли», принимаемой нуквой от Зеир Анпина, — «из мохин Абба ве-Има».[123] Тогда «зивуг ЗУН Ацилут» описывает завершение, не исключая высшего корня.

Как? «Шаар ha-гильгулим»: «Уже объяснили в другом месте, в толковании корня душ ангелов и

[122] «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, объяснение маамара «Шестьдесят цариц»: «Корень душ — из внутренней стороны Хохмы, а корень душ ангелов — из внешней, поскольку ангелы рождаются от зивуга нешикин ЗУН, который духовен… В отличие от рождения душ Израиля, происходящего от телесного зивуга… конец укоренён в начале, и именно в нём продолжается сияние внутреннего. Это можно понять на примере человеческой души: в речи есть сияние и облачение разума посредством постепенного нисхождения от мысли и т. д., и это лишь внешняя сторона разума… Мы видим, что продолжение капли, рождающейся из мозга отца, происходит из внутреннего источника способности мыслить, вплоть до рождения подобного себе… Так понимающий постигнет и наверху: поскольку ангелы рождаются от духовного зивуга, относящегося к ишталышелут, они — лишь из внешнего; души же Израиля, происходящие от телесного зивуга, от капли Абба, — именно из внутренней стороны Хохмы». Там же: «По этой причине понятно, почему именно души имеют способность рождения… а ангелы — нет». См. исследовательскую книгу, том I, с. 870–873, 897–909.

[123] «Игерет а-Кодеш», послание 20, далее; будет объяснено в следующих главах: «Тем более что сотворение душ из неё [то есть из Малхут Ацилута], чтобы они стали йеш и самостоятельной отдельной вещью в мире Брия, называется „рождением“… Так происходит и при сотворении душ и ангелов для мира Брия»; «И весь первоначальный корень капли, которую она получает от Зеир Анпина и которой зачинает, — из мохин Абба ве-Има… Только всё пребывает в сокрытии в мохин, пока нуква не родит души, ангелов и чертоги в мир Брия». Упомянутые там чертоги рождаются в мир Брия; отсюда нельзя ничего заключить о способе сотворения чертогов Ацилута в нашем отрывке.

людей, разницу: эти выходят из высшего зивуга поцелуев, те — из нижнего зивуга Йесод».[124] Именно на этом различии опирается письмо. Но «Эц хаим» также: «Знай: есть человеческие души, тоже приходящие из зивуга поцелуев». Ангелам «достаточно одних поцелуев», человеческим душам, «хотя выходят из поцелуев, необходимо снова» выйти через нижний зивуг. Более того: «Нет в мире зивуга, которому не предшествует высший зивуг поцелуев».[118] Значит, поцелуи — не одна из двух возможностей, а этап перед всяким зивугом.

Что рождается? «Эц хаим»: души ангелов из зивуга поцелуев, «поскольку это полностью духовный высший зивуг, не нуждаются в теле»; человеческим душам нужно «выйти через нижний телесный зивуг, облечься в тело и исправить через заповеди и добрые дела, совершаемые самим телом».[118] Алтер Ребе: зивуг поцелуев «весьма духовен, но лишь внешнее влияние, поэтому не могут облечься в материальное тело. Телесный зивуг, из которого души, хотя материальное влияние, корень имеет именно во внутреннем и потому облекается в тела».[103]

Раскрывается парадокс. «Высший», духовный способ порождает происходящее из внешнего; «нижний»

[124] «Шаар ha-гилгулим», введение 19: «Мы уже объясняли в другом месте, в толковании о корне душ ангелов и людей, каково различие между ними: одни выходят из высшего зивуга нешикин, другие — из нижнего зивуга в Йесоде. Этим объяснено, на сколько уровней они подразделяются… Оказывается, в корнях душ существует бесконечно много различных уровней». См. исследовательскую книгу, том I, с. 701–715.

несёт внутреннее. Алтер Ребе объясняет человеческой душой: речь соответствует духовному зивугу, капля — телесному. В духовной речи разум передаётся «путём нисхождения из мысли», поэтому доходит «лишь внешняя сторона разума». «Распространение капли, рождающейся из мозга отца, — из внутренней стороны силы разума, вплоть до порождения подобного». «Так наверху: ангелы рождаются из духовного зивуга, аспекта нисхождения, потому лишь из внешней стороны; души Израиля — из телесного зивуга, капли Абба, именно из внутренней стороны Хохмы». В том же маамаре заключает: у душ есть «сила порождения», у ангелов нет.[122] В другом обобщает: «Души происходят из внутренней стороны сосудов, ангелы — из внешней».[101]

	Души ангелов	**Человеческие души**
Язык письма	«Вышедшие из зивуга поцелуев» — название способа	«Вышедшие из зивуга ЗУН Ацилут» — название участников
Кто, по параллелям	Корень в зивугах Абба ве-Има; завершение в высшем зивуге ЗУН	Корень в зивугах Абба ве-Има; завершение в нижнем зивуге ЗУН

Как	Высший зивуг, «дух с духом», внешних сосудов	Нижний зивуг, «Йесод с Йесод», с распространением капли из внутренних сосудов; некоторые начинались в поцелуях и снова вышли в нижнем зивуге
Что рождается	Душа, не нуждающаяся в облачении в материальное тело; из внешней стороны	Душа, облекающаяся в тело и исправляющая заповедями; из внутренней стороны

В самом «Эц хаим» отмечены места для рассмотрения; нужно выяснить также, являются ли «Абба ве-Има» некоторых толкований самими парцуфами или Хохмой и Биной внутри Зеир Анпина. [121]

Источники показывают недостаточность трёх простых разделений. «Поцелуи — только ангелы» отвергается: есть человеческие души, начинающиеся в поцелуях. «ЗУН — только человек» отвергается: ангелы рождаются из поцелуев ЗУН. «Высший способ обязательно порождает высший результат» также отвергается увиденным парадоксом. Письмо не стремится раскрыть здесь все сочетания зивугов. Даёт два примера по основному различению Аризаля, чтобы сказать одно: души, вышедшие из зивуга Ацилут, до нисхождения не «йеш».

«До нисхождения в БЙА»: к чему условие и что ограничивает

К чему относится? «До нисхождения в БЙА» стоит в конце второго члена, после человеческих душ, перед общим сказуемым «не относятся к йеш». Возможно два чтения.

- **Широкое:** условие относится к обоим, душам ангелов и людей. В пользу — общее сказуемое «не являются… но они». Также продолжение письма: «Так при сотворении душ и ангелов в мир Брия»; нуква рождает «души, ангелов и чертоги в мир Брия». И ангелы выходят из Ацилут в Брия, значит, «до нисхождения» относится к ним.[123]
- **Узкое:** только человеческие души, к которым слова прилегают; скобки конца предложения обсуждают нисхождение душ к праведникам этого мира.

Широкое естественнее в контексте, но узкое не исключено; оставим вопрос открытым. Выбор не меняет главного: оба говорят о душах в Ацилут после выхода из зивуга.

Что ограничивает? «Не относятся к йеш» описывает один этап: после выхода из зивуга, до нисхождения в БЙА. Человеческая душа сейчас, облечённая в тело, и состояния после нисхождения здесь не обсуждаются. Далее само письмо скажет: сотворение душ из

Малхут Ацилут — «чтобы быть сущим и отдельной самостоятельной вещью в Брия; называется рождением».[123] «Тора ор» говорит о «воинствах душ и ангелов Брия»: «Подлинно сотворены и вновь возникли из ничего в сущее; совсем не Б-жественность, как Ацилут, являющийся подлинной Б-жественностью».[125] «Ликутей Тора»: «Души вначале включены как ибур в Ацилут, затем распространяются как рождение в БЙА и становятся ограниченными».[126] «Уроки по книге Тания» также подчёркивают: всё сказано о душах, «как они ещё в Ацилут, до облачения в тело».[127]

Где души на этом этапе? Уже «вышли» из зивуга; по дальнейшим словам письма, «уже вышли и отделились от сосудов десяти сфирот».[128] Поэтому уже не сосуды сфирот. Ещё не сошли в миры, где

---

[125] «Тора ор», Бо, маамар «В этот самый день»: «Таково значение Имени Цваот… Это воинства душ и ангелов Брии, воинствам которых нет числа. Они действительно сотворены и вновь возникли из аин в йеш и вовсе не являются Б-жественностью, в отличие от Ацилута, который является самой Б-жественностью». См. исследовательскую книгу, том I, с. 903–912.

[126] «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, объяснение маамара «Черна я, но прекрасна»: «Изначально души были включены в Ацилуте в состоянии зарождения, а затем продолжаются в БЙА в состоянии рождения и тогда становятся ограниченными, ибо уровень Эйн Соф существует лишь в Ацилуте, где заканчивается сияние кава и нити из света Эйн Соф… Эта ограниченность возникает при рождении душ в БЙА, тогда как при зарождении в Ацилуте Он, Его света и Его сосуды едины». «Ограниченные» там означает ограниченность творений — меру вместе с отдельностью, подобно ангелу, всё служение которого состоит «в любви» или «в трепете» и который не может принять больше своей меры. А «уровень ограниченности» сосудов Ацилута в нашем послании — определённость, с которой не связана отдельность. См. исследовательскую книгу, том I, с. 918–925.

[127] Р. Йосеф Вайнберг, «Шиурим бе-сефер ha-Тания», объяснение «Игерет а-Кодеш», послание 20, и английский параллельный текст «Lessons in Tanya»: кав, «облачённый в нефеш, руах и нешама», объясняется там как нефеш, руах и нешама сфирот Ацилута. О словах «как первое сокращение» сказано, что это сокращение «означает не уменьшение света, а удаление света». В конце отрывка подчёркивается, что всё сказанное относится к душам, «пока они ещё в Ацилуте, прежде чем облачились в тело». Эти формулировки принадлежат объяснению р. Вайнберга.

творение — «сущее и отдельная вещь». Это промежуточная ступень между Б-жественным сосудом и сотворённым сущим. «До» может указывать не только время, но порядок ступеней: прежде нисхождения и выше него.[129]

В следующей главе письмо осторожным «возможно» предположит: у «первых праведников» сущность душ, возможно, не изменилась и после нисхождения в этот мир. Это ограниченное расширение; обсудим на месте. Пока читаем «до нисхождения» как есть: один этап, а не любая душа в любом состоянии.

«Не относятся к йеш»: статус, не являющийся ни сущим, ни сущностью Творца

> אינן בכלל יש ודבר נפרד בפ"ע אלא הן מעין בחי' אלקות
>
> [W05-07 · слова 51–61]

[128] «Игерет а-Кодеш», послание 20, далее; будет объяснено в главе 7: «Однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин, поскольку уже вышли и отделились от сосудов десяти сфирот, в которые облачён кав света Эйн Соф. Ведь свет подобен источнику света — природе и сущности Эманирующего, благословен Он, Чьё существование происходит из Него Самого; Он не является следствием какой-либо предшествовавшей Ему причины, Б-же упаси. Поэтому лишь Он Своей силой и способностью может творить йеш ме-аин…».

[129] Исследовательская книга, том I, с. 660–668: души до нисхождения как «промежуточный уровень», а не описание каждой человеческой души в её нынешнем состоянии; с. 1072–1079: «прежде» и предшествование душ — предшествование по уровню, а не только во времени; с. 1132–1146: три отдельных вопроса — отделилась ли душа от сосудов, является ли она «йеш и отдельной вещью» и может ли она творить.

не относятся к сущему и отдельной самостоятельной вещи, но являются подобием Б-жественности

Не являются — общее сказуемое душ ангелов и людей.

В категории — внутри группы, а не современное «вообще нет». Души не причислены к «йеш», куда вошли чертоги и тела.

Йеш — сотворённая действительность, определённая выше: не полный битуль следствия перед причиной.

И отдельная вещь — сущее стоит и ощущает себя вещью само по себе, отдельно от источника. Способ самостояния и самознания «в знании снизу вверх», изученный в главе 3; «перед Ним» всё в битуле, от Б-га действительно не отделено.

Самостоятельная — стоящая сама по себе, независимая действительность.

Но — после отрицания положительное описание.

Они — души.

Подобие — нечто того же рода, подобное. Указывает сходство рода, не тождество. Так Шабат — «подобие будущего мира»: не будущий мир, но содержит его вкус и род.

Аспект — ступень, способ. Термин очень обычен в хасидизме; нельзя выводить решение только из него, но он соответствует осторожному «подобие».

Б-жественности — изученное в главе 1: единое с источником, не отдельная действительность. Здесь слово стоит после «подобия аспекта», его вес меняется.

Что говорит «подобие Б-жественности» и чего не говорит

«Подобие» устанавливает душам границу сверху. Далее письмо различит свет и «светило»: «Свет подобен светилу — сущности и сути Эманирующего, благословен Он, Чьё существование от Него Самого».[128] Если даже свет лишь «подобен» светилу, тем более души, «подобие Б-жественности», не сущность Творца. Относительно творения прямо скажет: «Но не подлинная Б-жественность для сотворения сущего из ничего, поскольку уже вышли и отделились от сосудов десяти сфирот, в которые облечён кав из света Эйн Соф».[128] «Подобие» заранее готовит различие.

Одновременно «не относятся к йеш» ставит границу снизу. Из «чрезвычайного сокращения» нельзя заключить отдельных творений; сразу остановимся на этом. Нельзя расширять утверждение за пределы этих душ: тот же отрывок определил чертоги и тела ангелов как йеш. «Подобие Б-жественности» — определённый статус определённых душ на определённом этапе, а не общее утверждение обо всём Ацилут.

Что о них положительно сказано? До нисхождения они близки к источнику и не стоят сами по себе. «Ликутей Тора» описывает души, «ещё не облечённые в тела», способными принять свет Эйн Соф «как он в аспекте Эйн Соф… поскольку включены и подлинно едины с Эманирующим их, благословен Он».[114] Маамар прямо не обсуждает Ацилут: это параллель, а не определение, но она показывает смысл отсутствия «отдельной вещи». Два вопроса остаются открытыми: точное положительное содержание «подобия Б-жественности» и точная степень сходства душ с сосудами.[130]

«При чрезвычайном сокращении и подобно сосудам»: предел без обособленности

בצמצום עצום וכעין הכלים די"ס דאצי' שהן בבחי' גבול

[W05-08 · слова 62–70]

при чрезвычайном сокращении и подобно сосудам десяти сфирот Ацилут, обладающим пределом,

При сокращении — сокрытии и ограничении раскрытия: свет проявлен не как есть, а в мере.

Чрезвычайном — очень большом. Описанный как «подобие Б-жественности» аспект в этих душах

[130] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1416–1442, обсуждение «Уточнение „их нефеш, руах и нешама“: предпосылка вопроса тоже может отпасть».

сильно скрыт и ограничен. Источник не слаб; раскрытие в них весьма сокращено.

И подобно — ещё одно ограниченное сходство. «Подобие… и подобно»: дважды сходство, не тождество.

Сосудам десяти сфирот Ацилут — о которых в начале отрывка сказано «являющиеся Б-жественностью».

Обладающим — сосуды.

Пределом — каждый сосуд определён: Хесед — Хесед, не Гвура; имеет форму, меру, роль.

Предел и Б-жественность — как согласуются?

Вернёмся к вопросу начала письма в главе 1: как сосуды ограничены и всё же Б-жественность? Для точности предлагаем различить два вопроса.

Первый: в какой мере и форме вещь проявляется? Хесед проявляется как Хесед, определённой мерой и формой. Это вопрос предела и определённости.

Второй: выступает ли вещь отдельной действительностью? Является ли «сущим и отдельной самостоятельной вещью»? Это вопрос обособленности и ощущения сущего.

Сосуды сфирот Ацилут определённы, но «Он и Его сосуды едины». Чертоги и тела ангелов определённы и также «йеш». Души до нисхождения в этой точке подобны сосудам: «при чрезвычайном сокращении»,

но не «сущее и отдельная вещь». В предлагаемом различении мера и обособленность — разные вопросы, как видели в главе 1.[116]

Рука человека определённа: своя форма и роль. Но живёт жизненностью всего тела. Так можно показать, что определённость не требует отдельного существования. С душами сложнее: уже вышли из сосудов; отношение к источнику изучим из письма.

Что сравнивается и до какого предела? Одно: у душ, как у сосудов, сокращение и предел не требуют «йеш». Всё содержание сравнения. «Подобно» не отождествляет души с сосудами во всём. Сила творения сосудов будет прямо отнята у душ; облачение кава в души, как в сосуды, не высказано, сейчас увидим. В обратную сторону сравнение тоже ограничено: не учит, будто всякий предел бывает без обособленности, ведь чертоги ограничены и отдельны.

Кратко: сокращение, мера и обособленность — не синонимы; предел сосуда Ацилут не тождествен статусу отдельного сущего.[116][126]

«То есть кав, облечённый в их нефеш, руах и нешама»: медленное чтение

ע"י צמצום אור הא"ס הוא הקו המלובש בנר"נ שלהם

[W05-09 · слова 71–79]

посредством сокращения света Эйн Соф, то есть кава, облечённого в их нефеш, руах и нешама,

Посредством начинает объяснять происхождение предела сосудов.

Сокращения — сокрытия и ограничения, как выше.

Света Эйн Соф — не сущности Творца, а света, как различили выше.

То есть кав — «он» здесь значит «то есть»: сокращённый свет Эйн Соф называется кавом. «Эц хаим» после первого сокращения: «Распространил из света Эйн Соф одну прямую линию… нисходящую внутрь того пустого пространства». Свет приходит линией, не со всех сторон: «Если бы свет приходил… со всех сторон, эманированные были бы как Сам Эманирующий, без предела и меры». Кав именно тонок, «чтобы свет, приходящий к эманированным, был в мере и ограничении».[106] Кав — канал измеренного распространения света Эйн Соф и источник предела эманированных.

Облечённый — находящийся и раскрывающийся в получателе. Кав внутри; нефеш, руах и нешама — словно его одеяние.

В нефеш, руах и нешама — ступенях внутреннего света и жизненности.

Их — чьих? Сейчас обсудим.

Кому принадлежат «их нефеш, руах и нешама»?

Для ответа разделим предложение на слои:

1. **Предмет:** души ангелов и людей — «не относятся к йеш… но подобие Б-жественности при чрезвычайном сокращении».
2. **Сравнение:** «подобно сосудам десяти сфирот Ацилут».
3. **Придаточное о сосудах:** «обладающим пределом посредством сокращения света Эйн Соф».
4. **Пояснение сокращённого света Эйн Соф:** «то есть кав, облечённый в их нефеш, руах и нешама».
5. **Пример:** «подобно первому сокращению для возникновения пустого пространства и так далее».

«Их» может возвращаться к **сосудам сфирот Ацилут**, ближайшему названию, которому посвящено придаточное, либо к **душам**, главному предмету всего предложения.

В пользу «сфирот»:

- «Обладающим пределом посредством сокращения света Эйн Соф, то есть кава…» объясняет предел **сосудов**. Естественно, что упомянутые здесь нефеш, руах и нешама принадлежат этим сосудам.
- У самих сфирот есть нефеш, руах и нешама в трудах Аризаля. «Эц хаим» внутри тридцати сосудов Зеир Анпина описывает «жизненность

сущности, их нешама, разделённую на нефеш, руах, нешама, хая и йехида»: нефеш облекается во внешние сосуды, руах — в средние, нешама — во внутренние.[102]

- В предыдущей главе письмо говорит о «нешама десяти сфирот БЙА» и их «свете нефеш, руах». Далее: «Сияние сияния облекается в нефеш, руах десяти сфирот БЙА и даже во все их сосуды»; здесь «их» явно о сфирот.[131]
- Повсюду письмо описывает кав в сосудах сфирот: «Из сосудов десяти сфирот… в которых светит кав света Эйн Соф»; «из сосудов десяти сфирот, в которые облечён кав из света Эйн Соф».[131]
- Так объясняют и распространённые «Уроки по книге Тания»: кав облечён в нефеш, руах и нешама сфирот.[127]

В пользу «душ»:

- Души — главный предмет предложения.
- Термин нефеш, руах и нешама сразу затем относится к душам в скобках: «Даже после

[131] «Игерет а-Кодеш», послание 20: «И также света нефеш и руах, сотворённые из уровня нешама десяти сфирот БЙА, который является Б-жественностью» — абзац перед нашим отрывком; «Не имеет самостоятельного существования по отношению к силе и свету, изливающимся в него из сосудов десяти сфирот… в которых светит кав света Эйн Соф, благословен Он»; «От сосудов десяти сфирот, в которые облачён кав»; «Сияние кава светит оттуда и облачается в свет нешама десяти сфирот БЙА, являющийся Б-жественностью, а сияние сияния облачается в нефеш и руах десяти сфирот БЙА, и даже во все их сосуды». В последнем употреблении «их», в мужском роде в оригинале, относится к сфирот.

нисхождения нефеш, руах и нешама Ацилут в этот мир к первым праведникам».

Решение. Одна грамматика не решает. Названия вложены друг в друга; нужно выяснить возвращение местоимения. Контекст предпочитает «сфирот»: придаточное о пределе сосудов, кав всегда описан в сосудах сфирот. Поэтому предложение не вынуждает понимать облачение кава в души точно так же, как в сосуды.[130]

Что меняется? Письмо не говорит здесь об одинаковом облачении кава в души и сосуды, поэтому нельзя строить затруднение на равенстве. Почему сосуды участвуют в творении, а души не творят, остаётся подлинным вопросом; само письмо ответит: «Поскольку уже вышли и отделились от сосудов десяти сфирот, в которые облечён кав».[128] Ответ прямо отрицает силу творения душ, но не требует отрицания всякого сияния и не зависит от доказательства полного отсутствия сияния кава. Открытым остаётся точный положительный статус душ.[130]

Какова роль нефеш, руах и нешама? По этому чтению три звена. Свет Эйн Соф сокращается в кав; кав облекается в нефеш, руах и нешама, внутренний свет сфирот; свет облекается в сосуды. Через цепочку бесконечный свет доходит до сосудов в мере, они

становятся определёнными, «обладающими пределом», одновременно едиными со светом.

«Подобно первому сокращению для возникновения пустого пространства»

וכמו צמצום הראשון להיות חלל וכו'

[W05-10 · слова 80–85]

подобно первому сокращению для возникновения пустого пространства и так далее.

Подобно — сравнение с первым сокращением. До сих пор сокращение упомянуто дважды; с каким связан пример — сейчас выясним.

Первое сокращение открывает описание нисхождения «Эц хаим»: «Знай: прежде эманирования эманированных и сотворения творений простой высший свет наполнял всю действительность… Когда в простой воле возникло желание сотворить миры… тогда Эйн Соф сократил Себя… осталось свободное место, воздух и пустое пространство».[106]

Для возникновения — чтобы было; результат сокращения.

Пустое пространство — «свободное место», позволяющее существовать эманированным и творениям. «Эц хаим»: «В том пустом пространстве

эманировал, сотворил, сформировал и сделал все миры». В каком смысле свободно — ниже.

И так далее — Алтер Ребе сокращает, отсылая к известному продолжению: после пустого пространства в него распространяется кав, там эманированы и сотворены миры.

Что сравнивается с первым сокращением и в чём

«Сокращение» трижды: «при чрезвычайном сокращении» — о душах; «посредством сокращения света Эйн Соф, то есть кава» — о сосудах; «подобно первому сокращению» — пример. Ближайшая естественная связь — пример и предыдущее сокращение: ограничение сосудов посредством света Эйн Соф, сократившегося в кав, подобно первому сокращению. Как первое создало «пустое пространство» для определённой действительности, так сокращение света в кав делает сосуды определёнными. Общее одно: **сокращение открывает место мере и определённости**. Можно связать и с «чрезвычайным сокращением» начала, душами. Общее то же: сокращение позволяет меру и определённость, само не создавая обособленности.

«Уроки по книге Тания» добавляют уточнение характера сокращения. Первое — «не уменьшение света, а удаление света»: не понижение силы, а сокрытие.[127] По этому объяснению, сокращение в

сосудах также не ослабление, а допускающее меру сокрытие.

У сравнения ясные границы. Общее — сокращение, а не результат: сосуды и души — не само «пустое пространство». Первое сокращение и кав — разные: кав распространяется **после** сокращения и сам — тонкий сокращённый свет. Результат сокращения сосудов — не отдельное «йеш»: ограниченные кавом сосуды — Б-жественность.

Одно сокращение, много употреблений

«Цимцум» в языке хасидизма обозначает несколько предметов; контекст определяет, какой:

- **Первое сокращение** — основное сокрытие, создавшее пустое пространство, место ограниченной действительности.
- **Сокращение света в кав** — измеренное распространение после первого сокращения, в котором свет приходит «в мере и ограничении».
- **«Огромное сокращение» в душах** — степень сокращения того уровня в душах до нисхождения, который назван «подобием Б-жественности».
- **Сокращение и сокрытие, благодаря которым мир кажется отдельным** — «причина и смысл этого сокращения и сокрытия, посредством которого Святой, благословен Он, скрыл и утаил

жизненную силу мира, чтобы мир казался самостоятельной отдельной вещью».[132]

Слово одно, а функции разные. Переносить без проверки свойства одного употребления на другое — ошибка. Например, заключая из «огромного сокращения», что души являются «йеш и отдельной вещью», человек переносит на души то сокращение и сокрытие, благодаря которым мир кажется отдельным.

Пустое пространство не лишено Б-жественности

Читатель может представить «пустое пространство» как пустое место, из которого Б-г удалился. Алтер Ребе решительно отвергает это. Он пишет об «ошибке некоторых мудрецов… которые ошиблись и заблуждались при изучении сочинений Аризаля и поняли упомянутое там сокращение буквально: будто Святой, благословен Он, удалил Себя и Свою сущность, Б-же упаси, из этого мира». Он утверждает: «Совершенно невозможно приписать Святому, благословен Он, сокращение в буквальном смысле — ведь оно относится к свойствам тела». Он

[132] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», глава 7: «Причина и смысл этого сокращения и сокрытия, посредством которого Святой, благословен Он, скрыл и утаил жизненную силу мира, чтобы мир казался самостоятельной отдельной вещью…»; «Ошибка некоторых мудрецов в собственных глазах… которые ошиблись и заблуждались при изучении сочинений Аризаля и поняли упомянутое там сокращение буквально: будто Святой, благословен Он, удалил Себя и Свою сущность, Б-же упаси, из этого мира… Помимо того, что совершенно невозможно приписать Святому, благословен Он, сокращение в буквальном смысле — ведь оно относится к свойствам тела…»; «Об этом написано в „Тикуней Зоар“… „Нет места, свободного от Него, ни в высших, ни в низших“»; «„Я, Г-сподь, не изменился“ означает, что никакого изменения вовсе нет: как Он был один до сотворения мира, так Он один и после его сотворения».

приводит из «Тикуней Зоар»: «Нет места, свободного от Него, ни в высших, ни в низших», и добавляет: «„Я, Г-сподь, не изменился“… как Он был один до сотворения мира, так Он один и после его сотворения».[132] Далее в нашем послании тоже будет сказано: «И „нет места, свободного от Него“, даже на этой материальной земле; только Он пребывает в качестве макиф и совев».[107]

Таким образом, «пустое пространство» — это «место», где бесконечный свет не раскрывается таким, каков он есть; Б-жественность присутствует и там. Сокрытие относится к получающим и позволяет существовать ограниченной действительности.

Связь между сокрытием и раскрытием можно проиллюстрировать знакомым нам небом. Звёзды находятся там и днём, но солнечный свет скрывает их. Когда солнце заходит, они становятся видны, каждая со своим светом и на своём месте. Так сокрытие большого света может позволить раскрыться малым и определённым светам. Предел аналогии: заход солнца означает изменение его положения относительно наблюдателя; на сокращение нельзя переносить движение в пространстве или удаление Творца. Пример показывает лишь то, что сокрытие может сделать раскрытие возможным.

Так предложение возвращается к своему началу. Души до нисхождения, подобно сосудам сфирот, ограничены сокращением и не являются «йеш». Сокращение позволяет меру и определённость; отдельность — другое понятие, поэтому само по себе сокращение не превращает что-либо в «йеш».

Итоги: что выяснено и что остаётся открытым

Четыре группы, названные в отрывке, и ошибка, которой следует избегать в отношении каждой:

Что упомянуто	Источник и способ возникновения	Статус	Какой вывод отсюда делать нельзя
Сосуды десяти сфирот Ацилута	Сам источник; их ограниченность — «посредством сокращения света Эйн Соф, то есть кава»	Б-жественность; «Он и Его сосуды едины»; «в качестве ограниченного»	Что ограниченность обязательно означает отдельность
Чертоги Ацилута	«Сотворены» из внешней стороны сосудов; в них облачается уровень игулим	Йеш	Что облачение игулим меняет их статус; что они являются «большим сосудом» в пространстве

Тела ангелов Ацилута	«Сотворены» из внешней стороны сосудов	Йеш; «не находятся в состоянии полного битуля, как следствие по отношению к своей причине»	Что в них совсем нет святости или битуля; что они материальны
Души ангелов (нешикин) и души людей (ЗУН) до нисхождения	«Произошли от зивуга» в Ацилуте	«Не входят в число йеш»; «подобие уровня Б-жественности при огромном сокращении»	Что они являются сущностью; что они творят; что кав облачён в них, как в сосуды; что таков их статус и после нисхождения

Помимо статуса каждой группы отрывок учит нескольким навыкам чтения:

- Задавать о каждом предмете четыре вопроса: что он такое, из чего и каким способом возник, каков его статус, где и на каком этапе он находится.
- Не определять статус только по названию мира или только по источнику: Б-жественный источник может породить йеш, сам не становясь йеш.
- Читать «йеш» как описание способа существования, а не как обвинение.
- Различать тело ангела и его душу: их статус неодинаков.
- Различать названия, отвечающие на разные вопросы: «нешикин» — как, «ЗУН» — кто.

- Проверять, к чему относится местоимение, прежде чем строить на нём затруднение.
- Помнить, что сокращение и ограниченность не равны отдельности.

Отрывок оставляет и открытые вопросы:

- Каково точное положительное содержание «подобия уровня Б-жественности» и насколько души подобны сосудам.
- Какова природа «тела» ангела в Ацилуте помимо его статуса йеш.
- Можно ли выстроить иерархию между чертогами и телами и по какому критерию.
- Почему о чертогах сказано именно то, что игулим «облачаются» в них.
- Относится ли «прежде чем они спустились в БЙА» к обоим видам душ или только к душам людей. Широкое прочтение кажется естественнее, но не является обязательным.
- Как согласовать два примера послания с более широкой картиной зивугов в сочинениях Аризаля, где остаются места, требующие изучения.

К следующей главе

Далее послание продолжает в скобках: «И даже после того, как они спустились…». Осторожными формулировками оно рассмотрит, может ли

изученный здесь статус сохраняться и после нисхождения, и у кого именно. Этому посвящена следующая глава.

Изучение главы с помощью искусственного интеллекта

Этот отрывок длинный и подробный. В нём встречаются несколько ловушек, повторяющихся во всей книге: название мира, которое будто бы определяет статус; местоимение, которое можно отнести к двум существительным; телесные образы. Следующие упражнения сосредоточены на них.

Упражнение 1: «Их» — одно местоимение, два прочтения

Что спросить. Приложите единицы «при огромном сокращении и подобно сосудам» и «посредством сокращения света Эйн Соф, то есть кава, облечённого в их нефеш, руах и нешама» и спросите: «К кому относится „их“?» Если ответ выбирает одно прочтение, не упоминая другое, попросите изложить доводы в пользу каждого и объяснить, что меняется в понимании предложения при каждом прочтении.

Что проверить. Сравните с доводами главы: придаточным предложением, объясняющим ограниченность сосудов, параллелями из «Эц хаим» и продолжения послания и формулировкой «Шиурим бе-сефер ha-Тания» — с одной стороны; тем, что

основная тема предложения — души, с другой. Не построил ли инструмент затруднение на одном прочтении, не проверив, записана ли его предпосылка в предложении?

Предел вывода. Цель — не заставить инструмент согласиться с книгой. Цель — научиться, прежде чем строить затруднение, спрашивать, действительно ли его предпосылка записана в предложении. И при прочтении «сфирот» точный положительный статус душ остаётся открытым вопросом.

Упражнение 2: «В Ацилуте, следовательно, Б-жественность»

Что спросить. «Всё ли, что находится в мире Ацилут, является Б-жественностью?»

Что проверить. Упоминает ли ответ «чертоги Ацилута» и «тела ангелов Ацилута, являющиеся йеш»? Различает ли он три из четырёх вопросов чтения этой главы: где находится предмет, из чего он возник и каков его статус? Ответ, который сразу отвечает на все вопросы: «Это в Ацилуте, поэтому Б-жественность», упускает главное в отрывке.

Предел вывода. Из отрывка можно узнать, что место предмета само по себе не определяет его статус. Нельзя получить из него исчерпывающий перечень всего, что существует в Ацилуте.

Упражнение 3: «Йеш» — описание или обвинение?

Что спросить. «Что означает, что тела ангелов „не находятся в состоянии полного битуля“? Ангелы горды или восстают?»

Что проверить. Различает ли ответ три вида битуля: «перед Ним», битуль следствия в своей причине и битуль в служении? Понимает ли он, что здесь отрицается лишь второй вид? Если он приводит стих «и в ангелах Своих усматривает недостаток», упоминает ли оба объяснения — Раши и «Мецудот»?

Предел вывода. «Йеш» — описание способа существования, а не оценка в похвалу или в порицание. Из отрывка нельзя узнать ничего о «материале» тела ангелов Ацилута.

Упражнение 4: кто, как и что рождается

Что спросить. «Чем зивуг нешикин, из которого произошли души ангелов, отличается от зивуга ЗУН, из которого произошли души людей?»

Что проверить. Сопоставляет ли ответ «нешикин» и «ЗУН» как две возможности одного типа? Мы видели, что «нешикин» отвечает на вопрос как, «ЗУН» — кто, а «ангел» и «человек» — что рождается. Знает ли инструмент, что есть души людей, начинающиеся в нешикин, и что ангелы рождаются от нешикин ЗУН? Проверьте также, не

содержит ли ответ телесных образов, которых не было в источниках.

Предел вывода. Послание приводит два примера, а не разворачивает все сочетания зивугов. Таблица главы обобщает их и не является исчерпывающей; в ней есть места, которые сами источники отмечают как требующие изучения.

Глава 6 | Древние праведники, первый человек и миры в Гулгальте

Что нам уже известно

Эта глава посвящена длинному замечанию в скобках. Сначала вспомним сказанное перед ним:

- **Нефеш, руах и нешама** (глава 4) — названия уровней жизненности. В главе 4 они описывали жизненность сфирот в БЙА; у человека это уровни его души.
- **Арих Анпин, Зеир Анпин и нуква** (главы 2 и 4) — названия «парцуфим», целостных структур сфирот. Зеир Анпин — парцуф шести качеств, а нуква — Малхут.
- **Йеш и третий уровень** (глава 5). В предыдущей главе мы изучили предложение с двумя сторонами. С одной стороны, даже в мире Ацилут сотворены «чертоги Ацилута» и «тела ангелов Ацилута», «являющиеся йеш». С другой стороны,

души ангелов, произошедшие от зивуга нешикин, и души людей, произошедшие от зивуга Зеир Анпина и нуквы Ацилута, прежде чем спустились в Брию, Йециру и Асию, «не входят в число йеш и самостоятельных отдельных вещей, а являются подобием уровня Б-жественности при огромном сокращении». Между сотворённым йеш и Б-жественностью сосудов сфирот находится, таким образом, третий уровень: весьма сокращённая действительность, не отделённая от своего источника и вместе с тем не являющаяся самими сосудами.

- **Что последует после скобок.** Следующее предложение основного хода послания определит верхнюю границу этого уровня: «Однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин».

Скобки на середине пути

Между этими предложениями, между «подобием уровня Б-жественности» и «однако они не являются самой Б-жественностью», Алтер Ребе открывает скобки. Это длинные скобки, пятьдесят шесть слов, и им посвящена вся эта глава.[133] Почему остановиться здесь и почему именно в скобках?

Предложение в скобках — попутное замечание. Основная линия может пройти над ним и

продолжиться; действительно, «однако» после скобок продолжает именно предшествующее им предложение. Но хорошее попутное замечание не уводит от темы. Нередко оно проверяет пределы только что сказанного. Предыдущее предложение говорило о душах «прежде чем они спустились в БЙА». Внимательный читатель сразу спросит: а после нисхождения? Превращает ли само нисхождение каждую душу в отдельный йеш? Скобки осторожно отвечают: «И даже после того, как они спустились», причём не только в Брию, Йециру и Асию, а «в этот мир», в тело, «возможно», что природа этих душ не изменилась. Это сказано о «древних праведниках», а не о каждой душе. Затем скобки добавляют второе положение: «Тысячи и десятки тысяч миров», которые «Зоар» описывает в Гулгальте Арих Анпина и Зеир Анпина, тоже, «вероятно», не являются йеш подобно чертогам, а сходны с душами ангелов.

Две части скобок посвящены разным предметам, но через обе проходит один вопрос: что определяет, что нечто является «йеш и отдельной вещью»? В первой части вопрос возникает со стороны места: душа

[133] «Игерет а-Кодеш», послание 20. В тексте «Викитеки», с сокращениями печатного текста: «И как первое сокращение, чтобы возникло пустое пространство, и т. д. (И даже после того, как нефеш, руах и нешама Ацилута спустились в этот мир к древним праведникам… и названы мирами относительно уровня Гулгальты и Дикны), однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин». Так и в тексте издательства Kehot на «Сефарии», где сокращения раскрыты: скобки открываются словами «И даже после того, как они спустились», закрываются после «Дикны», а следующее предложение начинается «Однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин». («Сефария»)

спустилась вплоть до этого мира, в материальное тело, и само нисхождение ещё не решает вопрос. Во второй — со стороны названия: нечто называется «алмин», мирами, и одно название не решает вопрос. В обоих случаях статус определяется отношением к источнику, а не местом или названием. Это прямое продолжение предыдущей главы, где мы увидели, что даже внутри мира Ацилут есть творения: название мира само по себе не определяет статус находящегося в нём.

Почему же в скобках, а не в самом рассуждении? Потому что основное рассуждение теперь обращается к другому различению. Когда выяснено, что эти души не являются отдельным йеш, необходимо понять, что у них также нет силы творить йеш ме-аин. Скобки расширяют промежуточный уровень, «подобие уровня Б-жественности», и добавляют примеры. Они не поднимают его выше его предела. Как только скобки закрываются, появляется граница: «однако».

Что добавляет оговорка внутри объяснения?

Ещё одна особенность скобок заметна при первом чтении: осторожный язык. «Возможно, не изменилась», «вероятно», «подобно душам ангелов». Без этих слов предложение меняет смысл, поэтому они — часть самого ответа, а не задержка на пути к

нему. Алтер Ребе допускает высшие уровни и отношения, которые нам трудно постичь, и одновременно указывает, с какой степенью уверенности говорит о них. Определим три выражения. «Возможно» означает: есть обоснованная возможность, но не утверждение. «Вероятно» — наиболее правдоподобное, близкое к истине понимание, всё же высказанное как предположение. «Подобно» — сходство, а не тождество. При чтении необходимо сохранять и содержание, и степень категоричности высказываний.[134][135]

На протяжении главы выясним, что здесь предлагается, на чём это основано и что остаётся открытым.

Глава делится так же, как сами скобки. Сначала прочитаем первую часть: что такое «нефеш, руах и нешама Ацилута», кто такие «древние праведники», что «удаляется» и когда. Затем — вторую: что такое Арих Анпин и Зеир Анпин, Гулгальта и Дикна, откуда берутся «тысячи и десятки тысяч» и в каком

[134] См. исследовательскую книгу, том I, с. 1187–1196, обсуждение «Первый человек, Ханох и древние праведники», и с. 1187–1196, вывод «Оговорка — часть объяснения». О различии между удалением всей души и удалением добавленной души или отдельного уровня, а также о моделях ибура, не доказывающих механизм послания, см. там же, с. 1185–1196. О первом человеке как системе корней, о «голове» и «пяте», не являющихся картой нефеш, руах и нешама, и о Ханохе как параллели, а не отождествлении, см. с. 1223–1245. Об источниках хасидизма, упоминающих «древних праведников», в которых не найден закрытый перечень имён, см. с. 1307–1315.

[135] См. исследовательскую книгу, том I, с. 1187–1196, обсуждение «Тысячи и десятки тысяч миров: источник, число и отношение». О различии двух мест «Идрот», об обобщающей формулировке послания и вопросе Дикны см. с. 1223–1245, обсуждение «Точная критическая проверка миров в Гулгальте», и с. 1255–1261.

смысле они «называются мирами». В конце увидим, что скобки добавили к рассуждению и что подготовили перед словом «однако».

(ואף גם לאחר שירדו הנר"נ דאצי' לעולם הזה לצדיקים הראשונים

[W06-01 · слова 1–10]

Перевод: «(И даже после того, как нефеш, руах и нешама Ацилута спустились в этот мир к древним праведникам».

«(» — здесь открываются скобки; они закроются после слова «ве-дикна». «И даже» — усиленное добавление: не только сказанное прежде, но даже это. «После того, как они спустились» противопоставлено «прежде чем они спустились в БЙА» в предыдущем предложении. «Нефеш, руах и нешама Ацилута» — нефеш, руах и нешама мира Ацилут: уровни души, принадлежащие Ацилуту, а не любая душа вообще; определённый артикль в оригинале указывает на уровни, известные из контекста. «В этот мир» — не только в Брию, Йециру и Асию, а до материального мира, в тело человека. «К древним праведникам» — к ним спустились нефеш, руах и нешама Ацилута, чтобы стать их душой. Первый человек, Ханох или Рашби здесь не названы; предложения об их отождествлении рассмотрим по параллельным источникам, не внося их в текст послания.

«Нефеш, руах и нешама Ацилута»: что это и чьи они?

Слова нефеш, руах и нешама мы уже встречали в четвёртой главе, но там они описывали уровни жизненности десяти сфирот миров Брия, Йецира и Асия. В конце предыдущей главы, за несколько слов до скобок, тоже упоминается «кав, облачённый в их нефеш, руах и нешама», и там мы предпочли отнести их к жизненности сосудов сфирот. Здесь они возвращаются к более знакомому употреблению: уровням человеческой души. На это указывает контекст: «после того, как они спустились» в противопоставлении «прежде чем они спустились в БЙА», сказанному о душах людей. Так прямо объяснено и в «Ликутей Тора», который мы вскоре приведём. Для понимания выражения «нефеш, руах и нешама Ацилута» понадобятся две предпосылки из сочинений Аризаля; обе просты.

Первая: у человеческой души несколько уровней. «У души пять имён; вот их порядок снизу вверх: нефеш, руах, нешама, хая, йехида». Вторая: эти уровни связаны с мирами. «Человек связывает все четыре мира АБЙА, поэтому в нём обязательно должны быть части всех четырёх миров»; потому «все нефеш — только из мира Асия, все руах — из мира Йецира, все нешама — из мира Брия».[136] Удостоившийся нефеш,

руах и нешама несёт в себе уровни Асии, Йециры и Брии. Такова обычная карта.

Таким образом, «нефеш, руах и нешама Ацилута» — уровни выше всех перечисленных: нефеш, руах и нешама, принадлежащие самому миру Ацилут. Здесь возникает вопрос. Ведь у каждой души есть корень в Ацилуте; чем же особенны праведники, о которых сказано, что нефеш, руах и нешама Ацилута «спустились» к ним? В «Ликутей Тора», толкование «Ещё одно объяснение слов стиха „Голубка моя в расселинах скалы“», поставлен именно этот вопрос. Там приводится различение: «Именно одни только древние праведники являются душами Ацилута, в отличие от всех остальных душ, принадлежащих БЙА». Ответ различает корень души и душу, облачённую в тело. У большинства душ, «праведников и бейноним», «этот уровень корня души из Ацилута вообще не облачён в тело и не светит в нём; свет остаётся в Ацилуте, лишь в состоянии сокрытия и макиф над душой, облачающейся в тело». Душа, облачённая в тело, — «лишь нефеш, руах или нешама БЙА». А «души древних праведников означают, что душа,

[136] «Шаар ha-гилгулим», введение 1: «Начнём со сказанного мудрецами: у души пять имён, и вот их порядок снизу вверх — нефеш, руах, нешама, хая, йехида»; «Известно, что человек связывает все четыре мира АБЙА, поэтому в нём обязательно должны быть части всех четырёх миров»; «Знай, что все нефеш — только из мира Асия, все руах — из мира Йецира, все нешама — из мира Брия». («Сефария»)

действительно облачённая в их тело, является самим уровнем Ацилута».[137]

Там же «Ликутей Тора» приводит само наше предложение: «Подобно сказанному в „Игерет а-Кодеш“, в маамаре „Ihy ве-хайohи“: даже после того, как нефеш, руах и нешама Ацилута спустились в этот мир к древним праведникам, возможно, их природа не изменилась так, чтобы стать отдельной от Б-жественности вещью».[137] Отсюда ясный ответ, чьи это души. Речь о душе, облачённой в тело древних праведников и являющейся уровнем Ацилута, а не о высшем корне, который есть у каждой души.

---

[137] «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, «Ещё одно объяснение слов стиха „Голубка моя в расселинах скалы“ и т. д.»: «Души, происходящие от зивуга ЗУН Ацилута, означают, что душа продолжается из аин в йеш, то есть из Ацилута, чтобы действительно стать уровнем Брии. Душа Ацилута — сама Б-жественность, то есть Ацилут, каков он в самом Ацилуте, намного выше Брии, йеш ме-аин; только они происходят лишь из сосудов Ацилута… У душ, исходящих из сосудов, душа подобна одной капле по отношению к самим сосудам и тем не менее является уровнем Б-жественности». Далее: «Следовательно, нужно понять смысл того, что именно одни древние праведники являются душами Ацилута, в отличие от всех остальных душ БЙА. Объяснение: души древних праведников означают, что душа, действительно облачённая в их тела, является самим уровнем Ацилута, подобно душе Рашби, у которого душа Ацилута действительно была облачена в его тело здесь, внизу. Подобно сказанному в „Игерет а-Кодеш“, маамар „Ihy ве-хайohи“: даже после того, как нефеш, руах и нешама Ацилута спустились в этот мир к древним праведникам, возможно, их природа не изменилась так, чтобы стать отдельной от Б-жественности вещью, и т. д.; см. там. В отличие от остальных душ Израиля в целом, праведников и бейноним, называемых душами БЙА: хотя корень всех душ — из Ацилута, этот уровень корня души из Ацилута вообще не облачён в тело и не светит в нём, а свет остаётся на уровне Ацилута, лишь в состоянии сокрытия и макиф над душой, облачающейся в тело. Душа, продолжающаяся и облачающаяся в тело, — лишь нефеш, руах или нешама БЙА и вообще не уровень Ацилута; поэтому называется только нефеш, руах и нешама БЙА». («Сефария») Цитата из послания там во множественном числе: «שלא נשתנו מהותן» — «их природа не изменилась». В записях Ребе о «Тании» («Ссылки на источники, исправления и краткие замечания»), «Игерет а-Кодеш», послание 20, с. 48, к словам «возможно, не» указано: «Упомянуто в „Ликутей Тора“, Шир ha-ширим, 19в». (Файл на chabad.org) О статусе примера Рашби и отличии его от отождествления обсуждаемых в скобках праведников см. исследовательскую книгу, том I, с. 1223–1254; о различии душ, рождающихся от зивуга ЗУН, и «душ самого Ацилута» — с. 1255–1261.

Определённый артикль в выражении «нефеш, руах и нешама Ацилута» тоже соответствует этому: речь об уровнях души в Ацилуте, подобно душам, о которых предыдущее предложение говорило, пока они ещё наверху, «прежде чем спустились». Новое здесь в том, что у древних праведников такой уровень спустился в само тело.

Следует уточнить и границы этого источника. Остальные души не оторваны от Ацилута: «Корень всех душ — из Ацилута», и этот свет есть у каждого «в состоянии сокрытия и макиф». Различие — в том, что облачено в тело и светит в нём. Поэтому сказанное в скобках относится к особому случаю, а не к каждой душе любого человека. Этому учат слова «к древним праведникам».

То же сочетание, «нефеш, руах и нешама… Ацилута», встречается в «Шаар ha-гилгулим» при описании первого человека: «До греха у первого человека были нефеш, руах и нешама из Йециры, Асии и Брии, а над ними — нефеш, руах и нешама из Малхут, Тиферет и Бины Ацилута».[138] Над обычными нефеш, руах и нешама Брии, Йециры и Асии у первого человека были нефеш, руах и нешама Ацилута. К этому описанию вернёмся, когда спросим, кто такие древние праведники и что означает удаление. Пока достаточно увидеть, что термин не случаен: в

сочинениях Аризаля это известное название уровней души выше нефеш, руах и нешама БЙА.

אפשר שלא נשתנה מהותן להיות דבר נפרד מאלקות

[W06-02 · слова 11–18]

Перевод: «Возможно, их природа не изменилась так, чтобы стать отдельной от Б-жественности вещью».

«Возможно» — степень уверенности: возможность, а не утверждение. «Их природа не изменилась» — природа означает то, чем является предмет, в отличие от его места, одеяния и способа раскрытия; «их природа» относится к нефеш, руах и нешама Ацилута. «Стать отдельной от Б-жественности вещью» определяет, какое изменение отрицается: не всякое изменение, а превращение в «отдельную вещь». Формулировка намеренно возвращается к

[138] «Шаар ha-гилгулим», введения 31–32 — корни душ и система, включённая в первого человека. Эти параллели не являются прямым отождествлением «древних праведников» послания. Введение 31: «Знай, что все нешама, руах и нефеш всех творений в этом мире включены в первого человека и зависят от него»; «Знай, что нефеш первого человека включает 248 органов и 365 жил; их общее число — 613». У каждого органа и каждой жилы «один целостный парцуф», разделённый на «искры душ» вплоть до «шестисот тысяч»; «Царь Хизкияhy связан с головой этого парцуфа, а р. Акива, Акавья бен Mahалалэль и другие связаны с пятой этого парцуфа». («Сефария») Введение 32: «До греха у первого человека были нефеш, руах и нешама из Йециры, Асии и Брии, а над ними — нефеш, руах и нешама из Малхут, Тиферет и Бины Ацилута. Также объяснялось, что все души тогда были включены в первого человека, кроме совершенно новых душ, которых он не удостоился и которые вообще не были в него включены»; «Но его нефеш, руах и нешама Ацилута, упомянутые в „Зоаре“, раздел Кедошим, под именем „зиhара илаа“, не упали, Б-же упаси, в клипот; руах и нешама удалились от него, когда он согрешил, и взлетели наверх. Нефеш Ацилута осталась с ним, паря над ним, но не удалилась полностью. Уже объяснялось в предыдущих толкованиях, что Ханох, удостоившись своих нефеш, руах и нешама из Асии, Йециры и Брии, удостоился получить также вплоть до уровня нешама Ацилута, удалившегося от Адама при грехе»; «Элиша — из корня Ханоха, называемого Метатроном, со стороны нешама Ацилута, называемой „зиhара илаа“ первого человека». О душе, добавленной человеку посредством ибура: «Тогда та нефеш Надава и Авиhy, вошедшая в него посредством ибура, тоже удалилась от него и ушла». («Сефария»)

предыдущему предложению, где о душах до нисхождения сказано, что они «не входят в число йеш и самостоятельных отдельных вещей». Возможность состоит в том, что этот статус сохраняется и внизу. Таким образом, два положения остаются в своих пределах: само нисхождение в этот мир не доказывает изменения природы; сказанное здесь о неизменности не относится ко всем душам.

Нисхождение: изменение места или изменение природы?

Чтобы понять вопрос, рассмотрим различие между изменением места и изменением самого предмета. Переехавший в другой город человек остаётся тем же человеком со своими знаниями и характером; другой может изменить свои представления и привычки, не выходя из комнаты. Место само по себе не показывает, что произошло с самим предметом. Этот пример тоже ограничен: миры не являются местами в пространстве. При нисхождении души из мира в мир спрашивают не о пройденном расстоянии, а о том, что произошло с её уровнем и способом раскрытия. Пример показывает лишь, что слово «спустились» само по себе не завершает объяснение. Нужно выяснить, какая связь с источником сохраняется и что изменилось в отношении к творениям нижней системы.[134]

При нисхождении необходимо различать место, где появляется душа, одеяние, в котором она раскрывается, и способ её действия. Изменение этих сторон не обязательно означает изменение природы: даже если душа облачилась в тело или вниз спустилось лишь её сияние, всё ещё нужно выяснить, стала ли она отдельной от своего источника действительностью.[134]

Каково обычное состояние, на фоне которого возникает исключение? «Ликутей Тора» в том же толковании говорит о душах, происходящих от зивуга Зеир Анпина и нуквы Ацилута: «Душа продолжается из аин в йеш, то есть из Ацилута, чтобы действительно стать уровнем Брии».[137] Рождение души в мир Брия в этой формулировке — возникновение «из аин в йеш»: душа становится действительностью Брии. Поэтому понятно, почему послание тщательно указывает: «прежде чем они спустились в БЙА». До нисхождения душа не «входит в число йеш»; при обычном нисхождении она входит в категорию сотворённого.

Теперь можно услышать новизну скобок. «И даже после того, как они спустились… в этот мир»: у древних праведников нисхождение, даже вплоть до материального тела, возможно, не произвело обычного результата. Согласно этой возможности, душа в их теле осталась уровнем Ацилута, «подобием

уровня Б-жественности», и не стала «отдельной от Б-жественности вещью». «Ликутей Тора» даёт образ: душа, исходящая из сосудов Ацилута, «подобна одной капле по отношению к самим сосудам и тем не менее является уровнем Б-жественности».[137] Одна капля по сравнению с сосудами, весьма малая относительно них, но всё же того же уровня. Говоря здесь «уровень Б-жественности», «Ликутей Тора» рассматривает статус души, а не силу творения. На различии этих двух вопросов послание остановится сразу после скобок.

«Возможно»: что здесь предлагается и на чём основано?

Что именно предлагается? Нефеш, руах и нешама Ацилута, спустившиеся в этот мир и облачившиеся в тела древних праведников, не стали «отдельной от Б-жественности вещью». На чём это основано? Прежде всего на предыдущем предложении послания: эти души, пока они наверху, «не входят в число йеш». Предложение распространяет этот статус за пределы нисхождения. Во-вторых, на известных из сочинений Аризаля уровнях Ацилута, облачённых в человека, как мы видели в «Шаар ha-гилгулим». «Ликутей Тора», со своей стороны, принимает это предположение и строит на нём объяснение. Следующее «поэтому» — «поэтому они удалялись, когда те хотели согрешить, прежде чем согрешали»

— не дополнительное доказательство, а следствие, которое послание выводит из него: если статус сохранился, при возникновении желания согрешить происходит именно это.

Остаются открытыми вопросы: кто эти праведники, все ли уровни их души были такими и как их статус сохранился при нисхождении. Предположение касается древних праведников; даже «Ликутей Тора», приводя его и строя на нём рассуждение, сохраняет слово «возможно».[134]

Это значительное новое положение: душа спускается в мир, где есть тело, дурное побуждение и выбор, и всё же, возможно, в ней сохраняется связь с источником на уровне Ацилута.

ולכן היו מסתלקות כשרצו לחטוא בטרם יחטאו

[W06-03 · слова 19–25]

Перевод: «Поэтому они удалялись, когда те хотели согрешить, прежде чем согрешали».

«Поэтому» вводит следствие: удаление объясняется предыдущей возможностью. «Удалялись» в оригинале стоит в женском роде множественного числа, как «нефеш» и «нешама»; подлежащее — нефеш, руах и нешама Ацилута, а не сами праведники. «Удаляются» означает: поднимаются и отдаляются, перестают быть облачёнными в тело и светить в нём. Слово иногда обозначает и смерть

человека, но здесь сказано о нефеш, руах и нешама; предложение не говорит, что человек умер. «Удалялись» описывает постоянный порядок: такова была природа этих душ. «Когда те хотели согрешить» — желание принадлежит человеку, праведнику; «прежде чем согрешали» — до поступка. Последовательность точна: желание, сразу за ним удаление и лишь затем поступок, если он последует. О том, совершился ли грех на деле, предложение молчит; оно устанавливает момент удаления.

Что удаляется и когда?

Что удаляется

При объяснении слов мы уже увидели, что подлежащее «удалялись» — «нефеш, руах и нешама Ацилута», а не «праведники», поэтому нельзя сразу понимать это как «умирали». Удаляется уровень Ацилута из тела, в которое он был облачён. Но есть ли опора для такого прочтения помимо грамматики?

Описание первого человека в «Шаар ha-гилгулим» показывает, что это не просто рассуждение. После греха его нефеш, руах и нешама Ацилута, как там сказано, «не упали, Б-же упаси, в клипот; но руах и нешама удалились от него, когда он согрешил, и взлетели наверх. Нефеш Ацилута осталась с ним, паря над ним, но не удалилась полностью».[138] Первый человек после этого жил ещё много лет:

«Всех дней Адама, которые он прожил, было девятьсот тридцать лет» (Берешит 5:5). Таким образом, удаление уровней Ацилута не обязательно означает смерть. Это переход из состояния, в котором Ацилут облачён в человека и светит в нём, в состояние, когда он над ним, «парит над ним» или «взлетел наверх», а человек продолжает жить. Оставшееся состояние сходно с тем, что «Ликутей Тора» описывает как обычное состояние большинства душ: корень Ацилута «в состоянии сокрытия и макиф», а душа, облачённая в тело, — из БЙА.[137]

Послание не уточняет, удаляются ли все уровни Ацилута или лишь часть. В «Шаар ha-гилгулим» описывается и «перевоплощение при жизни»: душа праведника добавляется к человеку при его жизни, что называется «тайной ибура»,[139] и иногда удаляется от него.[138] Но послание не упоминает ни ибур, ни добавление души, поэтому нельзя отождествлять здешнее удаление с тем описанием. Оно говорит, что нефеш, руах и нешама Ацилута удаляются, и не говорит, что человек умирает.[134]

Когда

Вопрос «когда» не менее важен. В «Тикуней Зоар» поставлен вопрос, очень близкий к нашему. Сначала

[139] «Шаар ha-гилгулим», введение 2: «Это перевоплощение при жизни мудрецы называют тайной ибура; таково различие между гилгулом и ибуром. Иногда в него может войти посредством ибура сам руах праведного человека, даже из руах древних праведников вплоть до праотцов, покоящихся в раю, даже в наше последнее время». («Сефария»)

сказано, что если человек, чья «душа следует путём Ацилута», согрешит, его грех достигает сфирот. Р. Элазар спрашивает своего отца, р. Шимона: «וכי חובא איהו בבר נש דתליא נשמתיה מההוא אתר, וכי אית ליה חובין» — «Разве бывает грех у человека, душа которого зависит от того места? Разве есть у него грехи?» Ведь написано: «Не случится с праведником никакого зла» (Мишлей 12:21). Ответ: «אמר ליה אין» — «Он сказал ему: да». Сразу приводится стих «Только ваши грехи разделяли между вами и вашим Б-гом» (Йешаяhy 59:2) и объяснение: «,מאי מבדילים אלא דסליק ההיא נשמתא דאצילותא מניה ואתפרש מניה».[140] Что означает «разделяли»? Душа Ацилута удаляется от человека и отделяется от него.

Отсюда узнаём два положения. Во-первых, даже человек с душой Ацилута может согрешить; высшая душа не отменяет такую возможность. Во-вторых, душа Ацилута и грех не пребывают вместе: при грехе она удаляется. Послание добавляет уточнение времени. У древних праведников удаление не ждёт

[140] «Тикуней Зоар», 124a: «Если душа человека следует путём Ацилута и он согрешит, его грех достигает сфирот, а наказание велико соответственно его уровню. Сказал р. Элазар: „Отец, разве бывает грех у человека, душа которого зависит от того места? Разве есть у него грехи? Ведь написано (Мишлей 12:21): „Не случится с праведником никакого зла““. Он ответил: „Да; об этом написано (Йешаяhy 59:2): „Только ваши грехи разделяли между вами и вашим Б-гом“. Что означает „разделяли“? Душа Ацилута удаляется от него и отделяется от него“». («Сефария») Нумерация изданий неодинакова. В исследовательской книге, том I, с. 1347–1353, 1355–1358, зафиксировано, что в мантуанском издании отрывок находится на листе 123; в «Шиурим бе-сефер ha-Тания» к этому посланию указано: «Тикун 70 (124, конец стороны a)». О том, что связь отрывка со скобками послания принадлежит толкователям и не высказана в самом послании, см. с. 1294–1301.

поступка: «Когда те хотели согрешить, прежде чем согрешали». Уже в момент желания, до поступка, нефеш, руах и нешама Ацилута отсутствуют.

«Поэтому» связывает удаление с возможностью того, что эти нефеш, руах и нешама не стали «отдельной от Б-жественности вещью». Это можно понять так: грех отделяет человека от его Б-га, поэтому уровень, не отделённый от Б-жественности, удаляется уже тогда, когда человек хочет согрешить. Таково предлагаемое нами объяснение связи между двумя частями предложения: если их природа не изменилась, желание согрешить не может сосуществовать с их присутствием в теле. Что происходит в этот момент с остальными уровнями души — послание не говорит.

А как же выбор?

Здесь возникает естественный вопрос. Если душа в их теле — из Ацилута, как возможно, что они захотят согрешить? Если захотят, оставляет ли удаление их без защиты или, наоборот, лишает выбора? Послание не рассматривает эти вопросы; нам незачем восполнять пробел схемой, которая не была сообщена. Из текста следует немногое, но ясное. Желание согрешить принадлежит человеку: «когда те хотели». Нефеш, руах и нешама Ацилута в нём не участвуют. Послание связывает присутствие уровня с направлением воли человека; оно не описывает высший уровень, который против его воли

удерживает его от греха. Следовательно, духовное состояние зависит от воли и служения и не является постоянным званием, которое можно носить без них. «Тикуней Зоар», который мы только что рассмотрели, тоже прямо говорит, что человек с душой Ацилута может согрешить. Выбор сохраняется; меняется то, что пребывает в человеке, когда он выбирает.

Ещё одна граница: предложение описывает особый уровень души и происходящее с ним, а не устанавливает закон о каждой греховной мысли у каждого человека. Тот, кто заключит отсюда, что любая мысль у любого человека удаляет его душу, перенесёт предложение на другой предмет. Оно учит величине связи между Б-жественным уровнем и направлением воли, а не законам, касающимся мысли.

Кто такие «древние праведники»?

Послание говорит «к древним праведникам», не называя имён. Сначала выясним смысл обозначения, затем рассмотрим, кто может ему соответствовать.

«Первые» в языке мудрецов обычно означает людей прежних поколений. Например, в Гемаре: «Если прежние были подобны ангелам, мы подобны людям» (Шабат 112б). В «Шаар ha-гилгулим» тоже упомянуты «руах древних праведников, вплоть до праотцов», то есть праведники прежних поколений

вплоть до Авраама, Ицхака и Яакова.[139] А в «Тании», глава 2, сказано, что есть «десятки тысяч различных уровней душ» и что души праотцов и Моше Рабейну намного выше «душ этих наших поколений, эпохи пят Мошиаха, которые действительно являются пятами по отношению к мозгу и голове».[141] Следовательно, обозначение указывает на высокие души прежних поколений. Но одно слово не определяет, кто в него входит и до какого поколения.

От самого слова перейдём к источникам, приводящим примеры. В ходе изучения возникают три предложения, неодинаковые по весу. Каждое рассмотрим по одному критерию: что говорит источник и насколько близко это к тексту послания.

Рашби. Здесь есть прямой источник, а не только предположение. «Ликутей Тора» в уже рассмотренном толковании определяет «души древних праведников» по уровню души в теле и приводит пример: «Душа, действительно облачённая в их тела, является самим уровнем Ацилута, подобно душе Рашби, у которого душа Ацилута действительно была облачена в его тело здесь,

[141] «Тания», «Ликутей амарим», глава 2: «Хотя существуют десятки тысяч различных уровней душ, один выше другого без конца, как великая высота душ праотцов и Моше Рабейну, мир им, по отношению к душам этих наших поколений, эпохи пят Мошиаха, которые действительно являются пятами по отношению к мозгу и голове… тем не менее корень всех нефеш, руах и нешама, от вершины всех уровней до конца всех ступеней, облачённых в тела невежд и самых легкомысленных, продолжается из высшего мозга, то есть высшей Хохмы, если можно так выразиться». («Сефария») О различии оси корня и уровня в этой главе и места пребывания душ после нисхождения см. исследовательскую книгу, том I, с. 1223–1245.

внизу». Сразу затем приводится наше предложение из послания.[137] В «Дерех мицвотеха» Цемах Цедека тоже упомянуты «высокие души, подобные душе Рашби и ей подобным», происходящие «из Ацилута, который является самой Б-жественностью».[142] «Который» здесь относится к Ацилуту: Цемах Цедек описывает статус уровня души, а не силу творения. Поэтому «сама Б-жественность» не противоречит тому, что мы сразу услышим после скобок: «Однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин». Два небольших выражения учат многому: «подобно» и «ей подобным». Рашби — пример, а не перечень. Этот пример также показывает границы темы. Р. Шимон бар Йохай жил в поколении танаев, весьма далёком от первого человека. Значит, душа Ацилута, облачённая в тело, не принадлежит исключительно первому поколению человечества. Входит ли сам Рашби в «древних праведников» послания или лишь подобен им — слово «подобно» не решает.

Первый человек. Здесь близость состоит в языке и содержании. «Шаар ha-гилгулим» употребляет тот же термин «нефеш, руах и нешама… Ацилута» и описывает удаление руах и нешама Ацилута от первого человека, «когда он согрешил».[138]

[142] «Дерех мицвотеха», заповедь назначения царя: «Но высокие души, подобные душе Рашби и ей подобным, находятся на уровне сыновей… (Ибо они из Ацилута, который является самой Б-жественностью; объяснение этих двух видов душ см. заповедь 42, глава 2)». («Сефария») См. исследовательскую книгу, том I, с. 1307–1315.

Неудивительно, что изучающий сначала думает о нём. Однако послание говорит «праведники» во множественном числе и не упоминает первого человека. Есть и различие формулировок: в «Шаар ha-гилгулим» удаление происходит, «когда он согрешил», а послание подчёркивает: «прежде чем согрешали». Применив формулировку послания к первому человеку, мы припишем ему уточнение, не высказанное в «Шаар ha-гилгулим»; это уже наше сопоставление, а не слова источника. Кроме того, «Ликутей Тора», раздел Цав, приводит от имени другого толкования, что первый человек «был намного выше даже Рашби, в совершенно ином соотношении».[143] Значит, и среди душ Ацилута есть весьма далёкие друг от друга уровни. «Древние праведники» — не название одного однородного уровня.

Ханох. О Ханохе Тора говорит: «Ходил Ханох с Б-гом, и не стало его, ибо Б-г взял его» (Берешит 5:24). Раши объясняет: «Он был праведником, но его ум легко склонялся к возвращению к нечестию; поэтому Святой, благословен Он, поспешил удалить его и

[143] «Ликутей Тора», Цав, «Небольшое объяснение стиха „И будете есть, насыщаясь“»: «В „Гилгулим“, глава 19, сказано, что до греха у первого человека была нешама для нешама из Ацилута; см. там главу 1. Это Ацилут в Ацилуте». Далее: «Об этом сказано в разделе Берешит, маамар „Вот, человек стал как один из нас“: первый человек был намного выше даже Рашби, в совершенно ином соотношении. Ведь даже весьма высокие души от единения Абба ве-Има Ацилута, то есть нешама Ацилута, по отношению к душе первого человека подобны Брии относительно самого Ацилута, как сказано выше». («Сефария») См. исследовательскую книгу, том I, с. 1307–1315.

умертвил раньше срока». В мидраше: «Сказал Святой, благословен Он: пока он в своей праведности, удалю его».[144] Сходство со скобками очевидно: удаление до греха. Но различия не менее важны. Там взят сам человек; Раши объясняет это как смерть «раньше срока». В послании удаляются нефеш, руах и нешама Ацилута, и предложение не говорит, что человек умирает. Мидраш описывает Ханоха как того, кто «то праведен, то нечестив», то есть уже грешил на деле; в послании удаление — «прежде чем согрешали». С другой стороны, в «Шаар ha-гилгулим» Ханох описан как тот, кто «удостоился получить вплоть до уровня нешама Ацилута, удалившегося от Адама, когда он согрешил».[138] Эта деталь приближает его к тому, что «Ликутей Тора» называет «душами древних праведников»: душе Ацилута, облачённой в тело. Но там не говорится об удалении до греха. Ханох проясняет идею, однако источника, отождествляющего его с обсуждаемыми праведниками, нет.

Что из этого следует? Три предложения опираются на источники разных типов, поэтому полезно различать

[144] Раши к Берешит 5:24: «„Ходил Ханох“. Он был праведником, но его ум легко склонялся к возвращению к нечестию; поэтому Святой, благословен Он, поспешил удалить его и умертвил раньше срока. Поэтому Писание изменило выражение о его смерти, написав „и не стало его“ в мире, чтобы исполнить его годы („Берешит раба“)». («Сефария») «Берешит раба» 25:1: «Сказал р. Иво: Ханох был непостоянным, то праведным, то нечестивым. Сказал Святой, благословен Он: пока он в своей праведности, удалю его». Далее мидраш обсуждает, сказано ли о Ханохе, что он умер. («Сефария») О Ханохе как параллели, а не отождествлении см. исследовательскую книгу, том I, с. 1187–1196, 1223–1245.

три степени связи между источником и нашим предложением. Прямой пример — источник, который приводит наше предложение или тождественное ему содержание и называет имя. Предложение, опирающееся на язык и содержание, — источник, который использует те же термины и описывает сходное явление, не упоминая послание. Параллель к идее — рассказ с похожей идеей, но иными деталями:

Тип связи	Что у нас есть	Что можно узнать	Чего заключить нельзя
Прямой пример	Рашби: «подобно душе Рашби» («Ликутей Тора», рядом с цитатой нашего предложения); также «подобные душе Рашби и ей подобным» («Дерех мицвотеха», без упоминания послания)	Есть души, у которых в тело облачён сам уровень Ацилута	Что один Рашби — это «древние праведники» или что он несомненно входит в их число
Предложение, опирающееся на язык и содержание	Первый человек: «Удалились от него руах и нешама, когда он согрешил», а нефеш Ацилута «осталась с ним, паря над ним» («Шаар ha-гилгулим»)	Термин и явление известны в сочинениях Аризаля	Что послание подразумевает именно его

Параллель к идее	Ханох: «Пока он в своей праведности, удалю его» (мидраш); «удалил его и умертвил раньше срока» (Раши); «удостоился получить вплоть до уровня нешама Ацилута» («Шаар ha-гилгулим»)	Есть традиция об удалении до греха; Ханох удостоился нешама Ацилута	Что удаление в послании обязательно означает смерть или что речь о Ханохе

В проверенных источниках не найден перечень «древних праведников», которых подразумевает послание, поэтому их личности остаются открытым вопросом.[134] Ясно принципиальное различие: у древних праведников душа, облачённая в тело, — из Ацилута; остальные «души Израиля в целом, праведники и бейноним», несут в теле душу из БЙА, а их корень Ацилута остаётся «в состоянии сокрытия и макиф» над душой, облачающейся в тело.[137]

Корень, искра и конкретный человек

Вопрос «кто такие древние праведники» ведёт к более широкому вопросу. Мы увидели, что «корень всех душ — из Ацилута», но уровень Ацилута облачён в само тело и светит в нём лишь в особом случае, как у древних праведников. Какова же связь

между корнем души и человеком, в котором она находится? Обсуждение первого человека требует остановиться на этом, поскольку в сочинениях Аризаля первый человек — не только отдельный человек. «Все нешама, руах и нефеш всех творений в этом мире включены в первого человека и зависят от него».[138] «Нешама, руах и нефеш» здесь — уровни души всех людей, включённые в него как в корень. Речь не об одной душе до её нисхождения и не о нефеш, руах и нешама Ацилута, облачённых в самого первого человека до греха. Это две разные картины: включение всех душ в него как в корень и уровни, облачённые в него как в отдельного человека.

Как души включены в первого человека? «Шаар ha-гилгулим» описывает систему, а не одну массу. Нефеш первого человека «включает 248 органов и 365 жил», 613 корней. Каждый такой корень — «один целостный парцуф»; он делится на искры, «искры душ», а иногда «вследствие повреждения» разделяется вплоть до шестисот тысяч. В одном корне есть «голова» и «пята»: царь Хизкиягу «связан с головой этого парцуфа», а р. Акива и Акавья бен Маhалалэль «связаны с пятой этого парцуфа». В следующем введении сказано и то, что не все души были включены в первого человека: «За исключением совершенно новых душ, которых первый человек не

удостоился и которые вообще не были в него включены».[138]

Из этого описания следуют несколько различений; сохраним их раздельно:

- **Корень.** Место души в общей системе: с каким «органом» первого человека она связана и в каком парцуфе.
- **Искра.** Определённая часть внутри корня. Один корень включает много искр, и они не тождественны друг другу.
- **Конкретный человек.** Искра, облачённая в тело в определённое время, со своей жизнью и служением.
- **Нынешнее состояние души.** Оно тоже не определяется одним корнем. «Шаар ha-гилгулим» объясняет, что душа, корень которой из Ацилута, может «вследствие повреждения» спуститься до мира Асия и выйти оттуда в этот мир; «соответственно своим поступкам человек способен исправиться и подняться до Ацилута».[145]

В «Тании», глава 2, та же система описывается с другой стороны. Есть «десятки тысяч различных уровней душ, один выше другого без конца», и тем не

[145] «Шаар ha-гилгулим», введение 19: «Душа, происходящая сверху, но спустившаяся вниз вследствие повреждения, как сказано выше, — например, если она из мира Ацилут и вследствие повреждения спустилась до мира Асия, а оттуда вышла в этот мир в человеческом теле, — соответственно своим поступкам человек способен исправиться и подняться до Ацилута». О душах в целом: «Может подниматься со ступени на ступень соответственно своим поступкам вплоть до самого своего корня». («Сефария») См. исследовательскую книгу, том I, с. 1282–1288.

менее «корень всех нефеш, руах и нешама, от вершины всех уровней до конца всех ступеней… продолжается из высшего мозга, то есть высшей Хохмы, если можно так выразиться».[141] Общий корень не отменяет различий, а различия не отрывают от общего корня.

Можно представить дерево: свежие и увядшие листья питаются от одного корня, но находятся в разном состоянии. Так и общий корень душ не свидетельствует о состоянии каждой. У души, в отличие от листа, состояние зависит и от поступков человека. Поэтому один высокий корень не показывает, что светит в душе сейчас или кто такие «древние праведники» послания.

Из этих различений следует двойная осторожность. Во-первых, «голова» и «пята» в «Шаар ha-гилгулим» — места внутри структуры корня, а в «Тании» — сопоставление поколений. Они описывают отношения высшего и низшего; нельзя рисовать из них карту материальных органов или автоматически связывать нефеш с пятой, руах с телом, нешама с головой. Для каждого такого соответствия нужен источник.[134] Во-вторых, включённость душ в первого человека — включённость в корень. Первый человек включает их как корень, кроме «совершенно новых душ», и каждая остаётся душой определённого

человека; включённость не превращает все души поколений в одну личную душу.

Что это добавляет к скобкам? Это объясняет, как у одного человека уровни Ацилута могут быть облачены в тело, а у другого — нет, хотя оба связаны с первым человеком и их корень в Ацилуте. Корень общий, а вопрос о том, что облачено в тело, решается в другой плоскости — искры, человека и его состояния. Это то, что дают различения, и здесь их предел. Они проясняют возможность, о которой говорит послание, но не определяют, какие праведники подразумеваются.

Исключение, которое не становится правилом

Послание допускает особые уровни праведников. Здесь нужно сохранять равновесие с двух сторон. Исключение действительно существует, поэтому нельзя сужать его до полного исчезновения. Это исключение, поэтому нельзя расширять его так, чтобы оно отменило общий порядок. Для сохранения равновесия следует замечать слова, определяющие охват: о ком говорится («к древним праведникам»), в каком состоянии («после того, как они спустились»), докуда простирается описанная высота («возможно, их природа не изменилась»). Есть и условие: уровень сохраняется, лишь пока воля человека не обращается

к греху. Таким образом, даже самый высокий уровень представлен как связанный с человеческой волей.

Исключение также проясняет правило. Благодаря ему яснее виден обычный порядок: нисхождение души в мир Брия — возникновение «из аин в йеш», а корень Ацилута остаётся над душой, облачённой в тело. Оно показывает и то, что определяет различие состояний. Если бы решающим было само нисхождение, исключение было бы невозможно: древние праведники тоже спустились в этот мир. Поэтому согласно этой возможности решающим фактором является отношение души к своему источнику, а не место, в которое она спустилась.

Иногда читатель требует от объяснения точного ответа: кто именно были древние праведники? О какой душе речь? Послание такого ответа не даёт. Но и предположение, остающееся лишь возможностью, многому учит: душа при нисхождении может сохранить особую связь с источником; нельзя предполагать, что всякое нисхождение одинаково меняет каждый уровень. Имена, найденные в других книгах, можно сохранять как помощь пониманию, каждому придавая его вес, а не как достоверный ключ к намерению автора.

«И вероятно, также»: от душ к «мирам»

От душ рассуждение теперь переходит к действительности совершенно другого типа. Вторая часть скобок начинается словами «И вероятно, также». «Также» связывает её с первой: как там, здесь тоже есть нечто, что на первый взгляд кажется отдельным йеш, а послание предлагает, что это не так. В первой части обманчивое впечатление вызвано нисхождением; здесь — названием. «Зоар» описывает «алмин», миры, в огромном количестве, пребывающие в Гулгальте Арих Анпина и Зеир Анпина. Услышав «миры», читатель сразу представит сотворённые реальности, подобные известным нам мирам или хотя бы чертогам из предыдущей главы. Послание останавливает этот вывод.

«И вероятно» обозначает понимание слов «Зоара», предлагаемое Алтер Ребе, а не утверждение, приводимое из самого «Зоара».[135] Прежде чем читать слова, кратко напомним два термина, которые предложение предполагает известными. «Парцуф», как мы видели в начале главы, — целостная структура сфирот; «Гулгальта» — череп как название уровня внутри парцуфа. Далее разберём оба подробнее.

וקרוב לומר שגם האלפים ורבבות עלמין דיתבא בגולגלתא דא"א וז"א

[W06-04 · слова 26–35]

Перевод: «И вероятно, также тысячи и десятки тысяч миров, пребывающих в Гулгальте Арих Анпина и Зеир Анпина».

«И вероятно» — правдоподобное предложение, а не прямо переданное предание. «Также» присоединяет новое положение к предыдущему. «Тысячи и десятки тысяч» — «тысяча» и «десяток тысяч» здесь выражают огромное множество, а не точный счёт; определённый артикль указывает на множество, известное из другого места, из «Зоара». «Алмин» — «миры» по-арамейски. «Дитва» — «которые сидят», пребывают; в другом тексте — «дитвин», как будет объяснено. «В Гулгальте» — в черепе. «Арих Анпина и Зеир Анпина» — названия духовной структуры, а не описание органов.

Арих Анпин и Зеир Анпин: названия «парцуфим»

Для понимания предложения необходимо хотя бы знать, что означают эти названия. В сочинениях Аризаля сфирот — не просто список десяти качеств. Сфира или группа сфирот описывается и как «парцуф», лик: целостная структура с «головой» и «телом», внутренним и внешним, скрытыми и

раскрытыми силами. «Арих Анпин» по-арамейски означает «длинный лик», «Зеир Анпин» — «малый лик». В «Идра раба» о длине лика сказано: «וההוא אתקרי ארך אפים. והאי עתיקא דעתיקין אתקרי אריכא דאנפין. וההוא דלבר אתקרי זעיר אנפין».[146] То есть то, что «Идра» здесь называет «Атика де-атикын», называется «Ариха де-анпин», а «тот, что снаружи», — «Зеир Анпин».

Арих Анпин — парцуф Кетера, высшего уровня Ацилута. «Ликутей Тора» называет его Гулгальту «внешней стороной Кетера», а скрытый мозг в нём, «моха стимаа», — «внутренней стороной Кетера».[147] Зеир Анпин — парцуф шести качеств, от Хеседа до Йесода: «Вав — шесть качеств Зеир Анпина».[147] Так

[146] «Зоар», часть III, 128б и 292б — уровни и миры в контекстах Арих Анпина и Зеир Анпина; см. также «Ликутей Тора», Бемидбар, «И обручу тебя Мне». 128б («Идра раба»): «В четырёхстах тысячах миров распространяется белизна черепа Его головы. Из сияния этой белизны праведники наследуют в будущем мире четыреста миров»; «В черепе пребывают тринадцать тысяч десятков тысяч миров, ставящих на него ноги и опирающихся на него»; «Он называется Долготерпеливым. Этот Атика де-атикын называется Ариха де-анпин; тот, что снаружи, называется Зеир Анпин»; «Из этого черепа выходит одна белая сторона к черепу Зеир Анпина, чтобы исправить его голову»; «Эта оболочка покрывает мозг, который является скрытой Хохмой». («Викитека») 292б («Идра зута»): «В этот череп Зеир Анпина капает роса из белой головы»; «Девять тысяч десятков тысяч миров держатся и опираются на этот череп». («Викитека») «Ликутей Тора», Бемидбар, «И обручу тебя Мне навеки»: «Их источник и корень также в мире Ацилут, где Он и Его сосуды едины, — уровень Б-жественности и света Эйн Соф, благословен Он, свободного от всякого определения, меры и границы. Тем не менее, поскольку они являются источником миров, продолжающихся из них вниз, наверху потенциально существуют все те силы и продолжения, из которых действительно возникнет разделение миров. (Так следует понять сказанное в „Игерет а-Кодеш“, маамар „Ihy ве-хайohи“: „И вероятно, также тысячи и десятки тысяч миров, пребывающих в Гулгальте… не являются настоящими мирами…“ Это означает, что они тоже являются буквами, из которых при продолжении вниз действительно возникнет столько миров.) Подобно буквам речи, пока они потенциально пребывают в его мудрости». («Сефария») О двух местах «Идрот» и объяснении миров как букв см. исследовательскую книгу, том I, с. 1223–1245; о чтении обеих страниц «Идрот» — с. 1223–1254.

и далее в послании: «Тора в Зеир Анпине, вав Имени hавайе», буква с числовым значением шесть. Зеир Анпина мы уже встречали в предыдущей главе как одного из двух участников зивуга «ЗУН» — Зеир Анпина и нуквы.

Названия «лик», «голова», «череп» и «борода» взяты из человеческого тела и могут ввести в заблуждение. «Ликутей Тора» прямо говорит об этом, приступая к объяснению подобной темы: «Хотя невозможно подробно объяснить это так, чтобы хорошо понять, ибо у Него нет подобия тела, Б-же упаси, но поскольку Тора говорила так посредством притчи и образного выражения, нам позволено говорить о них и понимать хотя бы малую часть притчи и образа».[148] Названия — притча; они учат отношениям: что внутреннее, что внешнее, что окружает, что

[147] «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, толкование, начинающееся словами «Понять причину того, что пробуждение сверху, приходящее после пробуждения снизу»: «Тем не менее Гулгальта Арих Анпина — внешняя сторона Кетера. Как пример, „из плоти своей узрю“: череп — лишь кость и внешнее, а мозг внутри черепа — внутреннее относительно черепа»; «В самой кости черепа вообще нет подобного раскрытия жизненности»; «Так и наверху: Гулгальта Арих Анпина — внешняя сторона Кетера, мозг — внутренний уровень, а моха стимаа — внутренняя сторона Кетера»; «Тем не менее она охватывает и окружает мозг, и её корень по необходимости выше уровня мозга»; «Внешняя сторона окружающего — это череп». («Сефария») «Ликутей Тора», Бемидбар, «Объяснение „Когда они поставили прежде“»: «Корень Торы — из моха стимаа, откуда корень волос Гулгальты, являющихся законами Торы (см. „Эц хаим“, врата Арих Анпина, глава 5). Гулгальта — внешняя сторона Кетера, откуда заповеди продолжаются из белизны между волосами». («Сефария») О Зеир Анпине: «Ликутей Тора», Насо, маамар «Г-сподь — сокрушатся противящиеся Ему»: «Вав — шесть качеств Зеир Анпина». («Сефария») В продолжении самого послания: «Тора в Зеир Анпине, вав Имени hавайе». О Гулгальте в прямом смысле послания см. исследовательскую книгу, том I, с. 1389–1398.

[148] «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, маамар «Выйдите и посмотрите, дочери Сиона»: «Хотя невозможно подробно объяснить это так, чтобы хорошо понять, ибо у Него нет подобия тела, Б-же упаси, но поскольку Тора говорила так посредством притчи и образного выражения, нам позволено говорить о них и понимать хотя бы малую часть притчи и образа». («Сефария»)

раскрывается, что является источником, а что — продолжением. Так следует читать и «Гулгальта», и «Дикна», подобно «руке» или «рту» в языке уровней: как названия отношений между уровнями. Поэтому и «миры», пребывающие в Гулгальте, — не маленькие пространства внутри головы, а уровни, положение которых определяется относительно другого уровня.

Гулгальта: «внешняя сторона Кетера»

«Гулгальта» — череп. «Ликутей Тора» объясняет образ так. У человека «череп — лишь кость и внешнее, а мозг внутри черепа является внутренним относительно черепа». В самом черепе «нет раскрытия жизненности», как в мозге. Тем не менее «он охватывает и окружает мозг, и его корень необходимо должен быть выше уровня мозга». У черепа две стороны. С одной стороны, он лишь внешнее; разум в нём не раскрывается. С другой, он окружает мозг, и его корень выше, поскольку он — «внешняя сторона окружающего». В том, на что указывает притча, сказано: «Гулгальта Арих Анпина — внешняя сторона Кетера, мозг — внутренний уровень, а моха стимаа — внутренняя сторона Кетера».[147] «Идра раба» тоже описывает оболочку внутри черепа: «והאי קרומא אתחפייא על מוחא דאיהי חכמתא סתימאה» — оболочка покрывает мозг, который является скрытой Хохмой.[146]

Что это означает для нашей темы? «Зоар» описывает множество «миров», пребывающих именно в Гулгальте; в Арих Анпине она является внешней стороной Кетера — уровнем, где ещё нет раскрытия разума. Если на этом уровне не раскрывается даже разум, трудно объяснять его «миры» как известные нам миры или даже как чертоги. Цемах Цедек пишет об этих уровнях, что именно потому, что они не спустились в иштальшелут, «они бесконечно выше» тех, что спускались со ступени на ступень.[149] Гулгальта Арих Анпина появится и далее в послании:

[149] «Ор ha-Тора» Цемах Цедека, Шемот, Ваэра, с. 199: «На основании этих двух предпосылок понятно множество миров, упомянутое в „Идра раба“… и ещё несколько чисел, не подразумевающих настоящие миры: это весьма духовные высшие буквы, как объяснено в первой предпосылке, что есть несколько уровней букв, один выше другого. Названы мирами потому, что, если бы они нисходили и продолжались вниз в последовательности уровней, со ступени на ступень, пока не стали бы достаточно овеществлёнными для облачения в Асию, из них возникло бы тринадцать тысяч миров»; «Неужели ценность этих букв, пребывающих в Гулгальте, уменьшилась оттого, что они не спустились в иштальшелут? Наоборот, они бесконечно выше букв, спустившихся со ступени на ступень. Поэтому буквы, пребывающие в Гулгальте, называются настоящими мирами: они — сила и жизненность тринадцати тысяч настоящих миров, с возвышенной и удивительной жизненностью, несоизмеримо большей, чем жизненность, облачённая в миры БЙА. (Этим понятно сказанное в „Игерет а-Кодеш“, маамар „Ihy ве-хайohи“: „И вероятно, также тысячи и десятки тысяч миров, пребывающих в Гулгальте Арих Анпина и Зеир Анпина, не являются настоящими мирами, подобными чертогам Ацилута и уровню йеш…“ То есть творение, возникшее из букв, — йеш и отдельная вещь; сами буквы — уровень Б-жественности, только называются мирами относительно Гулгальты. Это буквы, уже продолжившиеся, чтобы стать источником и корнем возникновения миров, подобно высшему огню, являющемуся источником и корнем материального огня, в отличие от уровня Гулгальты. Сказанное там, что они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин, означает: основное возникновение йеш — из Эйн Соф, благословен Он, окружающего все миры, лишь посредством этих букв. Так следует объяснить, если мы хотим сказать, что его слова в указанном „Игерет а-Кодеш“ и в „И встанут ноги Его“ имеют одно намерение. Однако можно сказать также, что там, в „Игерет а-Кодеш“, объясняется иначе: они подобны уровню душ Ацилута; см. там. Но оба места всё же согласуются: они не являются йеш и отдельной вещью, как миры БЙА)». (HebrewBooks, книга 31630, страница 204 файла) В исследовательской книге, том I, с. 1282–1288, 1355–1358, зафиксировано, что «Шиурим бе-сефер ha-Тания» к этому посланию, как в ивритском тексте, так и в английском переводе, тоже ссылается на эту страницу; о положении страницы и её тексте см. с. 1294–1304, 1349–1358, 1362–1365.

«Хотя наверху, в Арих Анпине, заповеди находятся в Гулгальте». Там подробно изучим её содержание.

Дикна: борода как путь продолжения

«Дикна» — борода. «Идрот» описывают «тикуней дикна», порядки волос бороды; сочинения Аризаля объясняют их как пути продолжения: борода выходит из головы и спускается от неё. В «Шаар ha-каванот» сказано, что «тринадцать тикуней дикна — десять сфирот, находящихся ниже, от места лба до места горла», и что они «выходят и получают питание от десяти высших сфирот в голове».[150] Борода — уровень, на котором находящееся в голове продолжается наружу и вниз. «Ликутей Тора» говорит, что Тора и заповеди «продолжаются из Дикны Арих Анпина и Дикны Зеир Анпина».[150]

---

[150] «Шаар ha-каванот», толкования «Ва-яавор», толкование 5: «Толкование 5: объяснение имён десяти сфирот и их разделения на тринадцать тикуней дикна»; «Тринадцать тикуней дикна — десять сфирот ниже, от места лба до места горла; эти десять сфирот выходят и получают питание от десяти высших сфирот в голове»; «У Зеир Анпина лишь девять тикуней дикна, но тринадцать тикуней дикна Арих Анпина светят в девяти тикуней дикна Зеир Анпина: в них тринадцать сияний, хотя самих тикуним лишь девять»; «Поэтому эти тринадцать мер милосердия — не тикуней дикна Зеир Анпина, а тринадцать высших тикуней дикна Арих Анпина, сияние которых мы спускаем и продолжаем вниз, в девять тикуней дикна Зеир Анпина». («Сефария») Также толкования повторения Амиды, толкование 5: «Поэтому тикуней дикна Арих Анпина — тринадцать, Зеир Анпина — девять, а нуквы — лишь шесть, как упомянуто в „Идра раба“ и „Идра зута“». Этот отрывок автор услышал от одного из товарищей и «несколько сомневался, нет ли в нём ошибки». («Сефария») «Ликутей Тора», Насо, маамар «Г-сподь — сокрушатся противящиеся Ему», в скобках: «Есть различие: в разделе Ки тиса упомянуты тринадцать качеств милосердия — продолжение тринадцати тикуней дикна из Арих Анпина к Зеир Анпину; в разделе Шлах упомянуты девять тикуним Дикны Зеир Анпина». («Сефария») «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, «Объяснение слов стиха „Черна я, но прекрасна“»: «„Перед сединой вставай“ — Дикна Арих Анпина; „уважай лицо старца“ — Дикна Зеир Анпина»; «Подразумевается исполнение Торы и заповедей, продолжающихся из Дикны Арих Анпина и Дикны Зеир Анпина». («Сефария») См. исследовательскую книгу, том I, с. 1223–1245, 1272–1276.

Источники различают бороду Арих Анпина и бороду Зеир Анпина. У Арих Анпина тринадцать тикуним, соответствующих тринадцати качествам милосердия: «Г-сподь, Г-сподь, Б-г милосердный и милостивый». У Зеир Анпина — девять. «Шаар ha-каванот»: «У Зеир Анпина лишь девять тикуней дикна. Но тринадцать тикуней дикна Арих Анпина светят в девяти тикуней дикна Зеир Анпина, поэтому в них тринадцать сияний, хотя самих тикуним лишь девять». «Ликутей Тора» тоже приводит, что «тринадцать качеств милосердия» — «тринадцать тикуней дикна», продолжающихся «из Арих Анпина к Зеир Анпину», в отличие от «девяти тикуним Дикны Зеир Анпина».[150] Два парцуфа связаны: борода Зеир Анпина получает сияние от бороды Арих Анпина.

В послании сначала упомянута «Гулгальта Арих Анпина и Зеир Анпина», а в конце скобок сказано «Гулгальта и Дикна», без уточнения, кому принадлежит Дикна. Вопрос, идёт ли здесь речь об Арих Анпине, Зеир Анпине или обоих, остаётся открытым; основное объяснение не зависит от его решения.[135]

«Тысячи и десятки тысяч»: откуда число?

Выражение «тысячи и десятки тысяч миров» ведёт к «Идрот» в «Зоаре». В «Идра раба» при описании

головы Арих Анпина сказано: «בגולגלתא יתבין תליסר אלפי רבוא עלמין דנטלין עלוי רגלין וסמכין עלוי» — в черепе пребывают тринадцать тысяч десятков тысяч миров, ставящих на него ноги и опирающихся на него. На той же странице: «ומהאי גולגלתא נפיק חד עיבר חיור לגולגלתא דזעיר אנפין לתקנא רישיה» — из этого черепа выходит одна белая сторона к черепу Зеир Анпина, чтобы исправить его голову. В «Идра зута», в описании Зеир Анпина: «בהאי גולגלתא דזעיר אנפין» — «в этом черепе Зеир Анпина», и далее: «תשעה אלפין רבוא עלמין, נטלין וסמכין על האי גולגלתא» — девять тысяч десятков тысяч миров держатся и опираются на этот череп.[146] В записях Ребе о «Тании» к словам «и Зеир Анпина» в нашем предложении указано: «Зоар, часть III, 128б», то есть «Идра раба».[151]

Что отсюда следует? Во-первых, у выражения есть ясный источник в «Зоаре», даже два: тринадцать тысяч десятков тысяч в Гулгальте Арих Анпина и девять тысяч десятков тысяч в Гулгальте Зеир Анпина. Во-вторых, послание не переписывает

[151] Записи Ребе о «Тании» («Ссылки на источники, исправления и краткие замечания»), «Игерет а-Кодеш», послание 20, с. 48: «Дитва: следует читать дитвин»; примечание редакторов: «Так и в таблице исправлений». Там же: «И Зеир Анпина: „Зоар“, часть III, 128б». (Файл на chabad.org) В тексте издательства Kehot на «Сефарии» — «дитвин». («Сефария») В «Викитеке»: «Миры, дитва в Гулгальте Арих Анпина и Зеир Анпина». В цитате предложения в «Ликутей Тора», Бемидбар, «И обручу тебя Мне навеки»: «Миры, дитвин в Гулгальте»; в «Ор ha-Тора», Шемот, с. 199: «Миры, дитвин в Гулгальте Арих Анпина и Зеир Анпина». Об обобщающей формулировке Алтер Ребе по сравнению с языком «Зоара» см. исследовательскую книгу, том I, с. 1223–1245, 1255–1261.

«Зоар» дословно. Оно говорит «тысячи и десятки тысяч», без точного числа, и соединяет два парцуфа в одно предложение. Это обобщающая формулировка Алтер Ребе, а не цитата.[135] Соединение понятно: уже в самом «Зоаре» Гулгальта Зеир Анпина получает от Гулгальты Арих Анпина. В-третьих, «Зоар» даёт образ: миры «ставят… ноги и опираются на него» — держатся на Гулгальте и опираются на неё. В этом образе можно услышать зависимость: эти «миры» существуют как опирающиеся на уровень, в котором пребывают, а не как самостоятельная действительность.

И одна осторожность относительно чисел. Большое число побуждает изучающего связывать его с другими большими числами, но у каждого свой контекст. Рапах ницоцин — 288 искр из сочинений Аризаля — относятся к разбиению сосудов. «Четыреста тысяч миров», согласно той же странице «Идры», — миры, в которых распространяется белизна черепа. «Четыреста миров» — миры, наследуемые праведниками в будущем мире.[146] «Тысячи и десятки тысяч» в послании следуют рассмотренным местам «Идрот», а не этим числам. В «Идрот» встречается много чисел «миров» в разных контекстах; Цемах Цедек пишет о «множестве миров, упомянутых в „Идра раба“», и «ещё нескольких числах, не подразумевающих настоящие миры».[149]

Поэтому само появление большого числа не доказывает тождество двух тем; нельзя добавлять расчёты, которых нет в источниках. Здесь важнее вопрос о статусе этих миров, чем об их количестве.

«Дитва» или «дитвин»?

Этот раздел посвящён варианту текста слова. При первом чтении можно перейти к следующему разделу и вернуться сюда при втором.

В имеющемся у нас тексте написано «דיתבא» — «дитва». В тексте издательства Kehot на «Сефарии», а также в цитатах предложения в «Ликутей Тора» и «Or ha-Tora» написано «דיתבין» — «дитвин». В записях Ребе сказано: «Дитва: следует читать дитвин»; примечание редакторов: «Так и в таблице исправлений».[151] «Йитвин» — арамейское множественное число, соответствующее множественному «алмин»; так и в «Зоаре»: «йитвин». Поэтому прочитаем «дитва» как «дитвин», «которые пребывают», а приведённую здесь форму единственного числа оставим как есть.

אינן עלמין ממש כעין ההיכלות דאצי' ובחינת יש

[W06-05 · слова 36–43]

Перевод: «Не являются настоящими мирами, подобными чертогам Ацилута и уровню йеш».

«Не являются» — отрицание. «Настоящими мирами» — мирами в полном смысле. «Подобными чертогам Ацилута» определяет, какой смысл отрицается: смысл чертогов Ацилута, о которых в предыдущей главе мы узнали, что они сотворены из внешней стороны сосудов и вместе с телами ангелов являются «уровнем йеш». «И уровню йеш» объясняет точку сравнения: статус йеш. Здесь не отрицается всякий смысл слова «миры»; в конце скобок выяснится, в каком смысле они так называются.

Что именно отрицается?

Чтобы понять отрицание, вспомним сказанное о чертогах. «Из внешней стороны сосудов десяти сфирот Ацилута, являющихся Б-жественностью, сотворены чертоги Ацилута, в которые облачается уровень кругов десяти сфирот». Вместе с телами ангелов они — «уровень йеш… не находящийся в состоянии полного битуля, как следствие по отношению к своей причине». Три свойства характеризуют чертоги: они «сотворены»; они — действительность «йеш»; в них нет полного битуля, как у следствия по отношению к причине.

Отрицание «не являются настоящими мирами, подобными чертогам… и уровню йеш» направлено на эти свойства, прежде всего на «уровень йеш». Чтобы увидеть его охват, проверим, что после него сохраняется. Множество сохраняется: «тысячи и

десятки тысяч» остаются тысячами и десятками тысяч. Различение и определённость тоже сохраняются: без них нельзя было бы дать им имя. Отрицается лишь следующий шаг: выводить из множества и определённости, что перед нами отдельные творения, подобные чертогам. Множество названий и чисел не доказывает отдельное существование.[135]

Вот уровни, упомянутые до сих пор:

Что	Формулировка послания	Статус
Сосуды десяти сфирот Ацилута	«Являющиеся Б-жественностью»	Б-жественность, едины со светом
Чертоги и тела ангелов Ацилута	«Сотворены»; «являющиеся уровнем йеш»	Сотворённый йеш, хотя находится в Ацилуте
Души ангелов от зивуга нешикин и души людей до нисхождения	«Не входят в число йеш и самостоятельных отдельных вещей, а являются подобием уровня Б-жественности при огромном сокращении»	Не йеш; «подобие» Б-жественности
Нефеш, руах и нешама Ацилута у древних праведников после нисхождения	«Возможно, их природа не изменилась так, чтобы стать отдельной от Б-жественности вещью»	Возможность: не стали отдельными

«Тысячи и десятки тысяч миров» в Гулгальте	«Не являются настоящими мирами, подобными чертогам… а подобны душам ангелов»	Правдоподобное предложение: не йеш; подобны душам ангелов

Последние две строки — содержание скобок. Обе присоединяются к третьей строке, а не ко второй: по статусу они стоят рядом с душами ангелов, а не с чертогами. Столбец «Статус» напоминает ещё одно: эти строки высказаны словами «возможно» и «вероятно», поэтому их статус в таблице — статус предположения.

אלא כעין נשמות המלאכים שיצאו מזיווג הנשיקין

[W06-06 · слова 44–50]

Перевод: «А подобны душам ангелов, произошедшим от зивуга нешикин».

«А» вводит положительную альтернативу. «Подобны» — сходство, а не тождество: не сказано, что миры являются душами ангелов. «Душам ангелов» — душам, а не телам: тела ангелов Ацилута были перечислены вместе с чертогами как «уровень йеш», а души исключены из этой категории в предыдущем предложении. «Произошедшим от зивуга нешикин» дословно повторяет предыдущее предложение; «нешикин» — название высшего духовного зивуга, «высшего духовного зивуга, называемого нешикин», в формулировке «Эц хаим».

Чему учит сравнение с душами ангелов?

Положительное сравнение «а подобны душам ангелов, произошедшим от зивуга нешикин» возвращает к третьей строке таблицы. Что оно добавляет к отрицанию?

Во-первых, статус. Об этих душах ангелов уже сказано, что они «не входят в число йеш и самостоятельных отдельных вещей, а являются подобием уровня Б-жественности при огромном сокращении». Сравнение переносит этот статус, с осторожностью слова «подобны», на миры в Гулгальте. В этом суть: называемое «мирами» по своему статусу стоит на стороне душ, а не чертогов.

Во-вторых, множество без отдельности. Ангелов много; каждый — определённый уровень со своим именем и ролью. Тем не менее об их душах сказано, что они не являются отдельным йеш. Довод идёт в два шага: если у душ ангелов множество и определённость не создают отдельного йеш, нет затруднения сказать это и о «тысячах и десятках тысяч» многочисленных определённых уровней. Таково наше предложение для понимания точки сходства; само послание не объясняет, в чём она состоит.

В-третьих, духовный источник без нисхождения в тело. «Эц хаим» говорит о различии душ ангелов и душ людей: «Души ангелов приходят лишь от

высшего духовного зивуга, называемого нешикин, поэтому им не нужно облачаться в тело. Души людей приходят от нижнего телесного зивуга, поэтому должны облачаться в тело в этом мире».[152] Души ангелов — пример высшего духовного результата, не спускающегося в тело.

Здесь предел примера. Из него нельзя заключить, что зивуг нешикин относится лишь к ангелам. Там же «Эц хаим» прямо говорит: «Знай, что есть и души людей, приходящие от уровня зивуга нешикин», но души людей должны снова выйти и посредством нижнего зивуга.[152] Послание выбрало души ангелов как пример, как и в предыдущем предложении; пример учит статусу, а не устанавливает закон о том, кто выходит из зивуга нешикин.

Почему именно души ангелов, а не людей? Послание не говорит. Можно предложить, как наше объяснение, что души людей в предыдущем предложении упомянуты с условием «прежде чем спустились», и первая часть скобок посвящена именно их нисхождению. Души ангелов — более простой пример того, что не является йеш и не

[152] «Эц хаим», врата 39, толкование 4: «Знай, что из всех названных десяти зивугов — трёх нижних и семи духовных нешикин — выходят два уровня: нижние души и души ангелов»; «Души ангелов приходят лишь от высшего духовного зивуга, называемого нешикин, поэтому им не нужно облачаться в тело. Души людей приходят от нижнего телесного зивуга, поэтому должны облачаться в тело в этом мире»; «Знай, что есть и души людей, приходящие от уровня зивуга нешикин, как сказано выше. Но душам ангелов достаточно одного зивуга нешикин: им не нужно снова выходить посредством нижнего телесного зивуга. Нижним душам, хотя они выходят из нешикин, необходимо снова пройти через упомянутый нижний телесный зивуг». («Сефария») См. исследовательскую книгу, том I, с. 1223–1245.

спускается в тело. Цемах Цедек в одном из предлагаемых им объяснений описывает миры в Гулгальте «подобно уровню душ Ацилута», как души в Ацилуте.[149]

ונקראו עלמין לגבי בחי' הגולגלתא ודיקנא)

[W06-07 · слова 51–56]

Перевод: «И названы мирами относительно уровня Гулгальты и Дикны)».

«И названы» объясняет имя, а не описывает новое возникновение. «Мирами» — имя, данное им «Зоаром». «Относительно» — по отношению к; ключевое слово предложения. «Уровня Гулгальты и Дикны» — относительно уровня черепа и бороды; Дикна здесь прямо не отнесена к одному из двух парцуфим. «)» — здесь закрываются скобки, содержащие относительное и осторожное объяснение. Следующее «однако» возвращается к основной линии.

«Относительно»: название, высказанное в отношении

Если это не настоящие миры, почему они названы мирами? Послание отвечает одним словом: «относительно». Название высказано относительно определённого уровня — Гулгальты и Дикны. Логика такова: один уровень может выглядеть по-разному

при сравнении с разными уровнями. То, что по статусу не является отдельным йеш, относительно более высокого корня может называться миром — уровнем, в котором уже есть определённость и множество. Для понимания такого названия нужно знать, относительно чего оно высказано.

Книги хасидизма, приводящие послание, прямо объясняют это. В «Ликутей Тора», в толковании «И обручу тебя Мне навеки», сказано, что источник миров в Ацилуте, где «Он и Его сосуды едины». Тем не менее «поскольку они являются источником миров, продолжающихся из них вниз, наверху потенциально существуют все те силы и продолжения, из которых действительно возникнет разделение миров». Сразу приводится наше предложение: «Так следует понять сказанное в „Игерет а-Кодеш“, маамар „Ихy ве-хайohи“: „И вероятно, также тысячи и десятки тысяч миров, пребывающих в Гулгальте… не являются настоящими мирами…“ То есть они тоже являются буквами, из которых при продолжении вниз действительно возникнет столько миров». Притча там: «Подобно буквам речи, пока они потенциально пребывают в его мудрости».[146]

Цемах Цедек в «Ор ha-Тора» объясняет подробнее. Сначала о «множестве миров, упомянутых в „Идра раба“» он говорит, что они не «настоящие миры, а

весьма духовные высшие буквы». «Названы мирами потому, что, если бы они нисходили и продолжались вниз в последовательности уровней, со ступени на ступень, пока не стали бы достаточно овеществлёнными для облачения в Асию, из них возникло бы тринадцать тысяч миров». Он даже говорит, что они названы «настоящими мирами, ибо являются силой и жизненностью тринадцати тысяч настоящих миров». Затем приводит наше предложение и объясняет отсутствие противоречия с посланием: «Творение, возникшее из букв, — йеш и отдельная вещь; сами же буквы являются Б-жественностью и лишь называются мирами относительно Гулгальты. То есть это буквы, уже продолжившиеся, чтобы стать источником и корнем возникновения миров, подобно высшему огню, являющемуся источником и корнем материального огня, в отличие от уровня Гулгальты и т. д.».[149]

Теперь можно объяснить «относительно». Уровни, пребывающие в Гулгальте, уже «продолжились, чтобы стать источником и корнем возникновения миров»; сила и жизненность миров уже находятся в них. «В отличие от уровня Гулгальты», добавляет Цемах Цедек: сама Гулгальта не находится на этой ступени. Относительно Гулгальты они уже начало миров, поэтому их можно называть «мирами». Относительно самих миров, сотворённых как «йеш и

отдельная вещь», они вообще не миры: «Сами буквы — уровень Б-жественности». Одно и то же называется «миром» относительно высшего уровня и не является миром по собственному статусу.

«Ликутей Тора» приближает понимание притчей: «Буквы речи, пока они потенциально пребывают в его мудрости». До того, как человек заговорит, слова уже готовы в нём и между ними есть различия, но ещё нет голоса, слышимого другому. Так можно понять определённое множество, ещё не отделённое от источника. В том, на что указывает притча, речь о «весьма духовных высших буквах»; «Ор ha-Тора» подчёркивает, что «есть несколько уровней букв, один выше другого».[149]

Притча Цемах Цедека тоже учит чему-то. «Высший огонь» — «источник и корень материального огня». Это не огонь, горящий перед нами, но он называется огнём, поскольку из него приходит огонь. Так и «миры» в Гулгальте названы по мирам, сила которых уже находится в них, а не потому, что сами являются сотворёнными мирами.

Цемах Цедек не ограничивается одним объяснением. В конце он пишет, что можно сказать и так: «Там, в „Игерет а-Кодеш“, объясняется иначе: они подобны уровню душ Ацилута». И заключает: «Но оба места всё же согласуются: они не являются йеш и отдельной вещью, как миры БЙА».[149] Так изучают

предположение: можно предлагать разные объяснения деталей, сохраняя ясность общего для всех. Общее здесь — статус: не йеш и отдельная вещь.

Отсюда — прямое продолжение начального вопроса послания «Он и Его света едины, Он и Его сосуды едины в них»: как описать различия и множество, не потеряв единства. Скобки учат, что слова «мир», «внутреннее» и «внешнее» — слова отношения. Они говорят что-то лишь тогда, когда известно, относительно чего высказаны; прикрепляя их к предмету без контекста, человек упускает главное в их смысле.

Что добавили скобки

После обеих частей видно, что внесли скобки в рассуждение. Они научили трём различениям. Само нисхождение в этот мир не решает, изменилась ли природа души. Само название «мир» не решает, является ли нечто отдельным йеш. Множество может сосуществовать со связью с единством. Все три различения следуют из одного принципа, повторившегося в обеих частях: статус определяется отношением к источнику.

Но различения касаются статуса, а не силы. Они не наделяют души или уровни в Гулгальте силой творения. Сразу после скобок послание вновь

установит этот предел со всей строгостью: «Однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин». Именно изученные тонкие различения позволят понять его и одновременно сохранить высоту душ. То, что не отделено от Б-жественности, ещё не является только поэтому источником творения.

Интересно, что Цемах Цедек в одном из предлагаемых объяснений распространяет предложение после скобок и на уровни в Гулгальте: «Сказанное там, что они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин, означает: основное возникновение йеш происходит от Эйн Соф, благословен Он, окружающего все миры, только посредством этих букв».[149] То есть даже эти высокие уровни — не источник творения, а путь, через который оно проходит. Согласно этому объяснению «однако» относится и к уровням Гулгальты, а не только к душам перед скобками.

Что остаётся открытым

Перед итогами следует записать и то, что скобки оставляют открытым, чтобы изучающий знал, что у него есть и чего пока нет:

- **Кто именно «древние праведники».** Есть прямой пример — Рашби; предложение — первый человек; параллель — Ханох. Перечня нет.

- **Что именно меняется при обычном нисхождении и что сохраняется у древних праведников.** Послание описывает состояния, а не механизм превращения души в «йеш» при нисхождении.
- **Что остаётся в человеке при удалении нефеш, руах и нешама Ацилута.** У первого человека, согласно «Шаар ha-гилгулим», удалились руах и нешама Ацилута, а нефеш Ацилута осталась «парящей над ним»; о древних праведниках послание не уточняет.
- **Какая «Дикна» упоминается в конце скобок.** Арих Анпина, Зеир Анпина или обоих.
- **Точное отношение между обобщающей формулировкой послания и двумя местами «Идрот».** Источники ясны; соединение принадлежит Алтер Ребе.
- **Относится ли «однако» и к уровням Гулгальты.** Цемах Цедек предлагает объяснение, при котором да, и упоминает другое понимание предложения.

Итоги: что выяснено

- **Место скобок.** Они находятся между «подобием уровня Б-жественности» и «однако они не являются самой Б-жественностью». Они расширяют промежуточный уровень из главы 5, не поднимая выше его границы.

- **Первая часть: древние праведники.** «Возможно», природа их нефеш, руах и нешама Ацилута не изменилась и после нисхождения в этот мир; поэтому они удалялись «прежде чем согрешали», когда те хотели согрешить. Подлежащее «удалялись» — нефеш, руах и нешама, а не человек. Желание согрешить принадлежит человеку; выбор остаётся в его руках.
- **Корень и искра.** Общий корень, искра, конкретный человек и нынешнее состояние души — четыре плоскости. Их различение объясняет возможность исключения, но не отождествляет обсуждаемых праведников.
- **Вторая часть: миры.** «Вероятно», «миры» в Гулгальте Арих Анпина и Зеир Анпина не являются йеш подобно чертогам, а «подобны душам ангелов». Они называются мирами «относительно» Гулгальты и Дикны. Книги хасидизма объясняют это притчей о буквах, ещё пребывающих в возможности.
- **Общий принцип.** В обеих частях статус определяется отношением к источнику, а не местом или названием.
- **Степень уверенности.** «Возможно», «вероятно» и «подобно» — часть содержания. Верное объяснение должно сохранять их.

Таким образом, глава научила читать попутное замечание, которое расширяет, не меняя правила. Словами «возможно» и «вероятно» оно предлагает, что уровень «подобия Б-жественности» шире, чем казалось сначала, и относится также к душам, спустившимся в этот мир, и к уровням, называемым мирами. Вместе с тем оно оставляет этот уровень ниже границы, которую послание сейчас установит.

К слову «однако»

Скобки закрылись, основная линия возвращается. Её вопрос теперь ещё острее. Если нефеш, руах и нешама Ацилута древних праведников не являются «отдельной от Б-жественности вещью» даже в этом мире, легко заключить, что у них есть и сила творить. Этот вывод блокирует «однако»: статус, не являющийся отдельным йеш, не означает силу творения. Чего же им недостаёт? Не высоты уровня и не места пребывания. На это ответят слова «вышли и отделились» и вопрос, кому принадлежит сила творения; этому посвящена следующая глава.

Изучение главы с помощью искусственного интеллекта

Скобки этой главы — возможно, лучшее место в первой части для упражнения в одном навыке: сохранять и содержание источника, и степень его уверенности. Инструмент, обобщающий текст,

склонен сглаживать «возможно», добавлять имена, не названные источником, и превращать притчу в описание. Следующие упражнения направлены на эти места.

Упражнение 1: сохранять «возможно» и «вероятно»

Что спросить. Приложите к разговору семь единиц скобок, от «И даже после того, как они спустились» до «И названы мирами относительно уровня Гулгальты и Дикны», и попросите кратко объяснить каждую.

Что проверить. Прочитайте ответ и задайте три вопроса. Сохранились ли слова «возможно», «вероятно» и «подобно» или объяснение превратило их в утверждения? Отождествлены ли «древние праведники» с уверенностью, например с первым человеком или Ханохом? Не превратилось ли «удалялись» в «умирали»? Обнаружив что-либо из этого, попросите исправить ответ и сравните исправление с разделом «Что добавляет оговорка внутри объяснения?» и определениями трёх выражений в нём.

Предел вывода. Убедительное объяснение не превращает «возможно» послания в достоверность.

Упражнение 2: кто такие древние праведники

Что спросить. «Кто такие „древние праведники“ в „Игерет а-Кодеш“, послание 20? На какой источник опирается каждый ответ?»

Что проверить. Распределите каждое предложенное имя по трём степеням связи из таблицы раздела «Кто такие „древние праведники“?»: прямой пример, предложение на основании языка и содержания, параллель к идее. Проверьте, существует ли приведённый источник и упоминает ли он наше предложение. Особенно замечайте «подобно» в «Ликутей Тора»: оно представляет Рашби как пример.

Предел вывода. Даже если все приведённые источники верны, у нас нет закрытого перечня. Ответ «Древние праведники — это…» выходит за пределы того, чему учат источники; вопрос остаётся открытым.

Упражнение 3: миры, которые не являются мирами

Что спросить. «Что такое „тысячи и десятки тысяч миров, пребывающих в Гулгальте Арих Анпина и Зеир Анпина“ и почему они названы мирами, если „не являются настоящими мирами“?»

Что проверить. Проверьте три положения. Различил ли инструмент отрицание («подобными чертогам… и уровню йеш») и положительное сравнение («подобны

душам ангелов»)? Объяснил ли «относительно» как отношение? Прочитал ли «Гулгальта» и «Дикна» как названия уровней или нарисовал материальную голову? Источники из «Идрот», «Ликутей Тора» и «Ор ha-Тора» можно сравнить с разделами «Тысячи и десятки тысяч» и «Относительно».

Предел вывода. Притча букв в «Ликутей Тора» и «Ор ha-Тора» объясняет возможность множества без отдельности. Она не говорит, что все «миры» во всех книгах каббалы — буквы в одном и том же смысле. Само послание говорит «вероятно», поэтому даже лучшее объяснение остаётся объяснением предположения.

Упражнение 4: где заканчиваются скобки

Что спросить. Попросите инструмент записать предложение послания без скобок и объяснить, что с чем соединяется.

Что проверить. Предложение должно переходить от «подобия уровня Б-жественности при огромном сокращении» прямо к «однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин». Проверьте, понял ли инструмент, что «однако» возвращается к душам перед скобками. Проверьте также, отнёс ли он «однако» к уровням Гулгальты и представил ли это как слова послания или как

объяснение Цемах Цедека; см. «Что добавили скобки».

Предел вывода. Структура предложения показывает основную линию. Она не решает, относится ли «однако» также к «мирам»; это открытый вопрос, по которому есть предложение Цемах Цедека.

Часть вторая — источник силы возникновения и пути её раскрытия

Главы 7–10

В первой части мы спрашивали, как ограниченные сосуды могут быть Б-жественностью, и увидели, что статус сосудов, душ и чертогов определяется отношением к источнику. Вторая часть начинается с различения в конце главы 6 между статусом высоких душ и силой творения. Её тема — сила творить йеш ме-аин: кому она принадлежит и какими путями раскрывается.

На протяжении этой части будем различать два вопроса: каков источник силы и каким путём, на каком уровне она раскрывается? На первый послание постоянно даёт один ответ: только Творец. На второй отвечает многими названиями: свет, кав и сосуды; Малхут и буквы; зарождение и рождение. Названия описывают пути проявления силы, не добавляя ей обладателей. Смешивающий вопросы ошибётся в

одном из двух направлений: либо сделает сосуды, Малхут или души обладателями силы наряду с Творцом, либо исключит их из объяснения во имя единства. Хотя в этих главах объясняются не все этапы действия, различение источника силы и пути её раскрытия будет сопровождать книгу вплоть до растительной силы в земле.

Глава 7 устанавливает основу: «Он один» обладает силой творить йеш ме-аин, а сосуды Ацилута, с которыми свет Эйн Соф соединяется в единстве, — путь сотворения ограниченных творений. Глава 8 спрашивает, где именно происходит переход к отдельному йеш, и отвечает: в Малхут Ацилута и выходящих из неё буквах; там встретим и формулу «начало укоренено в конце». Глава 9 описывает тот же переход образом зарождения и рождения. Глава 10 применяет изученное к вопросу, близкому человеческой жизни: почему практические заповеди, занимающие последнее место в порядке раскрытия, в своём корне являются «основой Торы и её корнем».

Обсуждение Малхут, букв, зарождения и рождения требует терпения. Здесь встретим многие названия из языка каббалы; каждое будет объяснено на своём месте. Но знание названий ещё не означает знания механизма: в каждом предложении будем спрашивать о подлежащем, уровне, о котором говорится, и точном добавлении. Когда объяснение перейдёт к

корню Торы и заповедей, тоже нужно будет различать корень, место раскрытия и цель, избегая предположения, что преимущество с одной стороны отменяет преимущество с другой.

Эти навыки — спрашивать о подлежащем, отделять текст источника от объяснения, указывать, чему учит каждая притча и где её предел, — книга предлагает и для работы с партнёром по учёбе, человеком или искусственным интеллектом. Поэтому здесь тоже каждая глава завершится упражнениями с ИИ, основанными на особых трудностях этой главы; об их структуре см. «Как построена глава» в карте чтения. Полное обсуждение способов работы и проверки находится в части «Учиться дальше».

Глава 7 | Он один: сущность, свет, кав и сосуды

Что нам уже известно

Наш отрывок завершает предложение, начавшееся в первой части. Перед ним вспомним четыре положения:

- **Сосуды Ацилута.** Ацилут — высший мир в порядке миров; Брия, Йецира и Асия, сокращённо БЙА, — три мира под ним. Начало послания утверждало о сосудах десяти сфирот Ацилута: «Они — Б-жественность, чтобы творить йеш ме-

аин, подобно Эйн Соф, а не лишь посредством иштальшелут причины и следствия». Их действие — не только передача воздействия со ступени на ступень.

- **«Йеш ме-аин».** Возникновение действительности, не выходящей из предшествующей действительности. Это не означает отсутствия источника: у неё есть Творец, но нет предшествующего материала или причины, продолжением которых она была бы.
- **Высокие души.** Души ангелов, произошедшие от зивуга нешикин, и души людей, произошедшие от зивуга ЗУН Ацилута, «не входят в число йеш и отдельных вещей», пока не спустились в БЙА; они — «подобие уровня Б-жественности».
- **Оставшийся вопрос.** Если эти души не являются отдельным йеш, есть ли у них также сила творить йеш ме-аин? На это отвечает наша глава.

Чего ещё недостаёт даже самой высокой действительности?

Человек может много знать, глубоко понимать и менять жизнь другого. Тем не менее он получил свою жизнь и способность мыслить и действовать. Большая высота не делает его источником собственного существования. Это различение

поможет понять «Он один»; сам способ творения изучим из послания.

В одном длинном предложении послание совершает целое рассуждение из четырёх шагов:

1. **Граница.** Высокие души, о которых мы говорили, «не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин».
2. **Причина.** Они уже вышли и отделились от сосудов, в которые облачён кав света Эйн Соф.
3. **Источник силы.** От этой причины послание поднимается к источнику: свет подобен источнику света; источник света — природа и сущность Эманирующего, существование Которого из Него Самого. Поэтому лишь Он может творить йеш из аин и абсолютного небытия.
4. **Возвращение к ограниченному миру.** Как возникают творения с границей и мерой: свет Эйн Соф облачается в сосуды Ацилута и соединяется с ними в единстве; в них и посредством них сотворяются творения, особенно посредством их облачения в миры Брия, Йецира и Асия.

В начале части мы различили источник силы и путь её раскрытия. В этой главе различение уточняется в двух вопросах; полезно читать через них всю главу, не смешивая. Первый: откуда приходит само существование творения? Второй: почему творение

— определённый предмет с мерой и границей, этот, а не другой? На первый послание отвечает «Он один». На второй — сосудами.

«Он один» не делает сосуды излишними; сосуды не творят собственной силой. Они объясняют, как из Б-жественного единства возникает мир с множеством отдельных предметов.[153]

«Однако» после скобок: к чему возвращается предложение?

Первое предложение главы — конец длинного предложения. Оно началось в главе 5 и было прервано длинными скобками в главе 6. Чтобы узнать, о чём оно говорит, нужно соединить части. При соединении оно звучит так: «Однако души ангелов, произошедшие от зивуга нешикин, и также душа человека, которые произошли от зивуга ЗУН Ацилута, прежде чем спустились в БЙА, не входят в число йеш и самостоятельных отдельных вещей, а являются подобием уровня Б-жественности при огромном сокращении… (И даже после того, как они спустились… и названы мирами относительно уровня Гулгальты и Дикны) — однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин».[154]

[153] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1415–1442, обсуждение «Карта вопроса и его выяснение», и с. 1416–1442, «Вывод по теме: источник силы и порядок её действия». «Он один» относится к Эманирующему; сила происходит из Него, а свет, единый с сосудами, действует в них и посредством них. Там отвергается и представление сосудов самостоятельными участниками, и отрицание их роли. См. также с. 1412–1415: «Без какой-либо иной причины и основания» читается внутри своего предложения и не отрицает порядок облачения.

Кто «они»? В оригинале «не являются» стоит в женском роде множественного числа и возвращается к подлежащему большого предложения: душам. Скобки рассматривали попутную тему — нефеш, руах и нешама Ацилута, спустившиеся к древним праведникам, и «миры» Гулгальты. После закрытия скобок «однако» возвращает нас к основному предложению и добавляет оговорку: души — «подобие уровня Б-жественности», но не «сама Б-жественность, способная творить йеш ме-аин».

«Однако» появляется в этом предложении дважды, каждый раз обозначая границу в другом направлении. В первый раз, «однако души ангелов», оно отделило души от чертогов и тел ангелов, являющихся «уровнем йеш», подняв их над отдельными творениями. Во второй раз «однако они не являются» ставит им верхнюю границу: хотя они не отдельный йеш, они не Б-жественность в смысле силы творить. Результат — промежуточное место: души выше сотворённого йеш и ниже сосудов, являющихся «Б-жественностью, чтобы творить йеш ме-аин».

К кому относится оговорка? Грамматическое подлежащее — души «прежде чем спустились в

[154] «Тания», «Игерет а-Кодеш», послание 20 — полное предложение от «Однако души ангелов» до «Однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин» и скобки между ними; выше, главы 5–6. О различии трёх положений — отделение от сосудов, статус йеш и отдельной вещи, способность творить йеш ме-аин — и о том, что не доказано, будто «однако» начинает новый этап лишь после нисхождения, см. исследовательскую книгу, том II, с. 1588–1601.

БЙА», то есть на их самом высоком уровне. Причина, которая сразу будет дана, «поскольку уже вышли и отделились от сосудов», по прямому смыслу предложения относится к ним уже при выходе из зивуга в Ацилуте, ещё до всякого нисхождения. Поэтому нет нужды читать «однако» как начало нового этапа, касающегося только душ после нисхождения. Граница высказана о высшем уровне и, следовательно, относится и к уровням ниже него.

А возможность из скобок, что у древних праведников природа при нисхождении не изменилась? Она тоже не добавляет душам силы творения. Она учит лишь, что, возможно, в них сохранился статус до нисхождения. Теперь о самом этом статусе сказано, что они не «сама Б-жественность, способная творить».

Отсюда три положения; каждое нужно держать отдельно:

1. Души вышли и отделились от сосудов.
2. Они не входят в число «йеш и отдельных вещей».
3. У них нет силы творить йеш ме-аин.

Смешав первое со вторым, человек решит, что выход из сосудов сделал их отдельным йеш. Смешав второе с третьим, решит, что всё, не являющееся отдельным йеш, уже может творить. Послание высказывает все три вместе и не выводит одно из другого.

Большая высота, но силы творить всё ещё нет

После изученного о высоте душ «однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин» может показаться резким поворотом. Напомним сказанное: они не отдельный йеш в том смысле, в каком описаны тела ангелов и чертоги; у некоторых праведников, возможно, даже нисхождение не изменило их природы. Но из этого нельзя заключать, что они способны творить. Высота и сила творить — два отдельных вопроса.

Это различение касается и сердца изучающего. Обычно мы измеряем высоту одной шкалой: более святому и высокому приписываем больше сил. Послание измеряет иначе. Чтобы узнать, есть ли у чего-либо сила творить, недостаточно спросить, насколько высок его уровень; нужно спросить, каково его отношение к источнику силы и соединено ли оно с ним в единстве.

Близость к источнику и битуль перед ним не превращают получающего в источник возникновения. Душа, как бы высока ни была, получает своё существование; Творец не получает существование от другого.

Это различие отмечает «сама» — «мамаш». Чтобы понять его, вернёмся к началу послания, где о сосудах Ацилута сказано: «Намерение — сказать, что они

являются Б-жественностью, чтобы творить йеш ме-аин, подобно Эйн Соф, а не лишь посредством иштальшелут причины и следствия». Называя сосуды «Б-жественностью», послание подразумевает определённое: в них, как в Эйн Соф, есть сила творить йеш ме-аин. О душах сказано «подобие» Б-жественности: они сходны с Б-жественностью своим битулем и близостью, хотя это «при огромном сокращении». Но «самой Б-жественностью, способной творить» они не являются. «Сама» противопоставлено «подобию», а «творить» определяет, в каком отношении производится сравнение.

אך אינן אלקות ממש לברוא יש מאין

[W07-01 · слова 1–7]

Перевод: «Однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин».

«Однако» — ограничение; возвращает от скобок к основному предложению и устанавливает предел сравнению. «Они» — души: души ангелов и душа человека, упомянутые перед скобками. «Б-жественность» — в смысле начала послания: сила творить йеш ме-аин, подобно Эйн Соф. «Сама» — действительно и полностью; противопоставлено прежнему «подобию уровня Б-жественности». «Творить» определяет предмет отрицания. Здесь не

общее утверждение о статусе душ, а о силе творить. «Йеш ме-аин» — действительность, возникающая не из предшествующей действительности; термин из прошлых глав, который ещё будет объяснён в продолжении предложения. Отрицание не превращает души в отдельный йеш подобно чертогам; различения предыдущего предложения сохраняют силу.

«Поскольку уже вышли и отделились» — из чего вышли души?

Объяснение послания построено из нескольких понятий; стоит разделить их, прежде чем читать подряд. Есть Эманирующий, благословен Он: так послание называет Творца, из Которого эманирован Ацилут и Который — источник всего. Есть свет Эйн Соф, продолжающийся из Него. Есть «кав», определённое продолжение света Эйн Соф. Есть сосуды десяти сфирот Ацилута, в которые облачён кав. Есть души, вышедшие из сосудов. Эти пять названий — не пять обозначений одного предмета и не пять отделённых друг от друга предметов. Наше предложение учит отношениям между ними.

Что такое «кав»? «Эц хаим» описывает, что до эманирования эманированных свет Эйн Соф наполнял всё. Когда в Его воле возникло желание творить, Он «сократил Себя» и оставил свободное

место, «пустое пространство». Затем продолжил из Себя один прямой кав внутрь пустого пространства. Верхнее начало кава продолжается из самого Эйн Соф и касается Его; через него свет Эйн Соф продолжается и распространяется вниз. Кав тонок, чтобы свет достигал эманированных «в мере и ограничении», поэтому сфирот называются «мерами». Там также объясняется, что сосуды возникли после удаления света, затем свет вернулся и продолжился в них через кав «в мере и весе», насколько они могут вынести, не утратив существования.[155] Как и во всех образах книги, здесь нельзя рисовать материальное пространство: «место», «пустое пространство» и «кав» описывают порядок раскрытия — свет появляется не сразу, а в мере и постепенно, — а не пространственную форму.

Теперь можно понять «кав света Эйн Соф». Кав — не другой свет и не творение, возникшее из света. Это сам свет Эйн Соф, продолжающийся способом кава: в мере, порядке и постепенности. Поэтому далее послание называет его просто «светом Эйн Соф»: «Свет Эйн Соф облачился в сосуды десяти сфирот Ацилута». Иными словами, кав — раскрытие света Эйн Соф внутри сосудов.[156]

---

[155] «Эц хаим», врата 1, ветви 2–3; «Тания», «Ликутей амарим», глава 48 — свет Эйн Соф, сокращение и продолжение.

[156] «Шиурим бе-сефер ha-Тания», «Игерет а-Кодеш», послание 20, урок на 7 тишрея: «их нефеш, руах и нешама» объясняется как «сфирот»; кав — как раскрытие света Эйн Соф; «предшествующих этому йеш» — как предшествующая причина, относящаяся к этому йеш. См. выше, глава 5.

Теперь прочитаем слова. «Вышли» — тот же глагол, которым описаны души перед скобками: «произошедшие от зивуга нешикин», «произошедшие от зивуга ЗУН Ацилута». Души продолжились из внутренней стороны сосудов, как вскоре увидим из «Ликутей Тора»; выйдя из зивуга, они вышли и из сосудов. «Уже» учит, что это не ждёт нисхождения в БЙА: уже при выходе из зивуга в Ацилуте, до любого нисхождения, они не внутри сосудов. «И отделились» добавляет, что они больше не часть системы, в которую облачён кав.

Здесь нужна осторожность: «отдельный» возвращается в послании в нескольких смыслах. «Йеш и отдельная вещь» описывает статус творения, по собственному ощущению существующего самостоятельно. «Отдельная от Б-жественности вещь» в скобках описывает изменение природы. «Отделились от сосудов» в нашем предложении описывает выход из сосудов. Нельзя переносить смысл одного сочетания на другое. Доказательство в самом послании: о тех же душах сказано и что они «не входят в число йеш и отдельных вещей», и что «отделились от сосудов». Значит, отделение от сосудов не делает их отдельным йеш и тем более не означает, что они отделились от Б-жественности.

Почему выход из сосудов решает вопрос? Потому что сила творения не зависит от высоты уровня. Она

связана с кавом, облачённым в сосуды и единым с ними. Души вышли из этой системы. Они получают из неё и могут сохранять высокую связь с источником, но не являются частью единения, в котором действует сила творения. Поэтому даже их большая высота не даёт силы творить.

Это объясняется в «Ликутей Тора», маамар «И сделаю из кадкода окна твои», раздел Реэ. Там приводится формулировка нашего послания: «Уже вышли и отделились от сосудов десяти сфирот, в которые облачён кав», — и выводится: хотя души продолжились из внутренней стороны сосудов, в них нет раскрытия кава света Эйн Соф. («Внутренняя сторона сосудов» — их внутренний уровень. Ему противопоставлена «внешняя сторона сосудов», из которой, как мы изучили в главе 5, сотворены чертоги Ацилута и тела ангелов.) Иначе у сосудов: кав светит в них, и в них «Он, Его света и Его сосуды едины». Различие — в раскрытии кава: в сосудах он светит открыто, в душах такого раскрытия нет. Источник не определяет меру его сияния в душах и не говорит, что их связь со светом прекратилась.[157]

[157] «Ликутей Тора», Реэ, маамар «И сделаю из кадкода окна твои», раздел 2: приводит текст «Игерет а-Кодеш» «Уже вышли и отделились от сосудов десяти сфирот, в которые облачён кав света Эйн Соф» и заключает: «Хотя души продолжились из внутренней стороны сосудов, в них всё же нет раскрытия кава света Эйн Соф, в отличие от сосудов, в которых кав светит и Он, Его света и Его сосуды едины». Там же, раздел 4: «В Ацилуте тоже есть сосуды, но там, в Ацилуте, Он и Его сосуды едины, сосуды тоже находятся в единении, в отличие от Брии, откуда разделяется». О том, что источник касается раскрытия кава и не устанавливает меру, см. исследовательскую книгу, том II, с. 1468–1479, 1549–1588.

Ещё одно слово требует осторожного чтения. «В которые» — внутри них, то есть сосудов десяти сфирот. Внимательный читатель заметит женский род в оригинале, хотя «сосуды» — мужского рода, и спросит, не относится ли слово к «сфирот». Необязательно делать такой вывод. В том же отрывке Алтер Ребе пишет о сосудах «и соединяется внутри них», «чтобы творить в них и посредством них», тоже в женском роде; уже в начале послания: «Ведь сосуды — уровень границы и конечности». Здесь решает контекст, а не одна грамматика: речь о сосудах сфирот, в которые облачён кав.

А «их нефеш, руах и нешама»? В предыдущем предложении сказано, что сосуды Ацилута «ограничены посредством сокращения света Эйн Соф, то есть кава, облачённого в их нефеш, руах и нешама». Легко отнести «их» к душам и спросить: если кав облачён и в души, почему творят только сосуды? Как мы изучили в главе 5, соответствующее контексту прочтение — нефеш, руах и нешама самих сфирот. Так объясняет и «Шиурим бе-сефер ha-Тания».[156] Отрицание силы творения у душ здесь высказано прямо, даже без утверждения, что в них вообще нет никакого сияния.

Открытым остаётся другое: каково точное положительное содержание «подобия Б-жественности» в душах после выхода и можно ли

говорить об определённой мере кава в них. Послание такой меры не устанавливает; нельзя приписывать ему или Алтер Ребе невысказанную формулировку. [158]

מאחר שכבר יצאו ונפרדו מהכלים די"ס שבהן מלובש הקו מאור א"ס

[W07-02 · слова 8–18]

Перевод: «Поскольку уже вышли и отделились от сосудов десяти сфирот, в которые облачён кав света Эйн Соф».

Предложение объясняет, почему души — не «сама Б-жественность, способная творить»; объяснение опирается на одно слово: «вышли». Разберём слова. «Поскольку» — потому что. «Уже» — при самом выходе, а не позднее; в момент выхода они уже не внутри сосудов. «Вышли» — тот же глагол выхода из зивуга. «И отделились» — больше не внутри системы. Важное уточнение: «отделились от сосудов» не обязательно означает «отделились от Б-жественности»; различие нужно сохранить. «От сосудов десяти сфирот» — Ацилута, как будет уточнено далее. «В которые» — внутри сосудов; тот же женский род повторяется в оригинале в словах «внутри них» и «в них и посредством них».

[158] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1416–1442, обсуждение «Уточнение „их нефеш, руах и нешама“: предпосылка вопроса тоже может отпасть»; с. 1448–1458, 1549–1588 — различие присутствия кава и его меры и то, что прямо отрицается словами «вышли и отделились».

«Облачён» — находится и действует внутри, как в одеянии. «Кав» — прямое и измеренное продолжение света из «Эц хаим». «Света Эйн Соф» — кав не другой свет, а свет Эйн Соф, продолжающийся способом кава. Вывод: объяснение касается выхода из системы действия силы творения, а не утверждения об утрате всякой Б-жественной принадлежности.

«Свет подобен источнику света» — четыре раза «hy»

Мы узнали, что сила творения связана с кавом, облачённым в сосуды. Следующий вопрос напрашивается: чем особенный этот кав, что несёт такую силу? Послание отвечает: кав — свет, и «свет подобен источнику света». Для понимания нужно медленно прочитать предложение, где «הוא» — «hy» — повторяется четыре раза:

«Свет подобен источнику света, который является природой и сущностью Эманирующего, благословен Он, Чьё существование из Него Самого; Он не является следствием какой-либо предшествовавшей Ему причины, Б-же упаси. Поэтому лишь Он Своей силой и способностью может творить йеш ме-аин…»

«hy» повторяется четыре раза, не всегда в одной функции. Иногда это связка, соединяющая подлежащее со сказуемым, как «является» в «Давид

является учителем»; иногда местоимение, указывающее на определённого носителя.

- **Первое «hy»**, «свет подобен источнику света», — связка: свет является подобным источнику света.
- **Второе «hy»**, «который является природой и сущностью Эманирующего», объясняет, кто источник света: источник, которому подобен свет, — природа и сущность Эманирующего.
- **Третье «hy»**, «Чьё существование из Него Самого», — опять связка внутри описания Эманирующего: Его существование происходит из Него Самого.
- **Четвёртое «hy»**, «поэтому лишь Он», — Сам Эманирующий, благословен Он.

Решающим является второе. К чему оно относится — к «источнику света» или к «свету»? Иными словами, послание говорит, что источник света — сущность или что сам свет — сущность? Ответ: к источнику света. Три довода определяют это:

- **Близость.** «Источник света» — ближайшее существительное.
- **«Подобен».** Послание специально говорит «подобен»: сходство, а не тождество. Если сразу затем оно утверждало бы, что сам свет — сущность, «подобен» потеряло бы смысл.

- **Продолжение.** Далее описывается Тот, Чьё «существование из Него Самого» и Кто «не является следствием какой-либо причины». Это не подходит свету, вся суть которого — продолжение из источника. Это подходит только Самому Эманирующему.

Так прочитал и Цемах Цедек. Приводя текст послания, он пишет: «Свет подобен источнику света, который является природой и сущностью Эманирующего, благословен Он, лишь Он Своей силой и способностью может творить йеш ме-аин». Там же добавляет, что сам кав — лишь «одно сияние» из света Эйн Соф. Пишущий так не отождествляет кав с сущностью.[159]

Из этого прочтения следуют две противоположные ошибки, которых нужно избегать.

Первая — **отождествление**: сказать, что кав — сущность или что свет и источник света — два названия одного предмета. Послание этого не говорит; оно говорит «подобен».

Вторая — **отдаление**: сказать, что свет лишь «похож» на источник, как фотография похожа на

[159] «Дерех мицвотеха», корень заповеди молитвы, глава 27. Цемах Цедек приводит текст послания: «Свет подобен источнику света, который является природой и сущностью Эманирующего, благословен Он, лишь Он Своей силой и способностью может творить йеш ме-аин». Добавляет, что кав — «лишь одно сияние из света Эйн Соф», «тонкий кав, который лишь малое сияние» относительно окружающего света. По его словам, основное возникновение йеш происходит посредством сияния совев коль алмин, дающего «силу и мощь сосудам десяти сфирот Ацилута вместе с кавом внутри них». См. ниже, глава 13.

изображённого человека. Это тоже неверно. В начале главы 48 «Тании» свет и жизненность, распространяющиеся из Него, благословенного, описаны как «соединённые с Его природой и сущностью, благословен Он, совершенным единством». Цемах Цедек пишет, что свет подобен источнику «в качестве самой бесконечности»: свет тоже бесконечен, подобно своему источнику.[160] Сходство, таким образом, не внешнее. Свет един с источником и несёт его характер, но не является самим источником.[161]

Здесь помогает пример самого послания из начала: «Как солнечный луч в солнце». Лучи света — не тело солнца. Но внутри солнца свет не отделён от него: пребывает перед ним в битуле и раскрывает его. Внутри солнца луч — не отдельная от него действительность, хотя и не само тело солнца.

Где предел притчи? Солнце и его свет — оба — творения; их отношение измеряется местом и расстоянием. В том, на что указывает притча, нет места и расстояния; источник света — не тело. Притча учит только форме отношения: раскрытие,

[160] «Дерех мицвотеха», корень заповеди молитвы, глава 3: «Ихy относится к сущности света Эйн Соф, гармоhи — сосуды десяти сфирот Ацилута, с которыми Он, благословенный, соединяется в единстве и в которые облачается; свет подобен источнику света в качестве самой бесконечности». Там же притча царя, дающего подарок иногда правой рукой, иногда левой. См. начало главы 48 «Тании», «Ликутей амарим»: свет и жизненность, распространяющиеся из Него, «соединены с Его природой и сущностью, благословен Он, совершенным единством».

[161] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1416–1442, обсуждение «Подобен источнику света: почему кав не становится сущностью».

связанное с источником, не тождественное ему и не отделённое от него.

Что это даёт нашему вопросу? Объясняет силу сосудов цепочкой трёх звеньев: кав, облачённый в сосуды, — свет; свет подобен источнику света; источник света — Эманирующий, обладающий силой творить йеш ме-аин. Сила действует в сосудах посредством света, не теряющего связи с источником.

Здесь два отношения: связь света с источником объясняет, почему свет несёт силу творения; единение света с сосудами объясняет, как сила действует в ограниченном творении. Послание говорит, что свет «подобен источнику света», и далее — что он «соединяется внутри них», внутри сосудов. [162]

Является ли кав сущностью Эйн Соф?

Нет. Кав — продолжение света Эйн Соф в порядке, позволяющем миры и уровни. Он — не отдельная от Б-жественности сущность, но нельзя и стирать различие света и источника света. «Эц хаим» описывает, что верхнее начало кава «продолжается из самого Эйн Соф и касается Его». Касание — связь, не тождество. Цемах Цедек подчёркивает, что относительно безграничного окружающего света кав

[162] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1416–1442, обсуждение «Единение света и сосудов — не единение света и источника света», и с. 1588–1601: отношение света и источника и единение света и сосудов связаны в рассуждении, но не являются одним синтаксическим отношением.

— лишь «малое сияние». («Окружающий свет» в языке хасидизма — свет, не продолжающийся в мере подобно каву и не облачающийся в сосуды соответственно их уровню. Далее в послании встретим близкое название — «совев коль алмин».)[155] [159]

А мера и сокращение в каве? Доказывают ли они, что кав сотворён? Нет. Мы уже узнали, что ограниченность и отдельность — разные понятия: сосуд Ацилута определён и всё же является Б-жественностью. Кав сокращён относительно света до сокращения и одновременно является высшим источником всех получающих из него уровней.

Отсюда правило чтения. Встречая «Эйн Соф», нужно выяснить, о чём сказано: о неограниченном источнике, продолжающемся из него свете или о свете, который выглядит «безграничным» относительно определённого получающего. Нельзя перескакивать от «ограниченного» к «сотворённому», как и от «Б-жественного» к отсутствию всякого различия света и его источника.[161]

Является ли свет дополнительной действительностью рядом с Творцом?

Тоже нет. «Подобен источнику света» не устанавливает ещё одну сущность рядом с Творцом. Свет связан с источником и раскрывает его; «подобен» сохраняет это отношение, не отменяя его.

Кав, хотя описан в мере и порядке, тоже не становится поэтому отдельным йеш. Полезно помнить различие: мера описывает способ раскрытия, отдельность — статус творения. Это разные понятия.

Так единство и различение сохраняются вместе: Творец один, свет и сосуды не добавляют творцов. Вот что мы узнали о каждом термине:

Термин	Что послание говорит о нём	Чего заключить нельзя
Эманирующий, «источник света»	Его природа и сущность; «существование из Него Самого»; «Он один» обладает силой творить йеш ме-аин	Что Он сотворил Себя или что Ему предшествовала причина
Свет, свет Эйн Соф	«Подобен источнику света»; облачается в сосуды и соединяется внутри них в единстве	Что он сама сущность или самостоятельный источник силы
Кав	Продолжение света Эйн Соф в мере и порядке; облачён в сосуды	Что он сотворён, поскольку ограничен, или тождествен сущности
Сосуды десяти сфирот Ацилута	Б-жественность; свет един с ними; в них и через них творятся ограниченные творения	Что они творят собственной силой

Души, вышедшие из сосудов	Подобие Б-жественности; не отдельный йеш; не сама Б-жественность, способная творить	Что они творят или стали отдельным йеш из-за отделения от сосудов

שהאור הוא כעין המאור הוא מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה

[W07-03 · слова 19–28]

Перевод: «Ибо свет подобен источнику света — природе и сущности Эманирующего, благословен Он».

Предложение объясняет особенность кава в сосудах; всё зависит от одного различения: свет подобен источнику, но не является источником. Разберём слова. «Ибо» — потому что. «Свет» — кав, являющийся светом Эйн Соф. Первое «hy» — связка: «свет является…». «Подобен» — сходен. Это сходство раскрытия, единого с источником, а не знак равенства. «Источник света» — источник. «Природа и сущность» относится к источнику света: источник, которому подобен свет, — Его природа и сущность. «Эманирующего» — Творца, эманирующего Ацилут. «Благословен Он» — раскрытие сокращения ב״ה. Почему различение важно? Стерев разницу света и сущности, не поймём, зачем далее свету соединяться с сосудами в единстве. Превратив сходство в только

внешнее, не поймём, почему сосуды, в которые облачён свет, — «Б-жественность, чтобы творить».

«Существование из Него Самого» — Тот, Кто не получает Своего существования

Начнём со знакомого: всё известное нам получает существование от другого. Человек не придумал свою душу, тело или способность мыслить. Дерево получает от земли, воды и своей жизненной силы. Новая идея тоже опирается на уже существующий разум. Даже весьма устойчивое — гора или солнце — не объясняет своё существование из себя самого. О каждом можно спросить: откуда оно и от чего зависит?

О Святом, благословен Он, сказано: «Его существование из Него Самого»; к Нему вопрос «откуда Он?» неприменим. Это не значит, что Он создал Себя на каком-то раннем этапе. Самосоздание вообще непонятно: для действия создатель должен уже существовать, а чтобы стать результатом действия — ещё не существовать. Смысл проще и глубже: само Его существование не получено. Перед Ним нет причины, материала, закона или силы, на которые Он опирается. Так пишет и Рамбам в начале своей книги: «Все существующие… существуют лишь благодаря истинности Его существования»; «Все существующие нуждаются в Нём, а Он,

благословен Он, не нуждается ни в них, ни в одном из них».[163]

Послание добавляет: «Не является следствием какой-либо предшествовавшей Ему причины». Определим термины: «ила» — причина, «алуль» — результат причины. Что означает «предшествовавшей»? Не только предшествование во времени. Причина, действующая в тот же момент, предшествует результату в порядке зависимости: результат зависит от неё. Послание отрицает любое такое предшествование. «Б-же упаси» отдаляет противоположную мысль: нельзя предполагать, что Он от чего-то зависит.

Нужно помнить, о ком всё это: о Самом Эманирующем, Его «природе и сущности». Нельзя механически переносить описание на каждое звено цепочки. Свет «подобен источнику», то есть продолжается из него. Кав — «из света Эйн Соф». Сосуды — «сосуды десяти сфирот Ацилута», эманированное. Ни о ком из них не сказано «существование из себя самого».

Именно поэтому послание должно объяснить действие силы творения в сосудах. Ответ не в том, что у них самостоятельное существование. Ответ: их свет — свет Того, Чьё существование из Него Самого, и этот свет един с ними.

[163] Рамбам, «Законы основ Торы», глава 1, законы 1–3.

Здесь можно почувствовать различие изготовления и творения. Человек делает стол из дерева, располагает буквы в статье, собирает машину из частей. В его действиях есть мудрость и новизна, но все опираются на данные ему материалы, силы и порядки действительности. Даже оригинальная идея — не сотворение из аин самой способности мыслить. Пример показывает лишь предел человеческой способности: тот, кто не источник собственного существования, не может установить существование из аин. Он не объясняет, как творит Творец.

А само творение? Нередко оно ощущает, что существует собственной силой. Но такое ощущение — не «существование из себя самого». Творение каждый момент зависит от Творца, как мы изучили в главе 3: «перед Ним», благословенным, творение «словно ничто». Новизна именно в этом: Творец, не получающий существование от другого, способен породить действительность, кажущуюся себе йеш. Объяснение не отождествляет творение с Творцом; оно выясняет источник способности сотворить его.

שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו

[W07-04 · слова 29–38]

Перевод: «Чьё существование из Него Самого и Кто не является следствием какой-либо предшествовавшей Ему причины, Б-же упаси».

Это описание Эманирующего, а не каждого звена цепи света; это основание силы творения, которая сразу будет отнесена к Нему одному. «Чьё существование» — существование Эманирующего. «Из Него Самого» — из Его сущности, не полученное от другого источника; не утверждение, что Он сотворил Себя. «Не является следствием» — не результат чего-либо. «Какой-либо причины» — любой, без исключений. «Предшествовавшей Ему» — предшествование зависимости, не только времени. «Б-же упаси» — абсолютное отрицание такого приписывания.

«Поэтому лишь Он» — творение из аин и абсолютного небытия

«Поэтому» связывает два утверждения: Эманирующий не является следствием причины, поэтому лишь Он может творить йеш из аин и абсолютного небытия. Но почему одно следует из другого? Для ответа нужно вернуться к началу послания.

В начале Алтер Ребе различил два типа отношения. Первый — «иштальшелут причины и следствия»: когда нечто продолжается из причины, «следствие

окружено причиной и не имеет перед ней самостоятельного существования, как солнечный луч в солнце». Следствие что-то знает и постигает в причине; «да и в их природе и сущности различие не столь велико: лишь одно — причина, другое — следствие». Второй тип — отношение сотворённого йеш и порождающей его силы, где «между ними вовсе нет соотношения, ни малейшей его доли». Отсюда название: «Поэтому называется именно йеш ме-аин».[164]

Разница следствия и йеш ме-аин — разница типа, а не количества. Здесь нет одной шкалы, на которой следствие мало удалено, а творение — сильно. Следствие — продолжение причины, между ними есть «соотношение», общая мера. Йеш ме-аин — новая действительность, не имеющая такого соотношения с порождающей силой.

В нашем мире нет примера творения йеш ме-аин: всё наблюдаемое делается из существовавшего прежде. Поэтому послание объясняет его отрицанием, различая его и следствие, продолжающееся из причины и пребывающее перед ней в битуле.

---

[164] «Тания», «Игерет а-Кодеш», послание 20, начало; выше, главы 2–3: «При иштальшелут следствие окружено причиной и не имеет перед ней самостоятельного существования, как солнечный луч в солнце»; «Да и в их природе и сущности различие не столь велико: лишь одно — причина, другое — следствие». О сотворённом йеш: «Между ними вовсе нет соотношения, ни малейшей его доли… Поэтому называется именно йеш ме-аин». О том, что это различие типов («есть соотношение» и «нет соотношения»), а не степеней одной шкалы, и что недостаточно сказать «нет самостоятельного фактора», см. исследовательскую книгу, том II, с. 1416–1442.

Теперь «поэтому» можно понять в три шага. Во-первых, получающий существование действует внутри полученного: передаёт, упорядочивает, меняет, раскрывает; результаты сохраняют соотношение с тем, что было в нём. Во-вторых, не получающий существование от причины не ограничен результатами, являющимися продолжением его самого. В-третьих, поэтому лишь Он может установить действительность, не являющуюся продолжением какой-либо предшествующей. Так мы объясняем связь, обозначенную «поэтому», не утверждая, что постигли действие Б-жественной способности.[153]

«И действительно абсолютного небытия» предотвращает распространённую ошибку: думать, что творение из аин означает изготовление из «материала» под названием «аин», будто это пустое пространство, из которого извлечена материя. «Аин» означает отсутствие чего-либо — материала или предшествующей природы, продолжением которых было бы творение. «Действительно абсолютное небытие» усиливает это: не «почти ничего», не тонкое скрытое нечто, а полное отсутствие.

«Он один» исключает всякий дополнительный самостоятельный источник творения, но не сосуды, которые сразу будут упомянуты. Сосуды — не дополнительный источник, поскольку собственной

силы у них нет. «Своей силой и способностью» подчёркивает: сила принадлежит Ему, способность не опирается ни на что предшествовавшее.

ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש

[W07-05 · слова 39–49]

Перевод: «Поэтому лишь Он Своей силой и способностью может творить йеш из аин и действительно абсолютного небытия».

«Творить» — творение в точном смысле. Остальные слова объяснены выше; всё предложение исключает два прочтения: творение как изменение формы предшествующей действительности и извлечение материи из пустого пространства.

«Без какой-либо иной причины и основания, предшествующих этому йеш»

Эти слова дополняют определение «из аин»; каждое точно.

«Без какой-либо» расширяет отрицание до конца: ни одной причины и даже части причины. «Причина и основание» — два названия предшествующего фактора; послание говорит оба, не оставляя лазейки.

Самое важное слово — «иной». Послание не говорит, что у сотворённого йеш нет Творца или вообще нет причины. У него есть Творец: Он один. Сказано, что

нет иной, кроме Него, предшествующей причины. Опустив «иной», можно понять, что мир возник сам собой, что полностью противоположно смыслу предложения.

«Предшествующих этому йеш» ограничивает отрицание самой сотворённой действительностью. «Шиурим бе-сефер ha-Тания» объясняет это как причину, предшествующую данному йеш и относящуюся к нему.[156] То есть перед ним нет иной соразмерной действительности, продолжением которой он является.

Отсюда два различения. Во-первых, нельзя смешивать отсутствие предшествующего материала и отсутствие зависимости. Сотворённый йеш не опирается на предшествующий материал, но совершенно и постоянно зависит от Творца.

Во-вторых, недостаточно сказать «у него нет самостоятельного фактора». Обычное следствие тоже не самостоятельно относительно Творца, но всё же остаётся следствием, а не йеш ме-аин. Нужно сказать два положения вместе: этот йеш — не развитие предшествующей природы посредством причины и следствия; сила, обновляющая его, — не дополнительная сила, отдельная от Творца. Это сила Творца, действующая в сосудах, единых с Его светом. [164]

Эти слова всё же нужно читать внутри их предложения. Они описывают силу Того, Чьё существование из Него Самого, а не отрицают всякий порядок творения. Доказательство: далее послание говорит, что творение совершается «в них и посредством них», в сосудах. Сосуды — не «иная причина и основание», поскольку не стоят напротив Творца дополнительным фактором с собственной силой; свет един с ними. Источник остаётся единственным, даже действуя путём, который Сам установил.[153]

Различие причины и следствия и йеш ме-аин вернётся ещё много раз. Уже в следующей главе встретим: Малхут называется «алма де-итгалья», раскрытым миром, «ибо в ней раскрывается сила света Эйн Соф творить йеш ме-аин без посредства причины и следствия».

בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה

[W07-06 · слова 50–57]

Перевод: «Без какой-либо иной причины и основания, предшествующих этому йеш».

«Предшествующих» — в порядке зависимости, а не только времени. Остальные слова объяснены выше. Предложение завершает определение «из аин»: перед йеш нет соразмерной причины, природу которой он продолжает, как следствие продолжает свою причину.

Два вопроса: чтобы был «йеш» и чтобы был «этот йеш»

Теперь послание возвращается к ограниченному миру и задаёт новый вопрос. Уже известно, что сила Эйн Соф может породить действительность. Но почему каждое творение имеет определённую меру: это дерево, это камень; это Хесед, это суд; это один мир, это другой? Это два разных вопроса. Первый — откуда само существование; второй — откуда определённость. На первый уже ответили: «Он один». На второй теперь отвечает предложение, начинающееся «И чтобы».

Здесь тоже точный язык: «И чтобы этот йеш, сотворённый силой Эйн Соф, имел границу и меру». Этот йеш сотворён «силой Эйн Соф»; источник творения не меняется при переходе к объяснению границы. Не один творит существование, а другой даёт границу. Та же сила Эйн Соф порождает ограниченное творение. Единственный вопрос — каким порядком она это делает.

Для понимания важности порядка спросим, что было бы без него. В «Тании», глава 48, Алтер Ребе пишет: если бы миры нисходили из света Эйн Соф без сокращений, лишь со ступени на ступень путём причины и следствия, «этот мир вообще не был бы сотворён таким, каков он сейчас, ограниченным и конечным». «Эц хаим» говорит, что кав тонок,

«чтобы свет, продолжающийся к эманированным, был в мере и ограничении», поэтому сфирот называются «мерами». Вывод: граница — не сбой творения, а часть его намерения; она возникает в определённом порядке: сокращение, кав, сосуды.[155]

Почему именно «сосуды»? Потому что сосуд определяет. Уже начало послания говорит: «Сосуды — уровень границы и конечности». Хохма — не Хесед, Хесед — не Гвура; каждый сосуд придаёт свету определённый способ раскрытия. Поэтому сосуды подходят для объяснения определённых творений. Они добавляют не «существование», а определённость: меру, разделение и множество.

Нужны ли Творцу сосуды, чтобы сотворить ограниченность?

Нет. Послание описывает порядок: чтобы творения имели меру, свет Эйн Соф облачается в сосуды и соединяется с ними в единстве. Из этого порядка узнаём роль сосудов. Но нельзя заключать, будто Святой, благословен Он, не способен породить ограниченность без помощи другого фактора, словно Его способность ограничена этим порядком.

В «Аводат ha-Кодеш» р. Меира ибн Габбая, одной из книг каббалы до Аризаля, сказано: Эйн Соф — совершенство без недостатка; говоря, что у Него есть сила в безграничном и нет силы в ограниченном, «ты умаляешь Его совершенство». Поэтому нужно

сказать, что у Него есть сила «в ограниченном из безграничного»; первая граница, происходящая из Него, — сфирот. Эти слова не высказаны в самом послании, но объясняют, что способность породить границу — выражение совершенства. В послании изучаем, как эта сила действует в описанном порядке, посредством сосудов.[165]

Здесь знакомый пример как раз может ввести в заблуждение: мастер, создающий с помощью инструментов. Мастер зависит от внешних инструментов, сделанных другими и имеющих собственные свойства. Сосуды Ацилута иные. Они не посторонняя сила, в помощи которой нуждается Творец; они — Б-жественность и едины с Его светом. Поэтому пример показывает лишь наличие «средства» и останавливается именно на вопросе зависимости. Наша задача — понять сообщённый порядок и сохранить основу единства из начала послания.

וכדי שיהיה היש הזה הנברא בכח הא"ס בעל גבול ומדה

[W07-07 · слова 58–67]

Перевод: «И чтобы этот йеш, сотворённый силой Эйн Соф, имел границу и меру».

[165] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1412–1442: описанный порядок не ограничивает Б-жественную способность; с. 1444–1455, 1468–1485: согласно посланию ограниченные и многочисленные творения возникают посредством сосудов; противоположное утверждение, будто сущность творит ограниченные творения вообще без роли сосуда, в нём не высказано. Идея, что Эйн Соф обладает силой также в ограниченном: «Аводат ha-Кодеш» р. Меира ибн Габбая, часть I, глава 8. Это формулировка р. Меира ибн Габбая.

«И чтобы» вводит дополнительный вопрос и цель ответа. «Был» — возник и существовал. «Этот йеш» — тот же обсуждаемый йеш: не общий «йеш», а определённое творение. «Сотворённый силой Эйн Соф» — источник творения остаётся прежним, сила Эйн Соф. «Имел границу и меру» — определённость и определённую меру. Вывод: для объяснения границы не нужно менять источник творения.

«Облачился… и соединяется внутри них совершенным единством»

«Свет Эйн Соф облачился в сосуды десяти сфирот Ацилута»: свет действует посредством сосудов и раскрывается по их мере. Послание сразу добавляет «и соединяется внутри них совершенным единством», поскольку свет и сосуды не отдельны подобно телу и одежде; он соединяется с ними полным единством.

Почему именно «Ацилута»? Потому что полное единение — признак Ацилута. В начале послания о десяти сфирот Ацилута, их светах и сосудах сказано: «Все они — Б-жественность, в отличие от БЙА». «Ликутей Тора» объясняет: в Ацилуте тоже есть сосуды, «но там, в Ацилуте, Он и Его сосуды едины; сосуды тоже находятся в единении, в отличие от Брии, откуда разделяется». В Ацилуте сами сосуды едины со светом; в Брии — «оттуда разделяется».[157]

Единение исключает три ошибочные картины. Первая: две самостоятельные силы, свет и сосуд, соединяющиеся извне. Вторая: свет превращается в материю для облачения. Третья: сосуд творит собственной силой. Остаётся объяснение границы, сохраняющее бесконечный источник: определённость приходит из сосудов, сила — из Эйн Соф, и они едины.

נתלבש אור א"ס בכלים די"ס דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד

[W07-08 · слова 68–77]

Перевод: «Свет Эйн Соф облачился в сосуды десяти сфирот Ацилута и соединяется внутри них совершенным единством».

«Облачился» — действует посредством сосудов, как в одеянии. «Свет Эйн Соф» — то есть прежде упомянутый «кав света Эйн Соф». «В сосуды десяти сфирот» — сосуды десяти сфирот. «Ацилута» — мира Ацилут, где сосуды являются Б-жественностью. «И соединяется» — объединяется; здесь нет двух самостоятельных сил, соединяющихся извне. «Внутри них» — сосудов; в оригинале опять женский род. «Совершенным единством» — полным единением, выше которого нет в данном контексте. Два вывода: свет не превращается в материю, сосуд не творит собственной силой.

«Так что Он и Его сосуды едины, чтобы творить в них и посредством них» — единство, не отменяющее сосуды

«Так что» указывает, докуда достигает единение: до «Он и Его сосуды едины». Этими словами послание замыкает круг. Оно началось с «Он и Его света едины, Он и Его сосуды едины в них» и спросило: «Нужно хорошо понять, как Эйн Соф един со Своими сосудами, ведь сосуды — уровень границы и конечности». Теперь, после всего пути, послание возвращает эти слова как ответ. Как мы изучили в главе 1, «гармоhи» здесь — не материальные кости, а, по объяснению самого послания, сосуды: «Его гармоhи — сосуды».

Что означает «единые»? Послание само определило в начале: «Намерение — сказать, что они Б-жественность, чтобы творить йеш ме-аин, подобно Эйн Соф». Обсуждаемое единение изначально определено силой творить. Так и здесь: «Он и Его сосуды едины, чтобы творить в них и посредством них». Единение и действие высказаны вместе.

Ребе, Любавичский Ребе, останавливается на этом в дополнении к объяснению начала послания в «Шиурим бе-сефер hа-Тания». Он говорит, что нельзя называть Эйн Соф и сосуды «одним предметом» в смысле простого тождества. Они объединяются «в отношении действия»: действия, возможного лишь

посредством Эйн Соф или того, что соединяется с Эйн Соф в единстве. Действие совершается Эйн Соф в сосудах и через них. Ребе связывает это с формулировкой самого Алтер Ребе: «Они — Б-жественность… чтобы творить».[166]

В этом послании единение объясняется в действии творения. Сосуды «ограничены и конечны», поэтому не тождественны сущности; всё же они едины со светом «совершенным единством». Такова здесь их Б-жественность: одно действие одного Творца, совершаемое «в них и посредством них».

«В них и посредством них»: в чём различие? «В них» — внутри сосудов: сила находится и действует в них. «Посредством них» — через них: сосуды — путь получения творением своей определённости. Можно увидеть два аспекта одного действия: присутствие силы в сосудах и роль сосудов в определении результата. Это наше предложение прочтения; источник не объясняет его подробно. Одно несомненно: нельзя нагружать удвоение двумя отдельными творениями — одним «в них», другим «посредством них».

Притчу о царе из «Дерех мицвотеха» Цемах Цедека мы встречали в главе 1; здесь она показывает отношение со стороны действия. Царь даёт подарок

[166] «Шиурим бе-сефер ha-Тания», «Игерет а-Кодеш», послание 20, урок на 4 тишрея: «Дополнение нашего Ребе» к словам «Намерение — сказать, что они Б-жественность, чтобы творить йеш ме-аин». См. исследовательскую книгу, том II, с. 1416–1442.

то правой, то левой рукой. Руки различны, но мы говорим «царь дал»: рука — сосуд, которым он даёт; царь один. Где предел? Руки царя — часть тела, а сам царь — творение. В том, на что указывает притча, нет тела и органов, а единение света в сосудах глубже всякого отношения человека к органам. Притча показывает одно: действие одного дающего может проходить через различимые средства, не превращая средства в дающих.[160]

Так отвергаются два противоположных объяснения. Одно делает сосуды самостоятельными участниками творения. Другое отрицает их роль, утверждая, что Б-жественная исключительность отменяет всякий порядок. «В них и посредством них» требует сохранить роль; единение требует не превращать её в отдельную власть.[153]

עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית

[W07-09 · слова 78–89]

Перевод: «Так что Он и Его сосуды едины, чтобы творить в них и посредством них ограниченные и конечные творения».

«Так что» показывает, докуда достигает единение. «Он и Его сосуды едины» возвращается к началу послания и замыкает круг вопроса. «Творить» — единение высказано относительно действия творения.

«В них и посредством них» — внутри сосудов и через них; две стороны одного действия, а не два творения. «Творения» — сотворённые. «Ограниченные и конечные» — имеющие определённость и конец; «тахлит» здесь означает предел, как в начале, а не цель. Единство объясняется силой творения, действующей посредством ограниченного сосуда.

«И особенно посредством их облачения в БЙА» — от Ацилута к определённым творениям

Последние слова предложения ведут к следующему этапу.

«И особенно» не означает, что творение посредством сосудов начинается только в БЙА. Уже в главе 5 мы узнали, что в самом Ацилуте из внешней стороны сосудов сотворены чертоги Ацилута и тела ангелов, «являющиеся уровнем йеш». Слово говорит, что многочисленные ограниченные творения, подобные известным нам, особенно раскрываются при облачении сосудов в миры ниже Ацилута. Таким образом, «особенно» добавляет осуществление границы и отдельности, а не утверждает отсутствие всякой границы в Ацилуте.

«Их облачение» — облачение сосудов десяти сфирот Ацилута, тех же сосудов, о которых сказано «в них и

посредством них». «В БЙА» — в миры Брия, Йецира и Асия.

Здесь нужно помнить различение из главы 4: «сосуды» употребляется для двух разных предметов. Первый — сосуды источника Ацилута, особенно сосуды Малхут Ацилута. Они спускаются, облачаются в нижний мир и становятся его «нешама», источником жизненности, оставаясь Б-жественностью. Второй — местные сосуды нижнего мира, «начало и первоначало сотворённого йеш», получающие жизненность. Облачение не превращает сосуды Ацилута в творения и не превращает получающие сосуды в Ацилут.

Далее послание подробно опишет это: «Сияние кава, светившего в сосудах десяти сфирот Малхут, пробило с ними парсу и светит в них в БЙА, как в самом Ацилуте». («Парса», завеса, в языке каббалы — граница, отделяющая мир Ацилут от нижних миров.) «И из света Эйн Соф, одинаково окружающего и охватывающего четыре мира АБЙА, светит к внутреннему каву через сосуды десяти сфирот БЙА; своим сиянием внутри сосудов даёт им силу и мощь творить йеш ме-аин». Отсюда послание заключит: «Поскольку творение происходит посредством сосудов, творения имеют множество, разделение, границу и конечность».[167]

Возникают вопросы, которые глава не решает. Какие «сосуды» названы в каждом предложении: облачающиеся сосуды источника или местные получающие сосуды? В каком смысле «как в самом Ацилуте»? Обсудим в соответствующем месте по контексту каждого предложения, не решая здесь одним названием для всех сосудов БЙА. Пока достаточно нашего предложения: облачение сосудов Ацилута в БЙА — особый путь раскрытия определённых ограниченных творений.

ובפרט ע"י התלבשותן בבי"ע.

[W07-10 · слова 90–93]

Перевод: «И особенно посредством их облачения в БЙА».

«Особенно» указывает путь, на котором граница и множество раскрываются подробнее, не отрицая уже упомянутого творения в Ацилуте из внешней стороны сосудов. «Посредством» — через. «Их облачение» — облачение сосудов Ацилута; этим они не превращаются в местные сосуды. «В БЙА» — в

[167] «Тания», «Игерет а-Кодеш», послание 20, далее: «Сияние кава, светившего в сосудах десяти сфирот Малхут, пробило с ними парсу и светит в них в БЙА, как в самом Ацилуте»; ниже, глава 11. «И из света Эйн Соф, одинаково окружающего и охватывающего четыре мира АБЙА, светит к внутреннему каву через сосуды десяти сфирот БЙА; своим сиянием внутри сосудов даёт им силу и мощь творить йеш ме-аин. Поскольку творение происходит посредством сосудов, творения имеют множество, разделение, границу и конечность»; ниже, глава 13. О двух смыслах «сосудов» — сосуды источника Ацилута и получающие сосуды нижнего мира — см. выше, глава 4.

миры Брия, Йецира и Асия. Здесь заканчивается ответ и подготавливается обсуждение особой роли Малхут.

Возвращение к тексту: последовательное чтение

Теперь можно прочитать весь отрывок подряд, слыша в каждом сочетании изученное. Цитаты — текст послания; между ними — наше прочтение.

«Однако они не являются самой Б-жественностью, способной творить йеш ме-аин»: души, являющиеся «подобием уровня Б-жественности» и не отдельным йеш, — не «сама Б-жественность» в смысле начала послания, то есть сила творить йеш ме-аин.
«Поскольку уже вышли и отделились от сосудов десяти сфирот, в которые облачён кав света Эйн Соф»: уже при выходе из зивуга в Ацилуте они находятся вне сосудов, в которые облачён кав — свет Эйн Соф, продолжающийся в мере и порядке.
«Отделились от сосудов» — не «отделились от Б-жественности».

«Ибо свет подобен источнику света — природе и сущности Эманирующего, благословен Он»: кав — свет; свет подобен источнику и един с ним, но не сам источник. «Чьё существование из Него Самого и Кто не является следствием какой-либо предшествовавшей Ему причины, Б-же упаси»: Его существование не получено ни от чего; перед Ним

нет причины ни во времени, ни в порядке зависимости. «Поэтому лишь Он Своей силой и способностью может творить йеш из аин и действительно абсолютного небытия, без какой-либо иной причины и основания, предшествующих этому йеш»: не получающий существование способен установить действительность, не являющуюся продолжением какой-либо предшествующей. У сотворённого йеш есть Творец, но нет предшествовавшей «иной» причины.

«И чтобы этот йеш, сотворённый силой Эйн Соф, имел границу и меру»: сила творения остаётся прежней; новый вопрос — как творение определено. «Свет Эйн Соф облачился в сосуды десяти сфирот Ацилута и соединяется внутри них совершенным единством, так что Он и Его сосуды едины, чтобы творить в них и посредством них ограниченные и конечные творения»: сила приходит из света Эйн Соф, определённость и граница — из сосудов; они едины в действии творения. Сосуды не творят собственной силой и не исключаются из объяснения. «И особенно посредством их облачения в БЙА»: множество и граница определённых творений особенно раскрываются при облачении сосудов Ацилута в нижние миры.

«Он один» среди множества уровней

Если творит только Творец, зачем говорить о свете, каве и сосудах? Ответ — различение всей главы: отдельно источник силы, отдельно способ действия. Сосуды не получают самостоятельную силу наряду с Творцом и не исключаются из объяснения: без них «в них и посредством них» осталось бы без смысла. По той же причине даже весьма высокая душа не становится самостоятельным источником творения благодаря высоте. Так «Он один» сохраняется среди всего множества уровней послания.

К кому обращаться в молитве в мире сфирот?

Множество названий — свет и кав, сосуды и сфирот, Хохма, Хесед, Малхут — может вызвать картину самостоятельных высших сил, каждая из которых управляет своей областью. Послание отвергает её в основе. Сфирот — не отдельные власти рядом с Б-гом. Язык светов и сосудов описывает раскрытие и управление внутри Б-жественного единства; у этого вопроса есть практическое следствие: к кому обращаются в молитве.

Цемах Цедек в «Дерех мицвотеха» отвечает: в именах, которые каббалисты отнесли к качествам, например «Эль» в Хеседе и «Элоким» в Гвуре, «не имеется в виду сама сфира». Сфира — Б-жественная

сила, эманированная из Него, а не сама сущность Б-га; имена направлены к Самому Творцу, когда Он светит качеством Хеседа или Гвуры. Поэтому приводятся слова мудрецов «к Нему, а не к Его качествам»: нельзя молиться самим качествам, даже как средствам, которые пробудят перед Ним милосердие. Молитва всегда обращена к Творцу.[168]

Множество имён описывает способы раскрытия и управления; молитва обращена только к Святому, благословен Он. Приведённое здесь — объяснение Цемах Цедека в «Дерех мицвотеха» к основе послания. Вопросы о молитвенных формулировках, намерениях и ангелах как посланниках требуют изучения соответствующих источников.[169]

Таким образом, знание различений должно предотвращать множество властей. Глубина объяснения возвращает сердце к «Он один», к единству, с которого началось послание.[169]

Итоги

Глава ответила на начальный вопрос. Высокие души, даже не являясь отдельным йеш, — не «сама Б-жественность, способная творить йеш ме-аин»,

[168] «Дерех мицвотеха», корень заповеди молитвы, главы 2–3: имена направлены не к «самой сфире», а к Самому Творцу, когда Он светит Своими качествами; притча царя, дающего правой и левой рукой. Главы 7–8: «К Нему, а не к Его качествам»; молитва всегда обращена к Причине причин. Здесь обсуждается единство источника воздействия; детали молитвенных формулировок и намерений рассматриваются в соответствующих источниках.

[169] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1416–1442, обсуждение «Б-жественность в сфирот и молитва: пределы практического выяснения».

поскольку уже вышли из сосудов, в которые облачён кав. Сила творить йеш ме-аин принадлежит только Эманирующему, существование Которого из Него Самого и Который не является следствием причины. Сосуды Ацилута, в которые облачается свет Эйн Соф и с которыми соединяется в единстве, — не обладатели силы рядом с Ним; они — путь сотворения ограниченных и конечных творений.

Вот изученные понятия и отношения:

- **Эманирующий** — существование из Него Самого, не следствие причины. Поэтому лишь Он обладает силой творить йеш из аин и абсолютного небытия.
- **Свет** — подобен источнику света: един с ним и несёт его бесконечный характер, но не сам источник.
- **Кав** — свет Эйн Соф, продолжающийся в мере и порядке. Он ограничен и не сотворён.
- **Сосуды Ацилута** — свет облачается в них и соединяется с ними совершенным единством; в них и через них творятся ограниченные творения.
- **Облачение сосудов в БЙА** — особый путь раскрытия определённых ограниченных творений.
- **Души** — вышли из сосудов. Они — подобие Б-жественности, не отдельный йеш, но не сама Б-жественность, способная творить.

Эта картина тоже не конец пути. Далее выяснится, что сияние «совев коль алмин», света, не облачающегося в миры по их мере, тоже светит к каву через сосуды и даёт им «силу и мощь творить йеш ме-аин». Цемах Цедек подчёркивает, что относительно окружающего света кав — лишь «одно сияние», а основное возникновение йеш происходит посредством сияния совев.[159] Наша глава не закрывает все детали механизма. Она устанавливает основу: сила творить йеш ме-аин принадлежит только Творцу, а сосуды, единые с Его светом, — путь, которым Он устанавливает ограниченные творения.

Изучивший главу различает четыре названия, которые легко смешать: сущность Эманирующего, свет Эйн Соф, кав и сосуды. Он знает, что «отделились от сосудов» — не «отделились от Б-жественности» и что творение «без какой-либо иной причины и основания» — не творение без Творца.

Два вопроса остались открытыми. Первый возник ещё в главе 5: каково точное положительное содержание «подобия Б-жественности» в душах, вышедших из сосудов, и есть ли в них какая-либо мера кава. Послание не говорит. Второй будет рассмотрен далее на своём месте: какие «сосуды» упомянуты в каждом предложении о сосудах БЙА — облачающиеся сосуды источника или местные

получающие сосуды — и в каком смысле «как в самом Ацилуте».

Отсюда к Малхут

Глава установила, кто творит и каков путь сотворения ограниченных творений. Она оставила вопрос, на который лишь намекнула: если сила творения действует во всех десяти сосудах, где именно, в какой сфире, происходит переход к «йеш и совершенно отдельной вещи»? Ответит следующее предложение послания, «Однако известно»; с него начнём следующую главу.

Изучение главы с помощью искусственного интеллекта

Здесь легко смешать слова и названия: «отдельный» в разных смыслах; сущность, свет, кав, сосуды; «йеш ме-аин», ошибочно превращённое в «без всякой причины». Ответ ИИ — предложение для проверки, а не источник.

Упражнение 1: «отдельный» в разных смыслах

Что спросить. Попросите перечень мест послания, где встречается «отдельный» («йеш и отдельная вещь», «отдельная от Б-жественности вещь», «отделились от сосудов»), с подлежащим каждого предложения и значением слова в нём.

Что проверить. Откройте послание и найдите каждую цитату на её месте. Цитату, которой нет, удалите из перечня. Объяснение, не основанное на тексте предложения, запишите как предположение.

Предел вывода. Правильный перечень показывает несколько смыслов слова, но не доказывает положительный статус душ после выхода из сосудов. Если ИИ заключает, что «отделились от сосудов» означает «отделились от Б-жественности», это его вывод; сам текст послания с ним не согласуется: о тех же душах сказано «подобие уровня Б-жественности» и «не входят в число йеш и отдельных вещей».[170]

Упражнение 2: четыре названия, которые нельзя смешивать

Что спросить. Попросите определение одним предложением каждого названия — сущность Эманирующего, свет Эйн Соф, кав, сосуды — и спросите об их отношении в нашем отрывке.

Что проверить. Две частые ошибки: отождествление кава с сущностью и превращение света в дополнительную действительность рядом с Творцом. Проверьте каждое определение по разделам «Является ли кав сущностью Эйн Соф?» и «Является

[170] Об учёбе с партнёром, человеком или ИИ, и проверке цитаты на её месте см. часть «Учиться дальше — исследовательские инструменты и искусственный интеллект», разделы «Учиться с доступным партнёром: с чего начать», «Как проверить подлинность источника», «Ещё несколько привычек изучающего», особенно «Различать цитату, объяснение и предположение».

ли свет дополнительной действительностью рядом с Творцом?» и приведённым источникам.

Предел вывода. Упорядоченное определение ИИ — переформулировка, а не источник. Точный язык определяется источниками; часть деталей, например место «совев коль алмин», объяснится лишь далее в послании.

Упражнение 3: «йеш ме-аин» простыми словами

Что спросить. Попросите просто изложить предложение: «Поэтому лишь Он Своей силой и способностью может творить йеш из аин и действительно абсолютного небытия, без какой-либо иной причины и основания, предшествующих этому йеш».

Что проверить. Не пропущено ли «иной», не превратилось ли «йеш ме-аин» в «без всякой причины» или «без источника». Согласно главе, у сотворённого йеш есть Творец и нет предшествующей «иной» причины.

Предел вывода. Исправление делается по тексту послания. Глава не объясняет, как именно возникает йеш ме-аин; нельзя восполнять это формулировкой ИИ.

Глава 8 | Малхут, буквы и Кетер снизу вверх

Что нам уже известно

Перед обсуждением Малхут вспомним четыре изученных положения:

- **Источник силы.** Сила творить йеш ме-аин принадлежит только Творцу, «Чьё существование из Него Самого» (глава 7).
- **Путь раскрытия.** Свет Эйн Соф облачается в сосуды десяти сфирот Ацилута и соединяется с ними в единстве; в них и через них творятся ограниченные творения. Сосуды — не обладатели силы рядом с Творцом; их нельзя исключать из объяснения (глава 7).
- **Десять сфирот.** Малхут — последняя. В счёте, включающем Кетер, он — высший; далее рассмотрим и счёт, где вместо него считается Даат. В начале послания сказано, что сосуды «являются Б-жественностью, чтобы творить йеш ме-аин, подобно Эйн Соф, а не лишь посредством иштальшелут причины и следствия». Написанное Рамаком и «Зоаром» о «причине и следствии», согласно посланию, относится к нисхождению сфирот друг из друга.

- **Парцуфим.** Группы сфирот именуются названиями из человеческой жизни: Зеир Анпин — парцуф качеств, а нуква — получающая от него Малхут.

Отсюда вопрос этой главы: где именно среди десяти сфирот раскрывается переход к «йеш и совершенно отдельной вещи»?

Ответ главы 7 открывает три новых вопроса:

- **Равны ли все сосуды?** Сосудов Ацилута десять. Одинаково ли их отношение к появлению творения?
- **Откуда множество?** Творений много, они различны. Как такое множество выходит из источника, «единственного и единого в совершенстве»?
- **Где граница?** «И особенно посредством их облачения в БЙА» указывает переход из Ацилута в Брию, Йециру и Асию. Где точно проходит граница и что на ней раскрывается?

Наш отрывок — 124 слова в двенадцати единицах — отвечает на три вопроса четырьмя шагами:

1. **Где.** Переход к отдельному йеш происходит в Малхут Ацилута: «основное возникновение йеш и совершенно отдельной вещи» — из неё, «становящейся Атиком Брии». Объяснение послания: «Ибо нет царя без народа и т. д.».

2. **Откуда множество.** Творения многочисленны и различны, поскольку приходят «посредством множества букв, выходящих из Малхут, уст Г-спода». Буквы разделяются по пяти местам образования звуков во рту; они — «из пяти Гвурот нуквы».
3. **Название.** Отсюда имя Малхут — «алма де-итгалья», мир раскрытия: в ней раскрывается сила света Эйн Соф творить йеш ме-аин без посредства причины и следствия. Этим она отличается от девяти первых сфирот, «эманированных посредством иштальшелут причины и следствия; свет Эйн Соф облачён лишь в Хохму».
4. **Объяснение.** Как именно последняя сфира несёт столь высокую силу? Ответ: «Начало укоренено в конце». В Кетере, посреднике между Эманирующим и эманированными, есть «последний уровень Эйн Соф», поэтому он называется «Кетер Малхут». По той же причине Малхут Ацилута тоже называется «Кетер» снизу вверх.

Каждый шаг отвечает на другой вопрос: первый — «где», второй — «как возникает множество», третий даёт название, четвёртый объясняет отсутствие противоречия порядку уровней. По пути встретим много слов языка каббалы. Каждое сначала объясним

отдельно, затем вернёмся к предложению, в котором оно стоит.[171]

Четыре вопроса для чтения

В отрывке много названий, их легко спутать. Для ориентирования зададим каждому предложению четыре вопроса:

- **Каков источник способности?** Во всём отрывке один ответ: сила Эйн Соф. Ни сфира, ни буква, ни Гвура не добавляет собственной силы.
- **Каким путём и на каком уровне способность раскрывается?** Здесь появляются Малхут, буквы, места образования звуков и Гвурот.
- **Относительно кого?** Творений, ощущающих себя «йеш», отдельными и многочисленными.
- **С какой стороны смотрим?** Сверху вниз, в порядке нисхождения уровней, или снизу вверх, со стороны получающего. В конце отрывка этот вопрос будет решающим.

Первые два вопроса сопровождают всё обсуждение: сила творения принадлежит Эйн Соф, а Малхут и буквы — пути её раскрытия.

[171] Исследовательская книга, том II, с. 1588–1601: начало темы «Малхут и буквы: единство источника и множество творений», «Карта вопроса и его выяснение». Там три различения, на которых построена глава: Малхут — не «новый самостоятельный источник»; буквы — не «лишь притча», и нет необходимости видеть в буквах и сосудах «две конкурирующие системы»; «начало укоренено в конце» применяется в трёх местах послания, которые нельзя подменять.

Образы

Отрывок использует образы человеческой жизни: царь и народ, рот, дыхание и буквы, корона на голове, начало и конец. Они описывают отношения источника и продолжения, дающего и получающего, внутреннего и внешнего. Каждый образ объясним на своём месте, различая отношение, которому он учит, и человеческие детали.

«Однако известно»: главное место, а не участник

> אמנם מודעת זאת שעיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי
>
> [W08-01 · слова 1–9]

Перевод: «Однако известно, что основное возникновение йеш и совершенно отдельной вещи».

«Однако» здесь — «действительно, и вместе с тем». Слово не отказывается от сказанного, а добавляет уточнение. До сих пор речь о силе творения во всех десяти сосудах; теперь выяснится, в каком раскрывается основное возникновение отдельного йеш.

«Известно» — «это известно». Послание представляет утверждение как известную основу каббалы, а не собственную новизну.

«Основное» — главное место, где предмет преимущественно осуществляется и раскрывается. Это не «только». Слово не отрицает участия уровней выше Малхут и не делает Малхут источником силы.

«Возникновение» — образование, переход из аин в йеш. Это постоянное слово послания для действия творения.

«Йеш» — сотворённая действительность, имеющая собственное существование в своих глазах и глазах других творений. «Йеш» не обязательно материя. Доказательство: послание назвало «началом сотворённого йеш» сосуды и света миров Брия, Йецира и Асия; о телах ангелов Ацилута, в которых нет материальности, тоже сказало «являющиеся уровнем йеш».

«И совершенно отдельной вещи» — полностью самостоятельной вещи. Сочетание не добавляет второе творение к «йеш», а объясняет, о каком йеш речь. Что добавляет «совершенно»? Контекст предлагает ответ. Мы уже встречали «йеш» в самом Ацилуте — чертоги и тела ангелов, «не находящиеся в состоянии полного битуля, как следствие по отношению к своей причине». «Совершенно», по-видимому, различает тот «йеш» и йеш с полной отдельностью. Это прочтение из последовательности рассуждения, а не прямое определение послания.[172]

Что добавляет «однако»

Предыдущая глава подчеркнула «Он один»: лишь Тот, Чьё существование из Него Самого, способен творить йеш ме-аин; сосуды едины с Ним, «так что Он и Его сосуды едины». Читатель может поспешно заключить: если сила Эйн Соф светит во всех десяти сосудах, больше нет различия сфирот в отношении творения и незачем спрашивать, где оно совершается.

«Однако» учит, что вывод преждевременен. Сила творения одна, но в порядке раскрытия есть определённое место, где она «выходит наружу» к самостоятельно существующему творению. Это не меняет ответ «кто творит», а отвечает на другой вопрос: «Где и на каком уровне происходит переход к отдельному йеш?» Поэтому здесь нет двух источников — силы Эйн Соф с одной стороны и Малхут как дополнительного творца с другой. Иначе послание противоречило бы написанному несколькими строками ранее: «Поэтому лишь Он Своей силой и способностью может творить йеш из аин и действительно абсолютного небытия».[173]

---

[172] Исследовательская книга, том II, с. 1601, вопросы 89–92: что добавляется в «йеш и совершенно отдельной вещи» относительно чертогов и тел ангелов, уже названных «уровнем йеш», и является ли предыдущий йеш таковым «со стороны границы, формы или относительной отдельности». Различение отмечено как предположение, требующее прямого источника.

[173] «Игерет а-Кодеш», послание 20, предыдущий абзац: «Свет подобен источнику света — природе и сущности Эманирующего, благословен Он, Чьё существование из Него Самого и Кто не является следствием какой-либо предшествовавшей Ему причины, Б-же упаси. Поэтому лишь Он Своей силой и способностью может творить йеш из аин и действительно абсолютного небытия».

«Основное»: главное место, а не второй источник

«Основное возникновение из Малхут» означает, что переход от Б-жественности к отдельному йеш совершается и раскрывается преимущественно на уровне Малхут. Источник способности в Эйн Соф; в Малхут эта способность раскрывается относительно творений.[174]

Простой вопрос уточняет различие: чего не хватало бы без Малхут? Не «силы», ведь сила не её. Не хватало бы способа, которым сила достигает отдельного, определённого и многочисленного творения. Этот способ — тема всего отрывка.

«Йеш и совершенно отдельная вещь»: статус и отношение

Что означает «совершенно отдельная»? Удобный ответ — «творение лишь кажется себе отдельным», но он слишком краток. Послание само определило понятие в начале; вернёмся туда.[175]

Там различены две точки зрения. Со стороны знания Святого, благословен Он, «сверху вниз», сотворённый йеш «словно ничто перед Ним»: не

[174] Исследовательская книга, том II, с. 1601, «Вывод по теме: Малхут — не конкурирующий источник»: в понятии Малхут «нет… создания дополнительной силы рядом с Эйн Соф, а есть выяснение роли внутри порядка раскрытия». Об Атике Брии: «Завершение одного порядка становится высшим источником относительно другого. Это не означает превращения всей Брии в Ацилут или прекращения различающей функции названий уровней».

[175] «Игерет а-Кодеш», послание 20, начало, от «Йеш ме-аин называется творением на святом языке» до «Поэтому называется именно йеш ме-аин». Там и сравнение с «соотношением следствия и причины, при котором следствие знает и в какой-то мере постигает причину, пребывая перед ней в битуле благодаря этому знанию и постижению».

имеет самостоятельного существования относительно порождающей силы, «как солнечный луч в солнце». Но «в знании снизу вверх», со стороны творения, «сотворённый йеш — совершенно отдельная вещь». Приводятся два объяснения.

Первое касается знания: «Изливающаяся в него сила совершенно не постигается». Следствие отчасти знает причину, поэтому пребывает перед ней в битуле. Творение вообще не постигает порождающей силы, поэтому не пребывает перед ней в битуле по своему ощущению: не постигающий ничего о своём источнике не может ощущать своего битуля перед ним.

Второе касается природы; здесь основная новизна. В «природе и сущности» тоже нет соотношения творения и порождающей силы. Между причиной и следствием разница сравнительно мала: «Лишь одно — причина, другое — следствие». Но разница «между природой сотворённого йеш и природой силы и света, изливающихся в него», неизмерима. Отсюда название: «Поэтому называется именно йеш ме-аин».

Отсюда три положения:

- **Не только ощущение.** «Совершенно отдельная» описывает и отношение природы: между творением и источником нет соотношения.

Поэтому выражение нельзя заменить психологическим «ему кажется».

- **Не независимость.** То же послание говорит, что со стороны Б-жественного знания творение не имеет самостоятельного существования. «Отдельное» не значит «существующее из себя»: творение отдельно в отношении и постижении и каждый момент полностью зависит от порождающей силы.
- **Не материальность.** Духовные творения тоже называются «йеш». Вопрос не в том, из чего предмет сделан, а в его статусе: пребывает ли он перед источником в битуле, как следствие перед причиной, или стоит самостоятельно как «йеш».

В «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» Алтер Ребе различает действие человека и сотворение неба и земли: человек меняет форму существующего материала, «йеш из йеш»; творение же — «йеш ме-аин».[176] Поэтому, как увидим далее, творение должно возникать каждый момент. Оно «совершенно отдельно» в отношении и постижении, но не имеет ни одного момента существования без порождающей силы.

Открытым остаётся вопрос: какое внутреннее звено связывает ещё «подобное уровню Б-жественности»,

[176] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», глава 2: «Когда сосуд вышел из рук мастера, он больше не нуждается в его руках… Великое различие человеческих деяний и приёмов, йеш из йеш… и сотворения неба и земли, йеш ме-аин».

например души Ацилута до нисхождения, с «совершенно отдельным» йеш? Послание здесь указывает место перехода и его результат, но не раскрывает все этапы.[177]

«Из Малхут Ацилута, становящейся Атиком Брии»: конец, становящийся началом

> הוא ממל' דאצילות שנעשה עתיק דבריאה כי אין מלך בלא עם וכו'
>
> [W08-02 · слова 10–21]

Перевод: «Происходит из Малхут Ацилута, становящейся Атиком Брии, ибо нет царя без народа и т. д.».

«Происходит» относится к «основному возникновению йеш»: оно приходит из Малхут Ацилута.

«Из Малхут» раскрывает сокращение ממל׳. Начальная мем означает «из»: из Малхут выходит возникновение.

«Ацилута» — «принадлежащей Ацилуту»; начальная далет в арамейском означает принадлежность. То есть десятая, последняя сфира мира Ацилут.

«Становящейся» — принимающей другую роль. Послание пишет глагол в мужском роде, как и в

конце: «Малхут Ацилута называется Кетер». Такое употребление относительно Малхут встречается и в других книгах хасидизма.[178]

«Атик» — буквально «удалённый», отдалённый. Название высшего и наиболее скрытого уровня в «голове» мира. Сразу объясним подробнее.

«Брии» — мира Брия, первого после Ацилута, где начинается отдельный «йеш».

«Ибо» вводит объяснение.

«Нет царя без народа» — известное изречение, употреблённое как объяснение.

«И т. д.» — послание сокращает, полагаясь на известность изречения читателю; не указывает его источник и не приводит продолжения.

Конец системы и начало системы

Для понимания «Малхут Ацилута, становящейся Атиком Брии» сначала представим «мир» в языке каббалы. Каждый мир — система десяти сфирот. У него есть «голова», Кетер, и «конец», Малхут. В сочинениях Аризаля установлено правило: конец

[177] Исследовательская книга, том II, с. 1602–1623: «Послание устанавливает источник и результат, но не сообщает здесь всего внутреннего звена перехода». См. том I, с. 72–78, перечень незакрытых вопросов: «Каково внутреннее звено между подобием уровня Б-жественности при огромном сокращении и совершенно отдельным йеш?».

[178] Мужской род относительно Малхут есть и в других источниках: «Тора ор», Ваэра, маамар «Патах Элияhу»: «Малхут Ацилута становится Кетером Брии»; «Дерех мицвотеха», заповедь назначения царя, глава 3: «Малхут Ацилута, становящаяся Атиком Брии». В «Ликутей Тора», Хукат, «Объяснение „Поднимись, колодец“», обе формы в одном отрывке: «становящаяся Атиком Брии» в женском роде и «становится Кетером Брии» в мужском.

высшего мира становится началом мира под ним. «Эц хаим»: «Малхут в Малхут мира Ацилут, облачающаяся в голову Брии… является Атиком мира Брия».[179] Алтер Ребе в «Тора ор»: «Во всех мирах АБЙА есть Кетер-посредник: Малхут Ацилута становится Кетером Брии, Малхут Брии — Кетером Йециры».[180]

Первый урок: «низкое» и «высокое» — относительные понятия. Последнее в порядке Ацилута — высшее относительно Брии. Поэтому бессмысленно спрашивать «низка ли Малхут?», не добавляя «относительно какой системы?». Принцип будет сопровождать нас до конца главы и вернётся в заповедях и силе, раскрывающейся в нижней части Асии.

Второй урок касается роли Малхут: облачаясь в Брию, она становится её головой, светит ей и оживляет её. «Ликутей Тора», книга маамаров Алтер

[179] «Эц хаим», врата 42, «Врата толкований АБЙА», глава 1. Кетер «не входит в состав того мира, а подобен царской короне над головой, не входящей в состав головы; поэтому не входит в число сфирот, и вместо него считается Даат». Там объясняется необходимость «промежуточного уровня между Эманирующим и эманированным», два уровня Кетера — «самый нижний и низкий из всех уровней Эйн Соф» и «высший уровень из всех… эманированных, содержащий корень всех эманированных»; «два этих уровня называются Атик и Арих Анпин, оба называются Кетер». Там же о «Малхут в Малхут мира Ацилут, облачающейся в голову Брии, то есть Кетер, называемый Арих Анпин». «Ликутей Тора» приводит эту тему от имени «Эц хаим, врата 41, глава 3»; деление на врата и главы неодинаково в изданиях. Об Атике как внутреннем уровне Кетера см. «Эц хаим», врата 47, «Врата порядка АБЙА», глава 4: «Семь нижних сфирот Атика облачаются внутрь Арих Анпина».

[180] «Тора ор», Ваэра, маамар «Патах Элияhу»: «Это „Ты один, но не в счёте“: не считается среди десяти сфирот (относится к высшему Кетеру, посреднику между Эманирующим и эманированными)… Ибо возникновение Хохмы из Кетера — действительно из аин, а не в порядке иштальшелут, где возникновение — йеш из йеш». Далее: «Во всех мирах АБЙА есть Кетер-посредник…».

Ребе к недельным разделам Торы, описывает нисхождение Бины Ацилута в Брию, Йециру и Асию «посредством первоначального облачения в Малхут Ацилута, становящуюся Атиком Брии»; Малхут — «посредник, продолжающий свет Эйн Соф, благословен Он, из Ацилута в Брию».[181] «Тора ор» говорит, что она «соединяет Ацилут с Брией, хотя Ацилут и Брия — две противоположности», и эта сила у неё «поскольку конец укоренён в начале, а её корень — в Кетере».[182]

Последнее предложение поймём лишь в конце отрывка, дойдя до «начало укоренено в конце». Уже сейчас видно, что послание не перескакивает между темами: начало и конец отрывка говорят об одном соединении.

Три названия, которые нельзя подменять: Кетер, Атик, «корень»

В объяснениях отрывка иногда звучат три слова словно синонимы: Малхут Ацилута становится «Кетером» Брии, «Атиком» Брии или «внутренним корнем» Брии. Они не тождественны; полезно различать.

---

[181] «Ликутей Тора», Хукат, «Объяснение „Поднимись, колодец“» к маамару «Тогда воспел Израиль». Там из «Сефер ha-Бахир»: «Есть десять сфирот сверху вниз и снизу вверх»; из конца врат МАН и МАД «Эц хаим»: «В десяти сфирот возвращённого света Малхут — Кетер». О Бине Ацилута, спускающейся «посредством первоначального облачения в Малхут Ацилута, становящуюся Атиком Брии»; о «Малхут Брии, становящейся Атиком и изливающимся источником Йециры».

[182] «Тора ор», Берешит, маамар «Выйдите и посмотрите». В конце отрывка: «Её корень — Кетер, нижний уровень Эманирующего; поэтому она способна соединить Ацилут с БЙА».

Кетер — общее название головы системы. Он скорее над ней, чем её часть. «Эц хаим» говорит, что Кетер «не входит в состав того мира, а подобен царской короне, которая над головой и не входит в состав головы». Поэтому иногда его не считают среди десяти сфирот, считая вместо него Даат, «но всё же иногда мы считаем его в числе десяти сфирот».[179]

Атик — более точное название. Согласно сочинениям Аризаля в самом Кетере два уровня. Внутренний и высший называется «Атик»; уровень, являющийся корнем всех сфирот данного мира, — «Арих Анпин»; «оба называются Кетер».[179] «Атик» указывает удалённость. В «Дерех мицвотеха» Цемах Цедека, внука Алтер Ребе, сказано, что Атик — «выше разума, от выражения „перемещающий горы“ (Иов 9:5), удалённый и отделённый от постижения творений трёх миров БЙА; он окружает их».[183] В «Ликутей Тора»: «Атик Брии — совев Брии», то есть уровень, окружающий мир Брия и находящийся выше того, что облачается внутрь.[184] Поэтому «Атик Брии», а не просто «Кетер Брии»,

[183] «Дерех мицвотеха», заповедь назначения царя, глава 3. Там добавлено: относительно душ Ацилута, «называемых братьями ЗУН», это не окружающий и скрытый уровень; над ними окружающий свет более высокого уровня.

[184] «Ликутей Тора», толкования к Йом Кипуру, «Небольшое объяснение стиха „Шабат шабатон“»: «Малхут Ацилута пробивает завесу между Ацилутом и Брией и становится Атиком Брии… ибо Атик Брии — совев Брии, выше мемале коль алмин Брии»; мемале коль алмин — наполняющий все миры. Там же от имени «Эц хаим»: «Точка Малхут Ацилута, пробившая завесу и спустившаяся стать Атиком Брии, несомненно, уже не имеет соотношения с Ацилутом».

указывает наиболее скрытый уровень в голове нового мира.

Корень не написан в нашем отрывке; это образ языка объяснений, а не термин послания в данном вопросе. В других местах послания слово есть, в написании שרש, в темах капли, Торы и заповедей. Образ уместен, поскольку показывает, что Брия получает своё начало из Малхут Ацилута. Но «внутренний корень» может ввести в заблуждение, поскольку «внутренний» здесь говорит о двух противоположных аспектах: в структуре Кетера Атик действительно внутренний; относительно творений Брии он, напротив, окружающий, выше постижения. Поэтому лучше сказать «высший и скрытый корень».

Три названия подчёркивают разные стороны перехода: «Кетер» — роль головы; «Атик» — скрытый уровень головы; «корень» — отношение к получающему. Само послание в начале отрывка употребляет «Атик Брии», в конце — «Кетер снизу вверх»; «Атик» мы объяснили с помощью других источников.[185]

[185] Исследовательская книга, том II, с. 1601–1623, выяснение «Малхут Ацилута, Атик Брии и алма де-итгалья»: Алтер Ребе пишет «и т. д.», не называя источник изречения; Атик Брии нужно объяснять по «местной роли: точка начала и корня мира Брия», не расширяя до «всей общей структуры парцуфим Атика»; точный смысл сверх этого остаётся открытым. См. с. 1625–1635, словарь терминов послания.

«Ибо нет царя без народа»: царствование — отношение к другим

Почему именно из Малхут? Послание отвечает изречением «нет царя без народа». Царь называется царём не благодаря мудрости или силе. Человек может быть мудрым и богатым в одиночестве, но одинокий царь — не царь. Царствование по определению — отношение к принимающему его. Поэтому Малхут — уровень, обращённый к «другим»; из неё выходит действительность, способная стоять перед царём как «народ».

Что такое «народ»? Наша строка не объясняет, но Алтер Ребе объяснил то же изречение в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна»: «„Ам“, народ, — от „омемот“, тусклость: отдельные, чуждые и далёкие от величия царя вещи. Ведь даже если у него очень много сыновей, к ним неприменимо царствование; также к одним вельможам. Лишь „во множестве народа“ именно „величие царя“».[186] Это объяснение того же изречения помогает понять нашу строку. Оно показывает, почему «отдельный йеш» и «царствование» приходят вместе: над близкими, сыновьями и вельможами, «царствование» не проявляется полностью; оно раскрывается именно относительно далёких и отдельных.

[186] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», глава 7; «во множестве народа — величие царя» — Мишлей 14:28. «Тора ор», Шемот, маамар «Приходящие укоренятся»: «Нет царя без народа — от омемот, уровня йеш и отдельного, чтобы возникнуть в состоянии битуля и аин».

«Ликутей Тора» добавляет другую сторону: творения становятся «народом» из возвышенности самого царя. «Поскольку он высок и возвышен над ними, они становятся народом — от омемот, чуждыми и отдельными вещами»; «подобно царю, сидящему на престоле, из-за чего все трепещут и содрогаются перед ним и становятся перед ним низкими».[187] Согласно этому отдельность — не готовый факт, обнаруженный царём. Она происходит из возвышенности самого царствования. Это ещё одно объяснение происхождения отдельного йеш именно из Малхут.

Изречение известно из книг до послания. Рабейну Бахья, например, приводит его в связи с Рош ha-Шана: «Тот день — начало Его деяний, ибо нет царя без народа».[188] Но послание пишет «и т. д.», не указывая, откуда взяло изречение и какое продолжение подразумевает. Поэтому нельзя приписывать ему определённый источник.[185]

Пределы притчи: земной царь и Тот, с Кем нет соотношения

Притча человеческого царствования учит одной стороне и останавливается в двух отношениях.

Первое: нужда. Земной царь нуждается в народе; без него испытывает недостаток и не имеет царства.

[187] «Ликутей Тора», Балак, маамар «Кто исчислил прах Яакова».

Святой, благословен Он, ни в чём не испытывает недостатка и не зависит от творений. Что тогда означает «нет царя без народа» у Него? Изречение описывает раскрытие царствования, а не Его сущность: для раскрытия Его царства нужны принимающие его. Поэтому Алтер Ребе написал: «Цель сотворения мира — раскрытие Его царствования».[186] Это цель, избранная волей, а не восполнение недостатка.

Второе: близость. Народ земного царя — люди, подобные ему. «Ликутей Тора»: народ «называется его народом, ибо это подобные ему люди, имеющие с ним некоторое соотношение… Но со Святым, благословен Он, нет соотношения».[189] В притче есть соотношение царя и народа, даже при большой дистанции. В том, на что притча указывает, соотношения нет вообще — то же «нет соотношения», что в определении «совершенно отдельной».

Что остаётся после двух оговорок? Структура. Царствование — отношение к стоящему как «другой»; оно полностью раскрывается, когда другие принимают его своей волей. «Тора ор»: «Царём называют лишь по воле», поэтому «главное в

[188] Рабейну Бахья, Берешит 38:30. Пример раннего употребления изречения, а не источник, указанный посланием.

[189] «Ликутей Тора», Ницавим, маамар «Радостью возрадуюсь».

царствовании — корона, которой его коронуют».[190] Корону снова встретим в конце отрывка.

От «как сотворено» к «для чего сотворено»

«Нет царя без народа» сначала выглядит попутным замечанием, но предвосхищает завершение послания. Через несколько строк после нашего отрывка прямо сказано: сила Эйн Соф творит йеш ме-аин «не посредством причины и следствия, при котором следствие окружено причиной и не имеет самостоятельного существования, а чтобы йеш был отдельной от Б-жественности вещью, дабы Эманирующий, благословен Он, был Царём над всеми отдельными посредством исполнения ими заповедей, которые Он им заповедует».[191]

Значит, отдельность — не сбой и не «оптическая ошибка», которую нужно лишь убрать. Это способ сотворения творений, чтобы они стали «народом»: способными принять повеление и исполнить его. Ощущение отдельности — не источник их существования, ведь они возникают каждый момент силой Творца. Оно — часть способа

[190] «Тора ор», Берешит, объяснение маамара «Ибо как новые небеса»: «Приняли Его царство по воле… ибо царём называют лишь по воле. Это Кетер Малхут: главное царствование — корона, которой его коронуют; Кетер — воля. Это „начало укоренено в конце“: продолжение Малхут — из Кетера, воли».

[191] «Игерет а-Кодеш», послание 20, далее, обсуждение корня заповедей: «Начало укоренено в конце — сила Эйн Соф, благословен Он, творить йеш ме-аин без посредства причины и следствия… чтобы Эманирующий, благословен Он, был Царём над всеми отдельными посредством исполнения ими заповедей, которые Он им заповедует; конец действия — в начале мысли».

действительности, в котором дано служение. Поэтому «как сотворён йеш?» ведёт к «для чего сотворён йеш?». Изучаемая духовная структура — не далёкая от человеческой жизни картина; она подготавливает понимание служения человека.[192]

К этому вернёмся при изучении высоты практических заповедей. Пока запомним одно: отношение к «народу», к способному принять повеление, начинается в Малхут. Пока речь лишь о внутренних силах, такого отношения ещё нет.

«И также множество творений и их разделение»: новый вопрос

> וגם ריבוי הנבראים והתחלקותן שנבראו בכח הא"ס יחיד ומיוחד בתכלית
>
> [W08-03 · слова 22–31]

Перевод: «И также множество творений и их разделение, сотворённых силой Эйн Соф, единственного и единого в совершенстве».

«И также» — добавление. До сих пор речь о самом бытии творения как «отдельного йеш». «Также» открывает другую тему и новый вопрос.

«Множество творений» — факт их многочисленности.

«И их разделение» — каждое творение отличается от другого видом и свойствами. «Множество» отвечает

на «сколько», «разделение» — на «что различает»: каждое — «это», а не «другое». Это две стороны одного вопроса, а не два уровня.

«Сотворённых» — йеш ме-аин. Слово напоминает, что все различия творений возникают, а не существуют сами по себе.

«Силой Эйн Соф» — тот же источник способности, что в предыдущем предложении.

«Единственного и единого в совершенстве»: «единственный» — один, без второго; «единый» — единый в Себе, не составленный из частей; «в совершенстве» — полностью, без оговорок. Сочетание обостряет затруднение: если источник совершенно один, откуда множество?

Два разных вопроса

Полезно различать два вопроса, на которые отвечает отрывок.

Первый: как вообще возникает «йеш и совершенно отдельная вещь»? Этот вопрос стоял бы и при сотворении одного творения. Ответ: из Малхут Ацилута, становящейся Атиком Брии.

Второй: как возникают многочисленные разные творения из «единственного и единого в совершенстве» источника? Этот вопрос вызывает

[192] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1601, обсуждение «Малхут, буквы и пять Гвурот: один источник и многие результаты».

само множество; даже хорошо понявший первый ответ всё ещё спрашивает.

«Также» обозначает переход от первого ко второму. Подобная пара слов уже была в предыдущей главе: «ограниченные и конечные творения»; далее четыре слова появятся вместе: творения имеют «множество, разделение, границу и конечность». Не нужно видеть в каждом слове отдельный уровень. Сочетания подчёркивают; нельзя строить из них систему четырёх уровней, которых послание не перечисляло. [193]

«Единственный и единый в совершенстве»: чего нельзя представлять

«Из одного источника возникают многие» легко вызывает неверную картину: хлеб, разрезанный на ломти, или белый свет, разложенный призмой на цвета. В обоих образах множество уже было внутри источника как части, а действие лишь разделило их. Именно это исключает «единственный и единый в совершенстве».

«Сефер Йецира» предупреждает уже при перечислении десяти сфирот: «Господин единственный, нет Ему второго; а перед одним что

[193] Исследовательская книга, том II, с. 1625–1635, ответ о «множестве, разделении, границе и конечности»: «Возможны две пары; „тахлит“ — конечность, пока не доказано иное; нет четырёх выдуманных уровней»; «техническое различение четырёх этапов не доказано».

ты считаешь?».[194] Множество — не части источника; сам источник нельзя считать.

Откуда же множество? «Ликутей Тора» предлагает промежуточный шаг. Множество миров и различия творений «продолжаются и изливаются из сочетаний букв слова Г-спода, порождающего их из аин в йеш». В их источнике в Ацилуте, где «Он и Его сосуды едины», уже «потенциально существуют все те силы и продолжения, из которых действительно возникнет разделение миров», «подобно буквам речи, пока они потенциально пребывают в мудрости» человека.[195]

Притча проста: мудрец способен сказать очень многое, но пока это потенциально в его мудрости, ещё нет разделения на буквы и предложения. Разделение происходит при выходе наружу. Таков теперь ответ послания: множество возникает посредством букв.

[194] «Сефер Йецира», глава 1, мишна 7, обычный текст. В тексте Виленского Гаона: «Десять сфирот бли ма, конец укоренён в начале и начало в конце…». В обоих порядок: «конец в начале и начало в конце». В нашем послании только «начало укоренено в конце», а в «Игерет а-Кодеш», послание 31, «начало укоренено в конце и конец в начале».

[195] «Ликутей Тора», Бемидбар, маамар «И обручу тебя Мне навеки». В продолжении: «Когда выходят из возможности в действие, из сокрытия в раскрытие во рту, дыхание речи разделяет голос и различает буквы… корень этого дыхания — из дыхания уст Его, благословен Он». См. исследовательскую книгу, том II, с. 1602–1623.

«Посредством множества букв… уст Г-спода, и дыханием уст Его»

הוא ע"י ריבוי האותיות היוצאין ממל' פי ה' וברוח פיו כל צבאם

[W08-04 · слова 32–43]

Перевод: «Происходит посредством множества букв, выходящих из Малхут, уст Г-спода; „и дыханием уст Его — всё воинство их“».

«Происходит» возвращается к подлежащему — множеству творений и их разделению — и начинает ответ, как они возникают.

«Посредством» — через.

«Множества букв» — многих букв и их многочисленных сочетаний.

«Выходящих» — из внутреннего наружу, подобно речи, выходящей изо рта.

«Из Малхут» — той же Малхут, в которой происходит основное возникновение отдельного йеш.

«Уст Г-спода» — название Малхут. В «Тикуней Зоар»: «Малхут — рот, называем её Устной Торой». [196] «Рот» здесь — название роли, а не органа.

«И дыханием уст Его — всё воинство их» — из Тегилим: «Словом Г-спода созданы небеса, и

[196] «Тикуней Зоар», введение «Патах Элияhу», 17а: «Малхут — рот, называем её Устной Торой»; «Высший Кетер — Кетер Малхут, о нём сказано: „Возвещающий от начала конец“» (Йешаяhу 46:10).

дыханием уст Его — всё воинство их».[197] «Дыхание уст» — выдох, несущий речь; «воинство» — небесные воинства, многочисленные творения в них. Стих связывает множество творений с Б-жественной речью.

Что здесь «буква»

Начнём с притчи — человеческой речи. Пока мысль в сердце человека, друг не знает, что он хочет сказать. Говоря, человек обращается к получающему; слова следуют одно за другим. Они различают предметы, и другой получает определённое содержание. Говорящий остаётся одним человеком, но содержание выходит во множестве букв и сочетаний. Именно этому учит притча: один источник, разделённое выражение.

Что означает «буква» в том, на что указывает притча? Алтер Ребе определяет в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна»: когда Б-жественные качества действуют в творениях, «это раскрытие и продолжение действия называется речением и сочетанием букв, ибо из Его святых качеств не может продолжаться никакое действие без сочетаний, называемых буквами».[198] Далее: «Вся жизненность и силы, продолжающиеся из Его святых качеств к нижним, чтобы сотворить их

[197] Tehилим 33:6.
[198] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», глава 11.

из аин в йеш, оживлять и поддерживать, называются святыми буквами».[198]

Отсюда определение: буква — продолжение определённой, конкретной жизненности; она определяет, что возникнет. Пример там: свет сотворён из Хеседа речением «Да будет свет». Вода тоже сотворена из Хеседа, но из силы речения «Да будет свет» возникает свет, а не вода, «поскольку в них облачились силы в других сочетаниях, указывающих на возникновение воды».[198] Качество одно, сочетание другое — творение другое. Это малый пример ответа на вопрос о множестве.

В следующей главе Алтер Ребе добавляет три уровня. Первый — буква: «Каждая буква — продолжение особой частной жизненности и силы». Второй — слово: при соединении букв в слово продолжаются ещё «высшая сила и общая жизненность», соединяющие их. Третий — порядок: «Предшествующая буква сочетания преобладает и является главной в этом творении».[199] Так огромное множество выходит из двадцати двух букв без добавления другого источника.

Почему продолжения называются именно «буквами»? Ответ: «Они называются буквами не относительно

[199] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», глава 12 — буквы, сочетания и множество творений: творения разделяются «посредством изменений сочетаний, замен и перестановок»; «каждая буква — продолжение особой частной жизненности и силы», а при соединении букв в слово — «продолжение высшей силы и общей жизненности»; «предшествующая буква сочетания преобладает и является главной в этом творении».

творений, а относительно Его качеств, благословен Он».[198] У человека буквы — внешнее одеяние чувства и разума в сердце. Так и эти продолжения — «буквы» относительно выражаемых ими высших качеств. Но относительно творений они несоизмеримо выше любой сотворённой мудрости.

Имя — жизненность

Следовательно, буквы — не имена, прикрепляемые к предметам после сотворения. В нашем языке мы называем «камнем» уже лежащий перед нами предмет; название ничего в нём не меняет. «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» говорит противоположное. Имя «эвен», камень, не появляется в десяти речениях Торы; «тем не менее жизненность продолжается к камню посредством сочетаний и замен букв… пока из десяти речений постепенно не продолжится сочетание имени „эвен“, являющееся жизненностью камня». Имя творения на святом языке «является сосудом для жизненности, сокращённой в буквах этого имени».[200] Имя — не ярлык, а сама жизненность.

Более того, буквы не действуют однажды, исчезая затем. «Если бы буквы хоть на мгновение удалились, Б-же упаси, и вернулись к своему источнику, все небеса стали бы действительно ничем и небытием».[200] Это не притча лишь о высказывании в шесть дней

[200] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», глава 1.

начала; это постоянная жизненность каждого творения и сейчас.

Почему «речь» и почему «рот»

Зачем вообще язык «речи»? «Ликутей Тора»: «Хотя у Него нет подобия тела… Тора говорит языком людей, называя раскрытие Его света к творениям речью».[201] «Речь» — название раскрытия света относительно творений. Там же: «Буквы речи, по аналогии, — разделённые тела, каждое стоящее отдельно».[201] В мысли предметы включены друг в друга; в речи каждая буква и слово стоят отдельно. Здесь нужна эта сторона: творения различимы друг от друга.

Отсюда «рот» как название Малхут: место, где внутреннее обращается наружу и разделяется на определённые буквы. «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» говорит о продолжениях, оживляющих «раскрытые миры»: «Называются речениями, словом Г-спода и дыханием уст Его, подобно буквам человеческой речи, раскрывающим слушателям скрытое и утаённое в сердце».[198] Малхут — уровень, на котором «говорят» к другому. Поэтому она сразу отвечает на два вопроса: отдельного йеш и множества.

[201] «Ликутей Тора», Бехукотай, маамар «Если по Моим законам пойдёте». Далее: «Из этой речи никогда не возникнет другая речь».

«Дыханием уст Его»: простой голос и различимые буквы

В человеческой речи два этапа. Сначала «дыхание, поднимающееся из сердца», один простой голос; затем оно «разделяется по пяти местам образования звуков во рту» и становится буквами.[202] «Ликутей Тора»: «Дыхание речи разделяет голос и различает буквы», «корень этого дыхания — из дыхания уст Его, благословен Он».[195] Одно дыхание, много букв. Поэтому послание приводит «и дыханием уст Его — всё воинство их»: стих показывает множество из одного продолжения, без разделения источника.

В «Тора ор» и «Ликутей Тора» стих служит и другому различению — источника ангелов и источника душ. Ангелы сотворены из «букв речи», «как сказано: „и дыханием уст Его — всё воинство их“», а души Израиля «взяты из букв Его мысли».[203] К этому придём в следующей главе, при сотворении душ. Здесь достаточно того, что стих описывает огромное множество, «всё воинство их», выходящее из «дыхания уст Его».

[202] «Тания», «Игерет ha-Тшува», глава 4.

[203] «Ликутей Тора», Реэ, маамар «И сделаю из кадкода»: «Источник их возникновения — высшая речь, как написано: „И дыханием уст Его — всё воинство их“. Души же взяты из букв Его мысли, благословен Он». «Тора ор», Ваешев, маамар «Так сказал Г-сподь Цваот: если Моими путями пойдёшь»: «Ангелы — из букв речи, как сказано: „И дыханием уст Его — всё воинство их“; Израиль поднялся в мысли — из букв мысли». См. исследовательскую книгу, том II, с. 1602–1635.

Чего притча не говорит

Притча речи проясняет определённость и разделение. В трёх отношениях она останавливается; их нельзя переносить на то, что объясняется.

Не материальный рот. Здесь нет воздуха, звуковых волн или органов речи. Даже у человека места образования звуков не создают буквы. «Тора ор» объясняет, что «места произнесения не подобны арфе», звук которой возникает из её движения; наоборот, «буквы двигают язык… сами буквы укоренены в самой душе».[204] Даже в притче рот — место разделения, а не источник содержания.

Не уже существующий слушатель. У нас слушатель существует до обращения говорящего и остаётся после его молчания. Здесь «слушатель» возникает из самой речи и ни мгновения не существует без неё. Человеческая речь не творит слушателя йеш ме-аин.

Буквы — постоянная жизненность. В отличие от ярлыка или кода, исполняемого существующей машиной, буквы послания — сама жизненность творения каждый момент. Здесь тоже полезно различие с примером мастера: «Когда сосуд вышел из рук мастера, он больше не нуждается в его руках»,[176] а творение постоянно зависит от порождающей силы.

[204] «Тора ор», Микец, маамар «Светильник Хануки — заповедь поставить его».

Буквы и сосуды: два названия, а не два творца

В предыдущей главе граница творений объяснялась сосудами; теперь множество — буквами. Конкурируют ли объяснения? Нет, но есть две противоположные ошибки.

Первая: думать, что буквы творят своей силой. Это противоречит «сотворённых силой Эйн Соф». Вторая: думать, что множество объясняется «только сосудами», а буквы — украшение языка. Так стирается прямо подчёркнутое здесь и то, к чему послание вернётся: «И особенно посредством букв, как сказано выше».[205]

Сам Алтер Ребе соединяет оба названия в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», в скобках: «Сокращение и сокрытие жизненности называется сосудами, а сама жизненность — светом… Сосуды — именно буквы, корень которых — пять букв манцепах, то есть пять Гвурот, разделяющих дыхание и голос в пяти местах образования звуков во рту для возникновения двадцати двух букв».[206] Согласно этому «сосуд» и «буква» — не две системы рядом. «Сосуд» описывает

[205] «Игерет а-Кодеш», послание 20, далее: «Поскольку творение происходит посредством сосудов, творения имеют множество, разделение, границу и конечность, особенно посредством букв, как сказано выше». О двух отвергнутых прочтениях см. исследовательскую книгу, том II, с. 1601, «Буквы и сила творения»; об «особенно», не требующем дополнительного предмета после сосудов, и о невозможности устанавливать, «что каждая буква — самостоятельный сосуд или каждый сосуд — одна буква», см. с. 1625–1635.

[206] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», глава 4. Предложение о «сосудах» и «буквах» в конце главы, в скобках, завершается: «Корень пяти Гвурот — „буцина де-кардинута“, высшая Гвура Атик Йомина; корень Хасадим — тоже Хесед Атик Йомина».

сокращение со стороны меры и покрова; «буква» — тот же уровень со стороны разделения и сочетания. Сила одна, результаты многочисленны.[192]

Но нельзя идти дальше. Приведённое предложение из «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» говорит о «сосудах» в общем смысле сокращения и сокрытия. Наше послание не уточняет техническое отношение определённых букв и сосудов десяти сфирот; нельзя утверждать, что каждая буква — один сосуд или каждый сосуд — одна буква. Достаточно знать, что оба названия описывают один путь ограниченного раскрытия и ни одно не является творцом.

«И пять мест образования звуков во рту — из пяти Гвурот нуквы»

> וה' מוצאות הפה הן מה"ג דנוק'
>
> [W08-05 · слова 44–49]

Перевод: «И пять мест образования звуков во рту — из пяти Гвурот нуквы».

«И пять» — буква hей здесь означает число пять.

«Мест образования звуков во рту» — «моца» означает место выхода. Это пять мест, в которых голос выходит буквами: горло, нёбо, язык, зубы и губы.

«Они» — предложение отождествляет: места образования звуков в своём корне — Гвурот.

«Из пяти Гвурот» — раскрытие сокращения מה״ג; hей и здесь означает пять. Что такое Гвурот и как они связаны с буквами, сразу объясним.

«Нуквы» — по-арамейски «женского». В каббале название парцуфа Малхут, уровня, получающего сверху и придающего полученному форму. Напомним: «парцуф» — целостная структура сфирот, действующая как одна единица; см. словарь. Нуква получает от Зеир Анпина, парцуфа качеств; обоих встречали в главе 5.

Пять мест

Пять мест известны из «Сефер Йецира». Книга перечисляет двадцать две буквы, «начертанные в голосе, высеченные в дыхании, установленные во рту в пяти местах», и разделяет их на пять групп: אחה״ע, בומ״ף, גיכ״ק, דטלנ״ת, זסשר״ץ. В тексте Виленского Гаона каждая группа отнесена к органу: « — אחה״ע в горле, — גיכ״ק в нёбе, — דטלנ״ת на языке, זסשר״ץ — в зубах, — בומ״ף на губах»; в других вариантах порядок и описания различны.[207] «Тания» тоже приводит знакомое начало: «Разделяется по пяти местам образования звуков: — אחה״ע из горла и т. д.».[202]

[207] «Сефер Йецира», глава 2, мишна 3, обычный текст; мантуанское издание добавляет другие описания места каждой группы. В тексте Виленского Гаона: «Начертал в голосе, высек в дыхании, установил во рту в пяти местах…». См. мишна 5: «Всё сотворённое и вся речь выходят из одного имени».

Деление показывает превращение одного голоса в разные буквы. Послание и приведённые источники не закрепляют каждую группу букв за определённой Гвурой.

Гвура: сила, ограничивающая ради определённого предмета

«Гвурот» у многих вызывает мысль о суде и наказании. Здесь смысл иной. «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» определяет Гвуру как «качество сокращения и удержания распространения жизненности из Его величия от нисхождения и раскрытия над творениями… иначе как в сокрытии лица: жизненность скрывается в теле творения, будто тело — самостоятельная вещь». «Таковы проявления могущества Святого, благословен Он, Который всемогущ: сократить жизненность и духовность, изливаемые из дыхания уст Его, и скрыть их, чтобы тело творения не утратило существования».[206]

Это положительное определение. Гвура — сила, благодаря которой определённое творение может существовать как «самостоятельная вещь», не поглощаясь светом. Это тоже Б-жественная сила: «Никакой сотворённый разум не способен постичь природу сокращения и сокрытия», как не способен постичь творение йеш ме-аин.[206]

Какова роль Гвурот в речи? «Ликутей Тора» объясняет, что пять Гвурот — «источник разделения

букв, ибо голос из дыхания сердца — простой голос, разделяющийся на буквы в пяти местах образования звуков».[208] Без ограничения нет буквы, без буквы — слова. Ограничение здесь — не падение от добра, а часть появления мира по его предназначению. Без определённой меры перед нами не было бы этого предмета, а был бы общий поток, в котором нет места определённому.

Чтобы понять, как ограничение делает возможным определённое выражение, представим учителя, обучающего ребёнка: он выбирает слова, передавая содержание в доступной ребёнку форме. Без выбора и сокращения поток не стал бы объяснением. Пример приближает роль ограничения; детали самих Гвурот изучим из источников.

«Нуквы»: Гвурот в получающей

Почему «Гвурот нуквы»? Послание не объясняет, но выражение основано на прямом положении сочинений Аризаля. «Эц хаим»: «Все миры сотворены посредством двадцати двух букв в Малхут… В ней также пять букв манцепах, пять Гвурот, выходящих к ней из Зеир Анпина… Им соответствуют пять мест образования звуков… Получается, что корень пяти мест образуется из пяти Гвурот манцепах, а затем из пяти мест выходят все двадцать две буквы».[209] Проще: пять Гвурот

[208] «Ликутей Тора», Хукат, маамар «И пусть возьмут к тебе красную корову».

передаются Малхут из Зеир Анпина; в ней становятся корнем пяти мест образования звуков; из мест выходят все двадцать две буквы.

Так соединяются обе части предложения. Малхут, нуква, получает силу ограничения и выводит из неё буквы. Та же Малхут, как мы изучили, становится Атиком Брии. Один уровень объясняет и отдельный йеш, и его множество.

Детали — смысл «манцепах», точный способ передачи Гвурот, форма каждой буквы — принадлежат долгим обсуждениям каббалы и здесь не требуются. Один момент важен: «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» добавляет, что корень этих пяти Гвурот — «высшая Гвура Атик Йомина».[206] То есть сила ограничения в конце порядка, в Малхут, имеет корень в начале. К связи конца и начала вернёмся в конце отрывка.

«Поэтому она называется алма де-итгалья»

ולזאת נקראת עלמא דאתגליא כי בה נגלה כח אור אין סוף

[W08-06 · слова 50–60]

Перевод: «Поэтому она называется алма де-итгалья, ибо в ней раскрывается сила света Эйн Соф».

[209] «Эц хаим», врата 5, «Врата ТАНТА», глава 3. Об объяснении «пять уровней сокращения со стороны получающего» как формулировке, не принадлежащей посланию, см. исследовательскую книгу, том II, с. 1602–1623.

«Поэтому» — поскольку в Малхут возникают отдельный йеш и его множество, как сказано до сих пор.

«Называется» — Малхут называется.

«Алма де-итгалья» — по-арамейски «раскрывшийся мир», мир раскрытия. Название из «Зоара»; ему противопоставлена «алма де-иткасья», «скрытый мир».

«Ибо» — послание само объясняет название.

«В ней» — в Малхут.

«Раскрывается» — появляется и действует открыто. Не означает ни «видно глазу», ни «постигается разумом»; различие сейчас выясним.

«Сила» — способность действовать. Не природа света или сущность Эманирующего, а то, что они могут сделать.

«Света Эйн Соф» — предложение продолжается следующей единицей: «творить йеш ме-аин».

Что раскрывается, кому и в каком смысле

Что именно «раскрывается» в Малхут? Начинающий может понять «алма де-итгалья» как «видимый мир», мир перед нами. Возможны три ответа: сам свет раскрывается, сила творить раскрывается, сотворённая действительность раскрывается. Послание не оставляет вопрос открытым, выбирая

второй: раскрывается «сила света Эйн Соф творить йеш ме-аин».[210]

Это та же сила, о которой сказано, что она принадлежит «одному» Творцу. Относительно кого раскрывается? Творений: действует в них, они существуют её силой.

В каком смысле «раскрывается»? Не в смысле постижения. В начале послания сказано, что в знании снизу «изливающаяся в него сила совершенно не постигается». Поэтому здесь «раскрывается» — сила осуществляет действие и устанавливает результат, а не творение понимает её. Здесь две разные оси: раскрытие силы в действии и постижение источника.[211]

Можно увидеть результат силы, не постигнув её природы, как действие мудреца свидетельствует о мудрости и тому, кто не понимает её глубины. В послании сила раскрывается в самом существовании творения, но её природа ему не постижима. Поэтому «алма де-итгалья» не противоречит изученному о йеш ме-аин и знании снизу.

С другой стороны, нельзя умалять раскрытие как «только» внешнее действие. В каждом творении,

[210] Исследовательская книга, том II, с. 1601, вопросы 101–103: означает ли «алма де-итгалья» раскрытие света, силы творения или сотворённой действительности; относится ли противопоставление алма де-иткасья «лишь к способу раскрытия силы».

[211] Исследовательская книга, том II, с. 1601: «Не имеется в виду, что творение обязательно постигает природу своего источника. Раскрытие силы возникновения в действии и постижение источника — разные оси».

даже самом малом, раскрывается сила, которой нет ни у какого творения и ни в каком иштальшелут: порождать из аин. Цемах Цедек в «Дерех мицвотеха» объясняет: «Поскольку БЙА, являющиеся йеш и отдельным, возникают посредством Малхут Ацилута, слова Г-спода, в ней раскрываются сила и способность света Эйн Соф, благословен Он, всемогущего. В девяти сфирот выше Малхут нет раскрытия этой силы, поскольку они нисходили посредством причины и следствия».[212] Результат удивителен: самая высокая способность раскрывается именно в последней сфире. Это удивление отрывок ещё должен объяснить.

Алма де-иткасья и алма де-итгалья

«Алма де-итгалья» входит в пару; второе название помогает его понять. Алтер Ребе: «Лея и Рахель — буквы мысли и буквы речи, то есть алма де-иткасья и алма де-итгалья».[213] Мысль — «скрытый мир»: она внутри, другому неизвестна. Речь — «раскрытый мир»: обращается наружу к слушателю. Так описаны сами миры в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна»: «скрытые миры» живут из скрытых продолжений, «подобных

[212] «Дерех мицвотеха» Цемах Цедека, корень заповеди молитвы, глава 26, объяснение нашего отрывка: «Об этом сказал наш учитель: основное возникновение йеш и совершенно отдельной вещи — из Малхут Ацилута…». Сокращения: — ע״ועпричина и следствие; — ע״כвысший Кетер; — ח״אвозвращённый свет. Далее Цемах Цедек различает узел Малхут Ацилута, «конец всех ступеней Ацилута», и узел Асии, «конец всех миров», где раскрывается сияние начала кава в Адам Кадмоне, «более удивительное сияние».

[213] «Тора ор», Ваеце, маамар «А у Лавана две дочери». Там: «Мысль облачается в речь, а речь раскрывается».

буквам мысли»; «раскрытые миры» — из продолжений, называемых «речениями, словом Г-спода и дыханием уст Его».[198]

Из пары узнаём три положения. Первое: «раскрытый» — относительное понятие, раскрытый относительно мысли, а не в смысле всеобщего видения природы. Второе: Малхут называется «миром раскрытия» по той же причине, что и «ртом»: в ней содержание выходит к другому. Третье: послание наполняет общую пару определённым содержанием — в Малхут раскрывается сила творения йеш ме-аин.

«Без посредства причины и следствия, но первые девять сфирот...»

לברוא יש מאין שלא ע"י עילה ועלול אבל ט' ספירות הראשונות

[W08-07 · слова 61–71]

Перевод: «Творить йеш ме-аин без посредства причины и следствия, но первые девять сфирот».

«Творить» уточняет раскрывающуюся силу — силу творения.

«Йеш ме-аин» — действительность, прежде не существовавшая ни в какой форме. В начале послания: «Йеш ме-аин называется творением на святом языке».

«Без посредства причины и следствия» исключает этот путь как объяснение творения. «Ила» — причина; «алуль» — её результат.

«Но» обозначает противопоставление: сказанное сейчас о девяти сфирот отличается от сказанного о Малхут.

«Первые девять сфирот» — предшествующие Малхут в порядке десяти.

נאצלו בהשתלשלות עילה ועלול ואור הא"ס הוא מלובש בחכמה לבדה.

[W08-08 · слова 72–81]

Перевод: «Эманированы посредством иштальшелут причины и следствия, а свет Эйн Соф облачён лишь в Хохму».

«Эманированы» — вышли в Ацилуте: Б-жественный уровень, возникающий из Б-жественного источника. Отличается от «сотворены», поскольку эманированное остаётся Б-жественностью.

«Посредством иштальшелут» — как цепь: каждый уровень продолжается из предшествующего, звено за звеном.

«Причины и следствия» — как выше.

«А свет Эйн Соф» — свет Эйн Соф.

«Облачён» — пребывает внутри уровня и действует через него.

«В Хохму» — в сфиру Хохма, первую в порядке Ацилута после Кетера.

«Лишь» — только. От этого слова зависит важный вопрос, отдельно рассмотренный далее.

Два пути «выхода из источника»

Есть два пути, которыми нечто приходит из источника; здесь послание различает их. Оба уже встречали в начале.

Причина и следствие. В такой цепи «следствие окружено причиной и не имеет перед ней самостоятельного существования, как солнечный луч в солнце».[214] Следствие что-то знает и постигает в причине; разница их природы невелика: «Лишь одно — причина, другое — следствие».[175] Непрерывность можно приблизить примером вывода из предпосылок: его основание находится в предпосылках, из которых следует. В том, на что притча указывает, связь глубже — следствие не имеет самостоятельного существования перед причиной.

Йеш ме-аин. Здесь нет соотношения творения и порождающей силы; творение вообще её не постигает. Такая способность принадлежит лишь Тому, «Чьё существование из Него Самого и Кто не

[214] «Игерет а-Кодеш», послание 20, начало: «Написанное Рамаком о нисхождении причины и следствия, а также в святом „Зоаре“, раздел Берешит, — о нисхождении сфирот в самих сфирот, на уровне сосудов… При иштальшелут следствие окружено причиной и не имеет перед ней самостоятельного существования, как солнечный луч в солнце, как написано в „Пардес“ Рамака».

является следствием какой-либо предшествовавшей Ему причины».[173] У неё нет настоящего примера в нашем мире: всё человеческое действие — «йеш из йеш», изменение формы существующего материала.[176] Поэтому послание учит отрицанием: не как следствие из причины.

Здесь нужно вернуться к началу послания. Сосуды «являются Б-жественностью, чтобы творить йеш ме-аин, подобно Эйн Соф, а не лишь посредством иштальшелут причины и следствия». Написанное Рамаком — р. Моше Кордоверо, обсуждавшимся в первой части, — и «Зоаром» о причине и следствии относится «к нисхождению сфирот в самих сфирот, на уровне сосудов».[214] Наше предложение точно соответствует этому. Девять сфирот «эманированы посредством иштальшелут причины и следствия»: так выходят друг из друга и располагаются последовательно. Возникновение отдельного йеш — другого типа. Здесь два разных вопроса: как сфирот приходят друг из друга и как отдельный йеш приходит из Б-жественности. На первый отвечает «эманирование» путём причины и следствия; на второй — «творение», йеш ме-аин, раскрывающееся в Малхут.

Не участвуют ли девять сфирот в творении?

Из предложения можно ошибочно заключить о девяти сфирот, что они не связаны с творением, не

являются Б-жественностью или самостоятельны. Все три вывода неверны.

Они участвуют. Послание сказало, что свет Эйн Соф облачается «в сосуды десяти сфирот Ацилута… чтобы творить в них и посредством них» — во все десять, не в одну.

Они — Б-жественность. «Причина и следствие» описывает порядок выхода друг из друга, не понижая их от Б-жественности; сами сосуды «являются Б-жественностью».

Они не самостоятельны. Напротив: на пути причины и следствия следствие полностью устраняется в причине, поэтому именно сфирот — пример битуля.

Что предложение утверждает? Различает участие и раскрытие. Сила творить действует через все уровни, но «раскрытие этой силы», по выражению Цемах Цедека, — не в первых девяти.[212] Источник силы светит через несколько уровней; каждый описан по роли: Хохма, где свет сначала облачается, Малхут, из которой основное возникновение отдельного йеш. Разница девяти сфирот и Малхут касается раскрытия силы и не сужает до одного сосуда прежнее утверждение о десяти.[192]

Сама Малхут тоже не становится творением из-за происхождения творения из неё. Когда Б-жественный уровень раскрывается из другого Б-жественного

уровня, как сфирот друг из друга, сотворённого йеш ещё нет. В Малхут подчёркнут переход от Ацилута к Брии: от порядка продолжения уровней друг из друга к появлению получающего, ощущающего себя «йеш».

Какие девять?

Послание не перечисляет девять сфирот. Вопрос непрост: в каббале два способа считать десять — от Кетера до Малхут или от Хохмы до Малхут, считая Даат вместо Кетера. «Эц хаим» говорит, что Кетер «не входит в число сфирот; вместо него считается Даат, упомянутый в „Сефер Йецира“, хотя иногда мы считаем его в числе десяти сфирот».[179]

В нашем отрывке Кетер стоит отдельно как «посредник между Эманирующим и эманированными». «Тора ор» тоже говорит, что Кетер «не считается среди десяти сфирот», «поскольку возникновение Хохмы из Кетера — действительно из аин, а не в порядке иштальшелут».[180] Цемах Цедек пишет, что «именно от Хохмы и далее сфирот нисходили посредством причины и следствия, сама же Хохма обретается из аин».[212] Из этих источников можно заключить, что цепь причины и следствия начинается с Хохмы. Но само послание не указывает прямо, какие девять считает; вопрос остаётся открытым. Для понимания отрывка это

необязательно: ясно, что речь о сфирот перед Малхут, где описана цепь.[215]

«Облачён лишь в Хохму»: что делает «лишь»

Возникает трудность. Предыдущая глава: «Свет Эйн Соф облачился в сосуды десяти сфирот Ацилута и соединяется внутри них», во всех сосудах. Теперь — «облачён лишь в Хохму». Противоречие?

Нет; есть прямые источники. В примечании к главе 35 «Тании» Алтер Ребе приводит «написанное в „Эц хаим“, что свет Эйн Соф, благословен Он, даже в мире Ацилут соединяется в единстве только посредством первоначального облачения в сфиру Хохма». От имени «моего учителя», Магида из Межерича, объясняет: «Эйн Соф, благословен Он, — истинное единство; Он один, нет иного, и это уровень Хохмы».[216]

Глава 18 «Тании» говорит о «Хохме Ацилута, в которой действительно светит свет Эйн Соф, благословен Он, как написано: „Г-сподь мудростью основал землю“ и „Всё мудростью Ты сделал“». Причина: Хохма — «коах ма», «то, что не постигается и не понимается… поэтому в неё облачается свет Эйн

[215] Исследовательская книга, том I, с. 11–21, выяснение «Девять сфирот, Хохма, Кетер и Малхут»: послание «не перечисляет здесь девять сфирот по именам»; «„лишь“ не означает полного отсутствия Б-жественного света в остальных сфирот», а обозначает Хохму «местом основного непосредственного облачения света Эйн Соф»; Кетер — не «посредник как третья самостоятельная сущность». См. с. 57–66: прямое связывание остальных сфирот «с Хохмой» — вывод, а не текст предложения.

[216] «Тания», «Ликутей амарим», глава 35, примечание.

Соф, благословен Он, Которого мысль вообще не схватывает». Оттуда «со светом Эйн Соф, благословен Он, облачённым в неё, распространяется по всем уровням всей души, оживляя её».[217]

Цемах Цедек в объяснении нашего отрывка прямо говорит: «Хотя сияние кава света Эйн Соф облачено посредством Хохмы во все девять сфирот…».[212]

По этим источникам свет Эйн Соф сначала облачается только в Хохму и через неё светит во всех девяти сфирот. Так можно понять «лишь»: слово указывает начало облачения, тогда как свет соединяется в единстве со всеми сосудами.[215]

Можно воспользоваться описанием Хохмы души из главы 18 «Тании»: идея появляется вспышкой, затем разворачивается в понимании, чувстве и действии. Все питаются первоначальной вспышкой. Пример помогает понять, как свет через Хохму светит на других уровнях; в Ацилуте речь о порядке отношений, а не этапах времени.

Почему предложение стоит именно здесь

Нужно ещё понять, почему «свет Эйн Соф облачён лишь в Хохму» сказано именно здесь. Оно вызывает трудность: если свет Эйн Соф непосредственно облачается в Хохму, в начале порядка, там должна была бы раскрыться сила творить йеш ме-аин.

[217] «Тания», «Ликутей амарим», глава 18. Стихи: Мишлей 3:19; Тегилим 104:24.

Послание говорит противоположное: сила раскрывается именно в Малхут, в конце. Как это возможно?

Ответ сразу: «Об этом сказано: начало укоренено в конце». Цемах Цедек объясняет: сама Хохма тоже не приходит из Кетера путём причины и следствия: «Сама Хохма обретается из аин, а не посредством иштальшелут причины и следствия… возникает из аин в йеш посредством высшего Кетера, поскольку Кетер — посредник между Эманирующим и эманированными». Лишь «от Хохмы и далее» есть цепь причины и следствия до Малхут. «Эта сила и способность, светящая из Эйн Соф, благословен Он, в высшем Кетере, чтобы породить Хохму из аин в йеш, раскрывается в Малхут Ацилута, чтобы породить БЙА из аин в йеш; это и есть „начало укоренено в конце“».[212]

Упорядочим в три этапа. В начале порядка, при переходе Кетера к Хохме, отношение «из аин». В середине, от Хохмы до Малхут, цепь. В конце, при переходе Малхут к Брии, опять раскрывается отношение «из аин»: та же сила начала теперь действует относительно отдельного йеш. Предложение о «лишь Хохме» уточняет трудность; следующее отвечает.

«Об этом сказано: начало укоренено в конце»

וז"ש נעוץ תחלתן בסופן כי כתר הוא ממוצע בין המאציל לנאצלים

[W08-09 · слова 82–92]

Перевод: «Об этом сказано: начало укоренено в конце, ибо Кетер — посредник между Эманирующим и эманированными».

«Об этом сказано» — послание приводит формулировку древнего источника и объясняет её.

«Укоренено» — закреплено, как кол, вбитый в землю. Не лежит рядом, а закреплено внутри.

«Начало» — начало сфирот.

«В конце» — в последней сфире.

«Ибо» — послание объясняет формулу через Кетер.

«Кетер» — голова системы сфирот, находящаяся над ними; в языке каббалы «подобен царской короне над головой».

«Посредник» — промежуточный уровень, соединяющий стороны.

«Между Эманирующим» — Тем, Кто эманирует сфирот, Эйн Соф, благословен Он.

«И эманированными» — сфирот, эманированными из Него.

Формула в «Сефер Йецира»

Выражение взято из первой главы «Сефер Йецира», посвящённой десяти сфирот.[218] Обычный текст: «Десять сфирот бли ма, конец укоренён в начале и начало в конце, как пламя связано с углём; Господин единственный, нет Ему второго; а перед одним что ты считаешь?».[194]

Предложение содержит три положения. Первое: десять сфирот — не прямая линия с оторванными концами, а замкнутая система, где конец и начало связаны. Второе: образ — «пламя связано с углём»; пламя движется, разделяется на много языков, но держится одного угля. Третье: связь высказана вместе с единством источника, «Господин единственный, нет Ему второго»: множество сфирот не нарушает единства.

Послание приводит только вторую половину, «начало укоренено в конце», поскольку здесь нужно именно присутствие начала в конце. В другом послании «Тании» Алтер Ребе приводит обе половины, «начало укоренено в конце и конец в начале», и объясняет: всё продолжение жизненности и воздействия от высших к нижним идёт так; «в сочинениях Аризаля называется прямым и возвращённым светом, как написано: „И живые существа — устремлялись и возвращались“».[219] Есть нисхождение от начала к

[218] «Сефер Йецира», глава 1 — десять сфирот бли ма.

концу и возвращение от конца к началу. В «Ликутей Тора»: «Главное раскрытие начала — именно в конце; в более высоком месте это раскрытие не видно».[220]

«Начало укоренено в конце» описывает связь, в которой начало присутствует в конце и иногда раскрывается там больше, чем в собственном месте. Нельзя заключать, что последнее во всех смыслах выше предшествующего.

Три применения в послании: сравнивать, не объединять

«Начало укоренено в конце» встречается в послании трижды. Каждый раз формула относится к другому «началу» и «концу»:

1. **Здесь**, в порядке сфирот: начало — Кетер, конец — Малхут; в Малхут раскрывается сила творить йеш ме-аин.
2. **В ближайшем продолжении**, о цели творения и заповедях: «Начало укоренено в конце — сила Эйн Соф, благословен Он, творить йеш ме-аин… чтобы Эманирующий, благословен Он, был Царём над всеми отдельными посредством исполнения

[219] «Тания», «Игерет а-Кодеш», послание 31: «Известно во вратах, что всякое продолжение жизненности и воздействия от высших к нижним — как написано в „Сефер Йецира“: „Начало укоренено в конце и конец в начале“…». «И живые существа — устремлялись и возвращались» — Йехезкель 1:14; ср. «Сефер Йецира», глава 1, мишна 8.

[220] «Ликутей Тора», Реэ, маамар «И сделаю из кадкода», второй маамар. «Ликутей Тора», Шлах, маамар «И будет у вас цицит»: «Как Он, благословенный, бесконечен, так и Его действия не имеют конца: на каждом уровне, где возможно говорить о конце, возможно говорить и о начале».

ими заповедей… конец действия — в начале мысли».[191] Здесь начало — намерение, конец — исполнение заповедей отдельными творениями.

3. **В далёком продолжении**, о конце кава света Эйн Соф, светящем снизу вверх «в качестве возвращённого света», и силе, раскрывающейся в земле. Там снова: «Малхут Ацилута — Кетер снизу вверх; начало укоренено в конце».[221] Здесь начало — начало кава, конец — его завершение.

Повторение формулы в трёх местах побуждает сравнивать, но нельзя объединять три отношения в одно. Каждый раз нужно спросить: что здесь начало, что конец и что раскрывается через их связь?[222] Сам Цемах Цедек различает два таких узла. В Малхут Ацилута раскрывается сияние Эйн Соф «в высшем Кетере, начале Ацилута». В Асии, «конце всех миров», раскрывается более высокое сияние — из начала кава в Адам Кадмоне.[212] («Адам Кадмон» — название совокупности первых светов, продолжившихся через кав до всех миров; подробнее в главе 12.) Формула одна, начала разные. В этой главе рассматриваем только первый узел.

---

[221] «Игерет а-Кодеш», послание 20, далее, сила в земле: «И кав света Эйн Соф, завершающийся в конце ног Адам Кадмона, светит снизу вверх возвращённым светом, как облачённый в Арих Анпина, Абба ве-Има и ЗУН Ацилута светит возвращённым светом из Малхут Ацилута…».

[222] Исследовательская книга, том II, с. 1601, «Три применения укоренённости» — «Кетер и Малхут, цель заповедей и возвращающееся сияние в земле»: «Общая формула приглашает к сравнению, а не разрешает объединить все отношения». С. 960: «Каждый раз нужно определить начало, конец и соединяющее отношение».

«Кетер — посредник между Эманирующим и эманированными»

Зачем вообще посредник? Между Эманирующим и эманированным нет соотношения; без соединяющего звена неясно, как один светит другому. «Эц хаим»: «Необходимо, чтобы был промежуточный уровень между Эманирующим и эманированным, ибо дистанция между ними — как между небом и землёй. Как один осветит другого, как один сотворит другого, если это два края и нет между ними посредника, соединяющего их, — уровня, близкого к Эманирующему и близкого к эманированному?».[179] Важно уточнить, каков посредник: не «стена», разделяющая стороны, и не третья самостоятельная сущность. Это уровень, касающийся обеих сторон.

В самой «Тании», «Игерет а-Кодеш», послание 17, Кетер описан так: «Называется Кетер от слова „котерет“ и является посредником, соединяющим сияние Эманирующего, Эйн Соф, благословен Он, с эманированными».[223] «Котерет» — охватывающее сверху. Поэтому Кетер — не один из органов головы, а окружающий её.

Что в Кетере «с обеих сторон»? «Ликутей Тора»: «В посреднике есть нижний уровень Эманирующего — Атик Йомин; также есть корень эманированных —

[223] «Тания», «Игерет а-Кодеш», послание 17: «„Атара“ — охватывающий и окружающий уровень; называется „Кетер“ от „котерет“…».

Арих Анпин».[224] У Кетера два уровня. Высший, Атик Йомин, связан с Эманирующим. Второй, Арих Анпин, — корень сфирот. Это то же деление, что при изучении Атика Брии. В другом месте «Ликутей Тора» упомянут спор каббалистов о включении Кетера в десять сфирот; «Аризаль решил… что он посредник между Эманирующим и эманированными».[225]

Пример и его предел (наше предложение). Подумайте о человеческой воле. Это не ещё одна сила рядом с разумом и чувством; она над ними, все действуют согласно ей: человек думает о том, о чём хочет думать. Так воля касается и самого человека, и его сил; поэтому в хасидизме Кетер называется «волей».[190] Здесь пример останавливается: человеческая воля сама является силой сотворённой души; Кетер же соединяет Эйн Соф и эманированных, между которыми вообще нет соотношения.

[224] «Ликутей Тора», Ницавим, «Объяснение стиха „Ибо как земля“». Там также: «Известно, что Малхут Эйн Соф становится Кетером эманированных»; «Так в Малхут Эйн Соф… так поймём и Малхут Эйн Соф, становящуюся Кетером Ацилута». «Ани и аин» приводится от имени «Эц хаим» относительно «Малхут Адам Кадмона», становящейся Кетером Ацилута.
[225] «Ликутей Тора», Бехукотай, «Объяснение „Если по Моим законам“». Там спор: «Считается ли Кетер среди десяти сфирот или не входит в них, как приведено в „Пардес“, врата 3». Решение Аризаля: «В нём нижний уровень Эйн Соф — Атик Йомин; этот уровень эманировал второй уровень в нём, корень всех десяти эманированных сфирот… называемый Арих Анпин; вместе оба уровня называются Кетер».

«В нём последний уровень Эйн Соф, поэтому называется Кетер Малхут»

ויש בו בחי' האחרונה של הא"ס ולכן נקרא כתר מלכות

[W08-10 · слова 93–102]

Перевод: «И в нём последний уровень Эйн Соф, поэтому называется Кетер Малхут».

«И в нём» — в Кетере.

«Последний уровень» — нижний. Что означает «нижний» у бесконечного, сразу выясним.

«Эйн Соф» — принадлежащий Эйн Соф.

«Поэтому» — по этой причине.

«Называется» — Кетер называется.

«Кетер Малхут» — «корона царства». Следующее предложение даст два объяснения имени.

«Последний уровень Эйн Соф»: четыре этапа понимания

Это самое трудное выражение отрывка; пройдём осторожно.

Первый этап: чего здесь нет. «Последний уровень» — не «край» бесконечности, не её «нижняя часть» или «последний этаж»: у бесконечного нет края. Сам «Эц хаим» предупреждает. Он называет уровень «самым нижним и низким из всех уровней Эйн Соф; будто, для примера, мы сказали бы, что это Малхут в

Малхут, хотя это не так: там вообще нет образа и сфиры, Б-же упаси; мы говорим так лишь для облегчения слуха».[179] Название «Малхут» заимствовано для возможности мыслить; оно не означает сфирот в Эйн Соф.

Второй этап: последний относительно чего. «Последний» — уровень, обращённый к раскрытию, к следующему после него. «Ликутей Тора»: «Весь источник продолжения и раскрытия — лишь из Малхут Эйн Соф; к сущности Эйн Соф даже это неприменимо… Лишь из Малхут Эйн Соф, хотя она — свет Эйн Соф, всё же это уровень, из которого можно говорить о нисхождении миров».[226] Уточним два положения. Первое: Малхут Эйн Соф всё ещё «свет Эйн Соф», а не сущность. Второе: её признак — возможность нисхождения миров из неё; о сущности так говорить нельзя. В другом месте она названа «лишь именем»; к самому Эйн Соф изменение «вообще неприменимо», «ибо Я, Г-сподь, не изменился».[227]

Третий этап: что означает «в нём». Кетер — посредник, касающийся обеих сторон. Его сторона, близкая Эманирующему, — именно «последний уровень Эйн Соф». «Ликутей Тора»: «В нём есть нижний уровень Эманирующего — Малхут Эйн Соф… этот уровень называется Атик; есть и корень

[226] «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, «Объяснение слов стиха „Черна я, но прекрасна“».
[227] «Ликутей Тора», Ваэтханан, маамар «И люби Г-спода, Б-га твоего».

эманированных… называемый Арих Анпин».[224] Значит, Атик в Кетере — место, где Малхут Эйн Соф обращается к эманированным.

Четвёртый этап: название. Отсюда «Кетер Малхут», известное уже из «Тикуней Зоар»: «Высший Кетер — Кетер Малхут, о нём сказано: „Возвещающий от начала конец“».[196] Стих Йешаяhy «возвещающий от начала конец» уже связывает начало и конец: Кетер, начало, «возвещает» конец.

«Ибо корона — только для царя, и также потому, что…»

כי אין כתר אלא למלך וגם כי בחי' אחרונה דא"ס היא מל' דאין סוף

[W08-11 · слова 103–116]

Перевод: «Ибо корона — только для царя, и также потому, что последний уровень Эйн Соф — Малхут Эйн Соф».

«Ибо» — первое объяснение.

«Корона — только для царя» — корона означает царствование.

«И также потому» — второе, отдельное объяснение.

«Последний уровень Эйн Соф» — последний уровень Эйн Соф.

«Малхут Эйн Соф» — царствование Эйн Соф.

Два объяснения, каждое отдельно

Название «Кетер Малхут» послание объясняет дважды, разделяя «и также потому». Разделение нужно сохранить: каждый довод говорит о другом.

Первый: корона принадлежит царю. Из самого понятия: корона существует не для себя, а для царствования. Поэтому и высший Кетер, начало всех сфирот, существует ради Малхут — раскрытия царствования в творениях. «Тора ор»: «Царём называют лишь по воле; это смысл Кетер Малхут: главное царствование — корона, которой его коронуют. Кетер — воля; это „начало укоренено в конце“, ибо продолжение Малхут — из Кетера, воли».[190] Первый довод касается направления и цели: начало направлено к концу. Послание вернётся к этому: «Конец действия — в начале мысли».[191]

Второй: в нём есть Малхут. Этот довод из содержания. Последний уровень Эйн Соф называется «Малхут Эйн Соф» и находится в Кетере. Поэтому «Кетер Малхут» имеет две причины: существует для Малхут под ним и содержит «Малхут» над ним.

Доводы дополняют друг друга. Согласно первому начало обращено к концу. Согласно второму начало само — конец высшего. В обоих случаях на каждом узле конец и начало связаны. Таков смысл «начало укоренено в конце» в нашем отрывке: Кетер, начало

сфирот, несёт «Малхут»; Малхут, их конец, сейчас будет названа «Кетер».[192]

Четыре употребления «Малхут» в отрывке

«Малхут» употребляется в четырёх смыслах:

Название	Что это	Где
Малхут Эйн Соф	Последний уровень Эйн Соф; заимствованное название «для облегчения слуха»	До Ацилута; находится в Кетере на уровне Атика
Кетер Малхут	Название Кетера по двум объяснениям	Начало сфирот
Малхут Ацилута	Десятая сфира Ацилута, его конец	Конец Ацилута; из неё основное возникновение йеш и букв
Малхут Ацилута как «Кетер снизу вверх»	Та же сфира в роли начала следующего мира, «Атик Брии»	Начало Брии, со стороны отношения снизу

Первая и третья строки — не один уровень. Малхут Эйн Соф — «в Эманирующем», Малхут Ацилута — сфира в эманированных. Общее имя показывает подобную роль в разных узлах: последний уровень высшего становится началом нижнего. Оно не означает тождество. Текст «поэтому **также**» говорит «как… так и». Это параллель, не отождествление.[228]

«Поэтому также Малхут Ацилута называется Кетер снизу вверх»

ולכן גם המל' דאצי' נקרא כתר ממטה למעלה

[W08-12 · слова 117–124]

Перевод: «Поэтому также Малхут Ацилута называется Кетер снизу вверх».

«Поэтому» — вывод из двух объяснений «Кетер Малхут».

«Также» — как последний уровень Эйн Соф становится Кетером эманированных.

«Малхут Ацилута» — раскрытие сокращений.

«Называется» — в оригинале опять мужской род, как в начале отрывка.

«Кетер» — здесь в смысле головы системы.

«Снизу вверх» — как предмет видится из мира под Малхут.

Два порядка счёта

«Снизу вверх» — не просто образное выражение; у него определённое место в учении о сфирот. «Ликутей Тора»: «В „Сефер ha-Бахир“ сказано, что есть десять сфирот сверху вниз и снизу вверх… а в

[228] Исследовательская книга, том II, с. 1601, вопросы 111–116: различие Кетера как посредника «между Эманирующим и эманированными» и Малхут как посредника Ацилута и Брии; называется ли «Кетер Малхут» так «со стороны источника Малхут или Малхут называется Кетер со стороны своего подъёма»; разница Малхут в порядке сверху вниз и Малхут как Кетера снизу вверх.

конце врат МАН и МАД „Эц хаим“ — что это десять сфирот прямого света и десять сфирот возвращённого света, и в десяти сфирот возвращённого света Малхут — Кетер».[181] Всё зависит от направления счёта. Сверху вниз Малхут десятая. Снизу вверх — первая, то есть «Кетер».

«Также» связывает предложение с предыдущим. Последний уровень Эйн Соф — начало эманированных; так и последний уровень Ацилута — начало следующего мира, Брии. Отрывок возвращается к началу: «Из Малхут Ацилута, становящейся Атиком Брии». Начальный факт теперь получает стоящий за ним принцип.

«Ликутей Тора» описывает такой узел, Кетер с Малхут Эйн Соф, с обеих сторон: «Со стороны того, что он получает… это Малхут, конец всех ступеней; так в Малхут Эйн Соф. Со стороны того, что он даёт и является началом эманированных…». Относительно верхнего он — получающий конец; относительно нижнего — дающее начало. Там же из «Эц хаим»: «„Ани“ называется Малхут… а „аин“ — когда становится Кетером».[224] «Ани» (,אני«я») и «аин» (,אין«нет») состоят из одних букв. Как получающий конец уровень — «ани»; как скрытая окружающая голова нижнего мира — «аин».

Что меняется при смене стороны и что сохраняется

При «снизу вверх» меняются три положения:

- **Название по роли.** Тот же уровень называется «Малхут» в нисходящем порядке и «Кетер» в восходящем отношении.
- **Отношение систем.** Завершающее одну систему — начало следующей.
- **Правильный вопрос.** Не «где на лестнице?», а «что раскрывается через неё относительно творений?».

Несколько положений сохраняются:

- Малхут не перемещается в пространстве и не «поднимается» уровнем.
- Ацилут не становится Брией, Брия — Ацилутом. Это не означает превращения Брии в Ацилут или исчезновения различия уровней.[174]
- Малхут Ацилута не становится Малхут Эйн Соф.
- Источник силы не переместился; остаётся силой Эйн Соф.

Почему именно конец получает имя начала? Цемах Цедек добавляет: в Малхут «есть дополнительное и более удивительное сияние, поскольку там завершается сияние кава, который тогда светит снизу вверх возвращённым светом. Поэтому Малхут Ацилута называется Кетер снизу вверх: начало

укоренено именно в конце, где при завершении сияния кава светит возвращённым светом подобно сиянию в высшем Кетере».[212] Для иллюстрации приводит солнечное тепло: воздух рядом с землёй теплее среднего слоя, «поскольку при завершении сияния на земле возникает возвращённый свет снизу вверх». Пример природы показывает одно: в конце сияния может раскрыться больше, чем видно в середине пути. Как творится йеш ме-аин, он не объясняет.

Послание вернётся к «Кетер снизу вверх» и «возвращённому свету», дойдя до силы, раскрывающейся в земле; там подробно объяснится тема. Здесь достаточно отношения Малхут и Кетера.

Конец, раскрывающий начало: три примера и их пределы

Три примера человеческой жизни помогут приблизить связь начала и конца.

Дом. Человек планирует дом, чтобы жить в нём. Чертежи, расчёты и работа предшествуют готовому дому, но намерение жить есть с начала. Так можно понять первое объяснение «корона — только для царя»: начало направлено к концу.

Учитель. Начинает с желания, чтобы ученик понимал самостоятельно. Проходит с ним много этапов, в конце ученик произносит краткое предложение

своими словами. Оно приходит в конце, но раскрывающееся самостоятельное понимание — то, что двигало учителем с начала. Этот пример тоже проясняет намерение. Он не утверждает, что каждая последняя деталь выше всего предшествующего.

Идея и слова. Человек понимает идею внутри, затем облачает в слова. У него слова завершают внутренний ход; у слушателя начинают путь понимания. Идея одна; меняется сторона взгляда. Это ближайший пример «Кетер снизу вверх»: один уровень — конец с одной стороны, начало с другой. Предел есть и здесь: слушатель существовал до слов, а мир под Малхут возникает из неё.

Примеры помогают почувствовать связь, но не являются объяснением. Объяснение — изученное из источников: Кетер — посредник с «Малхут Эйн Соф»; Кетер существует ради Малхут; поэтому Малхут, конец Ацилута, — «Кетер» Брии, и в ней раскрывается сила начала.

Возвращение к тексту: последовательное чтение

Теперь можно прочитать весь отрывок подряд, слыша в каждом слове изученное.

«Однако известно»: выяснено, что сила творения принадлежит только Творцу и действует во всех десяти сосудах; теперь нужно уточнить место

раскрытия перехода. «Основное возникновение йеш и совершенно отдельной вещи»: «основное» — главное место, не второй источник; «совершенно отдельной» — по статусу и постижению, не независимости. «Происходит из Малхут Ацилута, становящейся Атиком Брии»: конец Ацилута становится высшим скрытым уровнем в голове Брии. «Ибо нет царя без народа и т. д.»: царствование обращено к «народу», далёкому и отдельному, способному принять Его царство; ради этого сотворён отдельный йеш.

«И также множество творений и их разделение, сотворённых силой Эйн Соф, единственного и единого в совершенстве»: новый вопрос, не нарушающий единство источника. «Происходит посредством множества букв, выходящих из Малхут, уст Г-спода; „и дыханием уст Его — всё воинство их“»: определённые продолжения жизненности выходят из Малхут как речь изо рта, порождая и оживляя каждое творение каждый момент. Дыхание одно, букв много. «И пять мест образования звуков во рту — из пяти Гвурот нуквы»: простой голос разделяется на буквы силой ограничения, пятью Гвурот получающей Малхут.

«Поэтому она называется алма де-итгалья, ибо в ней раскрывается сила света Эйн Соф творить йеш ме-аин без посредства причины и следствия»: в Малхут осуществляется сила творить йеш ме-аин, которой

нет ни в какой цепи. «Но первые девять сфирот эманированы посредством иштальшелут причины и следствия»: сфирот выходят друг из друга как следствие из причины; являются Б-жественностью, участвуют в творении, не самостоятельны. «А свет Эйн Соф облачён лишь в Хохму»: непосредственно в Хохму, через неё во все остальные. Тогда вопрос: почему сила творения раскрывается именно в конце?

«Об этом сказано: начало укоренено в конце»: это ответ — начало закреплено в конце. «Ибо Кетер — посредник между Эманирующим и эманированными, и в нём последний уровень Эйн Соф»: в начале сфирот — посредник, содержащий от Эманирующего и от эманированных. «Поэтому называется Кетер Малхут, ибо корона — только для царя»: первый довод — начало направлено к Малхут. «И также потому, что последний уровень Эйн Соф — Малхут Эйн Соф»: второй — само начало несёт «Малхут» над ним. «Поэтому также Малхут Ацилута называется Кетер снизу вверх»: как конец высшего — начало эманированных, конец Ацилута — начало Брии, в котором относительно отдельного йеш раскрывается та же сила начала.

Итоги: что выяснено и что остаётся открытым

Формулировка послания	Чему учит	Чего заключить нельзя
«Основное возникновение йеш и совершенно отдельной вещи»	Главное место перехода к йеш, отдельному по статусу и постижению	Что Малхут — дополнительный творец; что отдельность означает независимость; что йеш означает материю
«Из Малхут Ацилута, становящейся Атиком Брии»	Конец Ацилута становится высшим скрытым уровнем головы Брии	Что Ацилут становится Брией; что «Атик», «Кетер», «корень» — синонимы
«Ибо нет царя без народа и т. д.»	Царствование — отношение к другим; отдельность сотворена ради раскрытия царствования и исполнения заповедей	Что Творец испытывает недостаток или зависит; что послание указывает определённый источник
«Множество творений и их разделение… единственного и единого в совершенстве»	Второй вопрос: как многие и разные происходят из одного источника	Что источник разделяется на части
«Посредством множества букв… уст Г-спода; и дыханием уст Его — всё воинство их»	Буквы — определённые продолжения жизненности, постоянно порождающие и оживляющие творение	Материальный рот; ярлыки; код; буквы, творящие собственной силой

«Пять мест образования звуков — из пяти Гвурот нуквы»	Ограничение разделяет один голос на буквы; Гвурот — сила сокращения в Малхут	Гвура как наказание; соответствие группы букв определённой Гвуре
«Алма де-итгалья… творить йеш ме-аин без посредства причины и следствия»	В Малхут раскрывается в действии сила творить йеш ме-аин	Постижение природы; «видимый глазу мир»
«Первые девять сфирот эманированы посредством иштальшелут причины и следствия»	Порядок выхода сфирот друг из друга отличается от творения йеш	Что они не Б-жественность, не участвуют в творении или самостоятельны
«Свет Эйн Соф облачён лишь в Хохму»	Непосредственное первоначальное облачение в Хохму; через неё — во все сфирот	Что в остальных сфирот нет света
«Начало укоренено в конце, ибо Кетер — посредник…»	Начало присутствует и раскрывается в конце; Кетер соединяет Эманирующего и эманированных	Лозунг о «важности результата»; объединение трёх применений; посредник как третья сущность
«Последний уровень Эйн Соф… Малхут Эйн Соф… Кетер Малхут»	Уровень света Эйн Соф, обращённый к раскрытию, в Кетере; два объяснения названия	Край или часть Эйн Соф; тождество с Малхут Ацилута
«Кетер снизу вверх»	В восходящем порядке Малхут первая; конец одной системы — начало следующей	Перемещение в пространстве; стирание различия уровней

Что нужно знать в конце главы? Прежде всего различать источник способности и путь раскрытия. Различающий не скажет «Малхут творит» и не исключит Малхут из объяснения. Он знает, что «совершенно отдельный» — отношение постижения и природы, не независимость; буквы — не ярлыки после сотворения, а жизненность; Гвура — сила, делающая возможным определённый предмет; «лишь» означает «непосредственно», а не «только там»; Кетер и Малхут связаны в каждом узле. При каждом «начало укоренено в конце» спросит: что здесь начало, что конец, что раскрывается между ними?

Пять вопросов остаются открытыми:

- **Внутреннее звено.** Послание устанавливает место перехода — Малхут Ацилута — и результат — совершенно отдельный йеш. Как точно переходят от «подобия уровня Б-жественности» к «йеш и совершенно отдельной вещи», здесь не уточняется.[177]
- **Какие девять.** Послание не перечисляет девять сфирот. По приведённым источникам цепь причины и следствия начинается с Хохмы. Но считается ли здесь Кетер или вместо него Даат, прямо не сказано.

- **Атик Брии.** Источники объясняют роль и имя. Полное место уровня в порядке парцуфим Брии — более широкая тема.
- **Буквы и сосуды.** «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» говорит: «Сосуды — именно буквы». Точное техническое отношение определённых букв и сосудов в нашем послании не раскрыто.
- **Источник изречения.** Какой источник подразумевал Алтер Ребе в «нет царя без народа и т. д.» и на какое продолжение указывает «и т. д.»? [229]

Отсюда к рождению

Глава показала: в Малхут раскрывается сила с более высоким корнем. Следующий вопрос — как сила достигает её и раскрывается при появлении творений. Послание продолжает: «Тем более что сотворение душ из неё, чтобы они стали йеш и самостоятельной отдельной вещью в мире Брия, называется рождением». Рождение — не новая притча вместо предыдущей, а ещё один путь понимания той же встречи: высший источник, первоначально скрытый, и получающий уровень, из которого выходит различимая действительность. Сразу послание свяжет

[229] Исследовательская книга: источник изречения и Атик Брии — том II, с. 1601–1623; «первые девять сфирот» и «лишь Хохма» — том I, с. 57–66; отношение букв и сосудов — том II, с. 1625–1635.

рождение с «Атиком»: «Как рассечение моря, зависящее от Атика».[230]

Два положения помогут там. Первое — пример идеи и слов: Малхут может быть концом одного порядка и началом следующего без превращения нижнего мира в высший. Второе — множество букв: это не множество самостоятельных источников, а путь достижения получающего содержанием в определённых формах. С ними сможем рассмотреть рождение — как то, что было включено в источник, затем появляется отдельной действительностью.

Изучение главы с помощью искусственного интеллекта

Здесь есть предложение, в котором легко подменить подлежащее, три названия, кажущиеся синонимами, и два вопроса, прямо не решённые посланием: источник «нет царя без народа» и какие девять сфирот посчитаны.

Упражнение 1: кто творит?

Что спросить. Приложите «Однако известно, что основное возникновение йеш и совершенно отдельной вещи происходит из Малхут Ацилута…» и спросите: согласно этому предложению, кто творит отдельный йеш?

[230] Исследовательская книга, том II, с. 1601: «Это мост к притче рождения. Уровень, выводящий творения в раскрытие, несёт силу с более высоким корнем».

Что проверить. Различает ли ответ источник способности, силу Эйн Соф, и место раскрытия, Малхут. «Малхут творит» превращает средство раскрытия в обладателя силы. «Всё — Эйн Соф, Малхут здесь не важна» стирает содержание предложения.

Предел вывода. Предложение устанавливает место перехода и результат. Точный способ перехода здесь не раскрыт; уверенный ответ с таким описанием добавляет к посланию.

Упражнение 2: Атик, Кетер и корень

Что спросить. В чём разница «Атика», «Кетера» и «корня» в отрывке? Попросите предложение, в котором встречается каждое название.

Что проверить. ИИ склонен представлять три названия синонимами. Сравните ответ с «Три названия, которые нельзя подменять: Кетер, Атик, „корень“». Проверьте и другое: «корень» не написан в нашем отрывке; ответ, приводящий для него предложение из отрывка, выдумал его.

Предел вывода. Даже верное различение не доказывает точного места «Атика Брии» в порядке парцуфим Брии. Глава этого не устанавливает; устанавливающий ответ требует прямого источника.

Упражнение 3: источник изречения

Что спросить. Откуда «нет царя без народа» и на какое продолжение указывает «и т. д.» послания?

Что проверить. ИИ может уверенно назвать источник. Откройте каждый предложенный и проверьте наличие изречения. Мы видели его у Рабейну Бахьи, но послание не указывает, откуда взяло его.

Предел вывода. Найденное прежнее употребление не определяет намерение Алтер Ребе. Вопрос остаётся открытым.

Упражнение 4: какие девять?

Что спросить. Приложите «Но первые девять сфирот эманированы посредством иштальшелут причины и следствия». Попросите доводы обеих возможностей: Кетер входит в девять или вместо него считается Даат. Для каждого довода — источник.

Что проверить. Откройте каждый источник из обсуждения — «Эц хаим», «Тора ор», «Дерех мицвотеха» — и проверьте: действительно ли в нём приведённый текст и рассматривает ли он тот же вопрос, а не соседний.

Предел вывода. Если ни один источник прямо не говорит, какие девять считает послание, так и запишите. Уверенный ответ или согласие нескольких инструментов не заменяет прямого источника.[231]

Глава 9 | Зарождение и рождение: раскрытие силы Эйн Соф в отдельной действительности

Что нам уже известно

Глава продолжает предыдущую. Вспомним три положения:

- **Место перехода.** Основное возникновение отдельного йеш — из Малхут Ацилута, «становящейся Атиком Брии»: конец Ацилута становится высшим скрытым уровнем головы Брии (глава 8).
- **Сила в конце.** В Малхут «раскрывается сила света Эйн Соф творить йеш ме-аин без посредства причины и следствия», поскольку «начало укоренено в конце» (глава 8).
- **Откуда вышли души.** Души людей произошли «от зивуга ЗУН Ацилута», соединения Зеир

[231] Источники вопроса «Какие девять?» приведены выше в одноимённом разделе: «Эц хаим», «Тора ор», «Дерех мицвотеха». О сравнении ответов нескольких инструментов без решения большинством и о выборе момента, когда остановиться и записать, что вопрос открыт, см. часть «Учиться дальше», «Ещё несколько привычек изучающего»: «Пользоваться другим инструментом, не решая большинством» и «Знать, когда остановиться».

Анпина и нуквы; пока не спустились в БЙА, не являются «йеш и отдельной вещью» (первая часть и глава 7).

Эта глава добавляет образ: переход от Малхут к сотворённым душам описан как зарождение и рождение.

От включённого к раскрытому

Рождение — реальное изменение, но не начало с нуля. Ребёнок не образуется, когда его видят снаружи; до этого был целый процесс роста. При рождении меняется способ существования: включённое и скрытое теперь появляется перед нами. Послание использует эту притчу, объясняя появление душ в мире Брия и высшую силу, действующую в этом появлении.[232]

Притча приближает различие включённости в источник и появления отдельной действительности, но сама по себе не решает весь вопрос перехода.

Сначала изучим имена участников. В каббале и хасидизме группы сфирот называются именами членов семьи, «парцуфим», для описания отношений воздействия, получения и роста. Некоторые уже встречались; здесь соберём вместе:

- **Абба и Има** — названия Хохмы и Бины. В Хохме возникает первоначальная точка разума; в Бине

разворачивается вширь и вглубь, как семя, которое мать растит до целостного ребёнка. Поэтому Алтер Ребе в «Тании» говорит о Хохме и Бине души: «Они — „отец“ и „мать“, рождающие любовь к Б-гу, трепет и страх перед Ним».[233]

- **Зеир Анпин**, сокращённо ЗА, — парцуф качеств, шести сфирот от Хеседа до Йесода, «порождений» разума.
- **Нуква** — Малхут, получающая от Зеир Анпина; в ней предмет зарождается и рождается. «ЗУН» — сокращение Зеир Анпина и нуквы вместе.
- **Зивуг** — соединение дающего и получающего, из которого продолжается новое воздействие, как единение и воздействие Зеир Анпина в нукве. Это тоже название отношения, не телесного действия.
- **Арих Анпин и Атик Йомин** — два названия Кетера над Абба ве-Има: Арих Анпин — корень всех сфирот мира, Атик Йомин — внутренний скрытый уровень Кетера, связанный с Самим Эманирующим.[234]

Слова взяты из человеческой жизни для приближения отношений. Речь не о телах или семье на небесах. На

[232] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1636–1657, обсуждение «Рождение и зивуг: из сокрытия к отдельному творению».

[233] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 3: «Разум в разумной душе, постигающий всякую вещь, называется „Хохма“… А когда он приводит свою силу в действие, размышляя своим разумом, чтобы понять вещь верно и глубоко, исходя из некоторого положения мудрости, постигнутого его разумом, — называется „Бина“. Они „отец“ и „мать“, рождающие любовь к Г-споду, страх перед Ним и трепет». Там говорится о силах души; на языке каббалы высшие Хохма и Бина называются «Абба» и «Има» по той же причине.

каждом этапе выясним, какому отношению учит притча.

Сохраним два вопроса: от кого получено воздействие, ближайшее к получающему, и каков его высший источник? Ответ на первый не завершает второй. Поэтому послание поднимается от Абба ве-Има к Арих Анпину и Атику, выше — до Эйн Соф. Это не набор имён для заучивания. Он учит, что ближайший источник не самостоятельный источник силы рождения: появляющееся внизу несёт продолжение с источником выше себя.[232]

В отрывке названы семь месяцев, далее — «девять или семь месяцев рождения». Отношение сроков требует выяснения; вернёмся в «Семь, а также девять или семь». Пока изучим главное: в росте и появлении определённой действительности раскрывается сила бесконечного происхождения.[235]

Изучим предложение за предложением, задавая простые вопросы: что рождается, кто рождает, где, какой силой? Кто растёт и внутри кого? Что такое «капля», каков её корень? Что означает раскрытие «самого света Эйн Соф» в зарождении и рождении? В

[234] «Эц хаим», раздел 42 («Шаар друшей АБЙА»), гл. 1: в Кетере есть «самый нижний и низкий из всех аспектов Эйн Соф» и «высшая ступень из всего, что во всех эманированных, в которой корень всех эманированных»; «эти два аспекта называются Атик и Арих Анпин, и оба называются Кетер». См. выше, гл. 8. Деление «Эц хаим» на разделы и главы неодинаково во всех изданиях; числа здесь и далее соответствуют последовательному порядку разделов.

[235] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1636–1657, обсуждение «Семь и девять: близкий источник — не точная цитата».

конце увидим подготовку следующего отрывка о месте Торы и заповедей.[236]

«Тем более что сотворение душ из неё»

ומה גם כי בריאת הנשמות ממנה להיות יש ודבר נפרד בפ"ע

[W09-01 · слова 1–11]

Перевод: «Тем более что сотворение душ из неё, чтобы они стали йеш и самостоятельной отдельной вещью».

«Тем более» добавляет довод и пример к предыдущему. «Что» — ведь. «Сотворение душ» — возникновение как творений. «Из неё» — из Малхут Ацилута, о которой предыдущее предложение. «Стали йеш и отдельной вещью» — чтобы появилась самостоятельная действительность, различимая от Б-жественности. «Самостоятельной» раскрывает בפ״ע, «самой по себе», в женском роде; так и в раскрытом тексте послания: каждая душа становится собственной действительностью.[237] Предложение рассматривает этап, на котором души становятся отдельным йеш.

[236] Исследовательская книга, том II, с. 1625–1657, начало темы «Зарождение и рождение: что раскрывается при выходе в Брию?» и «Карта вопроса и его выяснение»: «Рождение описывается из Малхут, но сила порождения не начинается в ней»; «зарождение — не пустое ожидание».

[237] Так в тексте послания с огласовками и раскрытыми сокращениями издательства Kehot: «Чтобы быть йеш и отдельным сущим самим по себе»; «как рассечение Ям Суф»; «посредством высших светов»; «от Арих Анпина и Атик Йомина»; «до рождения нуквы душ, ангелов и чертогов»; «посредством зарождения и рождения». Расшифровка выполнена редакторами и соответствует последовательности предложений.

«Тем более»: дополнительный довод высоты Малхут

«Тем более» понятно лишь с предыдущим предложением: «Поэтому также Малхут Ацилута называется Кетер снизу вверх». Малхут, последняя сфира Ацилута, — «Кетер», начало мира Брия. «Тем более» добавляет: из неё сотворяются сами души. Малхут не только начало следующего мира в порядке уровней, но и источник выхода творений в их действительность. Это простое прочтение последовательности. Но послание не уточняет, к чему именно относится «тем более»; можно услышать и подкрепление всего предыдущего обсуждения раскрытия силы творить йеш ме-аин в Малхут.[238]

«Йеш и самостоятельная отдельная вещь»: не начало всякого существования души

Рождение — не начало существования души, а начало нового способа существования. В главе 5 мы изучили: души до нисхождения в Брию, Йециру и Асию «не входят в число йеш и самостоятельных отдельных вещей, а являются подобием уровня Б-жественности при огромном сокращении».[239] Душа

[238] «Игерет а-Кодеш», 20, текст с раскрытыми сокращениями: «Поэтому и Малхут Ацилута называется „Кетер“ снизу вверх. Тем более что сотворение душ — от неё…». В послании это единая последовательность; граница глав 8 и 9 этой книги проведена здесь для изучения.

[239] «Игерет а-Кодеш», 20, текст с раскрытыми сокращениями: «Однако души ангелов, вышедшие из „зивуга поцелуев“, а также человеческие души, вышедшие из зивуга Зеир Анпина и нуквы Ацилута до нисхождения в Брию, Йециру и Асию, не относятся к „йеш“ и отдельному сущему самим по себе, но подобны аспекту Б-жественности в чрезвычайном цимцуме». См. выше, гл. 5.

уже существует в Ацилуте, но ещё не «отдельный йеш». Теперь послание описывает этап превращения в такой йеш: «Сотворение душ из неё, чтобы они стали йеш и самостоятельной отдельной вещью в мире Брия».

Каков новый способ? Определим два термина. «Йеш» — действительность, стоящая как действительность и не полностью устранённая в источнике. «Отдельная вещь» — различимая от источника по статусу и ощущению; не означает независимости. «Йеш и самостоятельная отдельная вещь» описывает новизну: душа не только включена в источник, а появляется как творение. Это не означает способности существовать без Б-жественной силы. Наоборот, именно новое появление требует силы Эйн Соф. Полезно нести это через главу: чем сильнее послание подчёркивает отдельность, тем глубже объясняет поддерживающую её силу.

От букв мысли к сотворённому йеш

На первый взгляд — противоречие. Хасидизм различает источник ангелов и душ. Об ангелах: «Источник их возникновения — высшая речь, как написано: „И дыханием уст Его — всё воинство их“». О душах: «Души взяты из букв Его мысли, благословен Он».[240] Послание же говорит, что сотворение душ «из неё», из Малхут. Это два

противоречащих ответа? Нет: отвечают на разные вопросы. «Буквы мысли» — корень души.[241] «Из неё» — через что душа становится отдельным творением.

«Ликутей Тора» прямо объясняет в толковании «Море увидело и побежало» к седьмому дню Песаха. Два этапа. Сначала «шестьсот тысяч душ Израиля, продолжающихся из шестисот тысяч букв мысли» — шестьсот тысяч корневых душ, соответствующих буквам Торы; «тогда они — сама Б-жественность, ибо в Ацилуте Он, Его света и Его сосуды едины». Затем: «Чтобы душа возникла как йеш, как творение… это происходит посредством Его Малхут… называемой одеянием, скрывающим и утаивающим, пока не станет возможным йеш». Вывод: «Поэтому душа пребывает в состоянии зарождения в Малхут». Корень души — в мысли; йеш она становится посредством Малхут, зарождения в ней. В скобках ссылка на наше послание: «Как сказано в „Игерет а-Кодеш“, маамар „Ihy ве-хайohи“» — его начальные слова.[242] Там предупреждается: «Даже название

[240] «Ликутей Тора», Реэ, «И сделаю из рубинов»: «Души Израиля поднялись в мысли, то есть они не подобны ангелам, воинству вверху и внизу, источник возникновения которых — высшая речь, как написано: „Духом уст Его всё их воинство“. Души же взяты из букв Его мысли, благословен Он; это шестьсот тысяч букв Торы, соответствующих шестистам тысячам душ».
[241] В «Тора ор», Мишпатим, «И вот законы», «мысль» связывается также с самим миром Брия: «Три мира БЙА — три аспекта: мысль, речь и действие, ибо Израиль поднялся в мысли. Даже души, называемые семенем скота, относятся к мысли, а это мир Брия. Ангелы же продолжаются из слова Г-спода и духа Его уст и т. д., что есть аспект Йециры». Там «мысль» — название мира Брия в порядке трёх миров, другая ось относительно «букв мысли» в Ацилуте. Нельзя выводить оттуда, что в мире Брия нет ангелов: «Тания», гл. 52, упоминает «души и ангелов Брии».

„буквы мысли“ — лишь для облегчения слуха»: притча приближает содержание разуму, «ибо написано: „Мои мысли — не ваши мысли“».

«Тания» тоже говорит «души Израиля поднялись в мысли» и приводит притчу: «Как сын продолжается из мозга отца, так, если можно выразиться, душа каждого еврея продолжилась из Его мысли и мудрости, благословен Он».[243] Само послание вскоре скажет, что «первоначальный корень капли», которой нуква зачинает, «из мохин Абба ве-Има», из разума, Хохмы и Бины. Таким образом, корень в разуме и мысли, зарождение и рождение — в Малхут. Оба сказаны вместе, одно не отменяет другое.

«Называется рождением»

בעולם הבריאה ונקרא בשם לידה כקריעת י"ס דבעתיקא תליא

[W09-02 · слова 12–20]

Перевод: «В мире Брия и называется рождением, как рассечение моря, зависящее от Атика».

«В мире Брия» — место появления отдельности, первый мир ниже Ацилута. «Называется рождением» — название и притча раскрытия скрытого. «Как

[242] «Ликутей Тора», Цав, «Море увидело и побежало». Ссылка в скобках там: «Как сказано в „Игерет а-Кодеш“, в маамаре, начинающемся „Иху ве-хайоhи“»; наше послание начинается словами «Иху ве-хайоhи хад, Иху ве-гармоhи хад бехон». Там также: «Ибо это великое правило: Малхут приводит к появлению аспекта йеш».

[243] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 2.

рассечение» — как раскалывание. ים סוף здесь — Ям Суф, море, а не десять сфирот; раскрытый текст печатает «Ям Суф».[237] «Де-бе-атика талья» по-арамейски — «зависящее от Атика»: рассечение моря зависит от Атика. Сравнение указывает на раскрытие с источником в высшей силе.

Что передаёт притча рождения

Мы изучили силу творения, раскрывающуюся в Малхут. Теперь послание просит следить за самим переходом: как включённое в источник становится отдельной действительностью? Оно выбирает рождение; сначала рассмотрим притчу, затем вернёмся к объясняемому.

Алтер Ребе в «Тора ор» описывает: «Плод в утробе матери — не самостоятельная сущность, питается тем, что ест мать; лишь после рождения становится самостоятельным йеш, вплоть до способности затем говорить с другим».[244] В кратком описании четыре составляющие. Поймём каждую как описание существующего, а не только недостающего.

Включённость. Плод живёт внутри матери, она — место жизни. Он «не самостоятельная сущность» не потому, что не существует, а потому, что существование включено в её существование.

[244] «Тора ор», Вайешев, «И вот мы вяжем снопы». Контекст — различие между тем, кто аннулирован перед своей причиной, и тем, кто может воздействовать на другого; затем образ применяется к бирурим, поднимающимся «в аспекте зарождения в Йесод нуквы». Образ поясняет пример рождения; там он не касается сотворения душ из Малхут.

Рост. Зарождение — не пустое ожидание. Плод «питается тем, что ест мать», так строится; всё получает через неё.

Сокрытие. Строящееся внутри не видно снаружи. Знают о плоде, но он скрыт.

Раскрытие. При рождении «становится самостоятельным йеш»: ребёнок стоит собственной действительностью, «вплоть до способности говорить с другим», обращаться к другому. Это не только изменение места, а новый способ существования.

«Ликутей Тора» применяет притчу к душам: «Изначально души включены в состоянии зарождения в Ацилуте, затем продолжаются в состоянии рождения в БЙА… и тогда становятся ограниченными». «Эта ограниченность — при рождении душ в БЙА; при зарождении в Ацилуте Он, Его света и Его сосуды едины, ибо там светит свет Эйн Соф».[245] Зарождение — включённость в Ацилут, где душа едина со светом. Рождение — выход в Брию, где душа становится определённым творением, «ограниченной».

[245] «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, «Объяснение темы „Черна я и прекрасна“». Там ссылка на маамар «Море увидело и побежало» в разделе Цав. Там также: «Эти души в состоянии зарождения называются дочерьми Иерусалима: поскольку они пребывают в зарождении в Малхут, называются дочерьми».

Четыре вопроса: что рождается, кто рождает, где и какой силой

Что рождается? Сейчас души. Далее к ним добавятся ангелы, в конце — чертоги.

Кто рождает? Малхут — смысл «из неё». В «Тании» называется «Има татаа», нижняя мать, и «мать детей»: «Из этого источника эманированы души Ацилута и сотворены души Брии».[246] Далее в послании — «нуква», «получающая и зачинающая».

Где? «В мире Брия». Там душа становится «йеш и самостоятельной отдельной вещью».

Какой силой? Силой Эйн Соф. Прежде об Эманирующем сказано: «Лишь Он Своей силой и способностью может творить йеш из аин и действительно абсолютного небытия».[247] Далее отрывок поднимется от корня капли к Абба ве-Има, Арих Анпину, Атик Йомину, «выше и выше до Эйн Соф».

Послание соединяет оба ответа: рождение из нуквы в мир Брия; сила появления йеш имеет корень в Эйн

---

[246] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 52: «Этот источник называется „миром раскрытия“, „Матронитой“, „Има татаа“ и „Шхиной“… ибо этот источник — начало раскрытия света Эйн Соф»; «поэтому образно называется „матерью сыновей“ и „Кнесет Исраэль“, ибо из этого источника эманированы души Ацилута и сотворены души Брии и т. д.». В «Ликутей Тора», Цав, «Море увидело и побежало»: «Поэтому называется Има татаа, Матронита… мать сыновей, как сказано в „Сефер шель бейноним“ от имени Зоара» («Сефер шель бейноним» — книга «Тания»).

[247] «Игерет а-Кодеш», 20, текст с раскрытыми сокращениями: «Свет подобен светилу — сущности и самой сути Эманирующего, благословен Он… Поэтому Он один Своей силой и способностью может творить йеш ме-аин и из абсолютного небытия в буквальном смысле, без иной причины и основания, предшествующих этому йеш». См. выше, гл. 7.

Соф. Рождающий уровень раскрывает высший корень, скрытый в нём.[232]

Сходное различение встречали в сосудах. Определённый сосуд не самостоятельный источник творения, но имеет точную роль в появлении творения. Так и здесь в обоих направлениях: «Эйн Соф» не отменяет порядка зарождения и рождения, а объясняет корень действующей силы; «Малхут» не превращает её в отдельную силу, а обозначает уровень осуществления отдельного появления.

Этапы пути: «братья и друзья», «дочери Иерусалима», «Ты сотворил её»

Послание описывает переход одним предложением. В «Ликутей Тора», в объяснении «Черна я, но прекрасна, дочери Иерусалима», путь раскрыт в трёх этапах:

«Пока души наверху, называются братьями и друзьями Зеир Анпина; затем продолжаются посредством единения ЗУН, чтобы пребывать в состоянии зарождения в Малхут Ацилута… и тогда называются дочерьми Иерусалима, поскольку там душа — в совершенном единении и битуле в свете Эйн Соф до парсы». Далее: «Это „душа, которую Ты дал мне, чиста“, пока она в Ацилуте… Затем „Ты сотворил её“ — когда душа спускается в Брию. Известно, что между Ацилутом и Брией парса… чтобы мог быть уровень творения».[248]

«Братья и друзья Зеир Анпина». В корне души — «братья» Зеир Анпина, высших качеств. Братья — дети одних родителей: качества и души имеют корень в высшем разуме, Абба ве-Има. Сочинения Аризаля говорят о душах, «выходящих из зивуга Абба ве-Има»: «Называются братьями и друзьями ЗУН». «Ликутей Тора» прямо связывает имя со словами

[248] «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, «Объяснение слов „Черна я и прекрасна“». Там: «Как в Малхут два аспекта: первый — её пребывание в Ацилуте, второй — пребывание в чертоге Святая святых БЙА и становление Атиком Брии… так и в душах, продолжающихся из внутренней стороны сосудов Малхут, есть подобным образом два аспекта». «Объяснения» в «Ликутей Тора» — расширения маамаров Алтер Ребе, некоторые изложены не непосредственно его словами.

«души Израиля поднялись в мысли».[249] Это та «мысль», в которой души «поднялись».

«Дочери Иерусалима». Во втором этапе, «посредством единения ЗУН», души продолжаются в «зарождение в Малхут Ацилута». Там всё ещё «совершенное единение и битуль в свете Эйн Соф». Об этой душе каждое утро говорим «чиста».

«Ты сотворил её». В третьем этапе душа спускается в Брию, проходит парсу, завесу между Ацилутом и Брией. Лишь тогда становится «творением».

Там объясняются и два уровня самой Малхут: её пребывание в Ацилуте и пребывание в чертоге Святая святых Брии, где «становится Атиком Брии». Так и у душ из неё два уровня.[248] Наше послание сокращает путь до одного предложения: «Сотворение душ из неё, чтобы они стали йеш и самостоятельной отдельной вещью в мире Брия, называется рождением». Парса тоже будет упомянута, но далее, при описании сияния кава в Брии, Йецире и Асии. Появление термина там не доказывает, что это полное объяснение каждой детали рождения душ здесь.[250]

---

[249] «Эц хаим», раздел 39 («Шаар МАН у-МАД»), маамар 5: «Также объясним порождение душ, выходящих из зивуга Аббы ве-Имы, называемых братьями и друзьями ЗУН». Там описан путь капли из восьмого мазаля Дикны Арих Анпина: «Оттуда продолжаются к шести концам Аббы… оттуда — к шести концам Имы…», вплоть до Йесод Зеир Анпина; сказано: «Хотя этот свет этой капли нисходит со ступени на ступень… он совершенно не уплотняется и не облекается, и его свечение внизу столь же велико, как вверху». Контекст — порождение душ из зивуга Аббы ве-Имы, а не рождение из нуквы в послании. В «Ликутей Тора», Цав, «Море увидело и побежало»: «Смысл в том, что души Израиля поднялись в мысли, и тогда называются братьями и друзьями Святого, благословен Он».

«Как рассечение моря, зависящее от Атика»

Выясним связь рождения и рассечения моря и добавление зависимости от Атика.

Два вопроса: почему рождение уподоблено именно рассечению Ям Суф и что означает «зависящее от Атика»? Начнём с источника выражения в «Зоаре», затем рассмотрим употребление Аризалем и Алтер Ребе.

Источник выражения: «Зоар» о «что ты взываешь ко Мне»

Израиль стоит у моря, египтяне преследуют. Святой, благословен Он, говорит Моше: «Что ты взываешь ко Мне?» «Зоар» уточняет «ко Мне» и приводит из «Сифра де-цниута»: «.אלי, דייקא, בעתיקא תליא כלא ביה שעתא אתגלי עתיקא קדישא, ואשתכח רעוא בכלהו עלמין עלאין». В свободном переводе: именно «ко Мне»; всё зависит от Атика. В тот час раскрылся Атика Кадиша, и во всех высших мирах появилась воля.

Далее: «קשיא קמי קודשא בריך הוא כלא, כקריעת ים סוף» — всё трудно перед Святым, благословен Он,

[250] Исследовательская книга, том II, с. 1636–1657, продолжение обсуждения «Решение темы: рождение раскрывает корень, незаметный в его начале». О парсе: «Её появление не доказывает, что она — полное объяснение каждой детали обсуждаемого здесь рождения души. Нужно показать связь, а не довольствоваться общим названием». О выводе: «Сила Эйн Соф раскрывается именно в появлении реальности, которая не остаётся включённой в свой источник как прежде. Отсюда послание обращается к действию». Парса в послании: «Свечение кава света Эйн Соф, облечённого в Ацилуте до парсы, и свечение кава… пробило парсу вместе с ними» (см. далее, гл. 11).

как рассечение моря. По-видимому, подразумеваются предметы, о которых мудрецы сказали «трудны, как рассечение моря»: «Сочетать их трудно, как рассечь море» и «Пропитание человека трудно, как рассечение моря». Причина: «בגין דקריעת ים סוף בעתיקא תלייא» — рассечение моря зависит от Атика. «Трудно» здесь не усилие: перед Святым, благословен Он, нет трудного. Сам «Зоар» даёт причину: зависит от Атика, приходит не из обычного порядка воздействия, а из уровня выше него.

Сразу затем в той же теме — притча о лани: «וכד בעיא לאולדא, היא סתימא מכל סטרין» — при необходимости рожать она закрыта со всех сторон, пока матка не открывается, «ואולידת מיד» — и сразу рождает.[251] Уже в «Зоаре» рассечение моря и открытие матки стоят рядом.

Сочинения Аризаля: открытие матки в седьмой день Песаха

Аризаль объясняет в толковании к седьмому дню Песаха. «Лань» — нуква, Малхут; рождает в седьмой день Песаха. «Это тайна рассечения моря — матка нуквы». В «Шаар ha-каванот»: «Этим поймёшь рассечение моря в этот день — рассечение матки лани».

[251] «Зоар», Бешалах, на стих «Что ты взываешь ко Мне?» (Шмот 14:15), и соседний пример лани. Слова мудрецов: «Трудно соединить их, как рассечь Ям Суф» («Сота» 2а); «Трудно пропитание человека, как рассечение Ям Суф» («Псахим» 118а).

Почему «зависит от Атика»? По Аризалю, тогда Зеир Анпин ещё «в малом состоянии». Сам не может совершить зивуг, открывающий матку, «без сияния, продолжающегося к нему из Атика Кадиша». «Остальные сияния, продолжающиеся к нему сейчас из Абба ве-Има, не имеют силы пробудить его к этому зивугу, поэтому всё зависит от Атика». «При эц хаим» в той же теме: «Лишь если высший Атик Своей великой силой светит в Зеир Анпине… остальные света Абба ве-Има на это не способны… поэтому от него зависит».[252] Вывод: рождение требует силы, которой нет в обычном воздействии Абба ве-Има, поэтому зависит от уровня выше них.

«Ликутей Тора»: покрывающее море и сила выше иштальшелут

В уже упомянутом «Море увидело и побежало» Алтер Ребе объясняет притчу. Начинает с моря: «Поэтому Малхут называется морем… всё на суше есть и в море, только не видно глазу: морские воды покрывают». Так и наверху. Оживляющие все миры буквы в Ацилуте; «море, Малхут, покрывает их, не позволяя раскрыться творениям, возникающим из них». Зачем покрытие? Если буквы раскрыты, творения устранились бы в источнике «как

[252] «Шаар ha-каванот», маамары о Песахе, маамар 12; «При эц хаим», «Шаар хаг ha-мацот», гл. 8. «От Атика Кадиша, который есть Арих Анпин» — так в «Шаар ha-каванот»; в «При эц хаим»: «Как известно, Зеир Анпин облекает Нецах, Ход и Йесод Атика». Это формулировки источников; нельзя выводить из них полное тождество названий во всех местах.

солнечный луч в самом источнике света»; невозможно было бы «существование души и ангела, являющихся отдельными».

Тонкость легко упустить. Малхут как «море» покрывает; её покрытие позволяет творениям быть йеш. Но рождение, выход души «из сокрытия в раскрытие», — как рассечение моря. Для этого «нужно продолжение и сияние в Малхут из выше иштальшелут». Сначала определим два термина. Иштальшелут — постепенный порядок продолжения каждого уровня из высшего, как разум в качества и мысль в речь. Совев — одинаково окружающий все миры свет, не измеряемый по их уровням. Теперь причина: «По иштальшелут от разума к качествам, от мысли к речи невозможно продолжение из аин в йеш, иначе как раскрытием сияния совев, окружающего АБЙА, которые все равны перед Ним». В конце: «Покрывающее и скрывающее море — только в иштальшелут; при раскрытии сияния выше иштальшелут Он превратил море в сушу… Это сказанное в „Зоаре“: „Что ты взываешь ко Мне? Всё зависит от Атика“ — оттуда продолжается сила рождения».[253]

Чему учит сравнение и чему не учит

Два положения:

[253] «Ликутей Тора», Цав, «Море увидело и побежало». Там и стих «Г-сподь гнал море сильным восточным ветром» (Шмот 14:21) толкуется как раскрытие свечения совев, «благодаря которому произошло рассечение Ям Суф».

Покрытие и раскрытие. Находящееся в море существует, но покрыто; при рассечении становится видно. Плод существует и развивается в утробе, при рождении раскрывается. Душа включена и скрыта в Малхут, при рождении выходит в раскрытие как творение.

Зависимость от силы выше порядка. Море рассечено не обычным порядком природы. Рождение тоже приходит не только из постепенного воздействия; требует «сияния… выше иштальшелут», по «Зоару» — «зависит от Атика».

Как душа, бывшая «подобием уровня Б-жественности», становится «йеш и отдельной вещью»? Послание указывает место перехода — Малхут, имя — рождение, корень силы — Атик и выше до Эйн Соф, но не раскрывает сам переход.[232] Возможно, связано с определением йеш ме-аин: не будучи цепью причины и следствия, возможно, оно неописуемо последовательностью этапов. Вопрос остаётся для изучения.[254]

[254] Исследовательская книга, том II, с. 1636–1657: «В самом послании не найдено первичного предложения, подробно описывающего внутреннее звено»; с. 1636–1657, выяснение «Ила ве-алуль и йеш ме-аин»: «Возможно, само отсутствие его описания — часть темы, ведь „йеш ме-аин“ само по себе означает возникновение без градации. Мы фиксируем, что не нашли, и не более».

Три употребления «Атика»

В соседних отрывках «Атик» появляется трижды в разных контекстах. Не различающий смешает три разных уровня; разделим.

«Атик Брии». В предыдущей главе: «Основное возникновение йеш… из Малхут Ацилута, становящейся Атиком Брии». Малхут Ацилута при нисхождении становится высшим скрытым уровнем головы Брии. «Ликутей Тора»: «Атик Брии — совев Брии», уровень, окружающий Брию, выше облачающегося в неё.

«Зависит от Атика». В нашем отрывке — язык «Зоара» о рассечении моря. Подразумевается Атика Кадиша Ацилута, Кетер выше Абба ве-Има. Аризаль объясняет сиянием Атика, данным Зеир Анпину; «Шаар ha-каванот»: «Из Атика Кадиша, то есть Арих Анпина». Поэтому здесь «Атик» объяснён как Арих Анпин; нельзя самим отождествлять его с Атик Йомином следующего перечня. Алтер Ребе объясняет как «раскрытие сияния совев, окружающего АБЙА».

«И Атик Йомин». Сразу далее: «Продолжается к Абба ве-Има из Арих Анпина и Атик Йомина». Здесь Атик Йомин — остановка в перечне корней капли: внутренний уровень Кетера Ацилута, из которого к Абба ве-Има продолжается «при каждом зивуге».

Общее: каждый обозначает уровень выше облачающегося порядка определённого мира,

связанный с высшим. Разница — место и роль. Атик Брии — голова Брии. «Атик» рассечения моря — высшая сила Ацилута, делающая возможным рождение. Атик Йомин перечня — звено продолжения к Абба ве-Има. Поэтому нельзя автоматически переносить все значения названия между местами.[255]

«И весь рост душ все семь месяцев»

וגם כל גידול הנשמות כל ז' חדשים מזיווג של שמיני עצרת

[W09-03 · слова 21–31]

Перевод: «И весь рост душ все семь месяцев от зивуга Шмини Ацерет».

«И» добавляет рост до рождения: есть название не только момента выхода, но и предшествовавшего периода. «Весь» повторён дважды, включая процесс и длительность: весь рост, все семь месяцев. — ז׳ семь. «От зивуга Шмини Ацерет» — единения и воздействия Зеир Анпина в нукве в праздник Шмини Ацерет. Порядок сроков связан с праздниками года; конец появится далее.

[255] «Атик Брии»: «Игерет а-Кодеш», 20, предыдущий отрывок (выше, гл. 8); «Ликутей Тора», маамары к Йом Кипуру, «Краткое объяснение „Шабат шабатон“»: «То, что Малхут Ацилута пробивает экран между Ацилутом и Брией и становится Атиком Брии… ибо Атик Брии — совев Брии». «Зависит от Атика»: см. выше слова «Зоара», «Шаар ha-каванот» и «Ликутей Тора». См. исследовательскую книгу, том II, с. 2015–2026, словарь терминов послания (на английском), статья «Атик Йомин / зависит от Атика»: там различены два употребления и сказано, что тождество «Атика Брии» с полным парцуфом Атик Йомин не доказано словами послания.

עד שביעי של פסח הוא כמו גידול זו"נ בבטן אימא עילאה

[W09-04 · слова 32–42]

Перевод: «До седьмого дня Песаха подобен росту ЗУН в утробе Има илаа».

Конец — седьмой день Песаха, день рассечения моря и рождения. «Подобен» вводит сравнение роста душ с другим ростом. «ЗУН» — Зеир Анпин и нуква. «Има илаа» — высшая мать, Бина. «В утробе» — притча включённости и роста в сокрытии. Обе стороны сравнения — не один предмет: души растут в нукве; Зеир Анпин и нуква — в Има илаа.

От Шмини Ацерет: «посылающий дождь»

В Шмини Ацерет начинают упоминать в молитве «поднимающий ветер и посылающий дождь». Аризаль учит внутренней причине: «В день Шмини Ацерет совершается зивуг Рахели в повторении Мусафа; поэтому говорят „поднимающий ветер и посылающий дождь“: тогда спускается дождь, совершается зивуг и нисходит капля семени… Этот зивуг продолжается до седьмого дня Песаха». «Рахель» здесь — нуква, Малхут.

Там объяснена связь «капли» и «дождя»: «Вся капля сначала в корне называется светом, затем водой в матке нуквы. Это „посылающий дождь“ в этот день. Затем становится небосводом, когда плод завершён,

как написано в „Зоаре“, раздел Трума». Три названия трёх состояний: «свет» — капля в корне, «вода» — передана нукве и начинает формироваться в ней, «небосвод» — плод завершён и получил форму. «Ацерет» тоже объясняется: нуква «принимает высшее семя… называется Ацерет и вбирает семя», удерживает и сохраняет полученное.[256]

Ближайший к языку послания источник — Алтер Ребе, «Море увидело и побежало»: «Поэтому душа пребывает в зарождении в Малхут; в Шмини Ацерет, когда говорят „посылающий дождь“, души продолжаются в матку нуквы и пребывают там семь месяцев до седьмого дня Песаха, времени рождения».[257] Все три элемента здесь: Шмини Ацерет, семь месяцев, седьмой день Песаха.

До седьмого дня Песаха: день рождения

В день рассечения Ям Суф скрытое выходит к раскрытию, поэтому это день рождения. «В седьмой

[256] «При эц хаим», «Шаар ha-лулав», гл. 8; сходным образом «Шаар ha-каванот», маамары о празднике Суккот, маамар 9: «Знай, продолжительность этого зарождения — от дня Шмини Ацерет до седьмого дня Песаха; тогда рождается ребёнок, образованный в этом зарождении, в тайне рассечения Ям Суф, времени рождения Рахели». «Свет, вода, небосвод» — по «Зоару», Трума. В «При эц хаим» там срок: «Все шесть зимних месяцев до седьмого дня Песаха она беременна от этого зивуга», тогда как в послании и «Ликутей Тора» — «семь месяцев». Мы не нашли источника, обсуждающего различие. Можно упомянуть слова мудрецов: «Рождающая на седьмой месяц рождает и при неполных месяцах» («Нида» 38б): семимесячное рождение не требует семи полных месяцев. В «Эц хаим», раздел 28, гл. 3, эти слова приведены о семимесячном зарождении. Но ни один имеющийся у нас источник не применяет это ко времени от Шмини Ацерет до седьмого дня Песаха; поэтому это лишь замечание.

[257] «Ликутей Тора», Цав, «Море увидело и побежало». «Объясняется в „При эц хаим“» — ссылка Алтер Ребе на эту книгу; в самой «При эц хаим», в проверенном тексте, сказано: «В тех порождениях, которые суть тайна душ».

день Песаха происходит рождение душ», — пишет Алтер Ребе в том же маамаре. Уже в его начале он упоминает «седьмой день Песаха, когда рассеклось море; в „При эц хаим“ объясняется, что это также рождение душ, и об этом сказано: „Сыны Израиля шли по суше посреди моря“».[257]

А что следует после рождения? «Ликутей Тора», в объяснении «И была я у Него воспитанницей», отвечает: «Это сорок четыре дня отсчёта омера от седьмого дня Песаха до Шавуота, ибо седьмой день Песаха — рождение душ, а после рождения наступает вскармливание, рост качеств».[258] Сокращение מ״ד означает сорок четыре — столько дней отсчёта остаётся с седьмого дня Песаха; שש״פ означает седьмой день Песаха. После рождения наступает «вскармливание», когда ребёнок растёт благодаря молоку. Дни отсчёта омера между седьмым днём Песаха и Шавуотом соответствуют этому времени.

Так связаны праздники: в Шмини Ацерет начинается зарождение, а в седьмой день Песаха происходит рождение. На этом заканчивается описание в послании. Из приведённого источника в «Ликутей Тора» мы узнали, что за ним следуют дни вскармливания и роста, до Шавуота. В сочинениях Аризаля встречаются и другие описания

[258] «Ликутей Тора», Бемидбар, «Объяснение „И была я у Него воспитанницей“». Там также: «В седьмой день Песаха, являющийся рождением душ в Брии, где есть питание внешних сил». Само послание не упоминает отсчёт омера.

продолжительности зарождения: от ночи Седера до седьмого дня Песаха, а также «шесть зимних месяцев». Позже мы вернёмся к этим различиям.[259]

Кто растёт и внутри кого?

Это предложение стоит читать медленно. Первая его часть говорит о росте душ. Внутри кого они растут? Здесь послание прямо этого не называет. Но три указания показывают, что они растут в нукве, в Малхут: «от неё» в начале отрывка, «которая принимает и зачинает» и «рождение нуквы» далее. Алтер Ребе также говорит: «Души продолжаются в матку нуквы и пребывают там семь месяцев».

Благодаря чему они растут? Алтер Ребе приводит пример: «Чтобы из капли возникла сущность ребёнка, необходимо пребывание и задержка на семь месяцев в матке нуквы; за это время он ест и пьёт то, что ест и пьёт его мать, в него продолжается жизненность, пока

[259] «Эц хаим», раздел 19 («Шаар орот ницоцин ве-келим») и раздел 28 («Шаар ha-ибурим»), гл. 4; «При эц хаим», «Шаар хаг ha-мацот», гл. 8; «Шаар ha-каванот», маамары о Песахе, маамар 12. Контексты различаются, поэтому нельзя без различения отождествлять все сроки зарождения. В сочинениях Аризаля два описания зарождения, из которого происходит рождение в седьмой день Песаха: от зивуга Шмини Ацерет («При эц хаим», «Шаар ha-лулав», гл. 8; «Шаар ha-каванот», маамары о празднике Суккот, маамар 9) и от зивуга первой ночи Песаха («При эц хаим», «Шаар хаг ha-мацот», гл. 8; «Шаар ha-каванот», маамары о Песахе, маамар 12). Там в «Шаар ha-каванот»: «Посмотри маамар о дне Исру хаг Суккот, ибо там объяснено иначе». Нужно также различать свидетельство о теме и точную формулировку. В проверенных словах Аризаля найдены «в тех порождениях, которые суть тайна душ» («При эц хаим», «Шаар хаг ha-мацот», гл. 8), «в душах, рождающихся из зивуга гадлут» («Шаар ha-каванот», маамары о Песахе, маамар 12) и «порождение душ» в другом контексте («Эц хаим», раздел 39, маамар 5). Сочетание «рождение душ» найдено в «Ликутей Тора» (Цав, «Море увидело и побежало»; Бемидбар, объяснение «И была я у Него воспитанницей»), также «при рождении душ» (Шир ha-ширим, объяснение темы «Черна я и прекрасна»). Точное сочетание не найдено в проверенных местах; это не доказывает его отсутствия в остальной литературе.

она не делает его йеш». И соответствие: «Так и душа Ацилута, представляющая собой аин, чтобы стать йеш, задерживается в матке нуквы, пребывает там семь месяцев, ест и пьёт и т. д., поскольку туда продолжаются высшие света».[257] Следовательно, «пища» души при зарождении — «высшие света», продолжающиеся в Малхут из того, что выше неё. Послание сейчас уточнит, откуда они приходят.

Вторая часть предложения сравнивает это с ростом ЗУН в Има илаа. Мы уже видели, что души и ЗУН — разные получатели. Поэтому в каждом из двух описаний выясним три вещи: кто пребывает в зарождении, откуда приходит воздействие на него и какое раскрытие последует затем. Послание сопоставляет структуры воздействия, а не единое расписание; к числам мы вернёмся ниже, в разделе «Семь, а также девять или семь».[235]

«Как рост ЗУН в утробе Има илаа»

שהוא ע"י אורות עליונים מאימא עילאה ומלמעלה למעלה עד אין סוף

[W09-05 · слова 43–53]

«Который происходит благодаря высшим светам от Има илаа и всё выше и выше, до Эйн Соф».

По близости слов «который» относится к только что упомянутому росту ЗУН. Поскольку этот рост служит примером для роста душ, сказанное о нём относится

и к ним посредством сравнения. ״ע здесь означает «посредством»; так оно и раскрыто в издании с расшифрованными сокращениями.[237] Света приходят от Има илаа и от ступеней выше неё, вплоть до Эйн Соф. «Всё выше и выше» не позволяет остановиться лишь на ближайшем источнике. Это описание порядка продолжения, а не перечень самостоятельных творцов.

המתלבש בה כל ט' או ז' ירחי לידה.

[W09-06 · слова 54–61]

«Облекающегося в неё все девять или семь месяцев, ведущих к рождению».

«Облекающегося» — пребывающего внутри и действующего изнутри, как душа облекается в тело. Форма мужского рода единственного числа, по-видимому, относится к непосредственно предшествующему: свету, приходящему всё выше и выше, до Эйн Соф. «В неё» — в Има илаа, согласно последовательности предложения. — ט׳ או ז׳ девять или семь; «месяцы рождения» — месяцы беременности, ведущие к рождению. Здесь послание упоминает две возможности. Далее мы сопоставим их с названными прежде семью месяцами и с параллелью в «Дерех мицвотеха».

Има илаа и Има татаа

Послание сравнивает два зарождения: душ в нукве, в Малхут, и Зеир Анпина и нуквы в Бине, «Има илаа». Сами названия показывают их соотношение. В «Тании» Малхут называется «Има татаа», нижняя мать, а в «Ликутей Тора» о ней сказано: «Поэтому называется Има татаа, Матронита… мать сыновей». [246] Итак, есть две «матери». Бина — верхняя мать, в ней зарождаются сами качества. Малхут — нижняя мать, в ней зарождаются души. Как качества росли в верхней матери, так души растут в нижней.

Что делает зарождение в Има илаа

Чтобы понять сравнение, нужно знать, что делает «рост ЗУН в утробе Има илаа». «Эц хаим», в «Шаар ha-ибурим», объясняет, почему Зеир Анпин и нуква нуждались в зарождении. Вначале, в мире Tohy, сфирот были отделены друг от друга, каждая сама по себе, и не могли принимать света. Чтобы исправить их, «нужно поднять их и ввести во внутренности Имы, где в тайне дней зарождения они объединятся, свяжутся и соединятся в полном единении, а затем выйдут во время рождения в виде одного парцуфа, единого во всех своих частях». О нукве также сказано, что «было необходимо, чтобы и она находилась с ними во время зарождения». Там же приведён полный порядок: сначала зарождение, «затем он родился, у него было время вскармливания,

после чего он вырос и прошёл второе зарождение ради своих мохин».[260]

Значит, зарождение — время объединения и построения: разрозненное связывается в одну форму внутри высшего источника и при рождении выходит как целостная структура. Теперь сравнение понятно. Души тоже, зарождаясь в Малхут, строятся благодаря высшим светам, продолжающимся к ним, пока не смогут выйти как определённые творения.

«Облекающегося в неё»: кто облекается и в кого

Предложение длинное, поэтому разберём его: «Рост ЗУН в утробе Има илаа, который происходит благодаря высшим светам от Има илаа и всё выше и выше, до Эйн Соф, облекающегося в неё все девять или семь месяцев рождения». В нём три части. Рост происходит «благодаря светам». Света приходят от Има илаа и от того, что выше неё. А то, что облекается «в неё», в Има илаа, на все дни зарождения, приходит «всё выше и выше, до Эйн Соф». Согласно этому, Има илаа — не последний источник роста. Она — «утроба», место, где происходит рост, а внутри неё облекается сила, источник которой выше неё.

В «Дерех мицвотеха» Цемах Цедека, внука Алтер Ребе, близкая тема изложена иначе: «В „Эц хаим“

[260] «Эц хаим», раздел 28 («Шаар ha-ибурим»), гл. 1.

объясняется, что в каждый период зарождения, вскармливания и мохин высшие света продолжаются сверху к нукве от Има илаа, от Атик Йомина и всё выше и выше, до Эйн Соф, облекаясь в нукву все девять или семь месяцев рождения; именно благодаря этому растут души в утробе нуквы, и подобным образом растёт Зеир Анпин в утробе Имы».[261] Там «облекающиеся» света стоят во множественном числе, они облекаются «в нукву», числа «девять или семь» относятся к росту душ в нукве, а «подобным образом» — к росту Зеир Анпина в Име. В послании, согласно порядку слов, «девять или семь месяцев рождения» названы внутри примера — роста ЗУН в Има илаа.

Оба текста описывают свечения сверху вплоть до Эйн Соф, облекающиеся в место зарождения. Различие касается того, кто пребывает в зарождении, и ступени, на которой оно происходит.

Семь, а также девять или семь

При первом изучении достаточно помнить необходимое для понимания послания: зарождение описывает включённость, развитие и подготовку

[261] «Дерех мицвотеха» Цемах Цедека, «Основа заповеди молитвы», гл. 46: пример капли, зарождения и роста, продолжение высших сил при росте душ в утробе нуквы. Начало главы касается Тоhу и Тикуна; примеры семени и капли, а также слова от имени «Эц хаим» следуют далее: «В „Эц хаим“ объясняется, что в каждый период зарождения, вскармливания и мохин высшие света продолжаются сверху к нукве от Има илаа, от Атик Йомина и всё выше и выше, до Эйн Соф, облекаясь в нукву все девять или семь месяцев рождения; именно благодаря этому растут души в утробе нуквы, и подобным образом растёт Зеир Анпин в утробе Имы и т. д.».

внутри источника; рождение — выход к существованию в отдельности. Следующее сопоставление сроков предназначено для углублённого изучения; к нему можно вернуться при втором чтении.

В отрывке названы два срока в месяцах. О росте душ сказано: «Все семь месяцев от зивуга Шмини Ацерет до седьмого дня Песаха». При сравнении с ростом ЗУН в Има илаа сказано: «Все девять или семь месяцев рождения». Естественно искать единый расчёт, который согласует их. Однако сначала нужно спросить, что развивается в каждом предложении. Рост душ и рост ЗУН в утробе Имы не обязательно один и тот же рост. Даже если оба называются «зарождением», участники различаются; поэтому нет уверенности, что сроки обозначают в точности один порядок.[235]

Что всё же можно сказать? Во-первых, мудрецы упоминают обе возможности при телесном рождении: есть женщина, «рождающая на девятый месяц», и есть «рождающая на седьмой».[262] Следовательно,

[262] «Нида» 38б: «Мар Зутра сказал: даже согласно утверждающему, что рождающая на девятый месяц не рождает при неполных месяцах, рождающая на седьмой рождает при неполных месяцах». «Эц хаим», раздел 19 («Шаар орот ницоцин ве-келим»), гл. 1; там же, «Шаар ha-клалим», гл. 3 («Тайна зарождения и вскармливания»): «Знай, есть три зарождения: первое — семимесячное, второе — девятимесячное, третье — двенадцатимесячное»; там же, раздел 28 («Шаар ha-ибурим»), гл. 4. В том же разделе, гл. 3, семимесячное зарождение связано с «семью нижними сфирот Атика, облекающимися внутрь семи исправлений Гулгальты головы Арих Анпина»; сказано: «Поэтому мудрецы сказали, что всякая рождающая на седьмой месяц рождает при неполных месяцах… Из этой внутренней стороны мохин ЗУН также продолжились и образовались души праведников». Связь семи месяцев, Атика и душ там интересна для нашей темы, однако послание её не упоминает.

«или» в послании соответствует самому примеру, ведь беременность может длиться девять или семь месяцев.

Во-вторых, в сочинениях Аризаля у высшего зарождения есть несколько порядков сроков, и в каждом месте числа выражают другое различие. Вот три примера. В одном разделе «Эц хаим»: «Света пребывают в тайне зарождения лишь семь месяцев… искры завершаются после девяти месяцев, а сосуды — после двенадцати, поэтому в мире встречаются три зарождения: сроком семь, девять и двенадцать». В другом месте семимесячное зарождение связано с включением «НЕhИ Арих Анпина», то есть Нецах, Ход и Йесод Арих Анпина; девятимесячное относится к Зеир Анпину, «три внутри трёх», трём сфирот, включённым в три; нуква «не завершилась до окончания всех двенадцати месяцев». В «Шаар ha-ибурим»: «Это девятимесячное зарождение нужно для внешней стороны Зеир Анпина и рождает миры; семимесячное зарождение нужно для внутренней стороны Зеир Анпина и рождает души». Однако в последнем месте также сказано: «То, что я нашёл здесь в обратном порядке, так и записал». Автор свидетельствует, что нашёл здесь порядок, обратный приведённому в другом месте, и переписал так, как нашёл.[262]

Согласно последнему тексту, семь месяцев относятся к внутренней стороне и душам, девять — к внешней стороне и мирам. Тогда понятно, почему послание говорит о «семи месяцах» роста душ и «девяти или семи» роста ЗУН, включающего обе стороны. Это возможный ключ, но не окончательное решение, по трём причинам. Послание его не упоминает. Сам Аризаль приводит несколько порядков, один из которых отмечен как обратный. В другом разделе семь и девять относятся к светам и искрам, а не к душам и мирам. Поэтому правильно сохранить слова послания — «девять или семь» — и взять из них главное: зарождение — время роста в сокрытии, а его продолжительность зависит от того, что в нём строится.

Предлагалось также связать число месяцев с описанием зарождения и рождения Адама и Хавы до и после греха.[263] Однако в проверенных источниках связь с формулировкой послания не найдена, и различие между семью и «девятью или семью» таким способом не объясняется.

Ещё одна осторожность. Связь седьмого дня Песаха с рождением опирается на параллели о раскрытии утробы и обнаружении скрытого. Она сближает образ рождения с рассечением Ям Суф и его зависимостью

[263] «Санhедрин» 38б, порядок часов первого дня до греха: «В восьмой — взошли на ложе двое, сошли четверо». См. исследовательскую книгу, том II, с. 1636–1657: «Описание Адама и Хавы до греха также не согласует доказанным образом сроки послания. Расхождение, оставшееся после хороших источников, следует документировать, а не заполнять дополнительным числом».

от Атика. Но источник, говорящий о рождении вообще или о числе месяцев, не обязательно говорит о рождении душ. Поэтому в каждом источнике сначала спрашивают, кто в нём рождается: одинаковое число в двух книгах ещё не означает одинаковую тему.[235]

Смысл деталей времени и системы определяется маамаром, в котором они приведены. Сопоставление может углубить понимание, однако не отменяет основного различия между двумя состояниями.

«И так же при сотворении душ и ангелов»

> וככה הוא בבריאת נשמות ומלאכים לעולם הבריאה
>
> [W09-07 · слова 62–68]

«И так же происходит при сотворении душ и ангелов для мира Брия».

«И так же»: описанная структура — рост в сокрытии и последующее рождение — применима и к тому, что поясняется примером. «При сотворении душ и ангелов для мира Брия» — когда они создаются и выходят в мир Брия. Добавление «ангелов» расширяет пример, но не стирает различий между ними и душами. Сейчас увидим, что у них общего и чем они различаются.

Души и ангелы: одна структура, разные корни

В начале отрывка сказано лишь «сотворение душ», здесь добавлены ангелы. Приходят ли души и ангелы из одного источника и одним способом? Не обязательно. В главе 5 мы изучили различие: «Души ангелов, вышедшие из „зивуга поцелуев“, а также человеческие души, вышедшие из зивуга Зеир Анпина и нуквы Ацилута».[239] «Поцелуи» и «зивуг» — два образа двух способов воздействия. В «Эц хаим» сказано: «Ангелы создаются из поцелуев, а люди — из полного зивуга»; при поцелуях «нет капли мохин», продолжающейся как при зивуге.[264] В «Ликутей Тора»: «Души продолжаются из внутренней стороны сосудов, а ангелы — из внешней».[265] В другом месте, как мы видели, ангелы приходят из «высшей речи», а души — из «букв Его мысли».

Что у них общего? И те, и другие переходят от включённости в Ацилуте к отдельному проявлению в мире Брия; и те, и другие выходят через Малхут. В «Тании» сказано, что Шхина, Малхут Ацилута, «облекается в чертог Святая святых Брии… и при их

[264] «Эц хаим», раздел 40 («Шаар пнимиют ве-хицониют»), маамар 10: «Ангелы создаются из поцелуев, а люди — из полного зивуга, ибо поцелуи — соединение внешних сосудов… однако при этом не продолжается капля мохин внутренних сосудов». В том же разделе зивуг внутренней стороны также называется «поцелуями, дух с духом»; термины употребляются там более чем одним способом.

[265] «Ликутей Тора», маамары к Йом Кипуру, «Краткое объяснение „Шабат шабатон“». Там: «Однако сосуды Ацилута — Б-жественность в буквальном смысле и называются „Он и Его сосуды едины“».

облечении в Малхут Брии были сотворены души и ангелы Брии».[266] «И так же» показывает единую структуру: скрытый высший источник, рост в сокрытии и выход к раскрытию. Но общая структура не делает участников одинаковыми: как мы видели, у душ и ангелов разные корни и разные способы воздействия.[232]

«А также вся основа и корень капли»

וגם כל עיקר ושרש הטיפה שמקבלת ומתעברת מז"א הוא ממוחין דאו"א

[W09-08 · слова 69–79]

«А также вся основа и корень капли, которую она принимает от Зеир Анпина и от которой зачинает, — из мохин Аббы ве-Имы».

«А также» возвращает назад, к более раннему этапу: источнику самой капли. «Основа и корень» — в отличие от ближайшего канала. «Капли, которую она принимает от Зеир Анпина и от которой зачинает» — капли, которую нуква принимает от Зеир Анпина и от которой беременеет. Нуква здесь не названа, но именно она принимает и зачинает; «от Зеир Анпина» указывает на ближайшего передающего. «Из мохин Аббы ве-Имы» — из мохин Отца и Матери, то есть

[266] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 52: «Она облекается в чертог Святая святых Брии, представляющий собой Хохму, Бину и Даат Брии; при их облечении в Малхут Брии сотворены души и ангелы Брии»; там: «Чтобы души и ангелы, обладающие пределом и конечностью, могли принимать воздействие».

высшего разума, Хохмы и Бины. «Капля» здесь не телесное вещество.

> ובכל זיווג נמשכת לאו"א מא"א וע"י ומלמעלה למעלה עד אין סוף
>
> [W09-09 · слова 80–90]

«И при каждом зивуге она продолжается к Аббе ве-Име от Арих Анпина и Атик Йомина и всё выше и выше, до Эйн Соф».

«При каждом зивуге» — не однократно, а всякий раз, когда происходит воздействие. «Продолжается к Аббе ве-Име» — к ним приходит продолжение. — מא״א от Арих Анпина. וע״י здесь означает «и Атик Йомин», а не «и посредством», поскольку перечисляется среди ступеней источника; так оно раскрыто в издании с расшифрованными сокращениями: «От Арих Анпина и Атик Йомина». [237] В отрывке это сокращение встречается трижды: два раза означает «посредством» — «посредством высших светов» и «посредством зарождения и рождения», и один раз, здесь, — «Атик Йомин». Отсюда важное правило: сокращения раскрывают по предложению, а не по автоматическому словарю. Продолжение не останавливается на этих ступенях: оно идёт «всё выше и выше, до Эйн Соф».

Что здесь означает «капля»

Капля показывает различие между явной величиной и включёнными силами: малая начальная точка может открыть целый процесс развития. В «Дерех мицвотеха» пример пояснён так. У ребёнка 248 органов, «и возникает он из капли, представляющей собой лишь один аспект, однако на самом деле в капле в сокрытии были все подробности 248 органов». Почему? «Потому что капля продолжается из мозга отца, где включены 248 сил души». При зарождении, «благодаря пребыванию в утробе матери», силы выходят «из сокрытия к раскрытию». [261] Послание пользуется этим образом, чтобы описать воздействие, включающее силы, источник которых гораздо выше того, что получатель первоначально в нём видит.

В поясняемом капля — воздействие, которое нуква принимает от Зеир Анпина и от которого «зачинает». Это не капля вещества, а начало воздействия, несущее всё, что из него построится. В сочинениях Аризаля мы видели три её ступени: в корне она «свет», в нукве — «вода», а по завершении ребёнка — «небосвод».[256] Нужно удерживать две стороны. Капля — не самостоятельная реальность, оторванная от источника: её корень в мохин, а продолжение силы достигает весьма высоких ступеней. Вместе с тем включённость в источнике — ещё не отдельное

проявление, которое раскроется при рождении. Поэтому недостаточно сказать «всё уже было там». Нужно отличать наличие в возможности и сокрытии от проявления в новом статусе.

«Из мохин Аббы ве-Имы»

Мохин — силы постижения и управления, освещающие качества. В телесном примере «капля продолжается из мозга отца». В поясняемом воздействие Зеир Анпина, то есть качеств, коренится в мохин Аббы ве-Имы, в Хохме и Бине. Об этом мы узнали в начале главы из «Тании»: Хохма и Бина — «отец» и «мать», «рождающие» качества. Пример: действие, совершаемое человеком сейчас, может нести мысль и желание, предшествовавшие ему. Так, на языке примера, воздействие от качеств несёт силу, источник которой выше них. Предел: у человека мысль и действие принадлежат ему, здесь же говорится о цепи ступеней, каждая из которых принимает от той, что выше неё.

Так замыкается круг, открытый в начале главы. Души «поднялись в мысли», их корень — в «буквах мысли». А капля, из которой они возникают, коренится «в мохин Аббы ве-Имы», в разуме. Корень — в мысли, зарождение и рождение — в Малхут.

«От Арих Анпина и Атик Йомина»

Абба ве-Има — не конец пути: «При каждом зивуге она продолжается к Аббе ве-Име от Арих Анпина и Атик Йомина». Арих Анпин и Атик Йомин — два аспекта сфиры Кетер, находящейся выше разума. Арих Анпин — корень всех сфирот. Атик Йомин — ещё более внутренний и скрытый аспект, связанный с самим Эманирующим.[234] В хасидизме их приближают к двум силам души выше разума. В «Ликутей Тора» сказано, что «аспект Атика» — «высшее наслаждение», «внутренняя сторона воли», тогда как «воля, называемая Гулгальта», аспект Арих Анпина, «облекает и скрывает его».[267] Пример: человек желает чего-то, и внутри желания есть наслаждение, ради которого он желает. Желание явнее, наслаждение внутреннее и скрыто в нём. Это помощь пониманию, а не полное определение ступеней.

Почему «при каждом зивуге»? Корень не даётся однократно, чтобы остаться у получателя как собственность. При каждом воздействии продолжение вновь приходит сверху. Поэтому при каждом зарождении и рождении раскрывающееся внизу несёт всю цепь.

[267] «Ликутей Тора», Бемидбар, «Объяснение „И была я у Него воспитанницей“»: «Так аспект Атика, высшее наслаждение, — внутренняя сторона воли в заповедях; однако воля, называемая Гулгальта, облекает и скрывает его». О заповедях в «Гулгальте» Арих Анпина см. далее, гл. 10.

Следовать за каплей вверх, к корню

Подведём итог пути снизу вверх. Нуква принимает каплю от Зеир Анпина; на языке примера это начальная точка развития ребёнка. Зеир Анпин принимает от мохин Аббы ве-Имы. К Аббе ве-Име воздействие продолжается от Арих Анпина и Атик Йомина, всё выше и выше, до Эйн Соф. Названий много, но мысль проста: каждая ступень принимает из источника выше неё, и ни одна остановка на пути не становится самостоятельным источником силы творения.

Сочинения Аризаля тоже описывают, в другом контексте, путь капли от Арих Анпина через Аббу ве-Иму к Зеир Анпину.[249] Послание опирается на эту известную структуру, чтобы показать, насколько высок корень воздействия.

В «Дерех мицвотеха», в разделе об основе заповеди молитвы, вместе объясняются образ капли, рост ребёнка, продолжение высших сил и рост душ в утробе нуквы. Параллель помогает увидеть, что множество названий относится к одному процессу. Получатель постепенно строится, и одновременно к нему продолжаются силы, корень которых выше его явной ступени. Когда наступает рождение, скрытое на этапах подготовки проявляется в новом действии. [261]

«Только всё скрыто в мохин до рождения нуквой»

> רק שהכל בהעלם במוחין עד לידת הנוק' הנשמות והמלאכים וההיכלות לעולם הבריאה.
>
> [W09-10 · слова 91–102]

«Только всё скрыто в мохин до рождения нуквой душ, ангелов и чертогов в мир Брия».

«Только» ограничивает: сила уже продолжена, но скрыта в мохин. «Всё» — вся перечисленная цепь, до Эйн Соф. «Скрыто в мохин» — скрыто в разуме и ещё не заметно в результате. «До» отмечает момент изменения способа раскрытия. — לידת הנוק׳ «рождение нуквы»; так раскрыто сокращение в соответствующем издании: «До рождения нуквы душ, ангелов и чертогов».[237] По прямому смыслу нуква здесь рождающая: она рождает души, ангелов и чертоги в мир Брия. Эти три группы творений возвращают нас к прежнему обсуждению начала йеш.

Кто рождает?

Сочетание «рождение нуквы душ» можно прочесть двумя способами. При простом прочтении нуква рождает, а души, ангелы и чертоги рождаются. При другом говорится о рождении самой нуквы, а вместе с ней — душ. Первое прочтение лучше соответствует тексту по четырём причинам.

Нет соединительного «и». Если бы нуква была одной из рождающихся, мы ожидали бы «нуквы и душ». Написано «рождение нуквы душ», как говорят «рождение матерью сына».

Она зачинает. В том же предложении нуква «принимает и зачинает от Зеир Анпина»; кто зачинает, тот и рождает.

Такова формулировка и в источниках. В «При эц хаим» о нукве сказано: «В день её рождения она рождает его». В «Шаар ha-каванот», о седьмом дне Песаха: «В тайне рассечения Ям Суф, которое есть время рождения Рахели»; «Рахель» — обозначение нуквы. В обоих местах «её рождение» и «рождение Рахели» означают рождение, при котором она рождает.[268] В «Тании» Малхут — «мать сыновей», а в «Ликутей Тора» души пребывают «в матке нуквы».

«В мир Брия». Рождающиеся приходят в мир Брия, и предложение перечисляет их: души, ангелы и чертоги.

Тем не менее другое прочтение в принципе возможно. Сама нуква тоже проходит зарождение, как мы видели в «Шаар ha-ибурим», а Малхут Ацилута становится «Атиком Брии». Но в прямом смысле

[268] «При эц хаим», «Шаар хаг ha-мацот», гл. 8: «В день её рождения она рождает его, в седьмой день Песаха»; «Шаар ha-каванот», маамары о празднике Суккот, маамар 9: «В тайне рассечения Ям Суф, времени рождения Рахели»; «Шаар ha-каванот», маамары о Песахе, маамар 12, о лани: «Во время её родов ей встречается змей».

предложения такое прочтение слабее и не требуется. Поэтому мы понимаем: нуква рождает.[269]

Души, ангелы и чертоги

Отрывок постепенно расширяет перечень рождающихся. Вначале — «сотворение душ»; затем — «сотворение душ и ангелов»; в конце — «рождение нуквой душ, ангелов и чертогов». Возникает вопрос: что такое чертоги?

«Чертог» — дворец, место пребывания царя. На языке каббалы чертоги — аспекты, в которых света пребывают и облекаются, как дом для живущих в нём. В главе 5 мы изучили: «Так и в Ацилуте: из внешней стороны сосудов десяти сфирот Ацилута, являющихся Б-жественностью, сотворены чертоги Ацилута, в которые облекается аспект игулим десяти сфирот, а также тела ангелов Ацилута, представляющие собой йеш».[270] В «Тании», как мы видели, Шхина облекается «в чертог Святая святых Брии», где создаются души и ангелы. Отсюда различие: чертоги — структура мира, где пребывает свет и живут творения; души и ангелы — творения, живущие внутри неё.

Согласно этому, из Малхут рождаются не только отдельные творения, но и целый мир, по содержанию

[269] Исследовательская книга, том II, с. 1636–1657, перечень «Исследовательские вопросы темы»: означает ли «рождение нуквы» «Малхут, которая рождает, или саму нукву, рождающуюся / строящуюся вместе с душами»; является ли порядок душ, ангелов и чертогов «порядком значимости, внутреннего / внешнего или лишь порядком появления в изложении».

и устройству. Абзац заканчивается душами, ангелами и чертогами, рождающимися в Брию, и так определяется охват того, что рождает Малхут. Однако отсюда нельзя выводить жёсткое правило, будто каждый зивуг рождает лишь один вид.[232]

Почему перечислено именно в таком порядке: души, ангелы, чертоги? Можно услышать порядок от внутреннего к внешнему. Души приходят из внутренней стороны сосудов, ангелы — из внешней, а чертоги, структура пребывания светов, наиболее внешние. Но это наше предположение, а не прямо сказанное. Возможно также, это порядок значимости или просто порядок изложения. Послание не решает вопрос, и мы оставляем его открытым.[269]

Что было скрыто и что раскрывается при рождении

«Только всё скрыто в мохин до рождения нуквой». Сила Эйн Соф не начинает присутствовать лишь в момент рождения. Послание уже описало продолжение капли из высших корней: Абба ве-Има, Арих и Атик, до Эйн Соф. Однако включённое и скрытое раскрывается при рождении в новом действии: появлении отдельной реальности. Место, где виден результат, не обязательно место начала его силы; именно проявившееся в конце обнаруживает силу, прежде скрытую.

[270] «Игерет а-Кодеш», 20, текст с раскрытыми сокращениями. См. выше, гл. 5.

При рождении меняется способ проявления. Во время зарождения реальность ребёнка включена в мать и не действует как самостоятельная реальность; при рождении он появляется вне неё. В поясняемом душа, включённая в свой источник в Ацилуте, становится отдельной реальностью в мире Брия. Поэтому рождение — не только нисхождение по ступени. Это также переход от включённости в источник к способу существования творения.

Можно подумать о различии между способностью человека и действием, в котором она выражается. Но пример весьма ограничен: у человека сама способность сотворена, а он действует в уже существующем материале; поясняемое же касается силы творить йеш ме-аин. Сравнение полезно лишь для одного: различить наличие силы и её проявление в результате. Цемах Цедек в «Дерех мицвотеха» также подчёркивает, что выход «из сокрытия к раскрытию… ребёнка из капли» происходит «с великим изменением, буквально от сущности к сущности». Сущность человеческого тела «весьма и чрезвычайно возвышеннее сущности капли», хотя капля скрыто включала все его органы.[261]

«Получается, что это раскрытие самого света Эйн Соф»

נמצא שזהו גילוי אור א"ס ממש ע"י העיבור והלידה.

[W09-11 · слова 103–111]

«Получается, что это раскрытие самого света Эйн Соф посредством зарождения и рождения».

«Получается» вводит вывод из всего сказанного, «это» подытоживает весь процесс. «Раскрытие» — осуществление скрытого. — אור א״סсвет Эйн Соф. «Мамаш» — действительно, не иносказательно; речь не просто о конечной духовной силе. ע״יвновь означает «посредством»: зарождение и рождение — путь раскрытия света Эйн Соф. Предложение не утверждает, что рождающаяся душа становится сущностью Эйн Соф или что творение постигает её.

Что здесь означает «раскрытие»

Теперь можно точно услышать вывод: «Получается, что это раскрытие самого света Эйн Соф». Он не говорит, что души, ангелы и чертоги стали Эйн Соф. Они — определённые творения, в «Тании» называемые «обладающими пределом и конечностью».[266] Раскрывается сила Эйн Соф в действии возникновения, через зарождение и рождение. Новизна в том, что именно проявление

отдельного сущего раскрывает силу, которую обычная иштальшелут не может предоставить.[232]

Что именно раскрывается? Сила творить йеш ме-аин. Прежде послание уже сказало об Эманирующем: «Он один Своей силой и способностью может творить йеш ме-аин и из абсолютного небытия в буквальном смысле».[247] Этой силы нет ни в одном творении и ни в какой цепи ила ве-алуль; она принадлежит лишь Эйн Соф. В предыдущей главе мы узнали, что она раскрывается в Малхут: «Поэтому она называется миром раскрытия, ибо в ней раскрывается сила света Эйн Соф творить йеш ме-аин». Здесь послание показывает, где она становится явной на деле: в душе, ангеле и чертоге, когда они выходят как отдельная реальность. Созерцающий творение, стоящее как «йеш», видит в нём то, что может сделать лишь Эйн Соф. Как мы видели у Алтер Ребе, путём иштальшелут «невозможно продолжение из аспекта аин в аспект йеш, иначе как благодаря раскрытию свечения совев».[253] Следовательно, рождение — раскрытие как действительное проявление: сила, скрытая в мохин, выходит и становится видимой в результате.

«Мамаш»: что сказано и чего не сказано

Слово «мамаш» уже встречалось в послании в весьма поучительном контексте. О душах и ангелах Ацилута, уже вышедших из сосудов, сказано: «Однако они не

Б-жественность в буквальном смысле, способная творить йеш ме-аин, поскольку уже вышли и отделились от сосудов десяти сфирот, в которых облечён кав света Эйн Соф».[271] Там «Б-жественность мамаш» измеряется способностью «творить йеш ме-аин». Поэтому можно подобным образом понять и «раскрытие света Эйн Соф мамаш» в нашем отрывке: при рождении раскрывается сила, имеющаяся лишь у «Б-жественности мамаш», — сила творить йеш ме-аин. Это прочтение следует из самого языка послания, но нужно помнить, что послание здесь прямо не определяет слово «мамаш».

Чего «мамаш» не означает? Оно не означает, что рождающаяся душа — сущность Эйн Соф. Душа, ангел и чертог — ограниченные творения. «Мамаш» описывает раскрывающуюся силу, а не сущность творения.

Оно также не означает, что до рождения вообще не было раскрытия. О зарождении в Ацилуте в «Ликутей Тора» сказано: «Там Он, Его света и Его сосуды едины, ибо там светит свет Эйн Соф».[245] В Ацилуте свет Эйн Соф светит, и души едины в нём. Поэтому нельзя превращать предложение послания в утверждение, будто в Ацилуте не было раскрытия света Эйн Соф. Послание говорит об определённом

[271] «Игерет а-Кодеш», 20, текст с раскрытыми сокращениями. См. выше, гл. 7. «Мамаш» встречается в послании также в сочетаниях «и абсолютное небытие в буквальном смысле», «как в самом Ацилуте» и «являющийся Б-жественностью в буквальном смысле».

раскрытии: посредством зарождения и рождения, когда отдельная реальность возникает на деле.[272] Кратко: в Ацилуте — раскрытие света внутри Б-жественности; при рождении — раскрытие силы Эйн Соф творить отдельный йеш.

Решает ли «облачение» вопрос перехода от Б-жественности к творению?

В «Ликутей Тора», как мы видели, Малхут называется «облачением»: она «называется облачением, скрывающим и утаивающим, чтобы мог возникнуть аспект йеш».[242] Это слово объясняет часть перехода. Облачение объясняет, как душа раскрывается посредством принимающей её ступени, и объясняет сокрытие: чтобы было творение, свет должен быть покрыт. Но всего перехода это слово не объясняет. Если до нисхождения душа — не отдельный йеш, всё ещё нужно выяснить, что изменилось, когда она стала душой мира Брия. Поэтому удержим обе стороны: источник и корень не стираются, но способ её существования после рождения отличается от включённости до него.

Чему учит пример и чему он не учит

Пример помогает услышать обе стороны «йеш и отдельного сущего». Родившийся ребёнок не

перестаёт быть связан с родителями, и вместе с тем то, что он стоит перед нами как существо само по себе, имеет действительный смысл. Так и отдельность описывает способ проявления и существования творения. Она не означает отсутствия источника или ненужности жизненности каждое мгновение.

Но здесь пример останавливается. В поясняемом связь с источником гораздо глубже связи ребёнка с родителями, поскольку само существование творения поддерживается силой, приводящей его к бытию. Поэтому рождение нельзя читать как освобождение от Б-жественности. Напротив: проявление отдельного йеш здесь становится местом раскрытия силы Эйн Соф. Поэтому образ младенца, выходящего на свет, способен служить столь возвышенному обсуждению. Он приближает вопрос соотношения включённости в источник и различимого проявления, одновременно обязывая помнить, что поясняемое добавляет к примеру.

Пример из обучения приближает различие между включённостью и раскрытием. Иногда учитель говорит ученику короткую фразу, потенциально содержащую множество различий. Ученик ещё их не видит. Со временем он учится разворачивать

[272] Исследовательская книга, том II, с. 1636–1657, учебный раздел «Зарождение и рождение: как описывается возникновение душ», абзац «Раскрытие самого света Эйн Соф»: «Нельзя заменять это предложение утверждением, будто в Ацилуте вообще не было раскрытия света Эйн Соф. Послание говорит об определённом способе раскрытия»; там: слово «мамаш» «не даёт здесь точного философского определения слова».

содержание и раскрывать включённое в начальную точку. Предел: здесь развивается интеллектуальное содержание, в послании же говорится о появлении сотворённой реальности. Поэтому пример освещает включённость и рост, но сам по себе не объясняет самого творения.

Подведём в таблице итог тому, что переносится из примера в поясняемое и что не переносится:

В примере	Что переносится в поясняемое	Что не переносится
Зародыш «ест то, что ест мать»	Душа включена в Малхут и через неё принимает «высшие света»	Наличие физического тела, пищи или матки
Капля скрыто включает все органы	Первое воздействие потенциально включает всё, что раскроется	Будто всё уже раскрыто и определено вначале
Капля «продолжается из мозга отца»	Корень воздействия в мохин, а выше них — до Эйн Соф	Будто ближайший отец — самостоятельный источник жизни
При рождении ребёнок «становится йеш сам по себе»	Душа выходит в мир Брия определённым творением	Будто родившийся отрывается от источника и может существовать без него
Море скрывает, а при рассечении обнаруживается находящееся внутри	Малхут скрывает, а при рождении скрытое выходит к раскрытию	Будто рассечение моря и рождение — одно событие

Рассечение моря «зависит от Атика»	Рождение требует силы выше иштальшелут	Пошаговое описание перехода от Б-жественности к йеш
«Девять или семь месяцев рождения»	У зарождения есть продолжительность; это время построения в сокрытии	Медицинский расчёт дней или единое расписание всех систем
После рождения следует вскармливание	После седьмого дня Песаха наступают дни омера, дни вскармливания	Будто само послание говорит об омере

Непрерывное чтение

Теперь можно прочесть весь отрывок подряд и услышать в каждом слове изученное.

«Тем более что сотворение душ — от неё»: более того, души создаются из Малхут; она не только «Кетер» следующего мира. «Чтобы быть йеш и отдельным сущим самим по себе в мире Брия»: начало их существования как творений, каждое из которых различимо и стоит само по себе, а не начало их существования вообще. «И называется рождением»: выход из включённости к раскрытию. «Как рассечение Ям Суф, зависящее от Атика»: словно море, которое рассекается и обнаруживает скрытое им, благодаря силе выше обычного порядка.

«А также весь рост душ все семь месяцев от зивуга Шмини Ацерет до седьмого дня Песаха»: до рождения есть зарождение. Души растут в Малхут от

дня «посылающего дождь» до дня рассечения моря. «Как рост ЗУН в утробе Има илаа»: как сами качества строились внутри Бины, верхней матери. «Который происходит благодаря высшим светам от Има илаа и всё выше и выше, до Эйн Соф, облекающегося в неё все девять или семь месяцев рождения»: рост приходит от высших светов, внутри которых — сила, источник которой до Эйн Соф, на протяжении всех дней зарождения, девяти или семи месяцев. «И так же при сотворении душ и ангелов для мира Брия»: та же структура относится к душам и ангелам, хотя их корни различаются.

«А также вся основа и корень капли, которую она принимает от Зеир Анпина и от которой зачинает, — из мохин Аббы ве-Имы»: воздействие, принимаемое Малхут от качеств, коренится в разуме, в Хохме и Бине. «И при каждом зивуге она продолжается к Аббе ве-Име от Арих Анпина и Атик Йомина и всё выше и выше, до Эйн Соф»: сам разум каждый раз вновь принимает от Арих Анпина, Атик Йомина и того, что выше них, до Эйн Соф. «Только всё скрыто в мохин до рождения нуквой душ, ангелов и чертогов в мир Брия»: всё это скрыто, пока нуква не родит целый мир с его творениями и структурами. «Получается, что это раскрытие самого света Эйн Соф посредством зарождения и рождения»: в конце раскрывается сила,

имеющаяся лишь у Эйн Соф, — произвести отдельный йеш.

Итог: что выяснено и что остаётся открытым

Слова послания	Чему они учат	Чего из них нельзя выводить
«Тем более что сотворение душ — от неё»	Дополнительный довод о достоинстве Малхут: из неё выходят души как творения	Будто Малхут — источник силы
«Чтобы быть йеш и отдельным сущим самим по себе в мире Брия»	Начало нового способа существования как творения	Будто это начало всего существования души; будто отдельный означает независимый
«И называется рождением»	Переход от включённости и роста в сокрытии к отдельному проявлению	Телесный процесс
«Как рассечение Ям Суф, зависящее от Атика»	Сокрытие и раскрытие; зависимость от силы выше иштальшелут	Полное описание внутреннего звена; тождество трёх употреблений «Атик»
«Все семь месяцев от зивуга Шмини Ацерет до седьмого дня Песаха»	Души растут в Малхут от «посылающего дождь» до дня рассечения моря	Медицинский расчёт дней
«Как рост ЗУН в утробе Има илаа»	Сопоставление зарождения в нижней матери и верхней матери	Будто души и ЗУН — одни и те же участники

«Облекающегося в неё все девять или семь месяцев рождения»	Сила с источником до Эйн Соф облекается в место зарождения на все его дни	Решение между семью и девятью; решение с помощью рассказа об Адаме и Хаве
«И так же при сотворении душ и ангелов»	Единая структура для душ и ангелов	Единый корень обоих
«Основа и корень капли… из мохин Аббы ве-Имы»	Корень воздействия в разуме; «поднялись в мысли»	Телесная капля
«От Арих Анпина и Атик Йомина и всё выше и выше, до Эйн Соф»	Ни одна ступень — не самостоятельный источник; — י״עАтик Йомин	Будто парцуфим — творцы; — י״ע «посредством»
«Только всё скрыто в мохин до рождения нуквой…»	Сила присутствует скрыто и раскрывается при рождении; нуква рождает целый мир	Будто сила начинается при рождении
«Раскрытие самого света Эйн Соф посредством зарождения и рождения»	Сила Эйн Соф творить отдельный йеш раскрывается в результате	Будто творение — сущность; будто прежде не было раскрытия в Ацилуте

Что взять из главы дальше? Всякий раз, встречая рождение на языке хасидизма, задавать четыре вопроса: кто рождает, кто рождается, где и какой силой. Отличать место раскрытия, Малхут, от источника способности, Эйн Соф. Помнить, что корень в мысли, а рождение в Малхут, и противоречия между ними нет. Знать, что «мамаш»

относится к раскрывающейся силе, а не к сущности творения.

Глава оставляет открытыми следующие вопросы:

- **Внутреннее звено.** Как и в главе 8, послание даёт место перехода, его название и корень силы, но не описывает по шагам, как душа, бывшая «подобием аспекта Б-жественности», становится «йеш и отдельным сущим». «Зависит от Атика» указывает источник силы, а не способ её действия. [254]
- **Семь и девять.** Почему в послании «семь месяцев» для душ и «девять или семь» для ЗУН? Мы привели возможный ключ из «Эц хаим», однако Аризаль приводит несколько порядков, а послание не решает вопрос. Также не вполне выяснено различие между «шестью месяцами» в «При эц хаим» и «семью месяцами» в послании.
- **Порядок рождающихся.** Почему души, ангелы и чертоги перечислены именно в таком порядке? Мы предложили порядок от внутреннего к внешнему, но это предположение.
- **Рождение внутри Ацилута?** В маамаре Ребе «Вайеред» 5727 года, в разделе 4, различаются рождение душ из Малхут и их нисхождение в Брию, Йециру и Асию. Согласно маамару, даже у души в Малхут Ацилута есть два состояния, зарождение и рождение, и после рождения души

всё ещё в Ацилуте. Маамар связывает это со словами послания, что души Ацилута «уже вышли и отделились от сосудов». В нашем отрывке, напротив, название «рождение» относится к сотворению душ, «чтобы быть йеш и отдельным сущим самим по себе в мире Брия». Возможно, маамар различает этапы, которые послание включает в одно слово, как мы видели в трёх этапах «Ликутей Тора». В каком смысле родившаяся в Ацилуте душа — уже различимое порождение и в каком она ещё не «йеш и отдельное сущее», нужно изучить из маамара полностью.[273]

- **Другое прочтение «рождения нуквы».** Прочтение, согласно которому сама нуква рождается вместе с душами, слабее по прямому смыслу предложения, однако его невозможность не доказана.

От рождения к Торе и заповедям

Следующий отрывок послания начинается словами: «И этим станет понятным, почему заповеди в Малхут… а Тора в Зеир Анпине». Что ведёт от рождения к Торе и заповедям? Есть три связи.

Первая — «их начало укоренено в их конце». В предыдущей главе мы изучили, что начало укоренено

в конце: в Малхут, завершении сфирот, раскрывается сила с источником в начале. Здесь мы увидели формулу в действии. Рождение — из Малхут, из конца, и именно в нём раскрывается «сам свет Эйн Соф», сила с источником выше всех ступеней. Далее, в следующем отрывке, послание вернётся к формуле и объяснит её цель: сила Эйн Соф творит йеш ме-аин, чтобы йеш был отдельным от Б-жественности сущим, а Творец был Царём всех отдельных сущих благодаря исполнению ими Его заповедей. Там прочтём точные слова.[274] Поэтому души рождаются отдельными творениями: чтобы было кому исполнять заповеди.

Отсюда переход естественен. Если именно ступень появления отдельного сущего раскрывает столь высокую силу, можно начать понимать, почему действие в телесном материале касается корня выше видимого в нём. Послание обращается к действию: цель продолжения — не только высшее духовное состояние, но мир, где творения исполняют заповеди Творца.[250]

Вторая связь — различие ангелов и душ, которое «Ликутей Тора» приводит именно здесь. Ангелы, «продолжающиеся из слова Г-спода… не имеют никакого умножения и добавления… поэтому у них

[273] Маамар Ребе «И сошёл Г-сподь на гору Синай», второй день Шавуота 5727 года, раздел 4 (невыверенная запись). См. исследовательскую книгу, том II, с. 2047–2056: нельзя согласовать это «лишь повторением слова „рождение“»; «это сосредоточенное выяснение, а не неизбежное противоречие».

[274] «Игерет а-Кодеш», 20, текст с раскрытыми сокращениями. См. далее, гл. 10.

нет размножения и т. д.; напротив, именно души Израиля постоянно продолжают свет Эйн Соф, благословен Он, вниз посредством практических заповедей, совершаемых ими в аспекте умножения и добавления».[275] Души родились из Малхут силой Эйн Соф, а практическими заповедями продолжают свет Эйн Соф дальше, вниз. К этому ведёт и изученный нами порядок времени: после седьмого дня Песаха наступают дни омера, в конце которых, в Шавуот, дана Тора. В конце маамара «Море увидело и побежало» сказано, что отсчёт омера — «пробуждение снизу», «благодаря чему затем в Шавуот произошло дарование Торы лицом к лицу». [257]

Третья связь — пример семени. В «Дерех мицвотеха», «Основа заповеди молитвы», глава 46, образы капли и зародыша соединяются с растительной силой, сроками зарождения и высшим корнем, раскрывающимся в росте. Это помогает понять переход послания от рождения к Торе и заповедям, затем к праху. Во всех этих случаях есть малое определённое сущее, несущее возможность, незаметную при первом взгляде: семя, посеянное в землю, «включается в растительную силу земли», и из него выходит целое дерево.[276]

[275] «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, «Шестьдесят цариц».

[276] См. исследовательскую книгу, том II, с. 1636–1657, обсуждение «„Дерех мицвотеха“, 46: начало не доказывает отсутствия далее».

Параллель в объяснении Цемах Цедека помогает спрашивать о семени, зародыше и заповеди: что явно, что существует потенциально и что пробуждает раскрытие. Вопросы связывают части послания, хотя каждая говорит о другом действии.[276]

Изучать главу с помощью инструментов искусственного интеллекта

Отрывок послания в этой главе насыщен сокращениями и числами, содержит пример зарождения и рождения, а также слово «мамаш», которое легко отнести не к тому предмету. В каждом таком месте инструмент искусственного интеллекта может ответить с излишней уверенностью: раскрыть сокращение по обычному употреблению, согласовать числа расчётом без источника, перенести телесные подробности примера в поясняемое, отнести слово к ближайшему предмету. Следующие четыре упражнения проверяют именно эти места. В первом и четвёртом возвращается правило, сформулированное во введении на примере ח״אв «Ликутей Тора»: проверка контекста предшествует расшифровке знакомого сокращения. Здесь оно проверяется на ,ו״ע а таким же способом и на «мамаш»: оба понимаются по предмету предложения, а не по знакомому значению.

Упражнение 1: сокращения

Что спросить. Приложить отрывок в точной формулировке и попросить раскрыть все сокращения, особенно ,ע״י встречающееся трижды.

Что проверить. Сопоставить расшифровку с изданием послания с раскрытыми сокращениями[237] и объяснением главы: в одном из трёх случаев ע״י означает «Атик Йомин», а не «посредством». При ошибке стоит спросить, что ввело в заблуждение: привычное значение сокращения или недостаточное внимание к предмету предложения.

Предел вывода. Правильная расшифровка трёх ע״י не доказывает правильности остальных расшифровок в том же ответе. Каждое сокращение проверяется отдельно по предложению и печатному тексту, а не по словарю сокращений.[277]

Упражнение 2: семь и девять

Что спросить. Почему в послании «семь месяцев» для душ и «девять или семь месяцев рождения» для ЗУН? Попросить источники для каждого ответа.

Что проверить. Открыть источники и проверить, нет ли в них авторского указания, меняющего вес цитаты, например: «То, что я нашёл здесь в обратном порядке,

[277] О сокращениях, раскрытых в цифровом тексте, и необходимости проверять все написания см. часть «Учебные случаи», случай 6; о распределении месяцев зарождения в «Эц хаим», раздел 28, и отметке «в обратном порядке» — там же, случай 7. О проверке источника, предложенного инструментом, см. часть «Учиться дальше», раздел «Как проверить, что источник подлинный».

так и записал». Проверить также, не «согласует» ли ответ расхождение расчётом без источника.

Предел вывода. Глава привела возможный ключ, но послание не решает вопрос. И после такой проверки он остаётся открытым, пока не найдётся источник, решающий его.

Упражнение 3: границы примера рождения

Что спросить. Попросить перечень того, чему учит пример зарождения и рождения и чего из него нельзя выводить.

Что проверить. Сопоставить перечень с разделом «Чему учит пример и чему он не учит». Обратить внимание на биологические или медицинские подробности, попавшие в объяснение: пример учит соотношению роста в сокрытии и проявления, а не телесному процессу.

Предел вывода. Хороший перечень помогает помнить границы примера. Он ничего не доказывает о поясняемом: например, не говорит, сколько времени «длится» духовное зарождение, и не объясняет, как душа становится отдельным йеш.

Упражнение 4: что означает «мамаш»?

Что спросить. Приложить предложение «Получается, что это раскрытие самого света Эйн Соф посредством зарождения и рождения» и спросить: что, согласно

этому предложению, становится «светом Эйн Соф мамаш»?

Что проверить. Ловушка — прочесть «мамаш» как описание рождающейся души, будто она — сущность Эйн Соф. Согласно главе, «мамаш» описывает раскрывающуюся силу, силу творить йеш ме-аин, а душа остаётся ограниченным творением. Проверить также, не говорит ли ответ, что в Ацилуте вообще не было раскрытия, вопреки словам «ибо там светит свет Эйн Соф».

Предел вывода. Даже ответ, правильно определяющий, что слово относится к силе, не доказывает точного определения «мамаш»: послание здесь его не определяет, а прочтение главы опирается на употребление в другом месте послания.

Глава 10 | Корень Торы и заповедей: переворачивающаяся печать и пример плаценты

Что нам уже известно

В предыдущих главах мы узнали, что в Малхут, последней сфире, раскрывается сила Эйн Соф творить «йеш и отдельное сущее». Увидели также, как «их начало укоренено в их конце»: начало присутствует в конце. Продолжим различать

источник силы и место её раскрытия, порядок ступеней сверху вниз и отношение снизу вверх.

Здесь встретим буквы имени hАвайе, «белизну» и «орха́» на языке «Зоара», примеры печати и плаценты. Вернёмся также к Зеир Анпину, нукве, Арих Анпину, «Гулгальте» и «моха стимаа», встреченным в главе 6. Каждый термин объясним на месте.

Где мы находимся

Две предыдущие главы касались Малхут. Глава 8 установила, что «основное возникновение йеш и совершенно отдельного сущего» — из Малхут Ацилута, последней сфиры, «ибо нет царя без народа». Она показала, что этот конец не так слаб, как выглядит: «их начало укоренено в их конце», и в Малхут раскрывается сила Эйн Соф творить йеш ме-аин. Глава 9 показала действие этой силы при рождении. Души, ангелы и чертоги мира Брия рождаются из Малхут, а корень «капли» продолжается «всё выше и выше, до Эйн Соф». Отсюда вывод: «Получается, что это раскрытие самого света Эйн Соф посредством зарождения и рождения».

Сразу после этого вывода Алтер Ребе пишет: «И этим станет понятным». Что станет понятным? Место заповедей и место Торы. Кажется, это скачок к другой

теме: до сих пор говорили о сфирот, рождении душ и мирах, вдруг переходим к Торе и заповедям. Однако связь тесная. Две предыдущие главы показали, что последняя ступень несёт самую высшую силу. Теперь послание применяет тот же принцип к вопросу, близкому человеческой жизни: почему простое действие, например наложение тфилин или взятие лулава, связано с корнем выше корня понимания и углублённого изучения.

У связи есть и второе основание, упомянутое в конце предыдущей главы; послание само назовёт его через несколько строк. При рождении душ появляются отдельные творения, и лишь отдельным творениям можно заповедовать. Йеш сотворён отдельным, «чтобы Эманирующий, благословен Он, был Царём всех отдельных сущих благодаря исполнению ими Его заповедей, которые Он им заповедует». Так вопрос «как создаётся отдельное сущее?» сам ведёт к вопросу «ради чего оно создано?», и ответ проходит через заповеди.

Здесь заповеди впервые входят в само рассуждение послания. В конце оно вернётся к ним и завершится «величием достоинства практических заповедей, являющихся целью нисхождения душ в этот телесный мир». Но уже теперь, до завершения, они — часть самого объяснения, а не нравственный вывод, добавленный после него.[278]

Понять волю и исполнить её

Различие, которое строит отрывок, знакомо из жизни. Человек может хорошо понимать, почему важно помогать другому, объяснять это и воодушевляться. Но когда приходит нуждающийся в помощи, есть ещё требование: сделать. Понимание может направлять действие, придавать ему чуткость и точность, но не заменяет саму помощь. Пример приближает различие между мудростью, объясняющей нечто, и волей к тому, чтобы оно было сделано.[279]

В Торе и заповедях это отношение несравненно возвышеннее, поскольку речь о мудрости Г-спода и Его воле. Когда мы изучаем основание заповеди, наш разум принимает внутреннее содержание. Когда исполняем заповедь, воля осуществляется также в органе тела и телесном предмете. Значит, внешний вид сам по себе не измеряет корень: простое на вид действие может быть связано с волей выше постигаемого нами основания.

[278] «Игерет а-Кодеш», 20: конец предыдущего отрывка, «Получается, что это раскрытие самого света Эйн Соф посредством зарождения и рождения»; конец послания: «После этих слов и этой истины понимающему легко постичь из всего вышесказанного величие достоинства практических заповедей, являющихся целью нисхождения душ в этот телесный мир». О том, что здесь «заповеди входят в само рассуждение задолго до последней строки», см. исследовательскую книгу, том II, с. 2059–2068, «Карта вопроса и его выяснение»; о двух местах послания, обсуждающих заповеди, каждом со своей задачей, там же, с. 2100–2104.

[279] См. исследовательскую книгу, том II, с. 2061–2068, обсуждение «Печать и плацента: два примера, не отменяющие Тору».

Отрывок в трёх шагах

Наш отрывок, сто сорок три слова, состоит из трёх шагов:

1. **Карта.** Внизу заповеди в Малхут, последней букве hей имени hАвайе, а Тора в Зеир Анпине, букве вав. (Буквы имени указывают на сфирот; увидим это по «Игерет ha-Тшува» в разделе «Две карты».) Вверху, в Арих Анпине, порядок кажется обратным: заповеди в «Гулгальте», в «белизне», а корень Торы в «моха стимаа», «мудрости оснований заповедей». («Гулгальта» — череп, «лавнунин» — белизна, «моха стимаа» — закрытый, скрытый мозг; каждое название будет объяснено на месте.)
2. **Объяснение.** «Но это подобно переворачивающейся печати». То есть «их начало укоренено в их конце» — сила Эйн Соф творить йеш ме-аин, чтобы йеш был «отдельным от Б-жественности сущим», а Творец — «Царём всех отдельных сущих благодаря исполнению ими Его заповедей». По известному выражению: «Конечное действие — в мысли сначала».
3. **Доказательство и вывод.** Поэтому в Иерусалимском Талмуде сказано, что даже рабби Шимон прерывает изучение ради лулава, а тому, кто учится не ради исполнения, «лучше бы его плацента перевернулась ему на лицо». Причина:

плацента образовалась первой и была «основой ребёнка» до сорока дней. «Так и заповеди — основа Торы и её корень», хотя заповедь телесна, а Тора — мудрость; «только одно во внешнем, а другое во внутреннем, как будет сказано далее».

По пути встретим арамейские слова «Зоара», названия парцуфим и два примера. Каждый объясним отдельно, затем вернёмся к предложению, в котором он стоит.[280]

Четыре вопроса для чтения

Вопрос «что выше, Тора или заповедь?» на самом деле включает несколько разных вопросов; отрывок учит разделять их. Поэтому к каждому предложению зададим четыре вопроса:

- **Корень.** Из какого высшего аспекта это продолжается?
- **Место раскрытия.** На какой ступени раскрывается и каким способом достигает нас?
- **Внутреннее и внешнее.** Воспринимается ли внутри человека, как понимание, ставшее частью его мысли, или раскрывается также вне него, в органе тела и предмете?

[280] Исследовательская книга, том II, с. 2057–2068: начало темы «Тора и заповеди: корень, действие и цель», слова послания, разделённые на пятнадцать единиц, и «Карта вопроса и его выяснение»: «Как заповеди находятся в Малхут, но их корень выше корня Торы, и чему учат белизна, путь, лулав и плацента?»

- **Цель.** Ради чего всё совершается и в чём завершается замысел?

На каждый вопрос может быть свой ответ: в корне заповеди предшествуют; в порядке раскрытия Тора выше них; Тора воспринимается разумом, а заповедь совершается также органом тела и предметом; с точки зрения цели заповедь — «конец», бывший «в мысли сначала». Поэтому, говоря о достоинстве Торы или заповеди, нужно выяснить, в каком смысле оно утверждается.[281]

Два примера и две задачи

Отрывок пользуется двумя примерами, у каждого своя задача. Переворачивающаяся печать показывает, что видимый в результате порядок может быть обратным порядку в корне. Плацента добавляет другое отношение: предшествование во времени и в основе между первым образовавшимся, позволяющим развитие, и формой, развивающейся затем. Не нужно требовать от обоих примеров одного и того же; каждый приближает другую сторону утверждения, что заповеди — основа Торы и её корень в данном контексте. К каждому примеру

[281] Исследовательская книга, том II, с. 2061–2068, «Решение темы: нет единой лестницы всех достоинств Торы и заповедей»: «Вопрос „что выше?“ скрывает несколько мерил: корень, внутреннее, способ раскрытия и осуществлённую цель». Уже в начале темы, там же, с. 2057–2059: «Корень, внутреннее, раскрытие, действие человека и результат продолжения — не одно мерило».

зададим два вопроса: какому отношению он учит и где останавливается.[279]

Пример рабби Шимона бар Йохая, чьё изучение Торы — его постоянное занятие, связывает величие учёбы с обязанностью исполнить заповедь. Тора учит действию и приводит к нему: учёба освещает действие, а действие даёт Б-жественной воле место в мире. На этой основе сможем понять и завершение послания о достоинстве «одного часа тшувы и добрых дел в этом мире».[282]

«И этим станет понятным, почему заповеди в Малхут»: две карты

> ובזה יובן היות המצות במל' ה' של שם הוי' והתורה בז"א
>
> [W10-01 · слова 1–11]

«И этим станет понятным, почему заповеди в Малхут, букве hей имени hАвайе, а Тора в Зеир Анпине».

«И этим» — посредством только что сказанного: сила Эйн Соф раскрывается именно в конце, в Малхут и рождении из неё, а начало «укоренено» в конце. Это ключ к разрешению предстоящей трудности.

«Станет понятным» — будет объяснено. Послание не вносит новый вопрос извне, а показывает, что

изученный принцип разрешает трудность, знакомую изучающим каббалу.

«Почему заповеди в Малхут» — факт нахождения, то есть отнесения заповедей к Малхут. Послание предполагает это известным и здесь не доказывает.

«Букве hей имени hАвайе» — Малхут обозначена последней hей имени hАвайе. Четыре буквы имени указывают на десять сфирот, последняя — на Малхут.

«А Тора в Зеир Анпине» — זו"א означает Зеир Анпин, «малые лики»: название парцуфа шести качеств, от Хеседа до Йесода. Понятие «парцуф» встречалось в главе 6, вскоре напомним его.

> וא"ו של שם הוי'. הגם שלמעלה בא"א המצות הן בגולגלתא בלבנונית
>
> [W10-02 · слова 12–22]

«Букве вав имени hАвайе. Хотя вверху, в Арих Анпине, заповеди находятся в Гулгальте, в белизне».

«Букве вав имени hАвайе» — Зеир Анпин обозначен буквой вав. Здесь заканчивается первое предложение, «нижняя карта»: заповеди в hей, Тора в вав.

«Хотя» — вводит трудность: последующее кажется противоречащим первой карте.

[282] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 4: Тора и заповеди, наслаждение сиянием Шхины.

«Вверху» — в корне, на ступенях выше Торы и заповедей в их раскрытии.

«В Арих Анпине» — «долгие лики»: парцуф, в котором Кетер облекается относительно нижних парцуфим.

«Заповеди находятся в Гулгальте» — корень заповедей в «Гулгальте», черепе, высшем аспекте головы Арих Анпина.

«В белизне» — в имеющемся тексте: «В Гулгальте, в белизне, которая есть орха…». Второе сочетание уточняет первое: не вся Гулгальта, а её белизна. «Которая» сейчас отождествит белизну с «орхá». Объясним в следующем разделе.

Буквы имени: вав и hей

Почему связывать Тору и заповеди с буквами имени hАвайе? Потому что все десять сфирот обозначены в этом имени. Алтер Ребе объясняет в «Игерет ha-Тшува»: они «включаются и обозначаются в имени hАвайе». Йуд указывает на Хохму, первая hей — на распространение постижения и понимания, то есть Бину. Когда воздействие продолжается «ниже, в миры раскрытия, подобно человеку, желающему раскрыть свою мудрость другим посредством речи», оно «включается и обозначается… буквами вав и hей». «Вав указывает на продолжение сверху вниз», происходящее «посредством качества Его милости и

доброты и остальных Его святых качеств, включённых в общем в число шесть». Качество Его царства «называется словом Г-спода» и «включается и обозначается последней буквой hей имени hАвайе». [283]

Отсюда можно понять нижнюю карту. Вав — прямая линия сверху вниз: само продолжение через качества. Тора относится к этому аспекту. Это высшие мудрость и воля, нисшедшие и ставшие определённым содержанием в законах, основаниях и рассказах, которые человек может понять и по которым может жить. Последняя hей — «речь», место обращения воздействия к тому, кто вне него. Заповедь относится к этому аспекту. Это повеление получателю, «заповедь Царя», совершаемая в мире. В том же послании сказано, что «истинное служение в занятии Торой и заповедями, голосом и речью или действием, — буквы вав и hей». В «Кунтрес ахарон», 4, прямо сказано, что Тора «есть Зеир Анпин».[284]

Согласно этой карте, в порядке раскрытия Тора выше заповедей: вав предшествует hей, а качества — принимающей от них Малхут. Послание

[283] «Тания», «Игерет ha-Тшува», гл. 4: буквы имени hАвайе и обозначенные ими сфирот.
[284] «Игерет ha-Тшува», там же: «Отсюда продолжилось истинное служение в занятии Торой и заповедями, голосом и речью или действием, — буквы вав и hей и т. д.». «Кунтрес ахарон», 4: «Поэтому молитва называется „жизнью часа“ — Малхут, нисходящая в Брию, Йециру и Асию; Тора — „жизнью мира“, Зеир Анпин». «Заповеди Царя» взято из объяснения «Ликутей Тора», Бемидбар: «Раскрытие заповедей — аспект заповедей Царя».

предполагает это исходной точкой. Сейчас оно противопоставит ей другую карту.

«Хотя»: вторая карта, кажущаяся обратной

Вторая карта касается корня, Арих Анпина: там заповеди «в Гулгальте», Тора — «в моха стимаа». Череп окружает мозг и находится над ним. Получается, вверху заповеди выше Торы, внизу Тора выше заповедей. Такова трудность, вводимая словом «хотя»: как предшествующее в корне оказывается последующим в раскрытии?

Трудность знакома и по переживанию. Человек изучает основание заповеди. Его разум деятельно работает, проясняются новые связи, он чувствует прикосновение к глубокой мудрости. Затем встаёт и исполняет заповедь простым предметом. При первом взгляде кажется, что он нисходит с духовной высоты к более низкому действию. Послание хочет показать ему ещё нечто: явное само по себе не раскрывает корень и цель.

Нужно заметить: послание не объявляет первую карту ошибкой. «Заповеди в Малхут» остаётся верным, и «Тора в Зеир Анпине» остаётся верным. Две карты отвечают на два из четырёх наших вопросов: одна — о месте раскрытия, другая — о корне. Трудность не в истинности обеих, а в обратном порядке. Объяснение придёт со словом «но».

В «Ликутей Тора», в объяснении «Корень заповедей» в Бемидбар, также приведена эта трудность, сформулированная как три затруднения: «Иногда следует, что заповеди выше Торы… а иногда — что Тора выше заповедей»; есть места, где заповеди связаны с Зеир Анпином: «248 предписаний — 248 органов Царя». Объяснение цитирует наш отрывок послания; из него взяты объяснение и пример, которые приведём далее.[285]

Арих Анпин, Гулгальта и моха стимаа

Для понимания верхней карты нужны три понятия.

Парцуф. Как мы видели, «парцуф» на языке каббалы — целая система сфирот, действующая как единое строение с «головой», «телом» и «органами». Это названия отношений, а не формы. «Голова» — направляющий и предшествующий аспект; «мозг» — внутренняя мудрость; «волосы» — тонкие продолжения, выходящие из головы вовне.

Арих Анпин. Парцуф Кетера, аспекта выше Хохмы, в его обращении ко всему нижнему. «Арих Анпин», «долгие лики», противопоставлен «Зеир Анпину», «малым ликам»: первый — высший и окружающий аспект, второй — определённые качества.

[285] «Ликутей Тора», Бемидбар, «Объяснение вышесказанного», начало «Понять корень заповедей», раздел 2: три затруднения в скобках и цитата «Об этом сказано в „Игерет а-Кодеш“, в „Иху ве-хайохи хад“, так: „И этим станет понятным, почему заповеди в Малхут, а Тора в Зеир Анпине…“». В печатном объяснении есть добавления в круглых и квадратных скобках; авторы слоёв здесь не установлены, поэтому слова приводятся как объяснение.

Гулгальта и моха стимаа. В голове Арих Анпина различают два аспекта. «Гулгальта» — череп, окружающий голову сверху. «Моха стимаа», «закрытый мозг», — скрытая мудрость внутри черепа. В «Идра раба» «Зоара», которую рассмотрим в следующем разделе, волосы свисают на Гулгальту, а в каждом волосе — «источник, выходящий из моха стимаа», из закрытого мозга.[286]

Объяснение в «Ликутей Тора» даёт телесный пример черепа, многое проясняющий. Внутренние органы связаны с мозгом «через артерии и жилы». Внешние органы «соединяются с самой костью черепа в голове». «Каркафта, кость черепа», находится «над головой и не имеет связи и соединения с мохин», подобных внутренним органам; это «аспект Кетера, однако внешняя сторона Кетера». Отсюда вывод: заповеди соответствуют «внешней стороне органов», их корень — в «Гулгальте»; Тора соответствует «внутренней стороне органов», принимающих от мозга. Пример не учит наличию черепа и костей вверху. Он учит двум типам связи: через понимание, как между мозгом и внутренним органом, и выше понимания, как между черепом и внешним органом.[287][288]

[286] «Зоар», «Идра раба» (Насо), описание «прядей волос» Гулгальты: «В каждом волосе есть источник, выходящий из моха стимаа… светит и продолжается в том волосе к волосам Зеир Анпина».

«В белизне, которая есть путь в проборе волос»: один путь и 613 путей

היא האורחא דבפלגותא דשערי דמתפלגא לתרי"ג אורחין דאורייתא שבז"א

[W10-03 · слова 23–31]

«Которая есть путь в проборе волос, разделяющийся на 613 путей Торы в Зеир Анпине».

«Которая» отождествляет: «В белизне, которая есть путь». Только что упомянутая белизна — сам путь. Это не две вещи, белизна, затем путь, а два названия одного.

«Орха» по-арамейски — дорога, путь.

«Де-бе-пальгута де-саарей»: арамейское «де-» соответствует «который»; «пальгута» — разделение, место разделения волос на две стороны; «саарей» — волосы. Значит, «путь в месте разделения волос». Видевший голову с пробором посередине знает узкую линию, остающуюся открытой. Белизна этой линии — «лавнунин».

«Де-митпальга» — «разделяющийся»: сам путь разделяется. Корень פלג встречается дважды: путь

[287] «Ликутей Тора», Бемидбар, указанное объяснение, раздел 2: «Внутренние органы принимают жизненность от мохин в голове через артерии и жилы и т. д.… Внешние органы не связываются друг с другом в мозге головы, но связываются с костью черепа». Вывод: «По этому станет понятна тема заповедей, заповедей Царя: это внешняя сторона органов; 248 предписаний — 248 органов — внутренняя сторона органов, аспект Зеир Анпина, Торы».

[288] Исследовательская книга, том II, с. 2059–2068, «Карта вопроса и его выяснение».

находится в разделении волос и сам разделяется далее.

«На 613 путей» — на шестьсот тринадцать дорог.

«Де-орайта» — Торы.

«В Зеир Анпине» — там находятся эти пути.

Итак, предложение говорит: корень заповедей в Арих Анпине — один путь, разделяющийся и становящийся в Зеир Анпине 613 путями Торы. Эти слова связывают две карты. Единый верхний путь — корень заповедей; он сам проявляется внизу как 613 «путей Торы». Поэтому Тора в Зеир Анпине не отдельная от корня в Гулгальте система. Это разветвление того же единого пути на 613 путей.

«В белизне, которая есть путь»: одно название, без дополнительного слоя

Белизна и путь — два аспекта один над другим? Нет: «которая» в послании отождествляет белизну с путём. Так и в «Кунтрес ахарон», 4: Алтер Ребе приводит от имени «другого места», что заповеди — «613 путей, продолжающихся из одного пути и т. д., который есть белизна». В дополнениях к «Тора ор», Тецаве: «Белизна в Гулгальте, называемая хиварти, называется путями». «Хиварти» по-арамейски — белизна, «орхин» — пути. Три названия одного.[289]

Там же в «Тора ор» сказано: «Белизна выше волос». Это третий слой? Нет; далее объясняется «выше»: белизна — «корень питания волос, растущих из неё», «белизна поддерживает рост волос». Она выше волос как корень выше растущего из него, а не как дополнительный этаж. Поэтому «выше волос» описывает отношение корня и роста внутри того же образа. Самостоятельного аспекта, не упомянутого посланием, оно не добавляет.[290]

Источник образа: «Идра раба»

Образ происходит из «Идра раба», части «Зоара», где «исправления» Арих Анпина и Зеир Анпина описаны языком головы, волос и бороды. В упомянутых дополнениях к «Тора ор» о нём сказано: «Как известно из „Идра раба“ и „Идра зута“». Как образ перешёл из «Зоара» в сочинения Аризаля и далее в послание, здесь не расписываем; для рассуждения достаточно слов самого «Зоара». Волосы Гулгальты там «белы и чисты, как чистая шерсть», ни один волос не спутывается с другим. О проборе сказано:

[289] «Кунтрес ахарон», 4: «В одном месте написал, что 248 положительных заповедей — в пяти Хасадим, а 365 запретов — в пяти Гвурот и т. д.; в другом — что это 613 путей, продолжающихся из одного пути и т. д., белизны и т. д.». «Тора ор», дополнения, Тецаве, «Понять корни вышесказанного на стих „А ты повели сынам Израиля“». Исследовательская книга, том II, с. 2099–2104: в самом послании белизна отождествлена словами «которая есть путь в проборе волос», второго слоя в предложении нет; расширения, например отождествление белизны с Хеседом Гулгальты, — вторичное объяснение. Также там же, с. 2078–2082.

[290] «Тора ор», дополнения, Тецаве, там же: «Буквы Торы, коренящиеся в волосах, — лишь облачение и сосуд раскрытия света и жизненности, облечённых в них, то есть белизны выше волос. Белизна в Гулгальте, называемая хиварти, называется путями; это корень питания волос, растущих из неё и т. д.; как известно из „Идра раба“ и „Идра зута“, белизна поддерживает рост волос и т. д.».

«В проборе волос идёт один путь, светящий двумстам семидесяти мирам. От него светит путь Зеир Анпина, на котором праведники светят будущему миру… От этого пути отделяются шестьсот тринадцать путей Торы, разделяющихся в Зеир Анпине, о котором написано: „Все пути Г-спода — милость и истина“».

В свободном переводе: в проборе идёт единый путь, освещающий двести семьдесят миров. От него светит путь Зеир Анпина, в котором праведники светят будущему миру. От того пути отделяются шестьсот тринадцать путей Торы, разделяющихся в Зеир Анпине, как написано: «Все пути Г-спода — милость и истина».[291]

Из описания Алтер Ребе берёт лишь необходимое рассуждению: один путь в Гулгальте, разделяющийся на 613 путей в Зеир Анпине. Остальные подробности, числа и миры он не приводит, и у нас нет основания нагружать ими послание. Стих «Все пути Г-спода — милость и истина» тоже учит чему-то о названии «орха»: пути Г-спода — пути, по которым человек идёт. Заповедь — путь поведения, а не только идея.

Волосы и белизна: что они означают в примере

В упомянутых дополнениях к «Тора ор» образ подробно объяснён. «Волосы Гулгальты — буквы Торы», «ибо, как известно, пример волос подобен

[291] «Зоар», «Идра раба» (Наso), описание волос Гулгальты и их разделения. Стихи в отрывке: Мишлей 4:18 («Путь праведников — как свет сияния»), Тегилим 25:10.

именно примеру речи». Волос описан как полый канал. Как «свет разума выходит через сочетания букв речи», так «свечение пробивается и выходит из мохин через полость волос». Поэтому буквы Торы — «облачение и сосуд» света, а белизна между волосами, их корень, — «аспект заповедей, называемых путями».[292]

Отсюда маамар приходит к резкому выводу: «Тора — объяснение заповедей». В Торе написаны длинные разделы об «изготовлении хошена и эфода»; во всех заповедях «буквы Торы поясняют, какими должны быть заповеди». Поэтому «заповеди — основное, а Тора лишь объяснение в качестве второстепенного». Это близко к словам послания: «Заповеди — основа Торы и её корень». Вернёмся к этому на месте.

Но уже здесь обозначим предел. Маамар касается определённого отношения: объясняющих букв и объясняемой ими воли. На том же языке он учит, что сам свет «пробивается и выходит» через эти буквы, а из белизны «свет выходит лишь в великом цимцуме, то есть в буквах Торы». Без букв воля белизны вообще не раскрывается. В других местах Алтер Ребе объясняет достоинство изучения Торы с иных сторон,

[292] «Тора ор», дополнения, Тецаве, там же: «Корень самих заповедей вверху в Гулгальте Арих Анпина, в 613 путях. Волосы Гулгальты — буквы Торы»; «Объяснение везде второстепенно относительно поясняемого, так и заповеди — основное, а Тора лишь объяснение, второстепенное. Буквы Торы — полые волосы Гулгальты, внутри которых пробивается и выходит свет из белизны Гулгальты, аспекта заповедей, называемых путями»; «Само действие заповеди коренится вверху в хиварти Гулгальты Арих Анпина, откуда свет выходит лишь в великом цимцуме, то есть в поясняющих их буквах Торы».

с которых оно выше всех заповедей; рассмотрим это в конце главы. Пока достаточно помнить: «второстепенное» по одной оси не «второстепенное» по всем осям.

613 путей: единая воля и множество путей

Число 613 побуждает к расчёту: каждый ли «путь» — определённая заповедь, и есть ли у каждой свой волос в голове Арих Анпина? Послание этого не говорит. Оно говорит, что один «путь» «разделяется» на 613 «путей Торы в Зеир Анпине». Это пути Торы в Зеир Анпине, а не поэлементный перечень заповедей. Точное отождествление путей с определёнными заповедями остаётся открытым.[293]

В параллельных источниках число также служит структурой, а не таблицей. В «Тора ор», Лех леха, сказано: «613 заповедей Торы и семь установлений мудрецов — 620 столпов света, из путей белизны Гулгальты». Здесь уже шестьсот двадцать, числовое значение «Кетер», а не 613. В «Кунтрес ахарон», 4, «продолжение разделяется на 613 частных продолжений согласно аспекту и достоинству заповедей», с отдельными примерами: «При цдаке и благотворении свет Эйн Соф, благословен Он,

[293] Исследовательская книга, том II, с. 2099–2104: «613 путей Торы в Зеир Анпине» — пути Торы, разделяющиеся из единого пути; нельзя заранее приравнивать их к числу 613 заповедей. Формулировка подтверждена, точное отождествление остаётся предположением. Там же, с. 2079–2084, среди открытых вопросов — источники белизны, пробора волос и 613 путей в сочинениях Аризаля.

продолжается во внешнюю сторону сосуда Хеседа Зеир Анпина, при исполнении законов — во внешнюю сторону Гвуры, при милосердии и т. д.».[294]

Если число — не таблица, чему оно учит? Упорядоченному множеству. Высшая воля едина, а становится множеством определённых путей. У каждой заповеди свой путь, подробности и границы, однако все выходят из одного пути. Так человек встречает единую волю через множество частных действий, каждое из которых связывает его с общим корнем.

«А корень Торы… — мудрость оснований заповедей»: воля и основание

ושרש התורה דנפקא מח"ע הוא במו"ס דא"א והיינו החכמה דטעמי המצות

[W10-04 · слова 32–42]

«А корень Торы, выходящей из высшей Хохмы, — в моха стимаа Арих Анпина, то есть мудрости оснований заповедей».

«А корень Торы» — до сих пор говорили о корне заповедей, отсюда — о корне Торы.

[294] «Тора ор», Лех леха, первый маамар («Тема „Иди себе“ и „И шёл по переходам своим“»): «Продолжение высшей Хохмы в телесные вещи — посредством света Кетера, ибо Тора выходит из Хохмы в раскрытии, но источник её выше: 613 заповедей Торы и семь установлений мудрецов — 620 столпов света, из путей белизны Гулгальты, аспекта Кетера, Малхут Эйн Соф; благодаря этому продолжается столь низко». В объяснении «Ликутей Тора», Бемидбар, раздел 2: «613 путей, 620 столпов, буквы Кетер». «Кунтрес ахарон», 4, абзац «Все заповеди — исправить 248 органов Зеир Анпина».

«Де-нафка» по-арамейски — «выходящей».

מ״ח — «из Хохмы илаа», высшей Хохмы. Слова указывают на выражение, многократно приводимое Алтер Ребе: «Орайта ме-Хохма нафка» — Тора выходит из Хохмы.[295]

«В моха стимаа» — в закрытом мозге.

«Арих Анпина» — ему принадлежит этот аспект.

«То есть» уточняет, о какой мудрости говорится.

«Мудрости оснований заповедей» — это «Тора», противопоставляемая заповедям в отрывке: Тора как мудрость, объясняющая, почему Святой, благословен Он, заповедал заповеданное, а не Тора во всех своих сторонах.

Теперь верхняя карта завершена. Корень заповедей — в Гулгальте, в белизне, являющейся путём. Корень Торы — в моха стимаа, в мудрости оснований. Гулгальта окружает мозг, поэтому в корне заповеди предшествуют.

Два вопроса об одной заповеди

Человек спрашивает, почему ему дана определённая заповедь. Сам вопрос предполагает определённое действие и желание понять его основание. Воля к совершению действия и объясняющая его мудрость

[295] «Тания», «Игерет ha-Тшува», гл. 4: «Тора выходит из Хохмы — аспекта йуд имени hАвайе». В варианте «ме-Хохма нафкат»: «Тора ор», Лех леха, там же; «Ликутей Тора», Бемидбар, указанное объяснение.

связаны, но не одно и то же. Можно понять часть основания и всё же не исчерпать волю. Можно исполнить действие, вообще не постигая основания.

У обеих сторон есть названия. «Основание» отвечает на «почему?»: объясняет, связывает, показывает действие вещи. «Воля» отвечает на «что требуется?»: благодаря ей вообще есть что объяснять. Волю можно объяснить, но объяснение не создаёт её; оно следует за ней и описывает её изнутри.

Термины не означают того, что кажется при первом взгляде. «Воля» — не просто душевное воодушевление, «мудрость» — не просто информация. Воля определяет искомую цель, мудрость раскрывает её как содержание и постижение. Исполняя заповедь, человек встречает волю Г-спода в действии, даже ещё не постигая глубокого основания. Изучая Тору, он принимает её свет в разуме через понимание.

Теперь карта понятна. Гулгальта, окружающая корень, — воля к исполнению заповеди. В «Кунтрес ахарон», 4, Алтер Ребе пишет о белизне: «Высшее наслаждение и желание продолжить свет вниз». Значит, белизна — желание, высшее наслаждение осуществлением. В том же предложении она названа «источником мохин»: воля — источник, из которого продолжается и мудрость. Моха стимаа, внутренняя мудрость, — «мудрость оснований заповедей».[296]

Принцип предшествования воли мудрости не нов лишь для этого отрывка. В «Игерет ha-Тшува», объясняя указание йуд имени hАвайе на Хохму, Алтер Ребе добавляет: «Шип над йуд указывает на высшую волю, благословен Он, намного выше ступени высшей Хохмы, как известно». Малый шип вверху буквы стоит над всей буквой. Так воля стоит выше мудрости, хотя выглядит «меньше» неё и не разворачивается подобно ей.[297]

«Сделаем и услышим»: воля прежде понимания

Предшествование воли пониманию имеет известный источник в Талмуде: «Когда Израиль поставил „сделаем“ прежде „услышим“, вышел небесный голос и сказал им: кто открыл Моим сыновьям эту тайну, которой пользуются служебные ангелы?» Готовность сделать предшествовала слышанию и пониманию; это предшествование названо «тайной». Упомянутое объяснение в «Ликутей Тора» связывает это с нашей темой. Согласно ему, Израиль сам понял, что высшее раскрытие дарования Торы не сохранится для поколений «без предшествующего принятия ига заповедей: сначала сделаем, затем услышим». Там же «корень заповедей в Кетере» объясняется как «высшая воля в заповедях», то есть то, «что Г-сподь

[296] «Кунтрес ахарон», 4: «Все заповеди — исправить 248 органов Зеир Анпина продолжением света Эйн Соф, благословен Он, в мохин, включённые в пять Хасадим и пять Гвурот; источник мохин — белизна и т. д., высшее наслаждение и желание продолжить свет вниз к 248 органам Зеир Анпина».

[297] «Тания», «Игерет ha-Тшува», гл. 4.

желает исполнения нами заповеди: наложить тфилин и облачиться в цицит».[298]

Это не означает ненужности понимания. «Услышим» сказано сразу после «сделаем» и входит в само принятие. Смысл в порядке: сначала связь с волей, затем понимание, всё глубже раскрывающее принятое.

Что даёт основание и чего не даёт

Есть ли тогда смысл изучать основания заповедей? Конечно. Основание освещает заповедь изнутри: позволяет человеку знать, что и почему он делает, связывает мысль с действиями. «Мудрость оснований заповедей» также — высшая мудрость, корень Торы.

Однако основание не делает трёх вещей. Во-первых, не заменяет действие: требуется его совершение. Во-вторых, не является условием действительности повеления: заповедь с непонятным нам основанием обязывает так же, как заповедь с понятным. В-третьих, не исчерпывает волю. Постигаемое нами из оснований — свечение высшей мудрости, здесь называемой «моха стимаа», закрытым мозгом. Если сама мудрость закрыта, воля над ней ещё более закрыта.

В Торе и заповедях есть и воля, и мудрость. В «Ликутей амарим», гл. 4, Алтер Ребе говорит, что

Тора — «мудрость и воля Святого, благословен Он» и что Святой, благословен Он, «сократил… Свою волю и мудрость в 613 заповедях Торы и их законах». Здесь он выделяет разные стороны, чтобы объяснить отношение корня и проявления.[282]

«Но это подобно переворачивающейся печати»

> אלא שהוא כחותם המתהפך ונעוץ תחלתן בסופן הוא כח הא"ס ב"ה
>
> [W10-05 · слова 43–53]

«Но это подобно переворачивающейся печати; а „их начало укоренено в их конце“ — сила Эйн Соф, благословен Он».

«Но» — ответ на «хотя». Он не отменяет сказанного: обе карты остаются верными; теперь объясняется их обратный порядок.

«Это» — всё отношение, то есть порядок Торы и заповедей вверху и внизу, а не отдельное предшествующее слово.

«Подобно переворачивающейся печати» — печати, форма которой обращается при оттиске.

«Их начало укоренено в их конце» — выражение «Сефер Йецира». Разберём в следующем разделе.

---

[298] «Шабат» 88a. «Ликутей Тора», Бемидбар, указанное объяснение, раздел 3, толкование «Кто открыл Моим сыновьям эту тайну?». В разделе 2, добавление в квадратных скобках: «Высшая воля в ней — Г-сподь желает, чтобы мы исполнили заповедь, наложили тфилин и облачились в цицит; так можно понять корень заповедей в Кетере — высшую волю в заповедях».

«Сила Эйн Соф, благословен Он» — здесь «это» отождествляет, подобно «означает»: «их начало укоренено в их конце» означает силу Эйн Соф, благословен Он.

Что такое переворачивающаяся печать

Печать — инструмент с вырезанной формой. Его прижимают к воску или мягкому материалу; форма переходит в материал, но не остаётся прежней. Выпуклое на печати становится в оттиске вогнутым, вогнутое — выпуклым. Стороны тоже меняются: правая сторона печати появляется слева в оттиске. Поэтому обычные буквы имени, вырезанные на печати, дадут обратное письмо; для прямого письма буквы вырезают обратными.

Образ древний. Уже в книге Ийова сказано: «Преображается, как глина под печатью»; материал принимает форму печати и обращается. В «Пардес римоним» Рамака образ описывает буквы с обратным порядком: «Подобно переворачивающейся печати, из כ״ל в ך״ל». В «Ликутей Тора», Экев, он применяется к человеку: «Целем — выпуклая форма, при отпечатывании которой получается вогнутая»; «человек подобен переворачивающейся печати: левое вверху становится правым внизу».[299]

[299] Ийов 38:14. «Пардес римоним», раздел 1, гл. 8. «Ликутей Тора», Экев, «Земля гор и долин», начало; там в квадратных скобках: «Так в „Мишнат хасидим“, исправление тфилин, гл. 14, пункт 5: человек относительно Зеир Анпина подобен переворачивающейся печати».

Образ учит двум вещам. Во-первых, форма сохраняется: оттиск действительно от этой печати, а не другая форма. Во-вторых, порядок обращается: верхнее на печати, выпуклое, становится нижним в оттиске, вогнутым. Отсюда предостережение: смотрящий лишь на оттиск и спрашивающий, что в нём «высоко», ошибётся, если выведет отсюда высоту на печати.

Какая пара здесь обращается

Поставим два порядка рядом, как печать и оттиск:

	В корне, в Арих Анпине	**В раскрытии, в имени hАвайе**
Заповеди	В Гулгальте, в белизне: окружающая воля	В Малхут, последней hей
Тора	В моха стимаа: «мудрость оснований заповедей»	В Зеир Анпине, вав
Что предшествует	Заповеди	Тора

Печать объясняет, почему нижний порядок не копия верхнего. Предшествующее в корне, заповеди, проявляется внизу на последней ступени. Внутреннее в корне, мудрость, проявляется внизу на ступени над ней.

Пример объясняет отношение двух представленных посланием порядков: верхнего корня и нижнего раскрытия.[300]

«Более высокое может облечься ниже»

Почему именно более высокое проявляется ниже? Объяснение «Ликутей Тора», после примера черепа и внешних органов, формулирует принцип: «Всё более высокое может облечься ниже». Пример из сил души: зрение «облекается в телесное действие, в отличие от слуха». Сразу затем цитируется наш отрывок: «Но это подобно переворачивающейся печати, и их начало укоренено в их конце; см. там».[301]

Сам Алтер Ребе пишет подобное в «Тора ор», Лех леха: «Продолжение высшей Хохмы в телесные вещи происходит посредством света Кетера». Сама мудрость не нисходит до материала. До пергамента тфилин и этрога её опускает Кетер, находящийся выше неё. «Поэтому раскрытие высшей Хохмы, облечённой, например, в раздел „Освяти“, больше раскрытия самой Хохмы в её высшем месте, ибо продолжается посредством Кетера, находящегося выше Хохмы». Вновь тот же принцип: именно более

[300] Исследовательская книга, том II, с. 2100–2104, критика словаря терминов: «Но это подобно переворачивающейся печати» следует после предложения о моха стимаа; нижнюю карту послание назвало в другом предложении. Соединение карт допустимо как итог, но не следует лишь из слова «печать». Также там же, с. 2061–2068, «Что такое переворачивающаяся печать»: «Это поясняющий пример, объясняющий отношение высшего корня и проявления вещей внизу».

[301] «Ликутей Тора», Бемидбар, указанное объяснение, раздел 2, замечание в скобках: «Внешняя сторона органов связывается с Гулгальтой, это корень заповедей, коренящихся в Гулгальте. Продолжаясь вниз, они облекаются именно во внешнюю сторону органов, ниже Торы, внутренней стороны. Всё более высокое может облечься ниже… Также пример зрения, облекающегося в телесное действие, в отличие от слуха. Об этом сказано в „Игерет а-Кодеш“, „Иху ве-хайохи хад“».

высокая ступень может нисходить до самого низкого места.[302]

В «Кунтрес ахарон», 4, та же мысль изложена языком сосудов: «Внешняя сторона высшего нисходит вниз, а внутренняя сторона нижнего восходит вверх». Внутренняя сторона верхней ступени остаётся на месте, её внешняя сторона нисходит и облекается в нижнее. Поэтому продолжение сверху вниз происходит «именно посредством практических заповедей… именно во внешнюю сторону сосудов».[303] В том же разделе есть другой пример, в иной теме и по иной причине, низкого в раскрытии и высокого в корне: бирурим, совершаемые «посредством Торы и заповедей в мысли, речи и действии» в Брии, Йецире и Асии, «выше в своём корне» нефеш, руах и нешамы человека.[304] «Бирурим» здесь — силы нижних миров, ещё нуждающиеся в очищении; на языке хасидизма

[302] «Тора ор», Лех леха, первый маамар; прежде там: «При взятии этрога, например, поскольку в него облечена Хохма, это словно охват высшей Хохмы».

[303] «Кунтрес ахарон», 4: «Продолжение сверху вниз — именно посредством практических заповедей, чтобы продолжить свет в сосуды, именно во внешнюю сторону сосудов, ибо внешняя сторона высшего нисходит вниз, а внутренняя сторона нижнего восходит вверх». Прежде там: «Лица Моего не увидят: внутренняя сторона высшего не может нисходить вниз, лишь внешняя сторона и ахораим». Это противопоставлено «интеллектуальным страху и любви», пробуждающим «подъём снизу вверх».

[304] «Тания», «Кунтрес ахарон», 4, начало: «Понять написанное в „При эц хаим“, что в наше время основное очищение происходит именно посредством молитвы». Среди тем: достоинство практических заповедей «над достоинством мохин, интеллектуальных страха и любви»; бирурим в Брии, Йецире и Асии, коренящиеся «в САГ внутренней стороны Адама Кадмона», в отличие от нефеш, руах и нешамы, «уже исправленных посредством МА»; человек, «живущий питанием из неживого, растительного и животного и очищающий их посредством МА в себе»; пример посева и посадки, где семя пробуждает «растительную силу земли, слово Г-спода „Да произрастит земля…“», так «пергамент и этрог пробуждают до высочайших ступеней»; подъём и продолжение, «оба нужны высшему»; «это цель иштальшелут: раскрытие высшего света внизу, а не подъём нижнего вверх».

«бирур» — работа, при которой человек извлекает благую силу, скрытую в телесной вещи, и поднимает её к святости. К примеру и термину вернёмся в четвёртой части.

Предел примера

В послании печать объясняет отношение Торы и заповедей: место раскрытия само по себе не свидетельствует о высоте корня. Не следует распространять это на всё низкое или любую другую область.[279]

Принцип «Ликутей Тора» — «всё более высокое может облечься ниже» — также говорит о том, что высокое «может» сделать. Он не говорит, что всё облекающееся внизу обязательно высоко. В том же объяснении, в добавлении в квадратных скобках, сказано, что оно согласует «три места, где заповеди то в Гулгальте, то в Зеир Анпине, то в Малхут, и всё истинно»; вывод: «В корне Торы и заповедей заповеди выше: Гулгальта выше мозга. Внизу Тора выше, как переворачивающаяся печать». Три места, все верны. Печать не отменяет ни одного, а объясняет отношение между ними.[305]

Остаётся открытым вопрос, как воля Гулгальты раскрывается заповедью в Малхут и одинаково ли

[305] «Ликутей Тора», Бемидбар, указанное объяснение, конец раздела 2, добавление в квадратных скобках, начало: «Разрешаются все вышеприведённые затруднения о корне Торы и заповедей».

обращение касается каждой заповеди и каждой подробности Торы. Здесь послание описывает их общее отношение.[306]

Наконец, заповеди не нужно становиться мудростью ради высокого корня. Она остаётся действием и именно так осуществляет цель. Так и оттиск не становится печатью, а остаётся оттиском, и именно в нём форма печати видна в мире.

«Их начало укоренено в их конце — сила Эйн Соф»: сила в конце

Формула «их начало укоренено в их конце» взята из «Сефер Йецира»: «Десять сфирот бли ма; их конец укоренён в их начале, их начало — в их конце, как пламя связано с углём». «Укоренено» означает прочно вставлено, соединено, как колышек. «Их начало» и «их конец» — начало и конец сфирот; окончание «их» относится к ним, то есть ко всей цепи ступеней от первой до последней.[307]

Как понять синтаксис послания? В издании Kehot формула заключена в кавычки, после неё запятая: «И „их начало укоренено в их конце“ — сила Эйн Соф, благословен Он, творить йеш ме-аин». При такой

[306] Исследовательская книга, том II, с. 2061–2068: пример «объясняет обращение порядка, а не всю тайну возникновения». Там же, с. 2088–2094, словарь терминов, среди недоказанного лишь формулировкой: сколько ступеней обращаются и обращается ли каждая пара заповеди и Торы или только общий порядок. Также с. 2078–2082: подробности механизма выпуклого и вогнутого, правого и левого — учебная помощь из книг объяснений, а не слова Алтер Ребе в послании.
[307] «Сефер Йецира», гл. 1, мишна 7. О трёх местах формулы в послании см. гл. 8 и далее.

пунктуации связка определяет: формула в данном употреблении означает силу Эйн Соф творить йеш ме-аин.

Можно также читать «подобно переворачивающейся печати, и их начало укоренено в их конце» как одно сочетание; тогда «сила Эйн Соф» начинает объяснение обоих. Так отрывок приведён в объяснении «Ликутей Тора», цитирующем «Но это подобно переворачивающейся печати, и их начало укоренено в их конце» и останавливающемся здесь. В обоих прочтениях содержание одно: высшая сила, сила Эйн Соф творить йеш ме-аин, укоренена в «конце». Она раскрывается в Малхут, последней ступени, и в созданном из неё. Мы изучили это в главе 8; теперь это служит новому объяснению.

Почему это объясняет печать? Потому что заповеди непосредственно связаны с этой силой. Они совершаются в телесном мире, в йеш, сотворённом из аин; в телесности «укоренена» сила начала. Видимое как конец цепи несёт её начало. Поэтому неудивительно, что у раскрывающегося последним, в Малхут, корень столь высок, в Гулгальте.

לברוא יש מאין ולא ע"י עילה ועלול שיהיה העלול מוקף מעילתו

[W10-06 · слова 54–64]

«Творить йеш ме-аин, а не посредством ила ве-алуль, при котором следствие окружено своей причиной».

«Творить йеш ме-аин» — произвести реальность из аин. Это отличает силу Эйн Соф: любая другая сила может лишь менять форму существующего или продолжать его дальше.

«А не посредством ила ве-алуль» — не путём причины и следствия: ила — причина, алуль — обусловленное ею.

«При котором» описывает происходящее при ила ве-алуль, а не сотворённый йеш; о нём пойдёт речь лишь после слова «но».

«Следствие окружено своей причиной» означает включённость результата в причину, окружённость ею со всех сторон, отсутствие положения вне неё. Речь не о пространственном окружении, как стена вокруг города, а о включённости: результат не выходит за область причины.

> ובטל במציאות רק יהיה היש דבר נפרד מאלקות
>
> [W10-07 · слова 65–72]

«И аннулирован в существовании; но чтобы йеш был отдельным от Б-жественности сущим».

«И аннулирован в существовании» продолжает описывать следствие: его существование аннулировано относительно причины. Оно

существует, но не ощущает себя реальностью само по себе.

«Но» — переход от отвергаемого пути к требуемому.

«Чтобы йеш был» — творение будет «йеш», реальностью.

«Отдельным от Б-жественности сущим» — стоящим в собственных глазах как реальность сама по себе, вне Б-жественности. Это описание «в знании снизу вверх», со стороны творения; оно не означает действительной независимости (см. ниже, «Отдельный, независимый, аннулированный»).

Что означают «окружён» и «аннулирован»

Слова встречались в начале послания в описании иштальшелут: «В иштальшелут следствие окружено причиной и аннулировано у неё в существовании, как сияние солнца в солнце, как сказано в „Пардес“ Рамака». Сияние солнца, свет внутри самого солнца, — настоящий свет. Но внутри солнца у него нет собственного имени; оно «аннулировано» в источнике. Так всё продолжающееся со ступени на ступень: включено в причину, а причина окружает его.[308]

Отсюда утверждение. Если бы мир создавался лишь путём ила ве-алуль, он оставался бы подобным

сиянию солнца в солнце. Не было бы «йеш», стоящего перед Творцом, и того, кому можно заповедовать. Для отдельного нужна другая сила, приводящая к бытию из аин, а не продолжающая причину в следствие. Это лишь сила Эйн Соф.

Отдельный, независимый, аннулированный: три слова, которые нельзя смешивать

Означает ли «отдельное от Б-жественности сущее», что творение не зависит от Творца или не аннулировано перед Ним? Нет. Само послание уже различило две стороны: «Хотя сотворённый йеш также словно ничто перед Ним, то есть аннулирован в существовании относительно силы и света, изливающихся в него… это именно „перед Ним“, то есть Его знание, благословен Он, сверху вниз». С другой стороны: «В знании снизу вверх сотворённый йеш — совершенно отдельное сущее в этом нижнем знании и постижении, ибо изливающаяся в него сила совершенно не постигается».[309]

[308] «Игерет а-Кодеш», 20, начало: «Однако намерение — сказать, что они — Б-жественность, творящая йеш ме-аин подобно Эйн Соф, а не лишь в аспекте иштальшелут ила ве-алуль»; сразу далее: «В иштальшелут следствие окружено причиной и аннулировано у неё в существовании как сияние солнца в солнце, как сказано в „Пардес“ Рамака».

[309] «Игерет а-Кодеш», 20, первая часть, объяснение «Йеш ме-аин называется „творением“ на святом языке». Там Алтер Ребе добавляет два основания «совершенной» отдельности йеш в нижнем знании: изливающаяся сила совершенно непостижима и «несоизмеримы» сущность йеш и приводящая его к бытию сила.

Три слова должны оставаться различными:

- **Отдельный.** Так творение видится себе «в знании снизу вверх»: приводящая его к бытию сила скрыта, поэтому оно ощущает себя «йеш».
- **Независимый.** Этим творение не является. Его существование зависит от силы, приводящей его к бытию из аин каждое мгновение. В «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» Алтер Ребе объясняет, что Святой, благословен Он, «скрыл и утаил… жизненность мира, чтобы мир казался отдельным сущим сам по себе»; без качества, так поддерживающего мир, «мир вернулся бы в свой источник».[310]
- **Аннулированный.** С другой стороны, таким творение остаётся: «перед Ним», в знании Святого, благословен Он, «сверху вниз», оно «словно ничто».

Различие сторон — различие точки зрения, а не иной реальности. Сверху всё аннулировано. Снизу творение отдельно. Именно потому, что снизу оно отдельно, оно может услышать повеление и по выбору исполнить его. Человек исполняет заповедь не как сияние солнца внутри солнца. Исполняет как находящийся в определённом мире, ощущающий себя и обращающийся со своего места к воле выше себя. В главе 8 мы видели, что послание

[310] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 7.

обосновывает отдельность «снизу вверх» не только отсутствием постижения, но и несоизмеримостью сущности творения с сущностью приводящей его к бытию силы. Здесь вопрос в том, означает ли отдельность независимость; ответ — нет.

«Их начало укоренено в их конце»: три раза в послании

Формула встречается трижды, каждый раз с иной задачей. В первом случае, изученном в главе 8, она объясняет, почему Кетер — «посредник между Эманирующим и эманированными, содержащий последний аспект Эйн Соф». Во втором, здесь, это «сила Эйн Соф, благословен Он, творить йеш ме-аин», обращённая к цели: отдельным творениям, исполняющим заповеди. В третьем, далее в послании, она объясняет «ор хозер»: «Малхут Ацилута — аспект Кетера снизу вверх, и „их начало укоренено в их конце“».[311]

Стоит сопоставить три места, но не объединять. Каждое говорит о связи конца с началом, однако что считается «началом» и «концом», меняется по контексту. В «Ликутей Тора», маамар «Когда выйдешь на войну», формула служит совсем другому

[311] «Игерет а-Кодеш», 20: «Это сказанное: „Их начало укоренено в их конце“, ибо Кетер — посредник между Эманирующим и эманированными» (см. гл. 8); далее, о «ор хозер»: «Малхут Ацилута — аспект Кетера снизу вверх, и „их начало укоренено в их конце“». О применении здесь как «новом применении» принципа см. исследовательскую книгу, том II, с. 2061–2068; о различии структурного смысла формулы и смысла здесь, творящей силы и цели, там же, с. 2094–2098.

разделению: там Тора — «их начало укоренено в их конце», уподобляемая «воде, нисходящей с высокого места в низкое», заповеди — «их конец в их начале». Вернёмся к маамару в конце главы. Пока достаточно знать: формула — не постоянный словарь; «укоренено» не всегда «Тора» и не всегда «заповеди».

«Чтобы Эманирующий, благословен Он, был Царём всех отдельных сущих»: ради чего отдельность

בכדי שיהיה המאציל ב"ה מלך על כל הנפרדים

[W10-08 · слова 73–80]

«Чтобы Эманирующий, благословен Он, был Царём всех отдельных сущих».

«Чтобы» называет цель: отдельность — не только результат способа творения, она ещё и направлена к чему-то.

«Эманирующий, благословен Он» — Творец под именем, описывающим Его как источник Ацилута. Царь отдельных сущих — тот же источник, из которого продолжился весь Ацилут, а не иная сила, добавленная внизу.

«Царь» — имеющий народ, принимающий Его царство. Речь не о власти над независимым сущим вне Б-жественности. Это отношение раскрывается,

когда творение в данной ему реальности принимает повеление.

«Всех отдельных сущих» — всех кажущихся стоящими сами по себе. «Всех» означает не только родившиеся души, но все отдельные творения.

ע"י שיקיימו מצותיו שיצוה עליהם וסוף מעשה במחשבה תחלה

[W10-09 · слова 81–89]

«Благодаря исполнению ими Его заповедей, которые Он им заповедует; а конечное действие — в мысли сначала».

«Благодаря исполнению» — путь осуществления царства: существования отдельных сущих недостаточно; они должны исполнять.

«Его заповедей» — заповедей Царя. Действие — исполнение повеления, а не просто действие в материале.

«Которые Он им заповедует» — отдельным сущим. Будущее время обращено к исполнению заповедей, цели их сотворения.

«Конечное действие — в мысли сначала» — совершаемое последним было первым в мысли. Формулировка известна из пиута «Леха доди»: «Изначально, издревле установлена; конечное действие — в мысли сначала».

Царству нужны отдельные сущие

Почему царству нужны именно отдельные сущие? В главе 8 мы встретили «нет царя без народа» и объяснение в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна»: «ам», народ, — от «омемут», тусклости, «отдельные, чужие и далёкие от достоинства царя вещи». «Даже если бы у него было очень много сыновей, понятие царства над ними неуместно». Различие просто: отец управляет сыновьями из естественной близости, царь царствует над находящимися вне него и принимающими его власть.[312]

Отсюда понятно, почему нужна сила Эйн Соф. Мир, окружённый причиной и аннулированный в ней как сияние солнца в солнце, скорее подобен «сыновьям», чем «народу». Для царства нужен «йеш», ощущающий себя, а для такого «йеш» — единственная сила, приводящая йеш к бытию из аин. Одновременно послание говорит, ради чего всё это: «Благодаря исполнению ими Его заповедей».[313]

Здесь не восполняется недостаток

Пример царя и народа может ввести в заблуждение. Телесный царь нуждается в народе; без него ему чего-то недостаёт, у него нет царства. «Нуждается» ли Творец в исполняющих заповеди творениях? Нет. В

[312] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 7; Мишлей 14:28 («Во множестве народа — великолепие царя»). См. гл. 8.

[313] Исследовательская книга, том II, с. 2061–2078, «Цель царства».

главе 8 мы уже видели: выражение описывает раскрытие царства, а не Его сущность. Для раскрытия царства должны быть принимающие его, но Самому Ему ничего не недостаёт.

В «Ликутей амарим», гл. 36, Алтер Ребе объясняет цель творения словами мудрецов: «Святой, благословен Он, пожелал иметь жилище в нижних». Это язык воли, а не нужды: «Так возникло в Его воле, благословен Он, чтобы было удовольствие перед Ним». В «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» он объясняет стих «Я, Г-сподь, не изменился»: «Нет совершенно никакого изменения»; после творения Он как до него, когда был один.[314]

Таково различие воли и нужды. Нужда исходит из недостатка и исчезает при восполнении. Высшая воля не исходит из недостатка и не исчезает при осуществлении; она — выбор. Поэтому не следует спрашивать «чего Ему недостаёт?». Можно лишь спрашивать «чего Он пожелал?», и послание отвечает: быть Царём отдельных сущих благодаря исполнению ими Его заповедей.

«Его заповеди, которые Он им заповедует»: повеление как звено

Звено, связывающее отдельное творение с целью, — повеление. Предложение не говорит, что всякое

соприкосновение с материалом — заповедь или что всякое действие в телесном мире автоматически осуществляет цель. Оно говорит: «Благодаря исполнению ими Его заповедей, которые Он им заповедует». Налагающий тфилин исполняет волю потому, что ему заповедано наложить тфилин. То же движение без повеления осталось бы движением руки.[315]

Это также различие заповедей и «телесного мира» вообще. Материал подготовлен к этому, но именно повеление делает его сосудом. Далее, при обсуждении растительной силы праха и «ор хозер», вновь увидим подготовленность телесности к раскрытию высшей силы. Но цель определяет повеление.

«Конечное действие — в мысли сначала»

Что означает предложение? В главе 8 мы привели пример: строящий дом сначала планирует подробности, фундамент, стены и крышу, а вселение наступает лишь в конце исполнения. Но в мысли оно первое: ради него началось планирование. «Конечное действие», последнее в исполнении, было «в мысли сначала», первым в намерении.

---

[314] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 36. «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 7: «Из объяснённого станет понятным написанное „Я, Г-сподь, не изменился“: совершенно нет никакого изменения». Стих: Малахи 3:6.

[315] Исследовательская книга, том II, с. 2061–2068, «Карта вопроса и его выяснение»: «Это не разрешение отождествлять любое соприкосновение с материалом с заповедью; повеление — прямое звено».

Так и пример учителя в главе 8: ученик в конце говорит короткое предложение своими словами. Предложение приходит последним, но обнаруживаемое в нём понимание изначально побудило учителя. Оба примера учат лишь порядку цели и пути к ней. Предел: учитель нуждается в успехе ученика, Творец же ни в чём не нуждается.

В поясняемом исполнение заповедей в отдельном мире — «конец». Оно внизу цепи: после Ацилута, сотворения миров и душ, нисхождения души в тело. И всё же «в мысли сначала»: ради него сделано всё. Это глубокая связь печати и «их начало укоренено в их конце». Находящееся в конце порядка раскрытия связано с началом намерения, поэтому неудивителен высокий корень.

«Ликутей Тора», маамар «Когда выйдешь на войну», также пользуется этим выражением, говоря о заповедях: «Их конец в их начале, ибо конечное действие — в мысли сначала». Но, как уже сказано, употребление там иное, и мы не сольём два места в одну формулу.[316]

От первого вопроса послания к действию заповеди

Здесь проясняется связь вопроса, открывшего послание, с действием заповеди. Вначале мы

спросили, как «гармони», ограниченные сосуды, могут быть Б-жественностью, «творящей йеш ме-аин». Теперь узнаём, что возникновение йеш изначально связано с целью: исполнением творением воли Творца. Поэтому исследование сосудов не остаётся в небесах. Оно нисходит к руке, дающей цдаку, рту, изучающему Тору, материалу, становящемуся сосудом заповеди.

Обсуждение силы возникновения ведёт к её цели: исполнению творением заповедей. Об этом послание завершится «величием достоинства практических заповедей, являющихся целью нисхождения душ в этот телесный мир, как написано: „Сегодня исполнять их“».[317]

«Поэтому сказали в Иерусалимском Талмуде»: даже рабби Шимон прерывается

ולכן אמרו בירושלמי ולית ליה לר"ש שמפסיק ללולב וכו'

[W10-10 · слова 90–98]

[316] «Ликутей Тора», Ки теце, «Когда выйдешь на войну», раздел 4. «Конечное действие — в мысли сначала» — слова самого послания; объяснение, что они подытоживают направление всего процесса, — толкование, опирающееся на слова и вывод послания (исследовательская книга, том II, с. 2061–2078, 2104–2113). Формулировка известна из пиута «Леха доди» рабби Шломо ha-Леви Алькабеца.

[317] «Игерет а-Кодеш», 20, конец; «сегодня исполнять их» — Дварим 7:11. Исследовательская книга, том II, с. 2061–2068: «Тема соединяет начало послания с его концом».

«Поэтому сказали в Иерусалимском Талмуде: разве рабби Шимон не признаёт, что прерываются ради лулава, и т. д.?»

«Поэтому» — последующее следует из сказанного: действие — «конец», бывший «в мысли сначала», и поэтому понятны слова мудрецов.

«Сказали в Иерусалимском Талмуде» — в Талмуде Йерушалми.

«Ве-лейт лей ле-рабби Шимон» по-арамейски: «Разве рабби Шимон не считает…?» Речь о рабби Шимоне бар Йохае. Вопрос риторический: конечно, считает.

«Прерываются ради лулава» — прерывают изучение ради лулава. В самом Йерушалми: «Сделать сукку и исполнить заповедь лулава».

«И т. д.» — Алтер Ребе сокращает, полагаясь на знание продолжения учеником или обращение к нему.

> וכל הלומד שלא לעשות נוח לו שנתהפכה שלייתו ע"פ וכו'
>
> [W10-11 · слова 99–108]

«И всякому изучающему не ради исполнения лучше бы его плацента перевернулась ему на лицо, и т. д.».

«Всякому изучающему не ради исполнения» — учащемуся без намерения сделать, способом, отрывающим изучение от исполнения.

«Лучше бы» — весьма резкое выражение мудрецов.

«Его плацента перевернулась» — оболочка и ткань, внутри которых развивается зародыш и которые выходят после него при родах, перевернулись бы.

פ״ע — «на лицо».

«И т. д.» — в Йерушалми продолжение: «И он не вышел в мир». То есть лучше бы вообще не родился.

Что написано в Йерушалми

Слова встречаются в Иерусалимском Талмуде дважды, почти одинаково: «Брахот», гл. 1, halaxa 2, и «Шабат», гл. 1, halaxa 2. Исходная точка — Мишна «Шабат»: начавшие стрижку, купание, трапезу или судебное разбирательство близко ко времени минхи «не прерываются», однако «прерываются для чтения Шма и не прерываются для молитвы». В Йерушалми «Брахот» эта Мишна приведена словами «Там мы учили».[318]

Тема начинается резкими словами о силе изучения: «Рабби Йоханан от имени рабби Шимона бен Йохая: такие, как мы, занимающиеся изучением Торы, не прерываются даже для чтения Шма». Рабби Шимон, чьё изучение Торы — постоянное занятие, не прерывает его даже для Шма. От его имени приведено также, что, будь он на Синае, попросил бы

[318] Иерусалимский Талмуд, «Шабат», гл. 1, halaxa 2; сравните также Йерушалми «Брахот», гл. 1, halaxa 2. Послание приводит Рашби, прерывание ради лулава и слова об изучающем не ради исполнения.

создать человеку «два рта»: один для Торы, другой для всех нужд.

Затем Талмуд спрашивает:

«Разве рабби Шимон бен Йохай не признаёт, что прерываются, чтобы сделать сукку и исполнить заповедь лулава? Разве рабби Шимон бен Йохай не признаёт: изучающий ради исполнения, а не изучающий не ради исполнения, ибо изучающему не ради исполнения лучше бы не быть сотворённым? Рабби Йоханан сказал: изучающему не ради исполнения лучше бы его плацента перевернулась ему на лицо и он не вышел в мир».

То есть даже не прерывающий учёбу ради Шма разве не признаёт прерывания ради сукки и лулава? Разве не принимает правило учиться ради исполнения? Талмуд сразу поясняет позицию рабби Шимона о Шма: «Это повторение и это повторение; не отменяют повторение ради повторения». Шма — произнесение стихов, как само изучение, поэтому нет причины прерывать речь Торы ради речи Торы. Но сукка и лулав — действие; ради действия даже рабби Шимон прерывается.[319]

[319] Иерусалимский Талмуд, «Брахот», гл. 1, халаха 2; «Шабат», гл. 1, халаха 2; Мишна: «Шабат», гл. 1, мишна 2. Слова Йерушалми приведены по изданию Гуггенхаймера, текст «Брахот». В «Шабат» почти одинаково: «Изучающий ради исполнения, а не изучающий не ради исполнения, ибо изучающему не ради исполнения лучше бы не быть сотворённым. Рабби Йоханан сказал: изучающему не ради исполнения лучше бы его плацента перевернулась ему на лицо и он не вышел в мир». Основание рабби Шимона в «Брахот»: «Это повторение и это повторение, и не отменяет повторение ради повторения»; в «Шабат»: «Это повторение и это повторение, и не отменяют повторение ради повторения».

Три слоя, которые нельзя смешивать

Для верного чтения строки послания нужно разделить три слоя текста.

Слова Талмуда. В Йерушалми два отдельных вопроса: «Разве не признаёт… что прерываются, чтобы сделать сукку и исполнить заповедь лулава?» и «Разве не признаёт… изучающего ради исполнения?» Предложение о плаценте произносит рабби Йоханан.

Слова послания. Алтер Ребе приводит сокращённо и свободно. Объединяет вопросы в один: «Разве рабби Шимон не признаёт, что прерываются ради лулава, и т. д.?» Приводит предложение о плаценте как «И всякому изучающему не ради исполнения… его плацента перевернулась ему на лицо, и т. д.». Тема не изменилась. Но желающий узнать точные слова Йерушалми должен открыть сам Йерушалми.

Поздние примечания. В изданиях «Тании» и объяснениях добавлены ссылки и замечания, например в каком из двух мест Йерушалми смотреть. Они помогают найти источник, но не являются частью слов послания. Тема в любом случае находится в обоих местах, оба — надёжные источники.[320]

[320] Исследовательская книга, том II, с. 2061–2068, «Плацента не заменяет рассуждения»: нужно разделять слова Йерушалми, объяснение Алтер Ребе и предложение редактора; нельзя придавать поздней ссылке статус дополнительного предложения послания. О сопоставлении слов темы с их приведением в послании — там же, с. 2087–2094.

«Изучал не ради исполнения» в halaxe

Следует ли отсюда, что всякое действие всегда предшествует изучению? Нет. Сам Алтер Ребе постановил в «Законах изучения Торы» точно:

«Если перед ним исполнение заповеди и изучение Торы, и заповедь может быть исполнена другими, пусть не прерывает изучение… Если заповедь не может быть исполнена другими… пусть прервёт изучение, исполнит заповедь и вернётся к изучению». Далее: «Если не делает так, получается, изучал не ради исполнения, и лучше бы его плацента перевернулась ему на лицо и он не вышел на свет».[321]

По halaxe «изучал не ради исполнения» — не всякий учащийся, не встающий в тот же момент действовать. Это тот, кто изучил и перед кем оказалась заповедь, неисполнимая другими, или лично обязательная, как молитва, а он отказался встать. Правило повторено в «Кунтрес ахарон», 4: «Ради исполнения заповеди, невозможной для исполнения другими, отменяют изучение Торы, даже учение о Меркаве».[322]

В той же halaxe подчёркнуто величие изучения: «Положительная заповедь изучения Торы сама по себе также выше остальных заповедей»; «изучение Торы равно всем заповедям вместе, ибо изучение приводит к действию»; «поэтому изучение повсюду

[321] «Шулхан арух ha-Рав», «Законы изучения Торы», гл. 4, п. 3.

[322] «Кунтрес ахарон», 4, абзац «Ради исполнения заповеди, невозможной для исполнения другими».

предшествует действию». Резкие слова об «изучающем не ради исполнения» направлены против разрыва, а не против изучения. Нельзя выводить, что всякое практическое занятие всегда предпочтительнее изучения Торы; предшествование зависит от подробностей halахи.[323]

«Поэтому»: что доказывает Йерушалми

Почему Алтер Ребе приводит именно этот пример? Он показывает печать в действии. Рабби Шимон бар Йохай — образ изучения на непревзойдённой высоте. Если даже он, погружённый в Тору, встаёт ради сукки и лулава, действие не «ниже» изучения. Практическая заповедь не становится излишней при высоком изучении. Напротив: именно знание Торы обязывает услышать её требование действия.

Слова об «изучающем не ради исполнения» показывают обратную сторону. Человек может восхищаться мудростью и отказываться дать раскрываемой ею воле место в своей жизни. Нужно различать того, кто пока испытывает трудности с исполнением, и описанный здесь подход: изучение, заранее направленное на отсутствие действия. Учащийся так оторвал изучение от корня и цели. Талмуд говорит, что лучше бы он не родился, а послание объясняет выбор образа плаценты.[318]

[323] «Законы изучения Торы», гл. 4, п. 2–3. Исследовательская книга, том II, с. 2061–2068.

«Ибо плацента образовалась первой из капли»: пример плаценты

כי השליא נוצרה תחלה מהטיפה והיא לבדה היתה עיקר הולד

[W10-12 · слова 109–118]

«Ибо плацента образовалась первой из капли и одна была основой ребёнка».

«Ибо» — Алтер Ребе объясняет выбор мудрецами именно образа плаценты.

«Плацента» — оболочка и ткань, внутри которых растёт зародыш и через которые питается.

«Образовалась первой» — до появления формы ребёнка.

«Из капли» — начальной капли зародыша, встреченной в главе 9 при описании зарождения и рождения.

«И одна» — лишь она. На этом этапе ещё нет другого, на что можно указать.

«Была основой ребёнка» — его основной, центральной частью.

עד מ' יום שהתחילה צורת הולד.

[W10-13 · слова 119–124]

«До сорока дней, когда началась форма ребёнка».

«До сорока дней» — сорокадневный срок.

«Когда началась» — до дня начала.

«Форма ребёнка» — формирование его облика и органов.

Что описывает пример

Послание описывает два этапа: сначала плацента, которая «одна была основой ребёнка», затем, с сорокового дня, «форма ребёнка». В конце плацента кажется внешней оболочкой, но в этом описании она первая и основная; внутри неё развивается форма.

Именно это послание хочет показать: кажущееся внешней оболочкой на деле первое и основополагающее в процессе. «Так и», сейчас скажет оно, «заповеди — основа Торы и её корень». Заповедь, кажущаяся телесной и внешней, первая и основная; Тора, мудрость, — развивающаяся форма.

Сорок дней

Откуда число сорок? Алтер Ребе не приводит здесь источника, но рамка известна из halахи. В Мишне: «Родившая выкидыш на сороковой день не опасается, что это плод»; лишь с сорок первого дня учитывается возможность плода. В Вавилонском Талмуде рав Хисда говорит о прежних днях: «До сорока — просто вода». В «Брахот» также упомянута граница: «От трёх до сорока пусть просит милосердия, чтобы был мальчик»; далее это уже определено.[324]

[324] Мишна, «Нида», гл. 3, мишна 7; «Йевамот» 69б (рав Хисда); «Брахот» 60а.

Это временная рамка слов мудрецов и halахи. В рассуждении послания сорок отмечает переход от этапа, когда плацента «одна была основой ребёнка», к этапу, когда «началась форма ребёнка»: сначала основа и корень, затем форма.

Что плацента добавляет к печати

Печать показала возможную противоположность порядка раскрытия порядку корня. Но печать — пространственный образ: верх и низ, выпуклое и вогнутое. Плацента добавляет образ времени и роста: что чему предшествует и из чего развивается. Поэтому образ учит, что заповедь не только «высока в корне» в далёком отвлечённом месте. Она первая и основная внутри самого живого процесса, из неё строится форма.

Послание объясняет основное положение плаценты, но не объясняет резкое выражение Йерушалми: «Его плацента перевернулась ему на лицо». Предложим собственное объяснение: «изучающий не ради исполнения» держится за форму, то есть мудрость и понимание, отрывая её от основы, из которой выросла и ради которой существует. При таком объяснении пример говорит: лучше бы основа, плацента, оставалась покрывать лицо, а форма вообще не вышла в мир, чем вышла отдельной от своей основы.[325]

Границы примера

Пример плаценты не заменяет рассуждения. Рассуждение — печать, «их начало укоренено в их конце» и цель; пример лишь иллюстрирует. Само соответствие устанавливается последующим «так и»: сказанное о плаценте относится к заповедям лишь в том отношении, которое указано посланием.[326]

Поэтому две подробности примера не переносятся в поясняемое. Первая: при рождении плацента выходит после ребёнка и выбрасывается. Нельзя выводить, что заповеди — этап, оставляемый при достижении изучения. Послание берёт лишь этап до сорока дней, предшествование и основное положение, а не последующую судьбу плаценты. Вторая: нельзя выводить обратное — будто изучение лишь подготовка, выбрасываемая с наступлением действия. Пример не отменяет жизнь ребёнка, действие не отменяет Тору.[279]

Важность границ видна из другого употребления того же образа. В объяснении «Черна я и прекрасна», «Ликутей Тора», появляется плацента, «окружающая

[325] Это объяснение выбора образа по «ибо плацента…» и «так и заповеди…» в послании. Алтер Ребе не объясняет сверх этого «его плацента перевернулась ему на лицо». См. исследовательскую книгу, том II, с. 2068–2078, раздел о плаценте: «Плацента даёт живой пример понятия „основа и корень“».

[326] Исследовательская книга, том II, с. 2061–2068, «Плацента не заменяет рассуждения»: «Пример подчёркивает предшествование и корень, несмотря на телесную внешность. Нельзя выводить соответствие каждой подробности зародыша определённой сфире или формулировать из него современное медицинское утверждение. Соответствие устанавливают последующие слова „так и заповеди“».

ребёнка», о которой сказано: «В корне, когда была включена в каплю, она выше, затем посредством бирура отделяется и выбрасывается». Здесь образ служит другой теме: клипа, предшествующая плоду и выбрасываемая после очищения. Один образ, две задачи. Каждый источник берёт нужное ему; нельзя переносить подробность из одного места в другое.[327]

«Так и заповеди — основа Торы и её корень»

> וככה המצות הן עיקר התורה ושרשה הגם שהמצוה היא גופנית
>
> [W10-14 · слова 125–134]

«Так и заповеди — основа Торы и её корень, хотя заповедь телесна».

«Так и» — применение примера: как плацента, так заповеди.

«Заповеди —» — к ним относится утверждение.

«Основа Торы» — главное в Торе, вокруг чего она вся вращается.

«И её корень» — «основа» и «корень» — не повторение. «Основа» касается цели и центра: что Тора приходит осуществить. «Корень» касается источника: откуда продолжается. Плацента была обоими: первой и «основой ребёнка».

---

[327] «Ликутей Тора», Шир ha-ширим, «Объяснение слов „Черна я и прекрасна“». Исследовательская книга, том II, с. 2100–2108, видит здесь лишь далёкий отзвук: используется словарь плаценты, но не доказывается рассуждение послания.

«Хотя» — как в начале отрывка, признаёт кажущуюся противоположность при первом взгляде.

«Заповедь телесна» — совершается телом и предметом: рукой, пергаментом, этрогом, суккой.

> והתורה היא חכמה רק שזה בחיצוניות וזה בפנימיות וכדלקמן.
>
> [W10-15 · слова 135–143]

«А Тора — мудрость; только одно во внешнем, а другое во внутреннем, как будет сказано далее».

«А Тора — мудрость» — воспринимается разумом.

«Только» — «однако», «вся разница лишь в том, что». Ограничивает различие: оно не в основе и корне, а в способе.

«Одно во внешнем» — первое «одно» — заповедь, упомянутая первой.

«Другое во внутреннем» — второе — Тора, упомянутая второй.

«Как будет сказано далее» — этому слову посвятим отдельный раздел.

«Основа Торы и её корень»: что это означает

«Заповеди — основа Торы» не означает меньшего достоинства Торы или возможности обойтись без неё. Означает, что вся Тора вращается вокруг заповедей. Значительная часть учит их исполнению, остальные части — рассказы, пророчества и тайны — освещают

осуществляемую ими волю. В дополнениях к «Тора ор», как мы видели, сказано: «Тора — объяснение заповедей»; многие разделы написаны об «изготовлении хошена и эфода», чтобы объяснить их изготовление.

«Её корень» возвращает к верхней карте: воля Гулгальты — единый путь, разделяющийся на 613 «путей Торы». Корень заповедей — также корень разветвляющихся путей Торы. Поэтому разделить их нельзя: изучающий Тору изучает пути воли, желающей осуществиться.

«Одно» и «другое»: к чему относятся

В предложении «только одно во внешнем, а другое во внутреннем» два местоимения; нужно знать предмет каждого. Решает порядок: «Заповедь телесна, а Тора — мудрость». Заповедь первая, «во внешнем»; Тора вторая, «во внутреннем». Соответствует и содержанию: телесное проявляется снаружи, мудрость воспринимается внутри.

«Только» определяет вес различия. Не отменяет его: различие внешнего и внутреннего реально, вскоре увидим его глубину. Но это различие способа проявления, а не основы и корня. В основе и корне заповеди предшествуют. В проявлении заповедь внешняя, Тора внутренняя.

Внешнее и внутреннее: способ проявления, не ранжирование

Обычно «внешнее» означает поверхностное, «внутреннее» — глубокое и важное. Здесь иначе. «Внутреннее» — воспринимаемое внутри человека: понимая рассуждение Торы, разум схватывает его, оно становится содержанием мысли. «Внешнее» — раскрывающееся также вне сознания: действие заповеди совершается органом тела и предметом, существует и без понимания всей глубины. Это различие способа раскрытия само по себе не определяет высоту в корне воли.

Алтер Ребе пользуется теми же терминами в «Кунтрес ахарон», 4, где они получают точный смысл на языке сосудов: «Посредством изучения Торы — во внутреннюю сторону, то есть продолжения мохин; при исполнении заповедей — во внешнюю сторону сосудов, аспекты Нецах, Ход и Йесод» Зеир Анпина, «лишь облекающиеся в Брию, Йециру и Асию, в телесные Тору и заповеди этого мира». Изучение Торы продолжает свет во внутреннюю сторону сосудов, в «мохин», их разум; заповеди — во внешнюю.[328]

В «Ликутей амарим», гл. 5, та же пара показывает другую сторону: достоинство Торы. Изучающий Тору «постигает, схватывает и окружает своим разумом

[328] «Кунтрес ахарон», 4, начало.

волю и мудрость Святого, благословен Он»; «это чудесное единение, подобного которому нет». «Поэтому мудрецы сказали, что изучение Торы равно всем заповедям: заповеди — лишь облачения, а Тора — пища и также облачение разумной души». Пища входит в тело и становится его частью, «внутренним светом»; облачение окружает снаружи, «макифим». [329]

Получается, одна пара, внутреннее и внешнее, служит в двух местах разным акцентам. В «Ликутей амарим» внутреннее — достоинство Торы: вопрос там о связи человека с постигаемым. В послании именно внешнее связано с основой и корнем: вопрос здесь об источнике и цели. Противоречие исчезает, если помнить два разных вопроса. «Внутреннее» и «внешнее» отвечают о способе проявления; вопросы корня и цели получают отдельные ответы.

Можно вернуться к дому. План в мысли проектировщика богат подробностями; в конце стоит дверь, которую человек открывает и входит. Дверь ощутимее и внешняя, но пользование домом — причина составления плана. Это не означает ненужности планирования: без него действие не совершилось бы правильно. И здесь предел: план можно выбросить после постройки дома, Тора же —

[329] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 5: единение, происходящее при постижении Торы.

мудрость Святого, благословен Он, бесконечна и никогда не становится излишней.

«Как будет сказано далее»: куда отсылает слово?

Это означает «как будет объяснено далее»: Алтер Ребе обещает дальнейшее объяснение различия внешнего и внутреннего. Но где?

В имеющемся послании нет отдельного отрывка, подробно раскрывающего эту пару. После плаценты оно переходит к зивугу в Брии, Йецире и Асии, каву и парсе, затем растительной силе праха и «ор хозер». Есть близкие соприкосновения: кав светит снизу вверх к свету нешамы последней ступени Асии; «из внешней стороны сосудов Малхут Ацилута» исходит этот свет нешамы; в конце вывод о «величии достоинства практических заповедей, являющихся целью нисхождения душ». Но прямого разбора «одно во внешнем, другое во внутреннем» нет. В конце напечатано: «До сих пор мы нашли из его святой рукописи».[330]

Вне послания есть подробные объяснения пары: «Кунтрес ахарон», 4, только что рассмотренный, и маамары «Ликутей Тора». Английское примечание издания Kehot отсылает к «Кунтрес ахарон», 4, и трём местам «Ликутей Тора», включая объяснение в

[330] «Игерет а-Кодеш», 20, продолжение и конец. О проверке «как будет сказано далее» по продолжению послания см. исследовательскую книгу, том II, с. 2079–2082, 2099–2104.

Бемидбар, цитирующее наш отрывок. Всё это хорошие параллели, объясняющие тему.[331]

Куда направлено «как будет сказано далее», неясно: возможно, Алтер Ребе намеревался объяснить далее в послании и не успел; возможно, имел в виду другое место. Параллели объясняют различие, но не доказывают, что они — адрес ссылки.[332]

Тора и заповеди: единой лестницы нет

Изученный отрывок подчёркивает достоинство заповедей; читающий лишь его может подумать, что Тора отодвинута на край. Поэтому рассмотрим другие места, где Алтер Ребе обсуждает отношение Торы и заповедей, и увидим, как они дополняют наш отрывок, не противореча ему.

Всегда ли Тора — нисхождение, а заповеди — восхождение?

Такое разделение легко запомнить, но оно неверно передаёт источники. В «Ликутей Тора», «Когда выйдешь на войну», Алтер Ребе обсуждает стих «И

[331] Английское примечание издания Kehot, приведённое в исследовательской книге, том II, с. 2079–2082, отсылает к «Кунтрес ахарон», 4, и трём местам «Ликутей Тора»: Эмор 33a и далее; Бемидбар 13a и далее; Бемидбар 17a и далее. «Объяснение вышесказанного» в Бемидбар, цитирующее наш отрывок, начинается на 17a. Исследовательская книга определяет примечание как часть аппарата издания, а не продолжение самого послания (с. 2100–2104).

[332] Исследовательская книга, том II, с. 2061–2068: «Ссылка „как будет сказано далее“ остаётся не полностью установленной»; «„как будет сказано далее“ не получает доказанного адреса только потому, что параллель обсуждает внутреннее и внешнее. Ссылка вперёд в послании и содержание параллели — отдельные вопросы». Там же, с. 2079–2082: либо продолжение не написано или не дошло, либо Алтер Ребе имел в виду другое место; само послание расширения не даёт.

отдаст его Г-сподь, Б-г твой, в твою руку»: «hАвайе — аспект Торы, Его воли и мудрости… „Б-г твой“ — аспект заповедей»; «корень двух аспектов — их начало укоренено в их конце и их конец в их начале». Тора — «царь», заповеди — «раб». Тора «уподоблена воде, нисходящей с высокого места в низкое, — это их начало укоренено в их конце»; «заповеди — их конец в их начале, ибо конечное действие — в мысли сначала».[333]

Отсюда прямой вывод маамара: «Поэтому иногда мудрецы сказали: велико изучение, приводящее к действию, — значит, действие предпочтительнее; иногда сказали: изучение Торы равно всем, — ибо оба истинны. В аспекте „их начало укоренено в их конце“ изучение Торы велико, в аспекте „их конец в их начале“ действие велико, и оба должны быть в человеке». Два высказывания мудрецов — «изучение велико, ибо приводит к действию» и «изучение Торы равно всем» — не противоречат: каждое верно в другом аспекте.[334]

Далее там: «Продолжения, которые человек совершает в Торе, вызывают рацо благодаря созерцанию их начала и корня… „Если бежит твоё

[333] «Ликутей Тора», Ки теце, «Когда выйдешь на войну», разделы 1 и 4: корень живого, Тора и заповеди в аспектах рацо и шов.

[334] «Ликутей Тора», Ки теце, «Когда выйдешь на войну», раздел 4, начинающийся объяснением «И отдаст его Г-сподь, Б-г твой, в твою руку». Слова мудрецов: «Кидушин» 40б («Изучение велико, ибо приводит к действию»); Мишна, «Пеа», гл. 1, мишна 1 («Изучение Торы равно всем»).

сердце, возвратись к Одному“ — посредством действия заповедей, конец которых в начале; оно поднимается и включается в свой корень… благодаря этому сверху продолжается и распространяется вниз сила огня… достигая животной души». В учёбе человек созерцает корень; Тора пробуждает «рацо», стремление подняться и приблизиться. В действии заповедей он — в «шов»: возвращается в мир. Заповедь, поднимаясь к корню, именно этим продолжает высшую силу вниз до животной души.

В том же маамаре Тора и «нисходит», как вода, и пробуждает «рацо» вверх; заповеди и поднимаются, включаясь в корень, и продолжают вниз. Для понимания каждой стороны выясним корень, действие человека и продолжающееся благодаря ему. [335]

Можно сказать проще: одно действие рассматривается со стороны поднимаемого человеком и со стороны продолжаемого им. При изучении Торы человек возвышается в понимании, и одновременно мудрость Торы продолжается в его разум. При заповеди человек посвящает телесную силу и предмет служению Г-споду и одновременно исполняет высшую волю в мире. Это стороны одного процесса, а не два разорванных действия.

[335] Исследовательская книга, том II, с. 2061–2068, «Отвергнутый однонаправленный словарь»: «Обязательны три колонки: корень, действие и результат»; там же, с. 2057–2059, исправление резкого разделения «Тора — нисхождение; заповеди — восхождение».

Так и в «Кунтрес ахарон», 4: изучение Торы продолжает свет «во внутреннюю сторону», заповеди — во внешнюю сторону сосудов.
Противопоставляются два способа продолжения, а не действие с Б-жественностью и действие без неё.
Когда раздел противопоставляет практические заповеди чему-то другому, это не изучение Торы, а «интеллектуальные страх и любовь», любовь и страх созерцания, представляющие собой «подъём снизу вверх».

«А также их изучение»: изучение halахи как охват заповеди

В «Кунтрес ахарон», 4, неожиданное продолжение: «Кроме того, действительно весьма велико и высоко достоинство практических заповедей, а также их изучения». Значит, не только действие, но и изучение практических заповедей.

Далее объясняется, почему: «Берущий этрог и встряхивающий его согласно halахе действительно охватывает облечённую в него жизненность из нуквы Ацилута». «При изучении же законов этрога постигает и охватывает сам этрог и его заповедь согласно halахе в речи и мысли». Изучающий законы этрога держится за саму заповедь речью и мыслью.
Поэтому об изучении заповедей сказано: «Засчитывается ему, словно исполнил на деле, как написано: „Вот Тора…“». Вывод: «Нужно умножать

изучение всех 613 и их действительное исполнение в мысли, речи и действии».[336]

Отсюда видно: наш отрывок не уменьшает Тору. Именно потому, что заповеди — «основа Торы и её корень», касающееся их изучение несёт их достоинство. hAлаха — не внешнее «знание о» заповеди, а охват самой заповеди средствами разума и речи.

Изучение, ведущее человека к действию

Человек может глубоко изучать halаху и всё же спрашивать: что изменилось во мне, когда я встал и исполнил её? Ответ: изучение дало понимание, действие поместило волю Г-спода в действительные предмет, время и место. Послание просит увидеть связь и достоинство практической цели.

Это не означает утраты ценности понимания. Без изучения — как человек узнает, что и как сделать? Алтер Ребе постановляет: «Невозможно исполнить все заповеди согласно halахе, с условиями и подробностями, без хорошего изучения для знания всех законов». Само постижение Торы также имеет высшее единение, как мы видели. Но при разрыве изучения с готовностью исполнить отсутствует цель, о которой говорит послание. Таков и смысл слов

[336] «Кунтрес ахарон», 4, начиная с абзаца «Кроме того, действительно весьма велико и высоко достоинство практических заповедей», и абзацы об этроге. «Вот Тора» — Вайикра 7:37; «Менахот» 110а: «Всякий занимающийся Торой словно принёс всесожжение, хлебный дар, грехоочистительную и повинную жертвы».

мудрецов: «Изучение велико, ибо приводит к действию»: изучение велико, и его величие также в приведении к действию.[337]

Изучение даёт действию ясность, точность и жизненность: знать заповеданное, различать нужную подробность, признавать её ценность. Действие даёт изучению место в жизни, чтобы понимание не оставалось лишь внутренним воодушевлением. Глубина изучения может пробудить желание приблизиться, заповедь даёт ему место в руках, рту и телесном предмете. Каждая сторона освещает другую, цель строится их соединением в служении человека.

Это отношение проясняет и цель этой книги. Исследование сосудов, светов и корней предназначено показать, что несёт простое действие, а не отдалить от него. При успешном объяснении читатель может вернуться к знакомой заповеди и почувствовать её связь с глубоким процессом творения, воли и цели. Это жизненность из понимания, без требования к каждому предварительно постичь все каббалистические подробности.

Велико в каком смысле?

Всякий раз, спрашивая, что выше, Тора или заповедь, сначала выясним: в каком смысле? В корне,

раскрытии, постижении или завершении намерения? Точный вопрос открывает понимание, недоступное простому ранжированию. Можно ценить особенную глубину изучения и одновременно понимать предшествование заповеди со стороны цели творения. Для возвышения действия не нужно уменьшать Тору. Напротив: чем глубже изучена Тора, тем яснее, какое действие требуется, как его исполнить и какая воля продолжается через него в мир.[338]

Возвращаемся к словам: непрерывное чтение

Теперь прочтём весь отрывок подряд, слыша в каждом предложении изученное.

«И этим станет понятным»: из изученного, что сила Эйн Соф раскрывается именно в конце, в Малхут и рождении из неё, объясняется также: «Заповеди в Малхут, букве hей имени hАвайе, а Тора в Зеир Анпине, букве вав имени hАвайе». В порядке раскрытия заповеди на последней ступени, речи и повеления, Тора — на ступени качеств над ней.

«Хотя вверху, в Арих Анпине, заповеди в Гулгальте, в белизне»: в корне заповеди в окружающем черепе, его белизне, «которая есть путь в проборе волос»,

[337] «Шулхан арух hа-Рав», «Законы изучения Торы», гл. 4, п. 2; «Кидушин» 40б.
[338] Исследовательская книга, том II, с. 2061–2068, «Решение темы: нет единой лестницы всех достоинств Торы и заповедей».

белый путь разделения волос, «разделяющийся на 613 путей Торы в Зеир Анпине». «А корень Торы, выходящей из высшей Хохмы, — в моха стимаа Арих Анпина, то есть мудрости оснований заповедей»: корень Торы в закрытой мудрости внутри черепа, мудрости оснований. Вверху воля окружает мудрость; внизу мудрость выше действия.

«Но это подобно переворачивающейся печати»: противоречия нет. Выпуклое на печати становится вогнутым в оттиске; так верхний порядок появляется внизу обращённым.

«А „их начало укоренено в их конце“ — сила Эйн Соф, благословен Он, творить йеш ме-аин»: начало укоренено в конце, потому что в конце раскрывается высшая сила, сила Эйн Соф приводить йеш к бытию из аин. «А не посредством ила ве-алуль, при котором следствие окружено причиной и аннулировано в существовании», как сияние солнца в солнце, «но чтобы йеш был отдельным от Б-жественности сущим», ощущал себя стоящим самостоятельно, хотя перед Ним словно ничто.

«Чтобы Эманирующий, благословен Он, был Царём всех отдельных сущих благодаря исполнению ими Его заповедей, которые Он им заповедует»: отдельность предназначена для народа, принимающего царство исполнением повеления. «А

конечное действие — в мысли сначала»: действие, последнее, было первым в намерении.

«Поэтому сказали в Йерушалми: „Разве рабби Шимон не признаёт, что прерываются ради лулава, и т. д.?“»: даже рабби Шимон, не прерывающий учёбу ради Шма, прерывается ради сукки и лулава. «И „всякому изучающему не ради исполнения лучше бы его плацента перевернулась ему на лицо, и т. д.“»: отрывающему изучение от исполнения лучше бы не родиться.

«Ибо плацента образовалась первой из капли и одна была основой ребёнка до сорока дней, когда началась форма ребёнка»: образ соответствует, поскольку кажущаяся внешней оболочка образовалась первой и была основой, лишь затем началась форма.

«Так и заповеди — основа Торы и её корень, хотя заповедь телесна, а Тора — мудрость; только одно во внешнем, другое во внутреннем, как будет сказано далее»: заповеди — основа и корень, хотя телесны, а Тора — мудрость. Различие в проявлении: заповедь раскрывается снаружи, Тора воспринимается внутри. Дополнительное объяснение обещано «далее».

Итог: что выяснено и что остаётся открытым

Глава учила задавать о Торе и заповедях несколько отдельных вопросов вместо поиска одной лестницы. Вот ответы по отрывку и рассмотренным параллелям:

Вопрос	Заповеди	Тора	Что определяет
Корень	В Гулгальте, белизне: высшая воля	В моха стимаа: «мудрость оснований заповедей»	В корне заповеди предшествуют
Место раскрытия	В Малхут, последней hей	В Зеир Анпине, вав	В раскрытии Тора выше
Внутреннее и внешнее	«Во внешнем»: раскрываются органом тела и предметом	«Во внутреннем»: воспринимается разумом и объединяется с ним	Различается способ проявления; сам по себе это не рейтинг
Цель	«Конечное действие — в мысли сначала»: ради них созданы отдельные сущие	Учит действию и приводит к нему, имеет собственное особое единение	Цель строится обеими вместе

Чему отрывок **не** учит:

- Не учит, что всё низкое выше в корне всего превосходящего его. Печать объясняет одну определённую пару.

- Не учит ненужности изучения или тому, что оно лишь подготовка, выбрасываемая с наступлением действия. Сама halaxa устанавливает, что «изучение повсюду предшествует действию», кроме заповеди, неисполнимой другими, и лично обязательных заповедей, как молитва.
- Не учит независимости отдельного творения или отсутствию битуля перед Святым, благословен Он. Снизу оно отдельно в ощущении; сверху аннулировано.
- Не учит нужде Творца в заповедях для восполнения недостатка. Цель избрана волей, а не удовлетворением нужды.
- Не учит биологическим подробностям, не строит карту сорока ступеней.
- Не даёт таблицу с отдельным «путём» для каждой из 613 заповедей.

Три вопроса остаются открытыми:

- **Где «далее»?** «Как будет сказано далее» обещает объяснение внешнего и внутреннего, отсутствующее в самом послании. «Кунтрес ахарон», 4, и маамары «Ликутей Тора» объясняют тему, но нет доказательства, что Алтер Ребе имел в виду их.
- **Как далеко обращение?** Послание говорит об общем отношении Торы и заповедей. Обращается

ли каждая подробность одинаково и на каких точно ступенях — не сказано.

- **Как именно?** Печать объясняет обращение порядка, цель — намерение. Но как именно сила Эйн Соф приводит йеш к бытию из аин и что происходит на каждом этапе пути, здесь не объясняется.[339]

Отсюда к зивугу в Брии, Йецире и Асии

Отрывок о Торе и заповедях стоял внутри одного обсуждения. Перед ним речь о рождении душ из Малхут, после него послание возвращается к тому же направлению: «Так же из зивуга Зеир Анпина и нуквы Брии, Йециры и Асии созданы из аин в йеш все сотворённые, сформированные и сделанные».[340] «Так же» изучим в начале следующей главы.

Поэтому следующая глава начнётся новым вопросом. До сих пор говорили о Малхут Ацилута, где укоренена сила Эйн Соф. Теперь спросим: как эта сила действует внутри миров, уже имеющих сотворённые сосуды? Что означает зивуг в таком месте и что находится «внутри» него, позволяя творить из аин в йеш? Послание ответит двумя

[339] Исследовательская книга, том II: о «как будет сказано далее» — с. 2061–2068, 2079–2082; об охвате обращения — с. 2079–2084, 2088–2094; о том, что пример «не описывает подробно весь механизм йеш ме-аин», — с. 2068–2078, 2108–2113.

[340] «Игерет а-Кодеш», 20, начало следующего отрывка. См. исследовательскую книгу, том II, с. 2087–2094: переход от плаценты к «так же» расширяет ту же модель — как Малхут рождает отдельный йеш, так зивуг Зеир Анпина и нуквы Брии, Йециры и Асии творит творения этих миров.

понятиями: «свет нешамы внутри них, являющийся Б-жественностью» и «свечение кава». Связь высшего и нижнего, рассмотренная в Малхут, зарождении и заповедях, выяснится внутри самих миров — до праха.

Изучать главу с помощью инструментов искусственного интеллекта

В главе четыре места, где инструмент искусственного интеллекта может ответить увереннее, чем позволяют доказательства: внутренняя ссылка «как будет сказано далее», не установленная с уверенностью; пример переворачивающейся печати, легко расширяемый в правило; цитата Йерушалми, которую нужно прочесть в источнике; плацента, из примера которой легко перенести больше взятого посланием. Упражнения идут в этом порядке. В первом возвращается различие параллели и доказательства из части «Учиться дальше», раздел «Параллель и доказательство»: объясняющий ту же тему источник сам не доказывает, куда отсылает слово послания. В четвёртом близкое различие: иллюстрирующий утверждение пример не доказывает его.

Упражнение 1: куда отсылает «как будет сказано далее»?

Что спросить. Приложить «только одно во внешнем, другое во внутреннем, как будет сказано далее»,

спросить адрес ссылки; для каждого предложения попросить слова источника и доказательство, что это ссылка, а не лишь параллель.

Что проверить. Инструмент может уверенно предложить «Кунтрес ахарон», 4, поскольку он объясняет внешнее заповедей и внутреннее Торы. Открыть источники и проверить, есть ли доказательство адреса ссылки или лишь сходство содержания.

Предел вывода. Хорошая параллель объясняет тему, но не доказывает направление слова. При отсутствии доказательства записать предложение как предложение; вопрос остаётся открытым.[341]

Упражнение 2: границы переворачивающейся печати

Что спросить. Попросить объяснить пример переворачивающейся печати и что он позволяет узнать о Торе и заповедях.

Что проверить. Не расширено ли объяснение до правила «всё низкое высоко в корне». Согласно главе, печать объясняет определённую пару, не учит предшествованию любого низкого в корне любому высокому.

---

[341] Параллели к «как будет сказано далее» обсуждены выше в разделе «„Как будет сказано далее“: куда отсылает слово?». О различии слов источника, объяснения и предположения, о том, что ответ инструмента и согласие инструментов — не доказательство, см. часть «Учиться дальше», разделы «Как проверить, что источник подлинный» и «Ещё несколько привычек изучающего».

Предел вывода. Печать объясняет обращение порядка. Как именно сила Эйн Соф приводит йеш к бытию из аин и что происходит на каждом этапе, здесь не объясняется.

Упражнение 3: проверка цитаты Йерушалми

Что спросить. Где в Иерусалимском Талмуде сказано «разве рабби Шимон не признаёт, что прерываются ради лулава» и каковы полные слова, включая продолжение «всякому изучающему не ради исполнения»?

Что проверить. Открыть места, указанные примечаниями главы, в Йерушалми «Шабат» и «Брахот», и сопоставить с цитатой, приведённой инструментом. Нахождение места и страницы в ответе — не проверка; проверка — чтение самого источника.

Предел вывода. Проверка подтверждает нахождение цитаты в Йерушалми. Не доказывает, какое из двух мест имел в виду Алтер Ребе, и не доказывает, что всё сказанное там входит в «и т. д.» послания.

Упражнение 4: чего нельзя выводить из плаценты?

Что спросить. Попросить объяснить пример плаценты и чему он учит об отношении заповедей и Торы.

Что проверить. Ловушка — перенести в поясняемое судьбу плаценты после родов: выбрасывание. Ответ, выводящий, что заповеди — оставляемый этап или, наоборот, что изучение — выбрасываемая подготовка, вышел за границы примера. Послание берёт лишь этап до сорока дней: предшествование и основное положение.

Предел вывода. Правильное объяснение примера не доказывает утверждения, что заповеди — «основа Торы и её корень»; оно опирается на печать и «их начало укоренено в их конце», пример лишь иллюстрирует. Он также ничего не учит об исследовании зародыша.

Часть третья — Жизненность миров и растительная сила земли

Главы 11–16

Во второй части мы спросили, откуда сила приводить йеш к бытию из аин — создавать реальность, прежде не существовавшую ни в какой форме. Увидели, что она принадлежит лишь Эманирующему и действует в сосудах Ацилута и посредством них. Третья часть продолжает вопрос вниз: как эта сила достигает миров ниже Ацилута — Брии, Йециры и Асии, сокращённо БЙА, — оживляет их и в конце

раскрывается в самом низком известном нам сущем, прахе, дающем рост.

Краткое напоминание после перерыва. Ацилут — ступень единства светов и сосудов в Б-жественности; под ним три мира БЙА, где уже есть сотворённая реальность, оживляемая Б-жественным свечением. «Кав» — продолжение света Эйн Соф в порядке и мере (гл. 7), «свечение» — раскрытие, продолжающееся из света и более ограниченное, чем он. О «свете» и «сосуде» см. гл. 1 и основные понятия карты чтения.

Знакомые понятия возвращаются в новых отношениях, поэтому каждый раз нужно спросить, к чему они относятся. «Сосуды» могут означать нисшедшие из Ацилута или собственные сосуды миров БЙА. «Нешама» может означать свет сфирот, источник жизненности сфиры; слово не позволяет выводить, что речь о человеческой душе. Поэтому прежде попытки нарисовать простой единый путь света сверху вниз выясним в каждом предложении: кто получатель и каково действие.

Во втором вопросе стоит различать три темы: что оживляет и поддерживает творение, как оно возникает из аин в йеш и что добавляет дополнительное свечение. «Жизненность», «возникновение», «дополнительное раскрытие» помогают точно поставить вопрос. Это не три

отдельных этапа во времени; нельзя считать всякое добавление света новым творением.

Краткое движение части. Глава 11 касается зивуга внутри БЙА, из которого создаются их творения, и действующего в нём Б-жественного света. Глава 12 приводит второе описание: сам кав, достигающий конца порядка, и три ступени свечения из него; точное отношение описаний обсуждается там и оставляет место исследованию. Глава 13 добавляет свет Эйн Соф «совев», находящийся всюду одинаково и светящий каву через сосуды. Три главы выясняют, что оживляет миры и приводит их к бытию. В главах 14–15 внимание обращается к ощутимому месту, земле: в прахе есть сила произрастать; спросим, почему именно в нижнем мире раскрывается такая сила. Глава 16 переходит от роста к посеву, посадке и служению человека, связывая их с жилищем в нижних. Общий вывод о достоинстве практических заповедей объяснится в главе 20, после питания и жертвы.

Достигнув праха, дающего рост, сохраним два различия. Проявление силы в прахе не делает прах творцом; растительный пример не отменяет различия духовного и телесного. Новизну будем искать именно в действии роста и отношении конца порядка к источнику продолжения силы.

Как в прежних частях, каждая глава завершится упражнениями с инструментами искусственного интеллекта (об их устройстве см. «Как устроена глава» в карте чтения). Они учат проверять ответы по книге и источникам, продолжать выяснение с раввином или партнёром по учёбе.

Глава 11 | Зивуг и возникновение в мирах Брия, Йецира и Асия

Что нам уже известно

Прежде продолжения напомним две предыдущие главы, к которым само послание возвращается словами «так же».

В главе 9 мы встретили описание высшего рождения. Послание назвало сотворение душ «чтобы быть йеш и отдельным сущим самим по себе в мире Брия», «рождением», «как рассечение Ям Суф, зависящее от Атика». Вывело: «Получается, что это раскрытие самого света Эйн Соф посредством зарождения и рождения». Язык рождения не описывал естественный процесс между двумя равными реальностями. Описывал путь раскрытия силы Эйн Соф при выходе чего-то как отдельного йеш.

В главе 10 послание остановилось: «И этим станет понятным». На том же принципе объяснило места заповедей и Торы, «переворачивающуюся печать»,

пример плаценты; закончило «как будет сказано далее». Теперь словом «вот» возвращается к цепи возникновения. «Так же» связывает последующее со сказанным о рождении: как в Ацилуте был зивуг, через который раскрылась сила Эйн Соф при выходе отдельного йеш, так и внутри Брии, Йециры и Асии действует зивуг, при котором все их творения создаются «из аин в йеш».[342]

«Так же» — цепь продолжается к Брии, Йецире и Асии

Есть и различие, в нём вопрос главы. В главе 9 зивуг был у ЗУН Ацилута, Зеир Анпина и нуквы (см. гл. 4); результат — души, ангелы и чертоги мира Брия. Здесь — зивуг собственных ЗУН БЙА, то есть Брии, Йециры и Асии; результат — «все сотворённые, сформированные и сделанные». В главе 4 мы узнали, что в этих мирах начинается «сотворённый йеш»: их сосуды уже сотворены. Вопрос: как система с сотворёнными сосудами может быть местом возникновения из аин в йеш, если такой способности нет ни у одного творения? Послание отвечает в том же предложении: возникновение происходит «посредством света нешамы внутри них, являющегося Б-жественностью, из сосудов десяти

[342] Исследовательская книга, том II, с. 2191–2202, «Сотворение БЙА и пробитие парсы»: послание возвращается здесь к рождению и применяет его к сотворению всех творений БЙА. О рождении из зивуга ЗУН Ацилута см. выше, гл. 9.

сфирот Малхут Ацилута»; внутри этого света нешамы светит свечение кава, пробившее парсу, преграду между Ацилутом и Брией, вместе с сосудами. Каждый термин объясним на месте.

Три вопроса направят чтение: где происходит действие, кто участвует и откуда его сила. Возникновение происходит в БЙА, но это ещё не означает принадлежности силы самим БЙА. Выясним «парсу», «пробил… вместе с ними», в каком смысле «как в самом Ацилуте». Далее встретим затруднение из «Эц хаим», основополагающей книги каббалы Аризаля.

Два правила сопровождают нас. Первое: продолжающаяся Б-жественная сила — одно, принимающие её сотворённые аспекты — другое. Различие позволяет понять действие внутри ограниченного мира, зависящее от корня выше его предела. Второе: не превращать первое понимание во всеобщее правило. Увидим, например, что преграда между мирами не препятствует проходящему через неё воздействию, а полные мохин относительно одного мира сами не объясняют всякое порождение.

Язык зивуга в мире без тела

«Зивуг» в каббале — соединение передающих и принимающих аспектов, из которого продолжается воздействие и возникает новый результат. Речь не о

телесном теле высших миров. «Зеир Анпин», сокращённо ЗА, — система качеств, передающий аспект. «Нуква» — Малхут, принимающий воздействие аспект, раскрывающий его на деле, как речь раскрывает мысль. «ЗУН» — оба вместе. «Абба ве-Има» — названия Хохмы и Бины. От них приходят «мохин»: интеллектуальные силы, освещающие качества и управляющие ими, как разум человека направляет чувства.

Пример душевной жизни поможет помнить названия и порядок. Желающий научить идее учитель начинает со вспышки понимания, Хохмы; развивает подробности, Бину; пробуждается к желанию приблизить ученика и воздействовать, качества; наконец находит слова и говорит, Малхут. Речь — «нуква» в таком смысле: принимает от разума и чувства, раскрывает их вовне. «Мохин» — разум, освещающий чувство: понимающий нужды ученика учитель любит иначе, чем не понимающий. Пример помогает помнить задачи и ограничен: в душе человека это силы одного человека, в каббале каждое название — «парцуф», целая система сфирот, действующая единицей Б-жественного раскрытия. Нельзя выводить наличие «человека», думающего и говорящего в высших мирах.

Отсюда правило чтения: «зивуг» — не одно слово для одной вещи. Везде спрашивают, кто соединяется, что

продолжается в соединении и что возникает из него. Два соседних парцуфа не всегда рождают одинаковый результат, не всякий зивуг рождает души. Различие понадобится при затруднении из «Эц хаим».

והנה כמו"כ מזיווג זו"ן דבי"ע נבראו מאין ליש

[W11-01 · слова 1–8]

«Так же из зивуга ЗУН БЙА сотворены из аин в йеш».

«Вот» возвращает к главному направлению послания после объяснения Торы и заповедей. «Так же» применяет к БЙА сказанное о рождении из зивуга ЗУН Ацилута. «Из зивуга ЗУН БЙА» — Зеир Анпина и нуквы Брии, Йециры и Асии. Эти пары принадлежат самим мирам; предложение не говорит лишь о получении мирами результата высшего зивуга. «Сотворены» — язык творения; «йеш ме-аин называется творением на святом языке», как изучили в главе 2. «Из аин в йеш» — творение, не естественное продолжение предыдущего, а новый йеш. Здесь указаны место и тип действия; его сила объяснится сейчас.

«Из аин в йеш» — даже при порядке зивуга

Язык зивуга и рождения может обмануть. У нас родители и ребёнок принадлежат одному типу реальности, ребёнок приходит от них в естественной цепи. Здесь творения тоже выходят из ЗУН, как следствие из причины? Послание исключает это

словами «из аин в йеш». В главе 2 мы изучили различие. В иштальшелут ила ве-алуль «следствие окружено причиной и аннулировано у неё в существовании». При йеш ме-аин творение отдельно; в главе 3 узнали, что со стороны творений «изливающаяся в него сила совершенно не постигается». В главе 7 узнали, кто способен так творить: лишь Эманирующий, «существование Которого из Него Самого»; «поэтому Он один Своей силой и способностью может творить йеш ме-аин и из абсолютного небытия в буквальном смысле».

Поэтому зивуг не меняет типа возникновения. Описывает порядок и место: в какой системе и через какие аспекты возникают творения. Не превращает ЗУН БЙА в естественную причину йеш. Уже при рождении душ в Ацилуте послание подчеркнуло: рождение «как рассечение Ям Суф, зависящее от Атика», действие, зависящее от ступени выше обычного порядка, «раскрытие самого света Эйн Соф». Здесь тоже язык зивуга сохраняет порядок, «из аин в йеш» — источник.

Три глагола, три мира

«Все сотворённые, сформированные и сделанные» — три глагола соответствуют именам трёх миров: «сотворённые» — Брии, «сформированные» — Йецире, «сделанные» — Асии. Имена опираются на стих «Всякого, названного Моим именем, ради Моей

славы Я сотворил, сформировал и также сделал» (Йешаяhу 43:7), толкуемый каббалистической литературой о порядке миров.

Не нужно считать, что речь лишь о телесных предметах вокруг нас. В каждом мире есть духовные творения, ангелы и ступени жизненности; Асия включает также наш телесный мир. «Все» охватывает эти области. Нет основания заранее исключать души и ангелов из этого «все». Как точно они включены, спросим вновь при затруднении из «Эц хаим».[343]

כל הנבראים והנוצרים והנעשים ע"י אור הנשמה שבתוכן

[W11-02 · слова 9–16]

«Все сотворённые, сформированные и сделанные — посредством света нешамы внутри них».

«Все» — без исключения областей трёх миров. «Сотворённые, сформированные и сделанные» — возникающие в Брии, Йецире и Асии. «Посредством» указывает путь действия, не утверждает принадлежности силы средству. «Свет нешамы» — ступень света, являющегося «нешамой» сфирот БЙА; не душа отдельного человека. «Внутри них» — ЗУН и сфирот этих миров. Само местоимение не определяет

[343] Исследовательская книга, том II, с. 2138–2142, «Зивуги БЙА: различия результатов всё ещё недостаточно», и с. 2164–2178: нельзя понимать «все творения» с заранее исключёнными душами и ангелами.

точный охват; далее послание называет ту же ступень «светом нешамы десяти сфирот БЙА».[344]

Что такое «свет нешамы» и чем он не является

«Нешама» сразу напоминает человеческую душу, но в главе 4 мы изучили иное употребление. Послание пишет: «Начало сотворённого йеш — сосуды десяти сфирот БЙА и света нефеш и руах, сотворённые из аспекта нешамы десяти сфирот БЙА, являющегося Б-жественностью; это тридцать сосудов Малхут Ацилута». В каждой сфире Брии, Йециры и Асии есть две стороны. Сосуды и света нефеш и руах принадлежат самому миру, относятся к «началу сотворённого йеш». Оживляющий её аспект «нешамы» — Б-жественность: сосуды Малхут Ацилута, нисшедшие и ставшие источником жизненности. «Нешама» указывает здесь на задачу — Б-жественный источник относительно оживляемой системы, а не определённого человека. «Эц хаим» описывает подобную структуру: сосуды Ацилута, нисходящие в три нижних мира, становятся там «нешамой» их светов; их руах и нефеш — её облачения.[345]

[344] О «свете нешамы» и местоимениях «внутри них», «внутри неё», «вместе с ними», «в них» см. исследовательскую книгу, том II, с. 2127–2133, «Кто „нешама“ в этом отрывке и к кому возвращаются местоимения?». О смене женского и мужского рода «являющаяся / являющийся Б-жественностью» — там же, с. 2127–2135; о различии статуса свечения и получателя — с. 2108–2123, «Карта вопроса и его выяснение». О двух смыслах «сосудов» см. выше, гл. 4 и 7.

Это ключ к предложению. «Свет нешамы внутри них, являющийся Б-жественностью» относит Б-жественность к нешаме, а не к местным сосудам её пребывания. Сосуды остаются сотворёнными и при свечении Б-жественного света в них. Облечение Б-жественного свечения не делает сам сотворённый сосуд Б-жественностью.

В другом послании Алтер Ребе также пишет о подобной структуре. «Игерет а-Кодеш», 15: «Даже нефеш Асии приходит от зивуга ЗУН Асии и их мохин»; добавляет, что эти мохин — «ахораим сосудов ЗУН Ацилута, являющихся Б-жественностью в буквальном смысле». Контекст — человеческая душа; не нужно переносить все подробности в наше послание. Но общая линия одна: внутри системы нижнего мира действует внутренняя ступень, источник которой в сосудах Ацилута, и она — Б-жественность.[346]

Откуда сила? Нужно точное различение главы 7. Сила творить йеш ме-аин принадлежит лишь Эманирующему: «Поэтому Он один Своей силой и способностью может творить йеш ме-аин». Свет Эйн

[345] «Эц хаим», раздел 40, маамар 10: «Сами внешние сосуды Ацилута при нисхождении в три нижних мира БЙА действительно становятся нешамой сущности тех светов самих миров; руах и нефеш миров — облачения нешамы». Речь о «внешних» сосудах Ацилута; автор сомневается, нисходят ли также внутренние, склоняясь к тому, что нисходят лишь внешние; в послании — сосуды Малхут Ацилута. Структура общая; подробности нельзя приравнивать без исследования.
[346] «Тания», «Игерет а-Кодеш», 15, начало: «Даже нефеш Асии приходит от зивуга ЗУН Асии и их мохин»; эти мохин — «ахораим сосудов ЗУН Ацилута, являющихся Б-жественностью в буквальном смысле».

Соф, «подобный светилу», «облёкся… в сосуды десяти сфирот Ацилута и объединяется в них совершенным единением, вплоть до „Он и Его сосуды едины“, чтобы творить в них и посредством них ограниченные и конечные творения, особенно через их облечение в БЙА». Сила Эманирующего действует «в них и посредством них», внутри сосудов и через них. Наше предложение показывает действие внутри БЙА: «посредством света нешамы», сосудов Малхут Ацилута, облечённых в эти миры. Сила не передана сотворённым сосудам, и свет нешамы не становится самостоятельным источником. Он — путь действия единственной силы внутри нижнего мира.

Подытожим цепь в трёх шагах: каждый изучен в другой главе. Первый, из главы 7: сила творить йеш ме-аин принадлежит лишь Эманирующему. Второй, также из главы 7: действует в сосудах Ацилута и посредством них благодаря единению света Эйн Соф в них. Третий, из главы 4 и нашего предложения: сосуды Малхут Ацилута низошли в БЙА, став «светом нешамы» сфирот. Вывод: творения БЙА возникают «посредством света нешамы» силой Эманирующего, действующей через эти нисшедшие сосуды. Пропустивший второй шаг может подумать, что сила «перешла» к БЙА и стала их собственной. Пропустивший третий не поймёт, почему путь — именно свет нешамы.

Можно осторожно воспользоваться окном, через которое проходит свет. Форма окна определяет вход света в комнату, но стекло не стало солнцем. Пример разделяет получателя и источник действия. Два ограничения: окно и солнце оба сотворены и удалены друг от друга, в поясняемом же свет объединяется с сосудами Ацилута «совершенным единением»; пример не объясняет возникновение йеш ме-аин. Учит лишь возможности действия внутри сосуда, не являющегося источником.

שהיא אלקות מהכלים די"ס דמל' דאצי' וגם בתוכה הארת הקו

[W11-03 · слова 17–26]

«Являющегося Б-жественностью, из сосудов десяти сфирот Малхут Ацилута; также внутри него — свечение кава».

«Являющаяся» в оригинале женского рода относится к «нешаме» в «свете нешамы». «Б-жественность» устанавливает статус нешамы, а не местных сосудов. «Из сосудов» — её источник. «Десяти сфирот Малхут Ацилута»: Малхут, как всякая сфира, включает десять; в главе 4 названы «тридцать сосудов Малхут Ацилута». «Также» добавляет слой внутри той же структуры. «Внутри неё» в оригинале женского рода, по простому смыслу внутри нешамы. «Свечение кава» — из кава, а не сам кав.

Малое замечание о грамматике, чтобы не строить на ней слишком много. В других местах об этой ступени сказано «являющийся Б-жественностью», мужской род: в главе 4 — «из аспекта нешамы десяти сфирот БЙА, являющегося Б-жественностью»; в главе 12 — «в свете нешамы десяти сфирот БЙА, являющемся Б-жественностью». Возможно, род меняется по опорному слову, «свет» или «нешама»; но в главе 4 мужская форма есть и без «света». Обе формулировки сохранены; лишь из смены рода нельзя выводить каббалистическое различие.[344]

«Также внутри него — свечение кава»: что добавляет «также»?

Если свет нешамы уже Б-жественность, что добавляет «также внутри него — свечение кава»? Послание указывает две разные вещи. Первая — сущность нешамы по источнику: она из сосудов Малхут Ацилута, поэтому Б-жественность и сохраняет связь с Ацилутом. Вторая — светящее внутри неё: свечение кава. «Также» добавляет описание внутри той же структуры, не ставит рядом две силы творения.[347]

Напомним кав. В главе 7 узнали: свет Эйн Соф, продолжающийся в порядке и мере, подобно тонкой линии, облечённый в сосуды Ацилута: «Сосуды десяти сфирот, в которые облечён кав света Эйн

[347] Исследовательская книга, том II, с. 2127–2133, «Если нешама — Б-жественность, что добавляет „также внутри неё — свечение кава“?»

Соф». «Свечение кава» — продолжающееся из него, более ограниченное раскрытие, чем сам кав. Послание последовательно различает: здесь «свечение кава», лишь в следующем предложении, изучаемом в главе 12, «сам кав».

Различие можно приблизить примером. Само солнце — одно, входящее в комнату сияние — другое: исходит из солнца и раскрывает его, но не солнце во всей силе. Так свечение кава продолжается из кава и раскрывает его более ограниченно. Предел: солнце и сияние — две телесные вещи в разных местах, а между кавом и свечением нет пространственного расстояния. Пример также не решает, является ли свечение «частью» кава. Учит лишь различию меры раскрытия и зависимости свечения от источника.

Почему сосуды Ацилута вообще «Б-жественность»? Ответ — основа всего послания: «Он и Его сосуды едины», благодаря совершенному единению света Эйн Соф в них. Поэтому нельзя делать сосуды самостоятельным источником или стирать их, словно действует только свет. Синтаксис нашего предложения не решает, зависит ли единство сосудов со светом Эйн Соф именно от кава и каким образом. Это глубокий вопрос, остающийся исследованию.

דאור א"ס המלובש באצי' עד הפרסא

[W11-04 · слова 27–32]

«Света Эйн Соф, облечённого в Ацилуте до парсы».

«Света Эйн Соф» — кав есть свет Эйн Соф в упорядоченном продолжении. «Облечённого» в оригинале мужского рода; по простому смыслу относится к «каву» или «свету Эйн Соф». Но в следующем предложении и глаголы о «свечении кава» мужского рода, поэтому лишь грамматика не решает, относится ли облечение «до парсы» к каву или свечению. «В Ацилуте» — его сфирот и сосудах. «До парсы» — границы Ацилута и Брии. Граница здесь названа относительно облечения в Ацилуте. Предложение не говорит, что продолжается за границу; это скажет следующее, и иначе — предложение главы 12 о «самом каве».

До парсы речь об облечении в Ацилуте; проходящее её описано далее. Смена мужского и женского рода сама не решает толкования. Нужно исследовать ход мысли и параллели.

Что такое «парса»?

«Парса» — преграда, экран между ступенями. «Эц хаим» называет границу Ацилута и Брии также «экраном и завесой».[348] В нашем послании «парса» встречается дважды в соседних предложениях: «до парсы» и «пробил парсу вместе с ними».

[348] «Эц хаим», раздел 47, гл. 3: «Её ноги касаются экрана и завесы между Брией и Ацилутом». Само слово «парса» встречается дважды в соседних предложениях нашего послания. См. исследовательскую книгу, том II, с. 2195–2202, 2217–2226.

Задача парсы положительна: отмечает место изменения способа раскрытия. Над ней, в Ацилуте, света и сосуды «все Б-жественность», по началу послания. Под ней, «в отличие от БЙА», начинается область «сотворённого йеш», изученная в главе 4. Парса — разделение, позволяющее низкую определённую реальность: ограниченные творения, «совершенно отдельное сущее» в знании снизу вверх (гл. 3).

Стоит сказать и как её не представлять. Парса — не материальная стена в определённом месте, а предстоящее пробитие не отверстие в стене. Главное: нижние миры не оторваны от Творца; всё под парсой живёт и возникает Б-жественной силой, как послание подробно объяснит далее. Парса меняет путь раскрытия и принятия света. Действие Эманирующего продолжается и под ней.

Можно воспользоваться границей государств. Посланник царя пересекает границу другой страны с царской печатью. В чужой стране печать в его руке — действительно царская, как в столице; но страна не стала столицей, жители не видят лицо царя. Пример упорядочивает вопросы: кто проходит, с чем и где именно сказано «как в Ацилуте». Границы ясны. В поясняемом нет пространства и пограничных пунктов. Посланник и печать не имеют своей власти,

вся действительность от царя. Пример не объясняет йеш ме-аин.

והארת הקו שהיה מאיר בכלים די"ס דמל' בקע הפרסא עמהם

[W11-05 · слова 33–42]

«И свечение кава, светившее в сосудах десяти сфирот Малхут, пробило парсу вместе с ними».

«Свечение кава» — подлежащее, а не сам кав. «Светившее» — прежде, в Ацилуте. «В сосудах десяти сфирот Малхут» — тех сосудах Малхут Ацилута, только что названных источником света нешамы. «Пробило» — прошло преграду. «Парсу» — границу Ацилута и БЙА. «Вместе с ними» — этими сосудами. Глаголы «светил», «пробил», далее «светит» в оригинале мужского рода. Возможно согласование с близким «кавом», как бывает в сопряжённом сочетании на иврите, например «голос крови брата твоего вопиют» (Берешит 4:10). Синтаксис не переносит подлежащее со «свечения кава» на «сам кав».

Свечение кава проходит вместе с сосудами

Мы видели подлежащее: свечение кава, не сам кав. Прошло не одно: пробило «вместе с ними», сосудами Малхут. Более того, до пробития уже называется «свечением кава, светившим в сосудах». Поэтому нельзя сказать, что парса превратила кав в свечение.

И в Ацилуте, в сосудах Малхут, светит свечение; парса здесь место его прохода вместе с сосудами.[349][350]

«Вместе с ними» связывает с прежними главами. В главе 4 узнали: сосуды Малхут Ацилута становятся «нешамой» сфирот БЙА; в главе 7 — «особенно через их облечение в БЙА». Теперь проясняется оставшееся в них при нисхождении: свечение кава, светившее в них в Ацилуте, низошло с ними. Его присутствие в БЙА связано с этими сосудами. Здесь не описывается свет, распространяющийся одинаково всюду в БЙА.

Ребе Рашаб, рабби Шалом Дов-Бер Шнеерсон, пятый Ребе династии Хабад, обсуждает это в продолжении 5672 года, долгой серии хасидских маамаров, названной по году начала. Упоминает как известное, «что свечение кава заканчивается в Малхут Ацилута и не светит в БЙА».[351][352] По обычному порядку кава свечение заканчивается в конце Ацилута. Поэтому ново наше предложение: свечение находится в БЙА, поскольку пробило парсу с сосудами своего прежнего свечения. Это позднее объяснение помогает понять,

[349] Исследовательская книга, том II, с. 2188–2195, «Парса и „как в самом Ацилуте“»; с. 2241–2269, «Парса ли превращает кав в свечение?»

[350] См. исследовательскую книгу, том II, с. 2191–2195, «Кав через парсу: уточнения продолжения 5672 года».

[351] Продолжение 5672 года, часть II (Kehot, 5763): «В начале сотворил», с. 697–698; «И было на восьмой день», с. 949–950; «Человек, когда будет на коже», с. 955. Свечение в Малхут, проход парсы и дополнительное раскрытие, продолжающееся служением. Приведённое выше в третьем сравнении «Отсюда понятно, что несомненно различен свет в Ацилуте и после пробития парсы» не найдено нами в печати; точное место требует выяснения (см. случай 3 в учебных случаях).

[352] Продолжение 5672 года, с. 697: «Как известно, свечение кава заканчивается в Малхут Ацилута и не светит в БЙА». См. исследовательскую книгу, том II, с. 2278–2287.

почему сначала «до парсы», затем сразу «пробило парсу вместе с ними». Проще: без нисшедших сосудов свечение кава не достигло бы БЙА; благодаря сосудам оно там.

Нужно знать и нерешённое предложением. Пробитие объясняет присутствие свечения кава в БЙА внутри нисшедших сосудов. Не объясняет само по себе всю тайну возникновения из аин в йеш: силу творения послание уже отнесло лишь к Эманирующему; в главе 13 добавит, что свет Эйн Соф совев также светит каву через сосуды и даёт им силу творить. Пробитие не учит мере Б-жественного света в душах, вышедших и отделившихся от сосудов, о которых в главе 7 сказано: «Не Б-жественность в буквальном смысле, способная творить йеш ме-аин». Одно слово не может нести все эти вопросы.

ומאיר בהם בבי"ע כמו באצילות ממש

[W11-06 · слова 43–48]

«И светит в них в БЙА, как в самом Ацилуте».

«Светит» — настоящее время, продолжающееся. «В них» — сосудах, пробивших вместе со свечением, нисшедших и облёкшихся сосудах Малхут Ацилута. «В БЙА» — нынешнем месте. «Как в Ацилуте» сравнивает свечение кава в этих сосудах с его свечением в них в Ацилуте. «Мамаш» усиливает подобие: свечение не лишь по названию. В чём

именно подобие, выясним сейчас. Нельзя прочесть, будто БЙА стали Ацилутом или все их творения принимают то же раскрытие.

Карта местоимений предложения

Таблица собирает местоимения и их смысл.[344]

Слово	К чему относится	Чего в нём нельзя читать
«Внутри них»	Внутри ЗУН и сфирот БЙА	Будто местоимение само точно определяет весь охват
«Являющаяся Б-жественностью»	Нешама в «свете нешамы»	Будто местные сосуды — Б-жественность
«Также внутри неё»	Внутри нешамы	Вторая сила творения рядом с нешамой
«Облечённого… до парсы»	По простому смыслу кав или свет Эйн Соф, облечённый в Ацилуте; грамматика не исключает «свечение кава»	Утверждение обо всём продолжении кава (см. гл. 12)
«Вместе с ними»	Сосуды Малхут Ацилута	Вся реальность БЙА
«В них»	Те же сосуды в БЙА	Сами миры БЙА или их творения

«Как в самом Ацилуте»: в чём подобие?

«Мамаш» может прозвучать как отсутствие всякого различия БЙА и Ацилута. Чтобы увидеть обратное, различим три сравнения. Просто это три вопроса:

принимают ли сами миры это раскрытие? Равна ли Малхут остальному Ацилуту? Светит ли то же свечение в тех же сосудах после перехода, как до него? Каждое отвечает на другой вопрос; источник, решающий один, не обязательно решает другой.[353]

Первое сравнение — светящего внутри сосудов и самих миров БЙА. Решает «в них»: свечение кава светит в сосудах, пробивших вместе с ним. Ребе Рашаб в продолжении 5666 года прямо поясняет: «В сосудах Малхут Ацилута, но не в самих БЙА»; в другом месте того же продолжения: «Но не в творениях БЙА». Ребе приводит это ограничение в примечании к маамару.[354] Сами миры и их творения не принимают раскрытие, каково оно в Ацилуте.

Второе сравнение — свечения кава в Малхут и всех светов Ацилута. Рашаб прежде всего различает свечение в сосудах Малхут и света Ацилута вообще. Это различие касается самой ступени Малхут и, возможно, существует уже в Ацилуте, до пробития.

[353] О трёх сравнениях и охвате «мамаш» см. исследовательскую книгу, том II, с. 2188–2195, 2241–2269; «Что сохраняется в слове „мамаш“» — там же, с. 2191–2195. О продолжении 5672 года, с. 697–698 (двух доводах и сосудах, нуждающихся в свете внутри для света и нешамы БЙА), см. там же, с. 2278–2287; о с. 950 (сосудах в Ацилуте и после нисхождения в БЙА, множестве сосудов и малости света) — с. 2143–2151. Ребе в примечании 38 к «И сошёл Г-сподь на гору Синай», 5727, отсылает к продолжению 5672 года, с. 950.

[354] Продолжение 5666 года, с. 21: «То, что кав пробил парсу вместе с ними и светит в них в БЙА, как в Ацилуте и т. д., — в сосудах Малхут Ацилута, но не в самих БЙА» («кав пробил» — сокращение объясняющего; в послании «свечение кава… пробило»). С. 424: «Можно сказать, светит в сосудах Малхут… но не в творениях БЙА». Ребе приводит продолжение 5666 года в примечании 34 к «И укрепись, и будь мужем», 5728. См. исследовательскую книгу, том II, с. 2135–2139, 2241–2269.

Поэтому оно само не доказывает изменения от перехода.

Третье сравнение тоньше всего: то же свечение в тех же сосудах до пробития и после. О нём Рашаб пишет, предваряя «можно сказать»: «Отсюда понятно, что несомненно различен свет в Ацилуте и после пробития парсы». В другом месте продолжения 5672 года обсуждает «различие сосудов в Ацилуте и после нисхождения в БЙА»: при облечении сосудов Ацилута в сфирот БЙА «света Ацилута не светят в них, как светили в Ацилуте».[351][350] Изменение есть и в свете внутри самих тех же сосудов.

Различия показывают: нельзя понимать «мамаш» как тождество во всех аспектах. Не всякое раскрытие Малхут равно раскрытию остального Ацилута; миры и творения не принимают свечение, каково оно в Ацилуте. О способе свечения в тех же сосудах после пробития также остаётся выяснение.

Но нельзя выводить потерю Б-жественного качества свечением или его участия в творении. Само послание продолжает относить возникновение к этому свету: творения созданы «посредством света нешамы… также внутри него свечение кава». Рашаб в том же обсуждении объясняет нужду сосудов в свете внутри них, чтобы быть светом и нешамой БЙА; сосуды без светов подобны телу без души. Далее, о нисшедших сосудах, обсуждаются множество сосудов

и малость света, вплоть до возможности стать источником возникновения йеш; подчёркнуто возникновение из света через сосуды. Уменьшение параллелей не отменяет отнесения возникновения к свету в сосудах.[351][353]

Что добавляет «мамаш»? Можно читать так: подчёркивает свечение не лишь по названию и не далёкий след Ацилута. Свечение в сосудах действительно Б-жественно и светит в них в БЙА, как светило в Ацилуте: как свет, единый с сосудами, в которых и посредством которых творит Эманирующий. Всё ещё нужно выяснить охват подобия: сохранение Б-жественного статуса, способ единения, меру раскрытия или несколько вместе. Предмет сравнения ясен, полнота смысла требует исследования.

Вернёмся к посланнику. Печать в руке действительно царская и в чужой стране. Но «действительно» относится к печати, не стране; страна не стала столицей. При этом в чужой стране печать не видна во всём великолепии царского двора. Так «как в самом Ацилуте» относится к свечению в сосудах, не мирам; не исключает изменения меры раскрытия. Предел ясен: в человеческой печати две вещи, царь и символ; в поясняемом свечение не самостоятельная реальность рядом с Эманирующим.

Меньше раскрытия не означает меньше силы

Отсюда важное для всей главы различие: способность творить не измеряется мерой ощущаемого творением света. В главе 3 узнали: в знании снизу вверх сотворённый йеш — совершенно отдельное сущее, «ибо изливающаяся в него сила совершенно не постигается». Возможно великое сокрытие, и именно в нём возникает ограниченный йеш. Уменьшение раскрытия позволяет способ существования получателя. Не создаёт другого творца, не даёт миру полной независимости.

Пример: отец объясняет маленькому ребёнку глубокую тему несколькими простыми словами. Ребёнок слышит мало, но краткое объяснение родилось из полного понимания отца; без него отец не мог бы так сформулировать. Мало видимого не свидетельствует о малой силе за ним. Предел: отец и ребёнок — два человека, существование ребёнка не зависит от объяснения. Пример не объясняет причин сокрытия в мирах. Учит лишь невозможности вывода о мере действующей силы из видимой меры раскрытия.

Другой вопрос — добавляемое человеком в служении раскрытие. В главе 10 узнали цель возникновения: «Чтобы Эманирующий, благословен Он, был Царём всех отдельных сущих благодаря исполнению ими

Его заповедей». Служение человека добавляет Б-жественное раскрытие миру. Не даёт миру само существование, приходящее от приводящей к бытию силы. И здесь «сколько раскрывается» отлично от «кто приводит к бытию».

Местный зивуг и сила с источником вверху

Теперь упорядочим предложение по пяти вопросам: где происходит действие, кто участвует, что делается, что возникает и какой силой. Таблица показывает ответ и недопустимый вывод. В последнем вопросе вспомним всю цепь: сила лишь Эманирующего, действующая в сосудах, единых с Его светом; в БЙА действует «посредством света нешамы», нисшедших туда сосудов Малхут Ацилута, а также свечения кава внутри неё.

Вопрос	Что говорит предложение	Чего нельзя выводить
Где?	В Брии, Йецире и Асии	Будто действие лишь в Ацилуте
Кто соединяется?	ЗУН этих миров	Будто зивуг ЗУН Ацилута или Аббы ве-Имы — тот же зивуг
Что делается?	«Сотворены из аин в йеш»	Будто это ишталъшелут ила ве-алуль
Что возникает?	«Все сотворённые, сформированные и сделанные»	Будто лишь телесность или души и ангелы заранее исключены

Какой силой?	Силой Эманирующего, «посредством света нешамы» и свечения кава внутри неё	Будто местные сосуды творят собственной силой

Поэтому два положения сами по себе не противоречат: зивуг местный, сила творения не местная самостоятельная. Именно сочетание — тема объяснения. Перенося всякое действие сразу в Ацилут, потеряли бы сказанное о БЙА. Давая сотворённым сосудам собственную силу творения, потеряли бы изученное с начала послания об источнике йеш ме-аин.

Описание требует ещё различия: воздействие, приходящее к системе, и действие самих её участников. «Эц хаим» (раздел 47, гл. 5) описывает зивуг ЗУН Ацилута, из которого продолжается «жизненность и изобилие лишь к Йецире и Асии ради них самих, а не ради порождения», и зивуг Аббы ве-Имы Йециры, дающих «изобилие и жизненность ЗУН Йециры». Ни один не является зивугом собственных ЗУН Йециры или Асии. Источник о воздействии на систему не доказывает соединения её местных участников; источник об Аббе ве-Име определённого мира не источник о ЗУН того же мира.[355]

Пример прояснит. Вода, подведённая в сад из соседнего города, доказывает получение садом воды,

но не наличие собственного родника. Так источник об изобилии, приходящем к Йецире и Асии, не доказывает соединения собственных ЗУН этих миров. Предел: у сада два отдельных источника воды, в поясняемом всё изобилие в конечном счёте от Эманирующего. Вопрос не об источнике силы, а о том, какие аспекты описаны участниками зивуга.

Почему названы именно ЗУН, а не Абба ве-Има? Предложение указывает зивуг, из которого возникают творения на ближайшем к ним этапе, а не перечень всех питающих его высших источников. Абба ве-Има уже названы в главе 9 источником мохин капли: «При каждом зивуге продолжается к Аббе ве-Име от Арих Анпина и Атик Йомина и всё выше и выше, до Эйн Соф». Молчание о них не отрицает их действия.

Свидетельства зивуга в Брии, Йецире и Асии и затруднение из «Эц хаим»

При сопоставлении сохраним утверждение послания о зивуге в БЙА и проверим, до какой границы другие источники объясняют его и где остаётся трудность. При первом чтении можно вернуться позже и перейти к итогу главы, сохраняющему открытое затруднение.

В «Эц хаим» есть слова, кажущиеся противоречащими посланию. Для понимания

[355] «Эц хаим», раздел 47, гл. 5. См. исследовательскую книгу, том II, с. 2113–2123, 2139–2142, 2164–2175, о различии зивуга, питающего систему, и зивуга её участников, Аббы ве-Имы и ЗУН. О том, почему названы ЗУН, а не Абба ве-Има, — с. 2123–2133.

проверим, что говорит каждый источник: сначала свидетельства зивуга в БЙА, затем отрицающие слова, наконец возможные сближающие различия.

Первое свидетельство — наше предложение, относящее возникновение всех творений к зивугу ЗУН Брии, Йециры и Асии. Второе — слова Алтер Ребе в «Игерет а-Кодеш», 15: «Даже нефеш Асии приходит от зивуга ЗУН Асии и их мохин».[346] Прямо говорится об Асии, местном зивуге и мохин. Третье — сочинения Аризаля. «Эц хаим», раздел 40, маамар 10, описывает зивуг сосудов в каждом мире: из зивуга внешних сосудов выходят души ангелов того мира, из внутренних — аспекты человеческих душ. Искры из Брии там «души праведников», из Йециры — «рухин», из Асии — «нефашот».[356] «Шаар ha-псуким» говорит о десяти ступенях зивугов: они «в каждом парцуфе каждого из четырёх миров АБЙА».[357]

Поздние хасидские объяснения также читают так. Свидетельствуют о прочтении послания, но не являются самостоятельным доказательством против «Эц хаим». Рашаб приводит от имени послания: все

[356] «Эц хаим», раздел 40, маамар 10: зивуги и порождение в каждом мире. «Ангелы есть в каждом мире»; души ангелов — из зивуга внешних сосудов: «Ангелы создаются из поцелуев, люди — из полного зивуга, ибо поцелуи — соединение внешних сосудов». Душа ангела «облекается внутрь руах, нефеш и сосудов самих ангелов». Из зивуга внутренних сосудов — искры, «приходящие из мира Брия, называются душами праведников, искры Йециры — рухин, искры Асии — нефашот». Там: «Сами ангелы не внешняя сторона миров, сами души не внутренняя сторона миров».

[357] «Шаар ha-псуким», Берешит, гл. 21 (Вайера, маамар «И зачала, и родила Сара»). См. исследовательскую книгу, том II, с. 2143–2164.

творения возникают из единения ЗУН БЙА посредством света нешамы. «Уроки по книге Тания» прямо объясняют зивуг Зеир Анпина и Малхут сфирот БЙА, из которого возникают творения их миров.[358]

Против этого — слова «Эц хаим», раздел 47, различающие миры.[359]

В Брии, сказано там, светит свет трёх верхних сфирот (ГАР), «поэтому и свет Брии… имеет возможность полных мохин для порождения настоящих душ». Но свет приходит лишь через экран, поэтому «сила Брии лишь вывести души ангелов Йециры». В Брии есть местное порождение, но ограниченные результаты.

В Йецире иначе: «Йецира и Асия, не получающие свет ГАР, не имеют мохин и способности порождать души». В соседней главе: «Поэтому нет порождения у ЗУН Йециры, тем более в Асии». Ещё, в контексте шести будних дней: «У ЗУН в нём нет зивуга, ибо нет у них мохин».

[358] Продолжение 5672 года, с. 955; «Уроки по книге Тания», «Игерет а-Кодеш», 20, объяснение «Так же из зивуга ЗУН БЙА». Оба — поздние объяснения послания, а не самостоятельные источники согласования «Эц хаим». См. исследовательскую книгу, том II, с. 2143–2148, 2151–2164, 2271–2278.

[359] «Эц хаим», раздел 47, гл. 3–5: мохин и условия зивуга. Гл. 3: «ЗУН не имеют полного зивуга для порождения душ иначе как посредством мохин, данных им Аббой ве-Имой». Брия «имеет возможность полных мохин для порождения настоящих душ», но «сила Брии лишь вывести души ангелов Йециры»; «Йецира и Асия, не получающие света ГАР, не имеют мохин и способности порождать души». Гл. 4: «Поэтому нет порождения у ЗУН Йециры, тем более в Асии». Гл. 5: «У ЗУН в нём нет зивуга, ибо нет у них мохин». Сопоставление подробностей с другими местами требует исследования.

В Асии — «тем более»: тем более нет порождения. Именно об Асии Алтер Ребе пишет: «Даже нефеш Асии приходит от зивуга ЗУН Асии и их мохин».

Вот трудность: наше предложение относит возникновение всех творений к зивугу ЗУН всех трёх миров; «Эц хаим» отрицает мохин и порождение в Йецире и Асии; сам Алтер Ребе говорит о мохин и зивуге в Асии. Оба описания прямо в источниках; нужно понять согласование.[360]

Нужна осторожность и в цитатах. Предложение, начинающееся «Всякая душа, даже в нижнем мире Асия», иногда приводилось как часть послания 15. Оно — не слова Алтер Ребе, а позднее объяснение «Тания ла-ам». Из объяснения можно учиться, но нельзя приводить как доказательство слов автора.[360]

Несколько различий могут сблизить источники, у каждого есть основание. Представим по одному, сказав, что пытается объяснить.

Первое — тип результата: поддержание и жизненность мира, дополнительный свет и порождение новых душ различны. Сам «Эц хаим» различает зивуг «продолжить жизненность и изобилие» и зивуг «ради порождения». Возможно, есть зивуг в Йецире и Асии, но нет порождения в смысле, отрицаемом разделом 47.

---

[360] См. исследовательскую книгу, том II, с. 2113–2123, обсуждение «Местный зивуг в БЙА: положительные свидетельства и оставшаяся трудность». Для точного различения слов Алтер Ребе и позднего объяснения см. там же, с. 2113–2123.

Второе — внутреннее и внешнее: «Эц хаим» различает зивуг внешних сосудов, источник душ ангелов, и внутренних, источник человеческих душ; объяснение позднего каббалиста говорит, что зивуг внешнего продолжает жизненность мирам, внутреннего производит новые души. Возможно, две формулировки говорят о разных слоях мира.

Третье — мерило мохин: «Эц хаим» учит, что мохин и полнота иногда измеряются относительно данного мира, иногда верхнего; сейчас рассмотрим. Тогда «нет мохин» и «есть мохин» могут относиться к тому же парцуфу с двух точек зрения.

Четвёртое — состояние: катнут и гадлут, будни и Шабат. «Катнут» и «гадлут» — состояния принятия мохин: в катнут качества действуют без полного расширения разума, в гадлут мохин раскрываются в них. Так качества ребёнка действуют не из той глубины знания, что у взрослого. Сравнение помогает понять связь внутреннего развития со способностью воздействовать, но не делает парцуфим людьми; духовное тело не растёт и не уменьшается.[361] Возможно, отрицание и утверждение относятся к разным состояниям.

Но ни одно различие пока не доказано полным согласованием. «Все творения» не обязательно чужая

[361] См. исследовательскую книгу, том II, с. 2113–2123, «Полные мохин: что доказывает „Эц хаим“, 3:3».

душам и ангелам область; различие результата само не убирает трудности. Сам раздел 40 перечисляет нефашот Асии среди результатов внутреннего зивуга, поэтому нельзя просто сказать «нефеш не нешама». Не найден источник, прямо относящий отрицание раздела 47 к одному слою, а зивуг послания — к другому. Нельзя закрыть вопрос словом «Шабат» без прямого источника. Перед нами направление согласования, а не согласование.[362]

«Полны согласно тому миру»: чему учит «Эц хаим», 3:3?

Третье различие требует точности: легко преувеличить. В конце раздела 3, гл. 3, «Эц хаим» говорит: для ЗУН каждого мира нужны три периода — зарождение, вскармливание, мохин — для полноты «относительно Арих Анпина и Аббы ве-Имы того мира, полных согласно тому миру». «В общем же аспекте» все пять парцуфим одного мира называются «ЗУН» относительно верхнего мира и не имеют мохин в этом отношении. Ещё сказано: зарождение, вскармливание и мохин есть и во внутренних, и во внешних сосудах; поэтому «не удивляйся, если иногда кажется, что уже есть мохин,

[362] О предложенных различиях и границах: «Эц хаим», раздел 28, гл. 1; раздел 29, гл. 3; раздел 40, маамар 15; из поздних каббалистов — «Нейар шалом» Рашаша, 14б–15а. См. исследовательскую книгу, том II, с. 2151–2175, 2177–2183. Нет доказательства, что Алтер Ребе опирался на объяснение Рашаша.

а иногда — что ещё вскармливание… ибо это во внутреннем, а это во внешнем».[363]

Что доказывает источник? «Полный» и «лишённый мохин» — относительные выражения. Парцуф может быть полным «согласно тому миру», одновременно недостаточным относительно верхнего; мохин могут быть во внутреннем, когда внешнее ещё во вскармливании. Есть положительная сторона: мохин нижнего мира не обязательно несовершенная имитация верхних. Мир может быть полным относительно своего порядка.

Но нужно видеть конец доказательства. Источник учит относительности «полного», однако не говорит, что все ЗУН всех миров всегда в гадлут, достаточном для порождения. Не применяет это сам к нашей теме: не написано, что отрицание раздела 47 — «в общем аспекте», а зивуг послания — «согласно тому миру». Направление можно проверить, но нельзя приписывать источнику. Наконец, полнота, сам зивуг и сила порождения — три вещи; относительная полнота не означает способность порождать в любой момент.[361]

Простой пример. Ученик может полностью выполнить задание своего класса; это не означает

[363] «Эц хаим», раздел 3, гл. 3, конец: мохин в порядках миров. Для ЗУН каждого мира нужны зарождение, вскармливание, мохин «относительно Арих Анпина и Аббы ве-Имы того мира, полных согласно тому миру»; «в общем аспекте» все парцуфим мира называются ЗУН относительно верхнего; зарождение, вскармливание, мохин есть во внутренних и внешних сосудах. Относительная полнота мохин сама не решает всех условий порождения.

способности ко всему требуемому от взрослого. Полнота истинна в области, но не отменяет различия областей. Так нужно читать имена, повторяющиеся в мирах: Хохма Брии — Хохма относительно Брии, имя само не делает её Хохмой Ацилута. Предел: человеческое развитие во времени и теле, в поясняемом — ступени и состояния раскрытия без времени и тела.

Отсюда уточнение катнут и гадлут четвёртого различия: способность принимать, управлять и воздействовать внутри обсуждаемого порядка, вопрос о светящих в качествах мохин и способе их свечения. Поэтому даже при «полном» парцуфе в источнике выясняют отношение полноты и состояние. Относительная полнота сама не восполняет все условия порождения из других источников.

Итог: что выяснено и что остаётся открытым

Несколько вещей ясны. Послание описывает зивуг ЗУН в Брии, Йецире и Асии; послание 15 прямо называет такой зивуг в Асии. Нельзя стирать его ради облегчения согласования с «Эц хаим». Возникновение «из аин в йеш» происходит силой Эманирующего, «посредством света нешамы», Б-жественности из сосудов Малхут Ацилута, со свечением кава внутри него. Местные сосуды не

становятся Б-жественностью, не творят собственной силой. Свечение кава пробило парсу с сосудами Малхут и светит в них в БЙА «как в самом Ацилуте»; сравнение относится к свечению в сосудах, не мирам и творениям. Уменьшение раскрытия — не потеря силы возникновения.[360]

Что требует исследования? Во-первых, точное согласование местного зивуга Йециры и Асии с отрицаниями раздела 47. Есть реальные направления, но пока не найден источник, прямо применяющий их к обеим сторонам. Во-вторых, что именно сохраняется в «мамаш» после уменьшения раскрытия. В-третьих, отношение двух описаний кава: свечения, пробивающего с сосудами, и самого кава в завершении НЕhИ Адама Кадмона. Это вопрос следующей главы.

Основа послания: сила творения принадлежит Эманирующему, местный зивуг — её путь действия в БЙА. На этой основе продолжим, сохраняя открытой трудность из «Эц хаим».

К продолжению послания

Следующее предложение начинается: «Так же и сам кав, облечённый в завершении и конце НЕhИ Адама Кадмона». Это второе описание кава, тема главы 12. Различие сосудов, требуемое главой 13 (нисшедшие

сосуды Малхут — не местные сосуды БЙА), придёт на своём месте.[364]

Изучать главу с помощью инструментов искусственного интеллекта

Глава подходит для упражнений: предложение весьма точно, трудность чётко определена и остаётся открытой. В каждом упражнении стоит держать слова послания перед глазами и проверять по ним ответ.

Упражнение 1: проверить цитату до её места

Что спросить. Попросить источник из «Эц хаим» или «Игерет а-Кодеш», 15, о зивуге в Асии, с точным местом: разделом, маамаром или главой.

Что проверить. Открыть книгу на указанном месте и проверить слова. В главе мы видели: предложение позднего объяснения «Тания ла-ам» иногда приводилось как часть самого послания. Инструмент может сделать эту же ошибку или составить цитату из двух формулировок.

Предел вывода. Нахождение цитаты доказывает лишь её наличие. Чему учит и о каком слое говорит, нужно выяснить из контекста книги, а не из приложенного инструментом объяснения.

[364] «Тания», «Игерет а-Кодеш», 20: «Начало сотворённого йеш — сосуды десяти сфирот БЙА» (выше, гл. 4); «Светит внутреннему каву через сосуды десяти сфирот БЙА и своим свечением внутри сосудов даёт им силу и мощь творить йеш ме-аин» (далее, гл. 13). О «их сосудах» относительно «вместе с ними» и «в них» см. исследовательскую книгу, том II, с. 2127–2133.

Упражнение 2: предложенное согласование трудности

Что спросить. Представить трудность: послание описывает зивуг ЗУН Йециры и Асии, раздел 47 «Эц хаим» отрицает там мохин и порождение. Попросить согласование.

Что проверить. Для каждого шага: какой источник прямо это говорит? Не применяет ли инструмент верное различие, например внешнего и внутреннего, к стороне, к которой источник его не применяет? Не закрывает ли одним словом, например «Шабат», без источника?

Предел вывода. Убедительное согласование остаётся направлением без источника, применяющего его к обеим сторонам трудности. В главе такой не найден. Если инструмент приводит источник, открыть и проверить применение к обеим сторонам; иначе остаётся направление, даже хорошо сформулированное.

Глава 12 | Кав и его свечения — три ступени жизненности

Что нам уже известно

Глава начинается вопросом, открытым в конце главы 11: отношение свечения кава, пробившего парсу с сосудами Малхут, к «самому каву». Для постановки

нужно лишь выясненное там. Творения Брии, Йециры и Асии возникают «из аин в йеш» из зивуга ЗУН этих миров силой Эманирующего, «посредством света нешамы», нисшедших к ним сосудов Малхут Ацилута. Сотворённые местные сосуды не творят собственной силой. Свечение кава светит в сосудах Малхут в БЙА «как в самом Ацилуте»: сравнение свечения в сосудах, не миров и творений.

«Так же и» — второе описание кава

В предыдущей главе изучили свечение кава, пробившее парсу с сосудами Малхут. «Как в самом Ацилуте» относится к свечению в этих сосудах, не самим мирам; точный общий аспект требует исследования. Здесь не открываем его вновь.

Теперь послание говорит «так же и», добавляя второе описание. Начинает не со свечения в сосудах Малхут, а с «самого кава», облечённого в конце Адама Кадмона. Оттуда нисходит поэтапно до «всех сотворённых, сформированных и сделанных» и завершает: «Всё это в аспекте распространения жизненности, чтобы оживлять их». Два вопроса главы: что добавляет второе описание и как принимается Б-жественная жизненность на трёх ступенях, до последнего творения.

Ключ прост: всякий раз при «свечении» спросим «свечении чего и внутри кого?». Пример учителя

приблизит вопрос. При объяснении идеи различаются собственное понимание учителя, приспособленное ученику объяснение и усвоенное учеником знание. Всё из одной идеи, но разные этапы. Смешав, не узнаем, о чём говорим: об источнике объяснения или об уже воспринятом. Так повторение послания — свечение, свечение свечения, свечение свечения свечения — не пустое: на каждом этапе меняется получатель и согласно ему способ принятия. Два предела: у учителя и ученика время, речь, человеческий разум, в поясняемом нет временного процесса; ученик может самостоятельно думать о полученной идее, в поясняемом ни у одного этапа нет собственного источника света.

Порядок готовит следующие главы. Свечение достигает низшего творения, но обсуждение не кончается. Далее узнаем особое достоинство, раскрывающееся в конце нисхождения. Для понимания сначала нужно понять сам путь нисхождения.

Кав, Адам Кадмон и йошер: понятия перед чтением

«Кав» — язык Б-жественного продолжения, имеющего порядок и меру. В главе 7 узнали: кав — Б-жественный свет, хотя приходит в порядке и мере; облечён в сосуды: «Сосуды десяти сфирот, в которые

облечён кав света Эйн Соф». Это не линия, нарисованная в пространстве. Слово учит продолжению света в мере и порядке для существования ступеней.

«Адам Кадмон», сокращённо АК, — совокупность первых светов, продолжившихся через кав прежде всех миров. «Эц хаим»: «Первые света, эманированные внутрь того места через прямой кав, распространяющийся из Эйн Соф, окружающего всё… — десять сфирот, соединённая совокупность которых называется Адам Кадмон, предшествующий всем предшествующим».[365] «Кадмон» — первый, предшествующий всему. «Адам» — ступени устроены подобно человеку, с головой, руками, телом, ногами. Не телесный образ, а пример структуры с верхом и низом, где каждая часть выполняет свою задачу.

«Эц хаим» объясняет два устройства сфирот. Первое — «круги… один внутри другого»; второе — «йошер», «путём трёх линий, подобно человеку с головой, руками, голенями, телом и ногами». В кругах все ступени близки к окружающему Эйн Соф «в полном равенстве». В йошер порядок верха и низа, как голова и ноги.[366] Для нас достаточно: «ноги йошер» — нижний край порядка йошер. К кругам послание вернётся в главе 15, здесь не расширяем.

[365] «Эц хаим», раздел 1, ветвь 4. О «НЕhИ Адама Кадмона» и «ногах йошер» см. также исследовательскую книгу, том II, с. 2296–2304.

Простой образ поможет различить. Круги один внутри другого подобны кольцам воды вокруг упавшего камня: каждое окружает внутреннее, ни одно не «голова» или «ноги». Йошер подобен лестнице или стоящему человеку: верх, низ, фиксированное место каждого этапа. Предел: кольца и лестница — пространственные формы, в «Эц хаим» — способы порядка между ступенями. Образ не объясняет их отношения, лишь помогает помнить «йошер».

«НЕhИ» — Нецах, Ход, Йесод, три сфиры ниже Хеседа, Гвуры, Тиферет. В человеческом примере — нижняя часть. «Эц хаим»: «ХАГАТ — две руки и тело, НЕhИ — две голени и орган»: Хесед и Гвура — руки, Тиферет — тело, НЕhИ — голени и Йесод, часть продолжения структуры вниз и опоры на ноги. Также: «Мир Ацилут — лишь облачение НЕhИ Адама Кадмона, лишь его ног».[367] Уже весь Ацилут — лишь облачение нижней части Адама Кадмона, нижние миры ещё ниже. Поэтому «завершение и конец НЕhИ Адама Кадмона» указывает его часть, продолжающуюся до низа миров.

[366] «Эц хаим», раздел 1, ветвь 2: «У десяти сфирот два аспекта: первый — круги, десять кругов один внутри другого; также другой аспект, десять сфирот в йошер, путём трёх линий, подобно человеку с головой, руками, голенями, телом и ногами». О кругах: «Все будут близки и слиты с окружающим их Эйн Соф в полном равенстве».

[367] «Эц хаим», раздел 1, ветвь 5: «Кетер — Гулгальта, Хабад — три мохин, ХАГАТ — две руки и тело, НЕhИ — две голени и орган»; «Мир Ацилут — лишь облачение НЕhИ Адама Кадмона, лишь аспекта его ног».

וכן גם הקו בעצמו המלובש בסיום וסוף נה"י דא"ק

[W12-01 · слова 49–57]

«Так же и сам кав, облечённый в завершении и конце НЕhИ Адама Кадмона».

«Так же» связывает новое описание с прежним свечением кава, пробившим парсу. «И» добавляет ещё одно верное положение. «Сам кав» отличается от свечения прежней главы. «Облечённый» — то же слово, что прежде «облечённый в Ацилуте до парсы»; здесь — сам кав и другое облачение. «Завершение и конец» — два слова для одного края, подчёркивающие самый конец. «НЕhИ» — Нецах, Ход, Йесод; «Адама Кадмона» — ему принадлежат. Пока не сказано, что делает кав. «Сам кав» — тема; сказанное о нём придёт далее после «вот».

«Сам кав»: что добавляет второе описание?

Сопоставим два «облечённый». Прежде: «Свечение кава света Эйн Соф, облечённого в Ацилуте до парсы». Можно спросить, относится ли «облечённого» к каву или свечению; грамматика не решает (гл. 11). Здесь нет вопроса: «Сам кав, облечённый в завершении и конце НЕhИ Адама Кадмона» — облечён кав. Основное различие — в облачении: прежде Ацилут до парсы, здесь Адам Кадмон, его нижний конец, «ноги йошер которого»

завершаются «в Малхут Асии». До него достигает сам кав, оттуда светит его свечение.

Что добавляет «так же и»? Две прямо написанные вещи. Первая — другая исходная точка: сам кав в конце Адама Кадмона, а не свечение в сосудах Малхут. Вторая — продолжение: оттуда послание перечисляет все этапы свечения, от света нешамы до всех творений. Первое описание говорило о свечении «в них», сосудах Малхут в БЙА, возникновении творений «посредством света нешамы», со свечением кава внутри; этапы принятия между нешамой и твореними не раскрыты. Второе следует до последнего получателя.[368]

Таблица подытоживает сравнение:

	Первое описание (гл. 11)	**Второе описание (эта глава)**
Исходная точка	Свечение кава в сосудах Малхут Ацилута	«Сам кав» в конце НЕhИ Адама Кадмона
Облачение	Ацилут, «до парсы»	Адам Кадмон, до «Малхут Асии»
Что достигает БЙА	Свечение, пробившее парсу «вместе с ними»	Свечение кава, светящее «оттуда»
Подробность	До света нешамы	До «всех сотворённых, сформированных и сделанных»

[368] См. исследовательскую книгу, том II, с. 2289–2293, «Два описания кава и три ступени свечения».

Каково отношение описаний? Нельзя сказать о двух самостоятельных кавах: послание говорит «кав» в единственном числе, «так же и» связывает, не противопоставляет. Нельзя уверенно сказать и об одном ходе, описанном дважды: прямо не сказано, различаются исходная точка и облачение. Можно видеть два пути одного продолжения, две стороны или два среза; послание не решает.[369] Позднее объяснение предложило: второе описание объясняет достижение свечением также не Б-жественных ступеней, за светом нешамы.[370]

Первое описание также не излишне. Учит непрерывности: свечение кава в сосудах Ацилута не остановилось в парсе. Второе добавляет полный путь, от конца порядка до последнего творения. Нужно избегать двух обратных ошибок. Не обрывать Б-жественное воздействие там, где заканчивается определённое описание кава, будто «до парсы» означает полное отсутствие кава ниже. Не описывать каждое последующее свечение как полную силу источника без изменения. Точные слова — кав, свечение кава, облечение, пробитие, завершение — каждый раз учат, что и как продолжается.

[369] Исследовательская книга, том II, с. 2287–2293, «Два описания кава и три ступени свечения»: нет нужды в двух кавах, но «тот же кав» само по себе не объясняет добавления каждого описания; тождество механизма — вывод, не прямые слова. См. также с. 2293–2296.

[370] Исследовательская книга, том II, с. 2307–2323, «Почему и кав Ацилута, и кав НЕhИ Адама Кадмона?». Приводится объяснение с указанием необходимости проверить его опору в маамарах наших учителей и сочинениях Аризаля; пока не решено, верно ли называть описания «двумя путями», «двумя аспектами» или «двумя срезами одного продолжения».

«Который есть конец его ног йошер, завершающихся в Малхут Асии».

«Который» относится к «завершению и концу НЕhИ Адама Кадмона»: это конец ног. «Конец ног» — их край. «Йошер» — порядок ступеней одна над другой, подобно человеку. «Его» — Адама Кадмона. Далее прямо: «Ноги Адама Кадмона завершаются внизу Асии», «в завершении йошер ног Адама Кадмона».[371] «Завершающихся» — там конец ног. «В Малхут Асии» — последней сфире последнего мира.

Конец ног — край порядка, не край света

«Конец» и «завершаются» могут прозвучать как истощение света. Но здесь конец порядка йошер, последняя ступень завершения структуры, не отсутствие света. Напротив, послание упоминает его, чтобы сказать: кав, облечённый в Адаме Кадмоне, достигает туда, оттуда светит его свечение.[372] Малхут Асии — нижняя сфира нижнего мира, поэтому ни одна ступень порядка миров не остаётся вне достижения.

«Ноги», «конец», «место» — не телесные меры. Нет огромного тела в пространстве с ногами на земле.

[371] «Тания», «Игерет а-Кодеш», 20, далее (гл. 15): «Это лишь потому, что ноги Адама Кадмона завершаются внизу Асии»; «Также кав света Эйн Соф, завершающийся в конце ног Адама Кадмона»; «Завершающийся в конце йошер ног Адама Кадмона светит снизу вверх».

Человеческий пример учит отношениям: «голова», источник управления, и «ноги», край встречи с нижним и опоры на него. Так конец ног Адама Кадмона — место встречи всего порядка с нижней ступенью. Предел: у человека расстояние головы и ног, различимые органы; в поясняемом нет расстояния и разделения, есть порядок ступеней раскрытия.

Далее вернёмся к концу ног: что светит «под его ногами» и от конца «снизу вверх». Это следующие главы.

הנה הארת הקו מאירה משם ומתלבשת באור הנשמה די"ס דבי"ע שהוא אלקות

[W12-03 · слова 66–77]

«Вот, свечение кава светит оттуда и облекается в свет нешамы десяти сфирот БЙА, являющийся Б-жественностью».

«Вот» открывает основное после долгого вступления. «Свечение кава» — грамматическое подлежащее; глаголы оригинала «светит», «облекается» женского рода согласованы с ним. «Светит» — даёт свет. «Оттуда» — из только что описанного: конца HEhИ Адама Кадмона, конца ног йошер в Малхут Асии. «Облекается» — находится внутри получателя по его форме, как душа в теле. «В свет нешамы десяти

[372] Исследовательская книга, том II, с. 2296–2304: «Конец» ног йошер — край порядка, а не отсутствие света.

сфирот БЙА» — Брии, Йециры, Асии. «Являющийся Б-жественностью» — относительное предложение, определяющее статус света нешамы.

«Оттуда»: откуда свечение и кого достигает?

Предложение из двух частей. Первая представляет тему: «Сам кав, облечённый в завершении и конце НЕhИ Адама Кадмона». Вторая, после «вот», говорит о нём: «Свечение кава светит оттуда и облекается в свет нешамы». Сам кав не описан облекающимся в нешаму; светит и облекается его свечение. Послание сохраняет различие даже внутри одного предложения.

«Оттуда» — исходная точка, конец Адама Кадмона в Малхут Асии. Первый получатель — свет нешамы сфирот БЙА. Больше не сказано: нет пути, промежуточных станций, направления движения, дополнительной парсы или экрана. Не нужно добавлять ради удобного рисунка. Далее (гл. 15) прямо сказано: кав, завершающийся в конце ног Адама Кадмона, светит «снизу вверх в аспекте ор хозер». Отношение того описания к «светит оттуда» здесь нужно выяснять на месте, не переносить ответ без исследования.[373]

[373] Исследовательская книга, том II, с. 2289–2293, 2307–2323: «Оттуда» связывает с названным местом порядка ступеней, не доказывает исключительный путь; ор хозер от конца кава прямо назван далее, но отождествление всех «оттуда» и всех целевых ступеней обоих абзацев требует дополнительного исследования.

Свет нешамы сфирот БЙА, а не человеческая душа

Это не новое понятие. В главе 4 изучили: «Начало сотворённого йеш — сосуды десяти сфирот БЙА, также света нефеш и руах, сотворённые из аспекта нешамы десяти сфирот БЙА, являющегося Б-жественностью; это тридцать сосудов Малхут Ацилута». Нешама сфирот БЙА — сосуды Малхут Ацилута, нисшедшие и ставшие их внутренним источником жизненности. В главе 11 о ней сказано: «также внутри неё — свечение кава». И во втором описании первый получатель свечения — та же нешама. Описания встречаются в первом получателе, а второе продолжает дальше.

«Являющийся Б-жественностью» относится к предыдущему «свету нешамы десяти сфирот БЙА», устанавливает статус. Здесь мужской род, в главе 11 о той же ступени женский. Учит ли смена о двух ступенях? Нет: в главе 4 «из аспекта нешамы десяти сфирот БЙА, являющегося Б-жественностью» также мужского рода и без «света», поэтому нельзя строить различие на грамматическом роде. Решают структура и параллель главы 4: оба места утверждают Б-жественность нешамы сфирот БЙА.

Почему повторено «являющийся Б-жественностью»? Возможно, отмечается Б-жественная ступень перед

переходом свечения к не Б-жественным получателям.[374]

«Нешама» сразу вызывает образ живущего в теле человека. Здесь внутренняя жизненность системы сфирот. Человек — одно из творений, принимающих жизненность системы, не тождествен Б-жественной нешаме внутри лишь из-за сходства названий.

Это предотвращает трудность неточного чтения: если всякая человеческая душа принимает свечение кава так же, как оно облекается в нешаму сфирот, почему не творит? Прежде ответа нужно проверить, сказана ли предпосылка. В нашем предложении местоимения относятся к сфирот БЙА и их сосудам, не человеческим душам.[375] О вышедших из сосудов душах в главе 7 узнали: «Не Б-жественность в буквальном смысле, способная творить йеш ме-аин». Даже Б-жественная нешама сфирот — не самостоятельный творец: сила лишь Эманирующего, действует «в них и посредством них» (гл. 7). Предложение — о нешаме сфирот; достоинство человеческой души нужно изучать из посвящённых ей источников.

[374] О повторении «являющийся Б-жественностью» см. исследовательскую книгу, том II, с. 2307–2323; о смене женского и мужского рода — с. 2127–2135, 2307–2323, выше, гл. 11.

[375] Исследовательская книга, том II, с. 2307–2323: нельзя само собой отождествлять нефеш, руах и нешаму человека с нефеш и руах сфирот БЙА, три свечения с тремя мирами.

והארה דהארה מתלבשת בנפש רוח די"ס דבי"ע ואף גם בכל הכלים שלהם

[W12-04 · слова 78–89]

«А свечение свечения облекается в нефеш и руах десяти сфирот БЙА и даже во все их сосуды».

«Свечение свечения» — де- означает «из / от». «Облекается» вновь женского рода в оригинале, как «свечение кава». «Нефеш и руах» — эти аспекты. «Десяти сфирот БЙА» — Брии, Йециры и Асии. «И даже» добавляет неожиданного получателя. «Во все их сосуды» — сосуды этих сфирот. «Их» мужского рода; можно отнести к нефеш и руах, сфирот или мирам. Род сам не решает; структура и параллель главы 4 указывают сосуды десяти сфирот БЙА.

Нефеш, руах и сосуды: Б-жественный свет в сотворённом получателе

Кто получает второе свечение? Послание перечислило их в главе 4 теми же словами: «Начало сотворённого йеш — сосуды десяти сфирот БЙА и света нефеш и руах». Свечение свечения облекается именно в названное «началом сотворённого йеш». Здесь важная граница: прежде и свет, и получатель — Б-жественность; теперь свет — Б-жественное свечение, получатель — сотворённый.

«И даже» добавляет сосуды. Они — наиболее внешняя сторона сфирот, подобно телу, но свечение

достигает и их. «Эц хаим» описывает подобную структуру: внешние сосуды Ацилута нисходят в БЙА, становятся «нешамой»; «руах и нефеш тех миров — облачения нешамы».[376] Можно упорядочить: нешама внутренняя; руах и нефеш — её облачения; сосуды, о которых «и даже», наиболее внешние. Второе свечение — от свечения в нешаме, достигает облачений и сосудов.

Различие нужно удерживать всю главу: статус света и статус получателя. Б-жественное свечение в сотворённом сосуде не делает сам сосуд Б-жественностью.[368] Как глубокая идея в буквах не превращает бумагу в разум, присутствие света не даёт сосуду всех свойств источника. Пример ограничен: разделяет светящее и получающее, но Б-жественное отношение не подобно помещению предмета в предмет.

Нужно уточнить сосуды. Это не сосуды Малхут Ацилута: они — сама «нешама»; о них в главе 11 «светит в них в БЙА». «Их сосуды» — сосуды сфирот БЙА, местные сосуды миров; принятие Б-жественного свечения не превращает их в сосуды Ацилута. Если бы всякое принятие стирало статус

[376] «Эц хаим», раздел 40, маамар 10: «Сами внешние сосуды Ацилута при нисхождении в три нижних мира БЙА действительно становятся нешамой сущности тех светов самих миров; руах и нефеш миров — облачения нешамы». Там внешние сосуды Ацилута; структура подобна, подробности нельзя приравнивать без исследования (выше, гл. 11). Далее послание (гл. 15) говорит о «свете нешамы Малхут де-Малхут Асии»: «Действительная Б-жественность из внешней стороны сосудов Малхут Ацилута».

получателя, не нужно было бы различать свет нешамы, нефеш и руах. Послание расписывает их, поскольку различия сохраняют смысл.

Поздние объяснения подчёркивают Б-жественность этого свечения. Это не противоречит названным самим посланием получателям, «началу сотворённого йеш», если различать статус света и получателя: сказанное о свечении не переходит автоматически к принимающим. Желающий утверждать больше — будто и получатели не «сотворённые» в обычном смысле — должен различить два смысла «сотворённого», духовное начало йеш мира и определённое частное творение, и показать различие из источника. Это возможное предложение, не прямые слова.[377]

Уже в главе 3 послание сказало о битуле сотворённого йеш «относительно силы и света, изливающихся в него из сосудов десяти сфирот АБЙА, в которых светит кав света Эйн Соф, благословен Он». Там кратко: кав светит в сосудах всех миров, творение принимает силу и свет из них. Здесь раскрывается одна сторона: какие получатели БЙА и какой способ свечения кава. В главе 13 те же «сосуды десяти сфирот БЙА» с другой стороны: свет Эйн Соф совев светит через них, «своим свечением

[377] Исследовательская книга, том II, с. 2287–2289, 2307–2332, обсуждение «Уроков по книге Тания» к отрывку: статус света и получателя сохраняются отдельными утверждениями; различие смыслов «сотворённого» — предложенное прочтение, не прямые слова.

внутри сосудов даёт им силу и мощь творить йеш меаин». В местных сосудах описаны два разных свечения: свечение свечения кава и свечение совев. Нет противоречия: два описания действующего в тех же получателях.

והארה דהארה דהארה הוא בכל הנבראים ונוצרים ונעשים

[W12-05 · слова 90–97]

«А свечение свечения свечения — во всех сотворённых, сформированных и сделанных».

«Свечение свечения свечения» — третий этап. «Есть» означает «находится»; мужской род оригинала не меняет подлежащее, «свечение свечения свечения». Послание не повторяет «облекается»; лишь из смены нельзя выводить различие. «Во всех» — без исключения. «Сотворённых, сформированных и сделанных» — творениях Брии, Йециры и Асии, как в главе 11.

Три ступени по получателям

Теперь видна вся цепь. Перечисляется по получателям, не мирам. Пройдём этапы, спрашивая: что светит и кто получает?

Первый: свечение кава облекается в свет нешамы сфирот БЙА, «являющийся Б-жественностью»; и свет, и получатель — Б-жественность.

Второй: свечение того свечения облекается в нефеш и руах сфирот и даже сосуды; свет ещё Б-жественный, получатели — «начало сотворённого йеш». Переход от нешамы к её облачениям; светящее в облачениях приходит через светящее в нешаме.

Третий: дополнительное свечение «во всех сотворённых, сформированных и сделанных»; получатели — частные творения миров, созданные из зивуга ЗУН БЙА по главе 11. Переход от системы сфирот миров к творениям.

Заметим изменения. Между первым и вторым меняется статус получателя, от Б-жественности к сотворённому. Между вторым и третьим — тип, от системы сфирот к частным творениям. Источник не меняется ни при одном переходе.

Этапы не соответствуют мирам. Нельзя сказать: первое свечение в Брии, второе — в Йецире, третье — в Асии. Первые два — о сфирот «БЙА», каждого из трёх миров; третье — о «всех сотворённых, сформированных и сделанных», твореннях всех трёх. В каждом мире есть нешама сфирот, нефеш, руах, сосуды и творения. Не нужно отождествлять ступени с человеческими нефеш, руах и нешамой.[375]

Таблица собирает ступени и получателей:

Слова послания	Получатель	Статус получателя	Чего нельзя выводить

«Свечение кава светит оттуда и облекается»	«Свет нешамы десяти сфирот БЙА»	«Являющийся Б-жественностью» (также гл. 4)	Будто человеческая душа или только мир Брия
«Свечение свечения облекается»	«Нефеш и руах десяти сфирот БЙА и даже все их сосуды»	«Начало сотворённого йеш» (гл. 4)	Будто получатели стали Б-жественностью или только мир Йецира
«Свечение свечения свечения есть»	«Во всех сотворённых, сформированных и сделанных»	Творения трёх миров	Будто только Асия или творения стоят самостоятельно

Это не три источника и не три сущности. Один источник, множество отношений: свечение в одном получателе, свечение из него в другом, ещё свечение в творениях. Единство источника не отменяет различий получателей, различия не разделяют источник.[368]

«Свечение свечения»: свет света

Что означает повторение? «Свечение» — раскрытие из источника, а не сам источник каков он есть. «Свечение свечения» добавляет отношение: светящее сейчас приходит через прежнее раскрытие. Каждое дополнительное де- — этап опосредования, не новый источник.

Сам Алтер Ребе даёт пример такой структуры в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна»: «Свет, освещающий

ночью землю от луны; свет луны — от солнца; получается, свет на земле — свет света солнца». О продолжениях, из которых создаются частные творения: «Продолжил и опустил свечение свечения свечения из свечений букв».[378] Пример прост: у луны нет собственного света. Ночной земной свет слабее солнечного, но весь солнечный, пришедший через луну. Так «свечение свечения»: через прежнее свечение, без иного источника.

Пределы и здесь. Луна и земля — пространственные тела, свет проходит во времени; в поясняемом нет пространства и времени. Луна — самостоятельное тело; промежуточные ступени поясняемого — не самостоятельные сущности. В «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» пример о буквах и заменах. Структурное подобие с нашим посланием, но не доказательство того же способа продолжения.

Между тремя ступенями послание не упоминает преград. Парса — граница Ацилута и БЙА, пробитая свечением кава «вместе с ними», сосудами Малхут. Различие ступеней — в получателе и способе принятия, а не в трёх количествах света. Четвёртой ступени нет. Возвращаясь в следующем абзаце, послание напишет «свечение свечения свечения и т. д. из кава, как сказано выше». «И т. д.» сокращает

[378] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 12. О структурном подобии нашему посланию и границе см. исследовательскую книгу, том II, с. 2307–2323.

сказанное, «как сказано выше», а не указывает дополнительный этап.[379]

Что открыто? Послание не объясняет точного продолжения свечения из свечения: какая сторона нешамы светит в нефеш и руах, что передаёт от сфирот творениям. Получатели и порядок ясны, подробности продолжения не раскрыты.

כמ"ש הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם

[W12-06 · слова 98–106]

«Как написано: „Моря и всё в них, и Ты оживляешь всех“».

«Как написано» — ввод цитаты. «Моря и всё в них» — моря и содержимое. «Ты оживляешь всех» — даёшь жизнь всем. Стих Нехемьи 9:6.

«Ты оживляешь всех»: чему учит стих?

Стих произнесён в молитве левитов в Нехемье: «Ты один Г-сподь; Ты сделал небеса, небеса небес и всё их воинство, землю и всё на ней, моря и всё в них; Ты оживляешь всех, и воинство небес Тебе поклоняется».[380] Послание приводит конец перечня, «моря и всё в них», рядом с «Ты оживляешь всех». «Всех»

[379] Исследовательская книга, том II, с. 2287–2293: нельзя добавлять экран или парсу при каждом переходе лишь из повторения «свечения», нельзя добавлять четвёртую ступень. О «свечении свечения свечения и т. д. из кава, как сказано выше» (далее, гл. 13) см. с. 2324–2332.

[380] Нехемья 9:6: «Ты оживляешь всех», в перечне небес, земли, морей и всего в них. В «Ты сделал» написано אתה; приведённая выше исходная цитата сохраняет написание, считается את.

включает перечисленное: небеса и воинство, землю и всё на ней, моря и всё в них.

Чему здесь учит? Охвату жизненности: нет творения без жизненности Г-спода. Именно сказанному на третьем этапе, «во всех сотворённых, сформированных и сделанных». Стих не перечисляет три свечения, не упоминает Адама Кадмона, парсу, нешаму сфирот. Послание строит градацию из каббалы, приводит стих к достигаемой точке: жизненности во всех творениях. Почему цитата начинается со слова «моря»? Возможно, просто ближайшая часть к «Ты оживляешь». Причина выбора именно «морей» ещё требует исследования. [381]

Тот же стих Алтер Ребе толкует в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна»: «„Ты оживляешь всех“ — читай не „оживляешь“, а „приводишь к бытию“, то есть йеш ме-аин». Отвергает уподобление творения человеческому изготовлению, будто «после выхода сосуда от мастера он больше не нуждается в руках мастера». Творение иначе: «Сила действующего должна постоянно быть в сделанном, чтобы оживлять и поддерживать»; при уходе силы Творца «творение вернётся в аин и настоящее небытие». [382] Жизненность стиха — не добавление к

[381] Исследовательская книга, том II, с. 2307–2323: стих учит охвату жизненности, сам не перечисляет три свечения; причина начала цитаты с «морей» не решена.

[382] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 2. См. также исследовательскую книгу, том II, с. 2307–2323.

самостоятельно стоящему. Это сила, приводящая к бытию и поддерживающая каждое мгновение.

Меньше раскрытия, та же зависимость

При более ограниченном принятии света получатель меньше постигает и ощущает. Это не означает меньшей нужды в оживляющей силе. Вернёмся к ночному земному свету: намного слабее дневного, но весь от солнца. Слабость не делает самостоятельным источником; прекращение солнечного света не оставило бы ничего. В поясняемом зависимость ещё больше: зависит не только свет, но само существование творения.

В главе 3 узнали о непостижении приводящей к бытию силы: «Изливающаяся в него сила совершенно не постигается». Отсутствие постижения — не отсутствие зависимости. Чем ограниченнее свечение, тем скрытее источник для получателя, но независимости не больше. Три ступени описывают способы принятия света, без количественной меры каждой.[383]

Поэтому «Ты оживляешь всех» — не только красивое завершение абзаца. Даёт смысл всему перечню: все ступени зависят от Б-жественной жизненности. Различия объясняют принятие, а не возможность

[383] Исследовательская книга, том II, с. 2307–2323: послание не даёт количественной меры каждой ступени.

существовать без неё. Именно после подробностей стих возвращает всё к одному источнику.

וכל זאת בבחינת התפשטות החיות להחיותם

[W12-07 · слова 107–112]

«Всё это в аспекте распространения жизненности, чтобы оживлять их».

«Всё это» — всё описанное. «В аспекте» определяет сторону описания. «Распространение» — продолжение множеству получателей по ступеням. «Жизненности» — Б-жественной жизненной силы. «Чтобы оживлять их» — творения.

«Всё это»: облекающаяся жизненность и предстоящая сторона

«Всё это» подытоживает свечение кава и продолжающиеся из него ступени до всех творений. Это «распространение жизненности», продолжающейся и облекающейся в получателей по ступени каждого.

«В аспекте» определяет сторону сказанного: жизненность в распространении и облечении. Следующее предложение начинается «однако», представляя другую сторону: «Существование и сущность света Эйн Соф совершенно не относятся к пространству, и он окружает все миры одинаково». Там вновь различает: свет Эйн Соф «в аспекте

окружающего и совев… а не распространения и облечения жизненности, чтобы оживлять их и приводить к бытию из аин в йеш, иначе как посредством свечения свечения свечения и т. д. из кава, как сказано выше».[384] Изученное в этой главе — способ облечения.

То предложение учит ещё одному важному. Соединяет «оживлять их и приводить к бытию из аин в йеш», относя оба к свечению кава. Алтер Ребе, как видели, толкует «оживляет» как «приводит к бытию». Поэтому «распространение жизненности» — не второй процесс после творения, будто сначала творения существуют, затем принимают жизнь. Однако послание не раскрывает точной связи третьего свечения с зивугом ЗУН БЙА, при котором созданы творения (гл. 11). Нельзя без исследования приравнивать каждый смысл «жизненности» к каждому смыслу «возникновения».[385]

Это не два этапа, сначала творение, затем жизненность. Оживляющая сила — приводящая к бытию, сейчас и каждое мгновение.

«Однако» следующего предложения не исправляет ошибку нашего абзаца. Изученная ступенчатая

[384] «Тания», «Игерет а-Кодеш», 20, далее (гл. 13). См. исследовательскую книгу, том II, с. 2289–2293, 2304–2323.

[385] Исследовательская книга, том II, с. 2307–2323: третье свечение — распространение жизненности до творения, не обязательно «второе творение»; предпосылка «создан, затем живёт» не обязательна. Однако нельзя без исследования приравнивать всякое значение жизненности к всякому значению возникновения.

жизненность остаётся верной. Добавляет вторую сторону: рядом с облекающейся в получателей по ступеням жизненностью присутствие света Эйн Соф, не облекающегося и не измеряемого ими. В следующей главе изучим сторону и «силу и мощь», даваемые совев сосудам, увидим совместное положение обеих.

Итог: что выяснено и что остаётся открытым

Многое ясно. Послание описывает кав двумя описаниями, связанными «так же и». Первое — свечение кава, пробившее парсу с сосудами Малхут. Второе — сам кав, облечённый в конце НЕhИ Адама Кадмона, ноги йошер которого завершаются в Малхут Асии; оттуда светит свечение. Это не два кава, и ни одно описание не излишне. От конца перечисляются три ступени по получателям: свет нешамы сфирот БЙА, Б-жественность; нефеш, руах и сосуды, «начало сотворённого йеш»; все творения. Статус света не переходит к получателю, нешама сфирот не человеческая душа. Все ступени зависят от Б-жественной жизненности: «Ты оживляешь всех».

Что требует исследования? Точное отношение двух описаний: два пути, стороны одного продолжения или срезы. Как именно свечение продолжается из свечения. Отношение «светит оттуда» к ор хозер

«снизу вверх» главы 15. Связь третьего свечения с зивугом сотворения творений.

Стоит читать три ступени в двух направлениях. От источника к получателям видим порядок: свет нешамы, затем нефеш, руах, сосуды, затем все творения. От творения назад к источнику узнаём: никто не стоит собственной силой. Подробности объясняют способы принятия, стих возвращает всех к одному источнику.[368]

Изучать главу с помощью инструментов искусственного интеллекта

Глава приглашает к определённой ошибке: три ступени выглядят приглашением сопоставить три знакомые вещи. Хорошая возможность проверить инструмент и увидеть, где он восполняет воображением. Четыре упражнения.

Упражнение 1: таблица ступеней

Что спросить. Скопировать отрывок от «так же и сам кав» до «всё это в аспекте распространения жизненности, чтобы оживлять их»; попросить таблицу с колонками: ступень, получатель, статус получателя.

Что проверить. Три знакомые ошибки: сопоставление ступеней с мирами — первая Брия, вторая Йецира, третья Асия; отождествление с нефеш, руах и нешамой человека; добавление

четвёртой из «и т. д.» следующего абзаца. Каждый шаг добавляет к словам послания. При ошибке попросить показать опорные слова послания. Если их нет, ошибка проявляется сама.

Предел вывода. Таблица без ошибок не отвечает на открытые вопросы, например точный способ продолжения свечения из свечения. Уверенное заполнение и этого — предположение инструмента.

Упражнение 2: два описания кава

Что спросить. Попросить сопоставить «свечение кава… пробило парсу вместе с ними» (гл. 11) и «сам кав, облечённый в завершении и конце HEhИ Адама Кадмона», назвать отношение.

Что проверить. Не представляет ли он их как два самостоятельных кава? Не утверждает ли он с уверенностью один ход, описанный дважды? Оба утверждения превышают написанное. Сопоставить с таблицей главы.

Предел вывода. Точное отношение остаётся открытым. Закрывающий ответ должен привести источник; без источника — одно возможное прочтение.

Упражнение 3: пример луны и солнца

Что спросить. Попросить объяснить «свечение свечения» примером; при луне попросить точное место.

Что проверить. Сопоставить данное место со ссылкой примечаний на «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», проверить слова в книге. Затем границы: пространство, время, луна как самостоятельное тело.

Предел вывода. Даже пример самого Алтер Ребе не доказывает того же способа продолжения в послании. Представление его доказательством — добавление инструмента; нужен источник, применяющий пример к словам послания.

Упражнение 4: стих и охват

Что спросить. Попросить объяснить добавление стиха «Ты оживляешь всех» и начало цитаты «моря».

Что проверить. Не приписывает ли морю определённую тайну, на каком источнике? Приводит ли «читай не оживляет, а приводит к бытию» с места в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» или в иных словах?

Предел вывода. Глава установила отсутствие решающего объяснения начала «моря». Красивое объяснение инструмента не меняет без источника.

Глава 13 | Совев светит каву: присутствие, жизненность и сила возникновения

Что нам уже известно

В отрывке встречается изученное в разных главах:

1. **Йеш ме-аин не иштальшелут.** Возникающее так творение — не естественное продолжение прежнего, как следствие из причины. Оно новое; с его стороны «изливающаяся в него сила совершенно не постигается» (гл. 2–3).
2. **Сила творения лишь Эманирующего.** «Он один Своей силой и способностью может творить йеш ме-аин». Свет Эйн Соф объединяется в сосудах Ацилута; Эманирующий творит «в них и посредством них» (гл. 7).
3. **В БЙА два типа сосудов.** Местные сотворены в этих мирах, «начало сотворённого йеш»; внутри них Б-жественная «нешама», нисшедшие сосуды Малхут Ацилута (гл. 4 и 11).
4. **Свечение кава низошло с сосудами.** Пробило парсу с сосудами Малхут, светит в них в БЙА «как в самом Ацилуте» (гл. 11).
5. **Жизненность облекается на трёх ступенях.** Из кава, облечённого в конце Адама Кадмона, продолжаются свечение, свечение свечения,

свечение свечения свечения до всех творений (гл. 12).

Из объяснённой жизненности вытекает следующий вопрос: что ещё сказано об отношении света Эйн Соф к мирам? Далее выясним, как совев даёт силу сосудам, хотя сила творения лишь Эманирующего.

Где мы находимся

«Всё это» описывало облекающуюся в получателей жизненность. Теперь «однако» добавляет сторону, не являющуюся распространением.[386]

Для вопроса стоит сформулировать обе стороны. Если «нет места, свободного от Него», места без Эйн Соф, зачем порядок ступенчатых свечений? Если жизненность приходит лишь как «свечение свечения свечения», не далёк ли Эйн Соф от мира, касаясь лишь концом долгой цепи? Отрывок отвечает обоим. Различает существование самого света, не относящееся к пространству, одинаковое во всех мирах, и жизненность в твореннях через свечения кава. Сразу добавляет: это не отдельные области; свет Эйн Соф совев светит каву, даёт сосудам силу творить.[387]

[386] «Игерет а-Кодеш» 20, абзац перед нашим отрывком (выше, гл. 12): «Так и сам кав, облечённый в окончание и завершение Нецах, Ход и Йесод Адама Кадмона… свечение кав светит оттуда и облекается в свет нешама десяти сфирот Брия, Йецира и Асия, являющийся Б-жественностью. Свечение свечения облекается в нефеш и руах десяти сфирот Брия, Йецира и Асия и также во все их сосуды. Свечение свечения свечения — во всех сотворённых, сформированных и сделанных, как написано: “моря и всё, что в них, и Ты оживляешь их всех”. И всё это — распространение жизненности, чтобы оживлять их». Стих: Нехемья 9:6.

Ранние главы готовят отрывок. Основы глав 7 и 11 перечислены выше; глава 11 также предваряла, что совев «даёт им силу и мощь творить йеш ме-аин». Вопрос всей главы: как согласовать данную сосудам силу с принадлежностью силы творения лишь Эманирующему?[388]

Отрывок в трёх шагах

Подытожим тремя шагами:

1. **Различение.** Свет Эйн Соф не ограничен местом, одинаково присутствует во всех мирах, а также на телесной земле, в аспекте макиф и совев, как объяснено в «Ликутей амарим». Облекающаяся в творения жизненность, оживляющая и приводящая к бытию, продолжается через свечения кава.
2. **Соединение.** Тот же свет Эйн Соф совев светит внутреннему каву через сосуды десяти сфирот Брии, Йециры и Асии; свечением внутри даёт им силу творить йеш ме-аин.

---

[387] Исследовательский том II, с. 2332–2340, «Карта вопроса и его выяснение»: «Если нет места, свободного от света Эйн Соф, зачем нужны последовательные свечения? И что добавляет свечение совев к кав через сосуды?» Там же: «Равное присутствие света Эйн Соф — не равное внутреннее облечённое присутствие».

[388] «Игерет а-Кодеш» 20: «свет подобен светилу; это существо и сущность Эманатора, благословен Он, чьё существование — от Него самого… поэтому лишь Он обладает силой и способностью творить нечто из ничего»; «свет Эйн Соф облёкся в сосуды десяти сфирот Ацилута и соединяется в них в совершенном единстве… чтобы творить в них и посредством них творения, имеющие предел и конечность» (выше, гл. 7); «свечение кав, светившее в сосудах десяти сфирот Малхут, пробило парсу вместе с ними и светит в них в Брия, Йецира и Асия точно как в Ацилуте» (выше, гл. 11). О вопросе, поставленном там перед нашей главой, см. конец гл. 11.

3. **Результат.** Поскольку творение через сосуды, творения многочисленны, различимы, ограничены, особенно посредством букв.

Первое различает, второе соединяет, третье выводит. Читающий лишь первое может подумать, что совев не касается творения; лишь второе — что различие отменено. Третье возвращает к действительному, определённому, ограниченному творению и объясняет его характер.

Три понятия, которые нельзя смешивать и разделять

Присутствие, облекающаяся жизненность и сила возникновения помогают читать. Каждое отвечает на иной вопрос отношения света Эйн Соф к мирам.

Присутствие. Есть ли место, мир, творение без света Эйн Соф? Нет. «Нет места, свободного от Него», «даже на этой телесной земле». Присутствие не измеряется получателем, поэтому «одинаково» всем мирам.

Облекающаяся жизненность. Как определённое творение принимает жизнь и в какой мере? Велики различия. Жизненность «облекается» по возможности принятия каждого, поэтому — порядок свечений, ступень за ступенью.

Сила возникновения. Откуда сила приводить к бытию йеш ме-аин, определённый и ограниченный?

Второй и третий шаг: совев светит каву через сосуды, «своим свечением внутри сосудов даёт им силу и мощь творить йеш ме-аин»; «поскольку творение посредством сосудов», творение определённо и ограниченно.

Три понятия отвечают на три вопроса, но не три источника. Цемах Цедек, внук и продолжатель Алтер Ребе, в «Дерех мицвотеха» следует словам нашего послания, называет его и подытоживает: «Тот, Кто светит в аспекте совев, светит в аспекте мемале; также совев в мемале». («Мемале» — свет, облекающийся в творения по мере каждого; в послании слово отсутствует, рассмотрим далее.) Светящий один. Светит способом, не измеряемым мирами, и способом облечения по их достоинству; первый светит внутри второго. Изучим стороны отдельно, помня, что это стороны одного свечения.[389]

Вопросы для чтения

В каждом предложении спросим:

- **О чём речь?** О присутствии, об облекающейся жизненности или о силе возникновения?
- **С какой стороны?** Света, каков он есть, или получателя по возможности принятия?

[389] «Дерех мицвотеха», «Заповедь единства Г-спода», гл. 2. В начале главы Цемах Цедек описывает кав и три свечения словами послания, далее прямо называет его: «как написано в “Игерет а-Кодеш” (п. 20)». Приведённое предложение завершает главу: «…нет никого кроме Него, благословенного; Он светит как совев, Он светит как мемале, и также совев — в мемале».

- **Посредством чего?** Кава, сосудов, букв, или речь о неизмеряемом ими?

Вопросы уберегут от соединения предложений на разные темы. Отрывок говорит «одинаково», в конце «множество, разделение, предел и конечность»; чтение с одной стороны найдёт противоречие. Поэтому при «одинаково»: с какой стороны? При «множество и предел»: множество кого, по какой причине?

Образы

«Совев», «макиф», «внутренний» взяты из пространства: окружающее, охватывающее снаружи, находящееся внутри. «Совев» может вызвать образ внешнего круга вокруг мира, как стена вокруг города. Но послание начинает отрицанием: «Совершенно не относится к пространству». Слова описывают отношение раскрытия и принятия, а не место и расстояние. Увидим, что сам Алтер Ребе так толкует в «Ликутей амарим».

Примеры человеческой жизни помогут различить способы раскрытия и принятия. Опираются на ограниченные силы сотворённого человека, не описывают сам Б-жественный свет.

«Однако существование и сущность света Эйн Соф совершенно не относятся к пространству»

אמנם מציאותו ומהותו של אור הא"ס אינו בגדר מקום כלל

[W13-01 · слова 1–10]

«Однако существование и сущность света Эйн Соф совершенно не относятся к пространству».

«Однако» — третий важный шаг, открытый этим словом в послании. В начале: «Однако намерение — сказать, что они Б-жественность, творящая йеш ме-аин»; в главе 8: «Однако известно, что основное возникновение йеш и совершенно отдельного сущего — из Малхут Ацилута». Каждый раз не отменяет прежнее, добавляет точку, ставящую его в верные границы. Здесь сразу после «всё это в аспекте распространения жизненности, чтобы оживлять их».

«Существование и сущность» — существование есть сам факт бытия, сущность — что оно есть. Сочетание обращено к самому свету, каков он есть, а не продолжающейся из него жизненности творений.

«Света Эйн Соф» — предлог и притяжательное окончание оригинала указывают на существование и сущность света. Не сказано «сущность и сама суть Эманирующего», как в главе 7, а «существование и сущность света». Далее рассмотрим.

«Не относятся к» — не в области, не в категории. «Гедер» — граница определения области; не относящееся не принадлежит типу вопросов о ней.

«Пространству» — обычному месту, положению, расстоянию, близкому и далёкому, внутреннему и внешнему.

«Совершенно» исключает «почти» вне пространства или «очень большое» пространство.

Что добавляет «однако»

Предыдущая глава была посвящена «распространяющейся» жизненности; слово само указывает источник и получателей. На каждом этапе можно спросить: кто получил и сколько? Нешама сфирот получила свечение; нефеш, руах и сосуды — свечение свечения; творения — свечение свечения свечения. Это верное описание, от которого послание не отказывается.

Но остановившись, могли бы подумать: свет Эйн Соф во главе цепи, далёк от творений, лишь посланники достигают их. «Однако» закрывает ошибку. Иная сторона, вовсе не «распространение»: существование самого света. Не достигает творений в конце цепи, поскольку не находится в месте, откуда можно «достичь». Присутствует всюду одинаково.

«Однако» добавляет сторону, которой прежнее описание не касалось: существование света, не

ограниченное пространством. Прежняя ступенчатая жизненность остаётся.[390]

Приблизим примером из человеческой жизни. Есть определённое объяснение, понятое во всех подробностях: человек может назвать понятое и границу. Есть глубокая воля, направляющая всю жизнь, даже без развёртывания в одну мысль сейчас. О первом можно спросить «сколько воспринято?». К глубокой воле вопрос не подходит так же: не находится в одной части жизни больше, чем другой, и не вне её. Пример весьма ограничен: человеческая воля сотворена, меняется, подвергается воздействию. Помогает лишь отделиться от телесного «снаружи / внутри», различить измеряемое получателем и неизмеряемое так.

Что такое «пространство» и что отрицается

Пространство — рамка нахождения «здесь», не «там». Границы, близкое и далёкое, внутреннее и внешнее. Всё пространственное измеримо: сколько здесь, сколько там. Поэтому всегда частично. Если в этой комнате, не в другой; если в обеих, часть здесь, часть там.

«Совершенно не относится к пространству» исключает все вопросы относительно существования

[390] Исследовательский том II, с. 2324–2332, начало темы «Совев, кав и сила создавать и оживлять»: «Объяснительная сила образа “дополнения” может оказаться его слабостью. Если описать кав как утративший способность, а совев как приходящий обойти неудачу, возникает простой сюжет, которого послание не рассказывает».

света. Нельзя спрашивать где, сколько в небесах и на земле, ближе ли к ангелу, чем к камню, по расстоянию. Вопросы не получают отрицательного ответа: они неприменимы.

Алтер Ребе прямо написал в «Ликутей амарим», главе, к которой послание отсылает далее: «Не имеется в виду окружение и охват сверху в пространственном смысле, упаси Б-г, ибо пространство совершенно неприменимо к духовному». Там также «совершенно». Даёт положительный смысл: «Окружает и охватывает сверху в отношении раскрытия воздействия». «Совев» и «макиф» не где свет, а как воздействие раскрывается или не раскрывается в получателе. Даже «сверху» не высота: «Всякое скрытое воздействие называется охватывающим сверху, ибо „скрытый мир“ выше по ступени „раскрытого мира“». «Сверху» — выше по ступени.[391]

Это положительное понимание, не лишь отрицание. Непространственное не «отсутствует» нигде. Именно из-за отсутствия места нет места без него. Находящееся в пространстве может быть далеко; непространственное не может быть далеко от мира.

[391] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 48, объяснение «совев коль альмин»: «“окружает” и “охватывает” не означает сверху в пространственном смысле, упаси Б-г, поскольку категория места совершенно неприменима к духовному». Раскрытое воздействие называется «облекающимся», «поскольку они облекают и постигают получаемое воздействие», а скрытое — «охватывающим и окружающим»; пример «этой материальной земли» и пример охватывающего знания «в действительности». Сочетание «мемале коль альмин» и «совев коль альмин» — там же, гл. 41.

Поэтому сразу «окружает все миры одинаково», «нет места, свободного от Него».

«Свет», а не «сущность»

Слова «существование» и «сущность» в послании встречаются лишь дважды. В главе 7 об Эманирующем: «Свет подобен светилу — сущности и самой сути Эманирующего, благословен Он, существование Которого из Него Самого». Здесь о свете: «Существование и сущность света Эйн Соф». Точность не случайна. В главе 7 различили свет и светило: свет «подобен светилу», не само светило. Здесь о свете, существование которого непространственно.

Поэтому нельзя автоматически заменять «существование и сущность света Эйн Соф» «сущностью Творца». Цемах Цедек в «Дерех мицвотеха» объясняет: «Совев коль альмин» — «лишь свет Эйн Соф, свечение и сияние Его сущности и самой сути, благословен Он». Добавляет: свечение «действительно Эйн Соф, поскольку свечение из Него, благословен Он»; сразу ограничивает: «О Его сущности и самой сути совершенно неприменимо сказать „окружает все миры“, ибо Он совершенно не в категории миров».[392]

Заметим сходство и различие. Послание о свете Эйн Соф: «Совершенно не относится к пространству», но

«окружает все миры»: есть отношение к мирам, непространственное. Цемах Цедек о сущности и самой сути, благословен Он: «Совершенно не в категории миров»; даже «окружает миры» неприменимо, поскольку всякое такое определение описывает отношение к мирам. Не две сущности, а осторожность языка: говоря «совев», говорим о свете относительно миров, не о светиле самом по себе.

Различие совев и сущности не отдаляет от Творца. Послание учит принадлежности способности йеш ме-аин тому, «существование Которого из Него Самого»; по Цемах Цедеку, совев — свечение из Него, поэтому «действительно Эйн Соф».[393]

До сих пор — отрицание пространства и предмет: свет, а не сущность. Теперь положительное: «окружает все миры одинаково».

[392] «Дерех мицвотеха», «Корень заповеди молитвы», гл. 27: «Однако понимающему ясно, что совев коль альмин — лишь свет Эйн Соф, то есть свечение и сияние от Его существа и сущности, благословен Он; это свечение действительно бесконечно, поскольку оно от Него. Но поскольку оно лишь свечение и сияние, оно совершенно не производит изменения в Его существе и сущности… а о Его существе и сущности совершенно неприменимо говорить “совев коль альмин”, поскольку Он вообще не относится к категории миров». Это слова Цемах Цедека.
[393] Исследовательский том II, с. 2324–2332: «Нельзя просто отождествлять совев с сущностью. Совев — ещё “свет Эйн Соф”. В послании 20 в целом Алтер Ребе действительно ведёт к более глубокому основанию: способность творить нечто из ничего в конечном счёте принадлежит Его сущности». Там это сказано при обсуждении предложения в конце послания «свечение свечения и т. д. от света Эйн Соф, окружающего все миры» (ниже, гл. 18), но правило верно и здесь. Там же, с. 2384: «Нельзя автоматически заменять здесь “существование и сущность света Эйн Соф” на “сущность Творца”… послание здесь прямо говорит о свете Эйн Соф». О «существе и сущности Эманатора… чьё существование — от Него самого» см. выше, гл. 7.

«Окружает все миры одинаково»: близок ко всему одинаково

וסובב כל עלמין בשוה ואת השמים ואת הארץ אני מלא בהשוואה אחת

[W13-02 · слова 11–22]

«И окружает все миры одинаково; „небо и землю Я наполняю“ в едином равенстве».

«И окружает» — корень означает «идти вокруг». Слово пространственное, употреблено после отрицания пространства. «Совев коль альмин» известно из «Зоара», «Рая мehемна», Пинхас, приводимого Алтер Ребе в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна»: «Он окружает все миры… никто не выходит вовне из Его власти».

«Все миры» — арамейское; далее уточнит: «Четыре мира Ацилут, Брия, Йецира и Асия».

«Одинаково» — займёт больше всего; спросим, как в начале: одинаково с какой стороны?

«Небо и землю Я наполняю» — стих Йирмеяhy: «Если человек скроется в тайниках, разве Я не увижу его, — слово Г-спода? Разве не небо и землю Я наполняю, — слово Г-спода?» Пророк обращается к думающему скрыться: нет скрытого от Святого, благословен Он, ибо «наполняет» небо и землю. «Наполняю» здесь — слово стиха, а не

каббалистическое «мемале коль альмин», рассмотренное далее.[394]

«В едином равенстве» — добавление послания. Стих говорит о наполнении неба и земли; послание уточняет равенство: в небесах не «больше» Его, чем на земле.

«Одинаково» и «в едином равенстве» дважды говорят одно, вызывая главный вопрос далее: если всё равно, как же быть с огромными различиями миров, описанные прошлой главой? Прежде ответа рассмотрим конец предложения, где сказано резче всего.

«Нет места, свободного от Него, даже на этой телесной земле»

ולית אתר פנוי מיניה אף בארץ הלזו הגשמית

[W13-03 · слова 23–30]

«И нет места, свободного от Него, даже на этой телесной земле».

«Нет места» — арамейское.

«Свободного от Него» — пустого. Из «Тикуней Зоар», книги, сопровождающей «Зоар», исправление 57: «Нет места, свободного от Него, ни в высших, ни в нижних». Алтер Ребе приводит в «Шаар ha-йихуд

[394] Йирмеяhy 23:24. О различии между «Я наполняю» в стихе и термином «мемале коль альмин» см. исследовательский том II, с. 2361–2366.

ве-ha-эмуна», гл. 7, рядом с указанным «Рая мehемна».[395]

«Даже» включает кажущийся самым далёким случай.

«На этой телесной земле» — указание на землю, где стоим, а не духовную «землю». Тем же языком Алтер Ребе пользуется в «Ликутей амарим», главе далее: «Эта телесная земля».

Что одинаково и что не одинаково

Мы привыкли связывать близость с ощущаемым присутствием. Близкий человек слышнее, близкий свет сильнее. Поэтому «одинаково» склонны понимать как одинаковое получение, равенство неба и земли во всём. Но это не смысл послания: оно само описало три ступени и огромные различия миров. Что одинаково?

Алтер Ребе отвечает в «Ликутей амарим», гл. 36: «Перед Ним, благословен Он, неприменимы верх и низ, ибо Он наполняет все миры одинаково». Сразу: «Изменение лишь относительно получателей Его жизненности и света, принимающих через множество облачений, покрывающих и скрывающих Его свет». («Наполняет» несколько иначе, чем далее;

[395] «Тикуней ha-Зоар», тикун 57 (91б): «нет места, свободного от Него, ни в верхних, ни в нижних». «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 7: «Так написано в “Тикуним”, тикун 57: “нет места, свободного от Него, ни в верхних, ни в нижних”; а в “Раая мehемна”, раздел “Пинхас”: “Он охватывает всё, а Его никто не охватывает… Он окружает все миры… и никто не выходит за пределы Его власти… Он наполняет все миры…”». Источник в «Раая мehемна»: «Зоар», ч. III, 225а.

рассмотрим на месте.) Ключи: «перед Ним», «относительно получателей». Равенство — перед Ним, со стороны самого света. Различие — у получателей, по принятому и скрытому.[396]

Равенство не означает одинакового ощущения света или равенства ангела и праха во всех достоинствах. Свет не схвачен и не ограничен сосудами ни одного. «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна»: Святой, благословен Он, «не подобен душе человека в теле, схваченной телом настолько, что испытывает воздействие и меняется от его изменений»; «не принимает никакого изменения от изменений этого мира, лета и зимы, дня и ночи… ибо совершенно не схвачен мирами, хотя наполняет их». Высокая духовная ступень может принять раскрытие, недоступное низкой; но и она не превращает беспредельный свет в предел своего постижения.[397]

Можно удержать оба: огромное различие ступеней миров; отношение Эйн Соф, где это не определяет близость и дальность. Две стороны созерцания — не противоречие. Для меры раскрытия в сосуде исследуем сосуд и облекающийся свет. Для неизмеряемого сосудом не ставим его в тот же ряд мер.

[396] «Тания», «Ликутей амарим», начало гл. 36.

[397] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 7, объяснение «Его никто не охватывает».

Почему именно телесная земля?

Послание подчёркивает землю как труднейшую проверку: раскрытие крайне ограничено. «Ликутей амарим»: свет Эйн Соф не облекается в неё «в раскрытии воздействия, лишь весьма малая жизненность, только неживое и растительное». Измеряющий присутствие раскрытием скажет: земля — самое далёкое от Эйн Соф место. Послание говорит обратное: и здесь «в едином равенстве». Та же глава: «Весь свет Эйн Соф, благословен Он, называется окружающим её, хотя действительно внутри неё».[398]

Камень не постигает источник существования. Значит, далёк? Нет: отсутствие постижения — не отсутствие зависимости и присутствия. Различие камня и ангела — в постигаемом и раскрываемом, а не присутствии света у одного и отсутствии у другого.

Мудрецы учили основе в мидраше о кусте. Нееврей спросил рабби Йеhошуа бен Карху, почему Святой, благословен Он, говорил с Моше именно из низкого колючего куста. Ответ: «Чтобы научить: нет места без Шхины, даже куст». Куст — «эта земля» мидраша: кажущееся менее всего достойным раскрытия

[398] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 7, абзац «Отсюда следует понять ошибку некоторых мудрых в собственных глазах»; «Ликутей амарим», гл. 48: «Пример тому — эта материальная земля… весь свет Эйн Соф, благословен Он, называется окружающим её, хотя находится в ней самой».

выбрано, чтобы учить отсутствию мест без Шхины.[399]

Это также защита от другой ошибки. «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» отвергает понимающих цимцум сочинений Аризаля, описание предварительного «сокращения» света Эйн Соф для «места» миров, «буквально, будто Святой, благословен Он, удалил Себя и Свою сущность, упаси Б-г, из этого мира, лишь надзирает сверху». «Совершенно невозможно сказать о Святом, благословен Он, буквальный цимцум, принадлежащий телесным явлениям». «Нет места, свободного от Него, даже на этой телесной земле» говорит положительно то же: телесный мир — не покинутое Б-жественностью место с далёким надзором.[398]

Следующая глава добавит новизну: именно в земле, ступени без знания и разума, заметна необъяснимая видом праха сила — постоянно произращивать йеш ме-аин. Здесь основа: земля не далека от Эйн Соф, лишь больше скрывает Его.

Равенство без одинаковости

Два примера помогут различить.

Большой свет, разные принимающие сосуды. Каждый по свойству: прозрачное стекло пропускает больше, мутное — меньше. Различия реальны, но ни один не

[399] «Шмот раба», раздел 2, о «из куста». Примечание к нашему предложению в издании «Тании» Kehot с английским переводом отсылает к этому мидрашу со словом «сравните».

определяет источник, словно его существование измерено лишь его мерой. Предел: телесная лампа пространственна, близкий сосуд принимает больше. Будь совев огромным телом вокруг малых, можно было бы спросить близость к краю. У совев нет пространственно близкого и далёкого: Эйн Соф не в месте отсчёта расстояния; близость здесь — раскрытие и принятие. Высокий мир принимает возвышеннее, больше раскрытия, но не становится мерой Эйн Соф.

Другой пример: одна цель даёт смысл всем частям сложного действия. При строительстве дома цель — пригодное жильё — одинаково присутствует в фундаменте, стенах, крыше. Не «больше» в большой части, «меньше» в малой. Но задачи различны, нельзя заменить фундамент крышей. Так равенство относительно миров не стирает ступеней: по принятой жизненности порядок и различия; относительно неизмеряемого ими света никто не схватывает так, чтобы стать пределом источника. Лишь пример порядка мысли: цель — мысль сотворённого человека, не исчерпывает отношения Б-жественности.

До сих пор равенство: что равно и что нет. Но далее «только» определяет способ присутствия: «в аспекте макиф и совев». Здесь послание впервые в отрывке отсылает к другой книге.

«Только в аспекте макиф и совев, как объяснено в „Ликутей амарим“»

רק שהוא בבחי' מקיף וסובב וכמ"ש הפי' בלק"א

[W13-04 · слова 31–38]

«Только он в аспекте макиф и совев, как объяснено в „Ликутей амарим“».

«Только» ограничивает способ присутствия, не само. После отсутствия свободного от Него места добавляет способ нахождения всюду.

«Он» относится к теме с начала: существованию и сущности света Эйн Соф.

«В аспекте» — сторона или способ отношения одного к другому. «В аспекте макиф» означает окружающий способ относительно миров.

«Макиф и совев» — близкие слова: охватывающий и окружающий. Не два места и не две ступени. Язык отношения, не схватываемого мерным облечением. В «Ликутей амарим» также вместе: «Называется макиф и совев».

«Как написано» или «как я написал» — возможные раскрытия .כמ״ש В издании Kehot с раскрытыми сокращениями: «Как объяснено».

«Объяснение» — смысл макиф и совев.

«В „Ликутей амарим“» — название всей «Тании», в обычном употреблении её первой части.

Где «объяснён смысл»?

Послание не называет главы, поэтому устанавливают по словам и теме. Главный адрес — гл. 48 «Ликутей амарим»; признаков четыре. Первый: именно смысл «совев», «не имеется в виду окружение и охват сверху в пространственном смысле»; «смысл» соответствует. Второй: стих «Разве не небо и землю Я наполняю», только что приведённый. Третий: то же «эта телесная земля». Четвёртый: свет Эйн Соф «называется окружающим её, хотя действительно внутри неё». Действительное присутствие и совев вместе, как у нас.[391] Примечание английского перевода «Тании» Kehot к этому предложению также отсылает к гл. 48. [400]

Возможно, «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна»? В гл. 7 есть слова «нет места, свободного от Него», «окружает все миры», смысл совев тем же примером охватывающей предмет мысли, который сейчас увидим. Это вторая часть «Ликутей амарим». Но послание прямо называет её при ссылке. В первой части, предложение главы 3: «Как сияние солнца в солнце, как объяснено в „Ликутей амарим“, часть II». Здесь только «в „Ликутей амарим“», без второй части; простое чтение — первая. Видимо, гл. 48 —

[400] Примечание к предложению в издании «Тании» Kehot с английским переводом указывает: «Ликутей амарим», ч. I, гл. 48. Также указаны Йирмеяhy 23:24; «Тикуней ha-Зоар», тикун 57 (91б) и тикун 70 (122б); «Шмот раба», раздел 2; «Зоар», ч. III, 225a, о «макиф и совев». См. исследовательский том II, с. 2359–2366, 2384.

адрес, «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» — освещающая параллель.[401]

Чему учит глава 48

Пять необходимых вещей.

Это не место. «Не имеется в виду окружение и охват сверху в пространственном смысле, упаси Б-г, ибо пространство совершенно неприменимо к духовному». Уже видели.

Способ раскрытия. «Имеется в виду окружение и охват сверху в отношении раскрытия воздействия, ибо раскрытое в мирах воздействие называется облечением: облекается в миры, они облекают и постигают принятое воздействие». Напротив: «Нераскрытое, скрытое и утаённое воздействие, не постигаемое мирами, не называется облекающимся, а охватывающим и окружающим». Положительное определение. «Постигать» — схватывать разумом, понимать. Облекающееся — вмещаемое и постигаемое по мере получателя. Окружающее действует в нём, но не вмещается и не постигается. «Внутренний» также не пространственное внутри: постигаемое и принимаемое по мере.

Основной свет. Облекающееся — «весьма малая, крайне ограниченная доля свечения, лишь для

оживления их в пределе и конечности. Основной же свет без столь великого цимцума называется макиф и совев». Совев не крайняя доля света; наоборот, основное. Облекается малое.

Внутри предмета. «Весь свет Эйн Соф, благословен Он, называется окружающим её, хотя действительно внутри неё». Совев не снаружи.

Действует. Пример: человек, «рисующий в уме виденное или видимое», своим знанием «охватывает» весь предмет, «однако не охватывает действительно, лишь в воображении мысли и знания». О Святом, благословен Он, написано: «Мои мысли не ваши мысли»; Его мысль и знание «охватывают каждое творение от верха до низа, внутреннее и внутреннее внутреннего, всё действительно». О земном шаре: «Это знание — жизненность всей толщи земного шара и его возникновение из аин в йеш». В конце: знание «поскольку в аспекте Эйн Соф, не называется облекающимся в земной шар… а охватывающим и окружающим, хотя действительно включает всю толщу и внутреннее и этим приводит к бытию из аин в йеш».[391]

Последнее важнее всего для нашей главы. Уже в «Ликутей амарим» совев не лишь «присутствует»:

[401] «Игерет а-Кодеш» 20, первая часть: «как сияние солнца внутри солнца, как написано во второй части “Ликутей амарим”» (выше, гл. 3); пример объясняется в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 3. Там же, гл. 7, абзац «Это также смысл “совев коль альмин”»: «Его мысль и знание, которым Он знает все творения, действительно охватывает каждое творение, поскольку это и есть его жизненность и действительное возникновение из ничего».

«жизненность» земли, «возникновение», «приводит к бытию». Считающему совев тихим фоном при действии лишь кава трудно согласовать с главой, к которой само послание отсылает.

Сам пример учит пределу, и Алтер Ребе прямо говорит об этом. Человеческая мысль охватывает лишь «в воображении»: создаёт образ внутри, не воздействует на сам предмет. Знание Святого, благословен Он, охватывает «действительно», само жизненность творения. Различие не меры, будто Его мысль сильнее нашей, а сущности: «Мои мысли не ваши мысли». Пример лишь структуры: можно охватить «весь» предмет, не ограничиваясь и не облекаясь в него.

Ещё готовит конец отрывка: земля «не возникла бы нынешней, ограниченной, конечной, с весьма малой жизненностью… иначе как посредством многочисленных великих цимцумим». Предел не из совев, из цимцумим. Послание иначе: «Поскольку творение посредством сосудов, творения в аспекте множества, разделения, предела и конечности».

Что добавляет послание

Если гл. 48 уже объясняет макиф и совев, что добавляет послание? Помещает различие в построенную каббалистическую карту и говорит о соединении сторон.

В гл. 48 нет кава, сосудов десяти сфирот, «свечения свечения свечения»; лишь примечание кратко называет «тайну цимцумим и облечения светов в сосуды». В самой главе цимцумим и макиф. Облекающаяся «весьма малая» жизненность — в послании «свечение свечения свечения… из кава». Предел из «цимцумим» — в послании «через сосуды» и «буквы». Соответствие цимцума и сосудов сам Алтер Ребе назвал в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», как видели в гл. 8: «Цимцум и сокрытие жизненности называются сосудами, сама жизненность — светом». Не два разных учения, а тема на двух языках.[402]

Второе — настоящая новизна отношения сторон. «Ликутей амарим» говорит о совев как жизненности и возникновении земли, об облекающемся как «весьма малом». Послание соединяет: совев «светит внутреннему каву через сосуды», «своим свечением внутри сосудов» даёт силу. Это второй шаг, далее рассмотрим.

Глава 23 «Ликутей амарим» предотвращает лёгкую ошибку. Свет Эйн Соф «не облекается в них действительно, а окружает все миры как макиф, оживляя их основной жизненностью; лишь некоторое свечение облекается в них по способности выдержать, чтобы совершенно не аннулировались в существовании». Совев даёт «основную

[402] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», конец гл. 4, в скобках; см. выше, гл. 8.

жизненность»: даже жизнь, не только возникновение, преимущественно от него. Цемах Цедек вслед за нашим посланием: «Однако на деле основная жизненность всё же от совев». Нельзя просто разделить: «кав оживляет, совев приводит к бытию». Вернёмся подробно при глаголах оживлять и приводить к бытию.[403]

«Мемале»: имя, здесь не написанное

Знакомый с «мемале коль альмин и совев коль альмин» ищет «мемале», не находит: в отрывке нет. Есть совев, макиф и совев, совев и макиф; другая сторона словами «распространение и облечение жизненности… посредством свечения свечения свечения… из кава», «внутренний кав». При стихе заметили: «Небо и землю Я наполняю» — слова пророка о присутствии, от которого не скрыться, а не термин мемале. Он служит здесь объяснению, отсутствуя в словах послания.[404]

Но употребление обоснованно при известном источнике. Полное сочетание в «Ликутей амарим», гл. 41, с тем же стихом: «Он наполняет все миры и окружает все миры, как написано: „Разве не небо и

[403] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 23. «Дерех мицвотеха», «Заповедь единства Г-спода», гл. 2: «В действительности основная жизненность всё же от совев. В каждом творении есть материя и форма… форма, то есть душа, привлекается от упомянутого мемале; но возникновение материи и состояния нечто совершенно невозможно посредством иштальшелут причины и следствия… только посредством свечения совев, всемогущего».

[404] Исследовательский том II, с. 2351, 2361–2366: слово «мемале» не напечатано в тексте послания в этом отрывке, и его присоединение является толкованием; «Я наполняю» в стихе — не технический термин.

землю Я наполняю“». «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» определяет мемале: «Жизненность, облекающаяся в само творение, сильно сокращённая внутри по достоинству сущности творения». Именно описанное посланием распространение и облечение жизненности. Цемах Цедек вслед за посланием прямо называет кав и три свечения: «Всё это мемале коль альмин, светит каждому по его мере, не всем одинаково». Поэтому иногда используем мемале как вспомогательное название параллелей, не слова предложения.[405]

Ещё осторожность: одинаковое слово — не всегда одинаковый аспект. В гл. 36 «Ликутей амарим» «наполняет все миры одинаково» — присутствие «перед Ним» без верха и низа. В «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» мемале — жизненность «по достоинству сущности творения», неодинаковая. Два смысла, решает контекст. Так и совев: в гл. 23 «Его воля, называемая совев коль альмин», в гл. 48 «утаённый и скрытый свет». Везде нужно спросить, какое отношение. Тогда не построим словарь с постоянным соответствием слова одному аспекту всюду.

Подытожим макиф и совев: не место, а способ воздействия, не «облекаемого» и не постигаемого по мере получателя. Основной свет, действительно

[405] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 41; «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 7, абзац «“Мемале коль альмин” — жизненность, облекающаяся в саму сущность творения» и конец главы: «Это “мемале коль альмин”, в отличие от “совев коль альмин”»; «Дерех мицвотеха», «Заповедь единства Г-спода», гл. 2.

внутри предмета, действует жизненностью и возникновением. Облекаемое и постигаемое — «весьма малое», в параллелях мемале. Теперь вторая часть предложения о различии совев и облекающейся жизненности.

«А не распространение и облечение жизненности… иначе как посредством свечения свечения свечения и т. д. из кава, как сказано выше»

ולא התפשטות והתלבשות החיות להחיותם ולהוותם מאין ליש

[W13-05 · слова 39–46]

«А не распространение и облечение жизненности, чтобы оживлять их и приводить к бытию из аин в йеш».

«А не» вводит вторую сторону различия. «Только» определило отношение существования света к мирам, макиф и совев; «а не» — способ, которым не действует: распространение и облечение.

«Распространение» — продолжение от источника получателям, не пространственное расширение. Слово итога прежней главы «всё это в аспекте распространения жизненности» повторено: исключаемый способ ранее описан.

«Облечение» — вход жизненности в получателя, «облекающего» её: вмещающего и постигающего по мере. Определение Алтер Ребе в гл. 48: миры облекают и постигают. Слова дополняются: распространение — путь от источника, облечение — способ принятия внутри.

«Жизненности» — оживляющей силы.

«Чтобы оживлять их» — творения и поддерживать.

«И приводить к бытию» — создавать их реальность.

«Из аин в йеш» — то же, что в других местах йеш ме-аин, но порядок слов по направлению: от аин к йеш.

כ"א ע"י הארה דהארה דהארה וכו' מהקו כנ"ל

[W13-06 · слова 47–54]

«Иначе как посредством свечения свечения свечения и т. д. из кава, как сказано выше».

כ״א — «а лишь».

ע״י — «посредством».

«Свечение свечения свечения» — третья ступень предыдущей главы, «во всех сотворённых, сформированных и сделанных».

«И т. д.» — весь порядок с подробностями ранее сказанного, без дополнительной четвёртой ступени.

«Из кава» — все свечения продолжаются из него.

«Как сказано выше» — возврат к трём свечениям прежней главы.

Синтаксис: «только… а не… иначе как…»

Длинное предложение от «однако» состоит из четырёх частей:

- **А.** «Существование и сущность света Эйн Соф совершенно не относятся к пространству; он окружает все миры одинаково… „нет места, свободного от Него“, даже на этой телесной земле».
- **Б.** «Только в аспекте макиф и совев, как объяснено в „Ликутей амарим“».
- **В.** «А не распространение и облечение жизненности, чтобы оживлять их и приводить к бытию из аин в йеш».
- **Г.** «Иначе как посредством свечения свечения свечения и т. д. из кава, как сказано выше».

Читаем: существование света всюду (А), но способом макиф и совев (Б), не жизненностью, распространяющейся и облекающейся в творения ради оживления и возникновения (В); эта облекающаяся жизненность лишь через тройное свечение кава, как описано (Г).

К чему «иначе как»? Можно подумать, что четвёртая часть продолжает совев и учит дополнительному свечению. Но не возвращается к совев. Отвечает на

вопрос третьей: если не существование света облекается в творения, откуда облекающаяся жизненность? Из кава в трёх свечениях, «как сказано выше». Не нужно нового свечения совев; возврат к описанному.[406]

Таково место кава: через него описана нисходящая в порядке и мере жизненность до третьего свечения в творениях. Различение — не две власти с отдельными источниками. Кав — свечение света Эйн Соф в упорядоченном мерном продолжении; совев — свет Эйн Соф в отношении, не определяемом мерой получателя. Послание сейчас объяснит участие обеих сторон в одном возникновении.

Что отрицание сохраняет

Отрицание читают точно: что исключено, без лишнего. «А не распространение и облечение жизненности» исключает один способ отношения, облечение. Три вещи остаются, хотя их легко ошибочно отменить.

Совев присутствует и в творениях. Первая часть: «Нет места, свободного от Него», «даже на этой телесной земле».

[406] Исследовательский том II, с. 2384–2409, обсуждение «Описывает ли совев выражение “иначе как посредством свечения свечения свечения”?»: «Описанное здесь облекающееся распространение происходит посредством свечения кав, как прямо сказано в конце предложения. Поэтому нет необходимости придумывать здесь новое третье свечение совев. “Иначе как” завершает выяснение, с какой стороны приходит облечённость, а “от кав, как сказано выше” возвращает к предыдущему обсуждению». См. там же, с. 2369–2380.

Совев участвует в возникновении. Следующее предложение прямо: «Светит внутреннему каву… даёт им силу и мощь творить йеш ме-аин». Ещё прежде глава «Ликутей амарим», адрес ссылки, назвала его «жизненностью всей толщи земного шара и его возникновением из аин в йеш». Отрицание облечения не отрицает действия совев в возникновении и связи с кавом; следующее прямо опишет.[407]

Кав остаётся средством. Свет Эйн Соф в продолжении. В главе 7 узнали силу лишь Эманирующего; Цемах Цедек подчёркивает относительно окружающего света: «Кав и нить — лишь свечение света Эйн Соф, благословен Он». «Посредством кава» — через кав, не «силой самого кава».[408]

«Оживлять их и приводить к бытию»: два глагола

Предложение относит к облекающемуся распространению оба глагола. Легко пропустить второй, но он важен. Сами слова послания: через «свечение свечения свечения… из кава» приходит не только жизненность существующего, но и

[407] Исследовательский том II, с. 2384–2409, там же. О том, что «не… иначе как… от кав» вместе с «и также… светит к кав» в следующем предложении исключает разрыв между совев и кав, — там же, с. 2369–2384. «Жизненность всей толщи земного шара и его возникновение из ничего» — «Тания», «Ликутей амарим», гл. 48.

[408] «Дерех мицвотеха», «Корень заповеди молитвы», гл. 27; см. выше, гл. 7.

возникновение. Нельзя «кав лишь оживляет, один совев приводит к бытию».

«Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» также относит оба к облекающейся жизненности. О камне: малая облечённая жизненность — «душа неживого, оживляющая и приводящая его к бытию из аин в йеш каждое мгновение»; «это мемале коль альмин, в отличие от совев коль альмин». Облекающаяся жизненность «должна предварительно сокращаться многими великими цимцумим, пока её силой и светом не возникнет само существо творений, ограниченных и конечных». С другой стороны, гл. 23 «Ликутей амарим» совев — «основная жизненность» миров, гл. 48 — жизненность и возникновение земли. Оба глагола об обеих сторонах. Различие — не простое распределение «жизнь» одной, «реальность» другой; прежде всего — способ: мерное облечение или неизмеряемый охват.[409]

Нужна осторожность и против обратной ошибки. В прежней главе видели толкование Алтер Ребе стиха завершения свечений: «„Ты оживляешь всех“ — читай не оживляешь, а приводишь к бытию, то есть йеш ме-аин». Углубляет «оживляет», раскрывая постоянное возникновение: жизнь творения в глубине — возникновение каждое мгновение. Легко

[409] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 7, абзац «“Мемале коль альмин” — облекающаяся жизненность» и абзац в скобках «После всех этих сокращений»; «Ликутей амарим», гл. 23 и 48.

заключить о тождестве слов всюду, но толкование не учит этому: будь они всегда тождественны, зачем послание пишет оба? Удержим два различия: не относить лишь жизненность к каву и лишь возникновение к совев; не выводить из «оживляет — приводит к бытию» тождество во всех контекстах.[410]

Почему «оживлять» стоит прежде «приводить к бытию»? Порядок глаголов не обязательно временной, будто жизнь до существования. Возможно, продолжает прежний итог «распространение жизненности, чтобы оживлять их», затем углубляет к возникновению. «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 12 — обратный порядок: «Творить миры из аин в йеш, оживлять и поддерживать». Не строить постоянное правило по порядку слов. Точное основание здесь требует исследования.[411]

До сих пор был первый, различающий шаг: совев всюду, облекающаяся жизненность из кава. Остановившийся может подумать об отсутствии совев в возникновении. Следующее «также» предотвращает это: второй, соединяющий шаг.

---

[410] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 2; стих: Нехемья 9:6. Исследовательский том II, с. 2384–2409, обсуждение «Кав и совев: различие действительно есть, а применение ещё требует связующего звена»: «Неверно разделять: кав — только жизненность, совев — только возникновение; неверно и всегда использовать “оживляет = создаёт”, чтобы стереть любое различие». Там различение основано на маамаре «Ве-хазакта ве-hайита ле-иш» (5728), п. 2, различающем внутри самого кав «возникновение действительности миров и жизненность в смысле раскрытия»; здесь слова маамара приведены так, как они описаны в исследовательском томе.

[411] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 12. Исследовательский том II, с. 2384–2409, обсуждение «Почему “оживлять их” перед “создавать их”?».

«Также от света Эйн Соф совев… светит внутреннему каву через сосуды»

וגם מאור א"ס הסובב ומקיף לארבע עולמות אבי"ע בשוה

[W13-07 · слова 55–63]

«Также от света Эйн Соф, окружающего и охватывающего четыре мира АБЙА одинаково».

«Также» после способа, которым не действует, говорит, как действует.

«От света Эйн Соф совев» — мем означает «из»: от него — следующее свечение.

«И макиф» — вновь та же пара.

«Четыре мира АБЙА» — Ацилут, Брия, Йецира, Асия; «все миры» теперь по именам.

«Одинаково» — то же с начала: со стороны света, «перед Ним», не получателей. Равенство не отменяется при свечении каву через сосуды. Совев не становится «частью сосудов», не измеряется ими.

מאיר אל הקו הפנימי דרך הכלים די"ס דבי"ע

[W13-08 · слова 64–71]

«Светит внутреннему каву через сосуды десяти сфирот БЙА».

«Светит» — настоящее, непрерывное действие, не лишь присутствие.

«К» — направление свечения каву. Совев не заменяет кав, а светит ему.

«Внутренний кав» — внутренний облекается в получателя, принимается по его мере, как в гл. 48. Кав — внутренний относительно окружающего совев.

«Через» — путь, опосредование.

«Сосуды десяти сфирот БЙА» — Брии, Йециры, Асии; выясним, какие при «внутри сосудов».

Подлежащее «светит» не прямо написано; два прочтения. Первое: сам совев светит каву, мем «от света» указывает источник. Второе: подлежащее — свечение, определяется путь. Так это передаёт английский перевод Kehot: свечение от света Эйн Соф, одинаково окружающего четыре мира, к внутреннему каву происходит через сосуды десяти сфирот Брии, Йециры и Асии.[412] Первое подчёркивает действие, второе — путь. Направление и путь ясны обоим: от совев к каву через сосуды.

«Также»: тот же совев, дополнительное отношение

«Также» не другой свет. Возвращается к обсуждённому свету Эйн Соф совев, добавляет второе отношение. Первое — присутствие: всюду

[412] «Тания», издание Kehot с английским переводом, «Игерет а-Кодеш» 20. Перевод английской формулировки: «Также свечение от света Эйн Соф… к внутреннему лучу (кав) происходит через сосуды десяти сфирот Брия, Йецира и Асия»; далее: «Своим свечением внутри сосудов оно сообщает им силу и мощь творить». Английское «them» («им») относится там к сосудам.

одинаково без облечения. Второе — свечение: внутреннему каву через сосуды, даёт силу. По трём начальным понятиям переходим от присутствия к силе возникновения.

«Также» учит действию совев в возникновении: светит каву, даёт силу сосудам. Кав остаётся средством продолжения, сила творения — лишь Эманирующего.[413]

Три участника и их задачи

Совев, кав, сосуды. Задача каждого?

Совев — свечение силы, не измеряемой мирами. Послание: своим свечением «даёт… силу и мощь творить йеш ме-аин». Цемах Цедек в «Дерех мицвотеха» сильнее: «Основное возникновение йеш именно посредством совев коль альмин… одинаково окружающего четыре мира, свечением на них дающего силу и мощь». В другом месте причина: возникновение материала и «аспекта йеш» совершенно невозможно «через иштальшелут ила ве-алуль, ибо природа следствия — включаться в причину в битуле, не быть йеш; лишь через свечение совев, всемогущего».[414]

Кав — внутреннее, упорядоченное, мерное продолжение. Через него — облекающаяся в каждое

[413] Исследовательский том II, с. 2332–2340, «Карта вопроса и его выяснение».

[414] «Дерех мицвотеха», «Корень заповеди молитвы», гл. 27; «Заповедь единства Г-спода», гл. 2. Это слова Цемах Цедека, объясняющего основание послания; «именно» — его акцент.

творение по достоинству жизненность, «каждому по мере», по Цемах Цедеку. «Кав света Эйн Соф» по посланию, но в цимцуме и мере. Относительно совев у Цемах Цедека — «лишь свечение». Не умаление, а определение задачи: принести свет получателям в выдерживаемых порядке и мере.

Сосуды определяют. Они — путь («через сосуды») и место действия свечения, «внутри сосудов». Благодаря им творение определённо: это, не другое, такого количества и качества. Следующее прямо: «Поскольку творение посредством сосудов, творения в аспекте множества, разделения, предела и конечности».

Не три создателя, каждый добавляющий свою часть творения. Три отношения одного воздействия и возникновения: корень способности, способ продолжения, определённость творения.[415]

Цемах Цедек вслед за посланием также различает задачи внутри самого творения: «В каждом творении материал и форма». Форма, «душа», продолжается из мемале; «возникновение материала и аспекта йеш» возможно лишь «через свечение совев». Различие формы и самого бытия «йеш», не «жизни» и «творения», против простого распределения уже предупредили. Далее предотвращает два источника:

[415] См. исследовательский том II, с. 2340, обсуждение «Совев даёт силу: исправление модели обхода».

«На деле не имеется в виду, что совев светит без мемале, упаси Б-г, упаси Б-г; совев светит через мемале».[416]

Это не история неудачи и обхода

Порядок предложений может создать простой образ. Сначала поэтапные свечения кава, лишь затем совев. Легко нарисовать: кав слабеет до неспособности творить, тогда совев снаружи обходит сосуды и восполняет неудачу кава. Малая сила пытается, не удаётся; большая помогает. При «однако» уже предостерегались от «восполнения»; здесь действие совев к каву ещё соблазнительнее. Но смысл иной.

Сами слова против образа в трёх местах: совев светит «через сосуды», не обходит; «к каву», не вместо; кав не «потерпел неудачу»: прежнее предложение отнесло к свечениям не лишь оживление, но и возникновение.

Цемах Цедек прямо: «Не имеется в виду, что совев светит без мемале, упаси Б-г, упаси Б-г». Светит «через мемале», внутри кава и через него. Кав и совев не два самостоятельных действующих; сосуды не действуют без Творца.[415]

Зачем свечение совев внутри кава? Не история неудачи. Цемах Цедек говорит: «То, для

[416] «Дерех мицвотеха», «Заповедь единства Г-спода», гл. 2. Исследовательский том II, с. 2354–2360, замечает: параллель учит тому же принципу, что и послание, — посредством причины и следствия не возникает обособленное «нечто», для чего необходим совев; но она не доказывает трёх ступеней свечения из послания.

возникновения чего недостаточно свечения мемале, действует совев своей беспредельной силой». Но после установления действия совев через мемале речь о природе ограниченного продолжения, не о событии попытки и неудачи. Описывает совев: «Как hиюли, дающее неограниченные силу и мощь свечению мемале коль альмин осуществить все действия, невозможные для него самого, поскольку, хотя Б-жественно, уже сократилось». «hИюли» — философский первоматериал без собственной формы, готовый принять всякую. Образ: совев, «один простой беспредельный свет», не ограничен определённым действием, даёт свечению мемале осуществлять действия. Это образ Цемах Цедека; нельзя выводить «пассивность» совев, как материала. [417]

Что «невозможно для него самого»? Свечение кава Б-жественно, но «сократилось»: природа и задача. Ограниченное продолжение нисходит по ступеням, раскрывает свет в мере; по Цемах Цедеку, «каждое творение возникает согласно тому, какой должна

[417] «Дерех мицвотеха», «Заповедь единства Г-спода», гл. 2: «…в действительности имеется в виду не то, что совев светит без посредства мемале, упаси Б-г, а то, что совев светит посредством мемале. Это один простой безграничный свет, подобный первоматерии, дающей неограниченную силу и мощь этому свечению мемале коль альмин, чтобы осуществить все его действия, которые оно само осуществить не может: хотя оно Б-жественно, оно уже сократилось, как сказано выше. Поэтому каждое творение возникает сообразно тому, какова должна быть его сущность согласно привлечению от мемале; то, что свечение мемале не в силах создать, производит совев своей безграничной силой…». Сокращение «бевли гвуль» означает «без предела». Далее: «совев подобен первоматерии, повелевающей, чтобы из свечения мемале возникало и материальное».

быть его сущность по продолжению из мемале». Но «йеш», несоизмеримый с приводящей к бытию силой, — не ещё одна нижняя ступень. В начале послания Алтер Ребе: «Даже многочисленные цимцумим не помогут возникновению плотного тела, как прах, из иштальшелут духовного»; также «Он один Своей силой и способностью может творить йеш ме-аин».[418]

Остановимся: объясняет недостаточность ограниченного продолжения. Цимцум уменьшает продолжающееся, не меняет тип. Тусклый свет — ещё свет, слабее; не станет камнем. Так сокращающееся духовное продолжение остаётся духовным и аннулированным в источнике, как следствие в причине. «Йеш» ощущает отдельность и несоизмерим с силой. Нужна сила вне ограничения порядком ступеней, «всемогущая». Предел примера: свет и камень оба телесны, невозможность перехода природная; в поясняемом — различие типов возникновения, не закон природы. Лишь иллюстрирует, почему «то же, но меньше» не даёт нового.

Поэтому и о свечениях кава послание «приводить к бытию»: беспредельная сила внутри мерного продолжения, не вне. Кав выполняет своё

[418] «Дерех мицвотеха», «Заповедь единства Г-спода», гл. 2; там же: «препятствие возможно лишь для ограниченного, а для Эйн Соф никаких препятствий нет». «Игерет а-Кодеш» 20: «даже чрезвычайно многочисленные сокращения не помогут получить плотную материальность, как прах, из иштальшелут духовного» (выше, гл. 2); «поэтому лишь Он обладает силой и способностью творить нечто из ничего» (выше, гл. 7).

упорядоченное, мерное продолжение; внутри действует беспредельное. Послание не о поломке и исправлении. Учит мысленно различать стороны одного глубокого действия, понимаемые последовательно; порядок объяснения — не временные события. Светящий один: «Светящий в совев светит в мемале, также совев в мемале».[415]

«Через сосуды»: ясное и открытое

Три несомненных положения: направление от совев к внутреннему каву; путь — сосуды; место действия — «внутри сосудов». Совев связан с кавом и действует с сосудами.

Что не установлено? Как именно. «Через сосуды» — переход свечения совев к каву, место принятия в облечённом каве или оба? Дополнительное продолжение или способ действия той же системы? Послание связывает стороны без подробностей. Точный порядок между совев, сосудами и кавом требует исследования.[419]

До сих пор направление и путь. Далее действие внутри сосудов и самое трудное слово: «даёт».

[419] Исследовательский том II, с. 2384–2409, обсуждение «Почему совев светит к кав, и ещё через сосуды?»: «Описывает ли “через сосуды” прохождение свечения совев к кав, место его получения в кав, облечённом в них, или сочетание обоих? Язык послания связывает всё это, но однонаправленная схема может добавить отсутствующее в предложении». Там же, с. 2384: «светит к внутреннему кав» «описывает функциональное отношение, но не уточняет, новое ли это привлечение или способ действия той же системы».

«Своим свечением внутри сосудов даёт им силу и мощь творить йеш ме-аин»

ובהארתו תוך הכלים נותן בהם כח ועוז לברוא יש מאין

[W13-09 · слова 72–81]

«И своим свечением внутри сосудов даёт им силу и мощь творить йеш ме-аин».

«Своим свечением» — местоимение о свете Эйн Соф совев, теме от «также». Свечение — свет из источника. Как свечение кава, здесь свечение совев. Цемах Цедек тем же языком: «Посредством Его свечения, которым светит на них».

«Внутри сосудов» — только что названных десяти сфирот БЙА. Свечение не остаётся над ними, действует внутри. Как внутри, если совев не «облекается»? Вернёмся к словам Цемах Цедека.

«Даёт» — настоящее, продолжающееся, не однократное, завершённое.

«Им» — множественное мужское: местным сосудам десяти сфирот БЙА, не нисшедшим сосудам Малхут Ацилута. Кав — единственного числа, поэтому не лишь ему. Английский перевод Kehot также относит к сосудам.

«Силу и мощь» — близкие слова, удвоение усиливает. «Оз» — сила с твёрдостью. Далее повторится: «Благодаря этому есть сила и мощь в

конце сосуда Малхут де-Малхут Асии в элементе праха». Глава 15.

«Творить» — «брия», как в первой части: «Йеш ме-аин называется творением на святом языке».

«Йеш ме-аин» — сущее из аин, не из прежнего материала и не из иштальшелут ила ве-алуль.

Кто даёт и кому?

Местоимения связывают с совев: «своим свечением» — его; он даёт через свечение; «им» — сосудам, где даёт силу и мощь.[420]

Включает ли «им» также кав? По языку сосуды. Но совев светит «к каву» в сосудах, поэтому сила дана сосудам со свечением кава внутри. Цемах Цедек: «Даёт силу и мощь сосудам десяти сфирот Ацилута с кавом внутри». Там сосуды Ацилута; сейчас рассмотрим.

Какие сосуды?

Послание называет разные, выясним по последовательному употреблению «сосудов десяти сфирот Брии, Йециры и Асии». Глава 4: «Начало сотворённого йеш — сосуды десяти сфирот БЙА, также света нефеш и руах, сотворённые из аспекта нешамы десяти сфирот БЙА, являющегося Б-

[420] Исследовательский том II, с. 2380, таблица «Местоимения / подлежащие предложений»: «светит к кав — свет Эйн Соф, совев»; «даёт им силу — свечение совев внутри сосудов», в обоих случаях уверенность «высокая».

жественностью; это тридцать сосудов Малхут Ацилута». Глава 12: «Свечение свечения облекается в нефеш и руах десяти сфирот БЙА и даже все их сосуды».

Значит, «сосуды десяти сфирот БЙА» — сотворённые сосуды этих миров, «начало сотворённого йеш». Не тридцать сосудов Малхут Ацилута: те «нешама десяти сфирот БЙА», Б-жественность. Просто: местные сотворённые сосуды и внутренняя Б-жественная нешама, нисшедшие сосуды Малхут Ацилута.

В главе 11 другое «в них»: «Свечение кава, светившее в сосудах десяти сфирот Малхут, пробило парсу вместе с ними, светит в них в БЙА как в самом Ацилуте». Совместное чтение может принять те же сосуды или противоречие. Но два предложения о разном: прежде «в них» — о пробивших парсу сосудах Малхут Ацилута, свечение кава; здесь местные сосуды БЙА, свечение совев. Разный предмет не противоречие. Так различаются гл. 11 и слова послания.[421]

Цемах Цедек в «Дерех мицвотеха» пишет о силе сосудам Ацилута с кавом внутри; не опровергает ли

наше понимание БЙА? В главе 7 уже приводили. Там сосуды Ацилута и общий принцип: всякое йеш меаин изначально «именно посредством совев коль альмин». Там же нижний край: «Поэтому есть сила и мощь у Малхут Асии приводить телесный йеш к бытию».

Не противоречие, а одна модель на нескольких ступенях: совев даёт силу сосудам со свечением кава — Ацилута по Цемах Цедеку, БЙА по нашему предложению, Малхут Асии по объяснению продолжения. Это не отождествляет сосуды, а повторяет отношение по теме каждой ступени. В последней точно: само послание скажет, что «сила и мощь в конце сосуда» «благодаря этому», свечению кава, описанному там; рядом совев «под его ногами». Глава 15.[422]

«Даёт им» и «Он один»

Вернёмся к вопросу главы 11 и начала нашей. Глава 7: «Он один Своей силой и способностью может

[421] «Игерет а-Кодеш» 20 (выше, гл. 4, 11 и 12). В гл. 11 объяснено: «в них» в предложении о пробитии относится к сосудам Малхут Ацилута, пробившим парсу вместе со свечением кав, а не к мирам БЙА и их творениям. Уже там отмечено, что гл. 13 добавит свечение совев «через сосуды»: два предложения с двумя подлежащими и двумя источниками свечения; различие формулировок само по себе не противоречие. Исследовательский том II, с. 2369–2380: «Начало сотворённого нечто: сосуды десяти сфирот БЙА, а также нефеш и руах, сотворены из нешама десяти сфирот БЙА, являющейся Б-жественностью, — тридцати сосудов Малхут Ацилута». Там же, с. 2384–2409, среди устойчивых предпосылок: «Начало нечто — сосуды, нефеш и руах, а не нефеш, руах и нешама; тридцать сосудов Малхут Ацилута — Б-жественная сторона».

творить йеш ме-аин». Здесь совев «даёт» сотворённым сосудам силу. Стали ли творцами?

Нет. Четыре препятствия выводу в предложении и контексте.

Сила «даётся». Значит, не собственная. В главе 7 сосуды — не источник, без своей силы. Здесь одно слово: «даёт».

Сила остаётся свечением совев. «Своим свечением внутри сосудов». Не переходит собственностью, не отрывается от источника. Цемах Цедек: «Этот свет действительно Эйн Соф, всемогущий; хотя светит в макиф, действует в них спасения этим свечением». Свет Эйн Соф действует в сосудах через свечение. Также ответ о «внутри»: действует «хотя светит в макиф». Макиф — воздействие, не вмещаемое и не постигаемое по мере получателя. Поэтому действует, не становясь собственностью сосудов.[423]

Творение «посредством» сосудов. Следующее прямо: «Поскольку творение посредством сосудов». Они — путь, не источник.

Так послание говорит всюду. Глава 3: творение «аннулировано в существовании относительно силы и света, изливающихся из сосудов десяти сфирот

[422] «Дерех мицвотеха», «Корень заповеди молитвы», гл. 27; см. выше, гл. 7. «В окончании сосуда Малхут Малхут Асия» — «Игерет а-Кодеш» 20, ниже, гл. 15. Исследовательский том II, с. 2359–2366, рассматривает слова «Дерех мицвотеха» как параллель того же семейства, что и наше предложение, и отмечает: она не доказывает трёх ступеней свечения из послания или меры кав в душах.

[423] «Дерех мицвотеха», «Корень заповеди молитвы», гл. 27.

АБЙА, в которых светит кав света Эйн Соф». Глава 7: свет облёкся «творить в них и посредством них». Далее гл. 15: «Благодаря этому есть сила и мощь в конце сосуда». Всюду сила изливается из сосудов или действует через них, свет Эйн Соф светит внутри. Сосуды — «где» и «как», не «кто».[424]

Три вопроса без смешения. **Источник силы?** Эманирующий, «существование Которого из Него Самого», «Он один»; по Цемах Цедеку, совев — свечение из Него, поэтому «действительно Эйн Соф, всемогущий». **Как дана?** «Своим свечением внутри сосудов», без отрыва от источника. **Как действует?** «Посредством сосудов», поэтому определённое ограниченное творение. Так беспредельная сила действует через сосуды с ограниченным результатом. Совев действует в творении дополнительно к присутствию всюду.[425]

Словом Г-спода и желанием Г-спода

Цемах Цедек освещает участие совев стихами. Два кажущихся противоречащими Тehилим: «Словом Г-спода сделаны небеса» и «Всё, что пожелал Г-сподь,

[424] «Игерет а-Кодеш» 20: «Хотя сотворённое нечто тоже как ничто перед Ним, то есть лишено самостоятельного существования по отношению к силе и свету, изливающемуся в него от сосудов…» (выше, гл. 3); «творить в них и посредством них творения, имеющие предел и конечность» (выше, гл. 7); «посредством этого есть сила и мощь в окончании сосуда Малхут Малхут Асия, находящегося в элементе праха» (ниже, гл. 15).

[425] Исследовательский том II, с. 2384–2409, обсуждение «Если кав творит, зачем сила и мощь от совев?». Там же: «Нужно различать “творение совершается посредством кав и сосудов” и “кав — самостоятельный источник способности творить”. Первое соответствует ходу послания; второе из него не следует».

сделал в небе и на земле». Творение речью или волей? Ответ: «На деле нет трудности: словом Г-спода, мемале коль альмин, сделаны все творения посредством желания Г-спода, совев, желающего осуществления Своего слова». В «Основе заповеди молитвы» также приближает совев к воле: свечение — «высшая воля… раскрытие которой не постигается творением, однако благодаря ей возникает йеш ме-аин».[426]

Пример: человек хочет написать письмо. Воля не в пальцах больше, чем в глазах, не «помещена» в одном органе. Но движет рукой, глазом направляет. Рука пишет по своему строению, письмо определённой формы, почерк этого человека. Воля «даёт силу» руке, рука определяет результат. Сама рука без воли ничего не пишет.

Одна точка: неизмеряемая органом сила может действовать через него, результат определяется органом. Пределы ясны: человеческая воля сотворена, ограничена, подвержена телу. Органы существуют без воли, она не творит их; в поясняемом сосуды сотворены, и им дана сила йеш ме-аин. Не умеем описать путь действия силы. Пример не объясняет творение, лишь разделяет источник силы и определение результата. Нужны оба: один

[426] Тегилим 33:6; 135:6. «Дерех мицвотеха», «Заповедь единства Г-спода», гл. 2; «Корень заповеди молитвы», гл. 27, где также приведены «Б-г наш на небесах; всё, что пожелал, сделал» (Тегилим 115:3) и название «желание всех желаний».

беспредельный корень не объясняет именно определённое сущее, один предел — действовавшую силу. Ограниченный результат не требует измерения источника тем же пределом.

Что здесь не объяснено

Предложение говорит о дающем и средстве, но не о подробностях входа свечения в сосуды, соединения с кавом, рождения определённого творения.

Одно естественное предположение именно поэтому нужно проверять: сосуды «фильтруют» силу совев, чтобы творения не аннулировались от мощи. Есть фон: «Ликутей амарим»: ограниченный облекающийся свет «по способности выдержать, чтобы совершенно не аннулировались в существовании». Но сказано об облекающейся жизненности, не о задаче сосудов нашего предложения. Нужно выяснить применимость.[427]

Глубже вопрос: если продолжение кава уже «приводит к бытию», что именно добавляет совев? Направление ответа видели: источник силы, продолжение, ограничение результата — разные вопросы. По Цемах Цедеку совев даёт всемогущую силу, светит через мемале; послание относит

[427] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 23; также начало гл. 48: «чтобы не утратили существования». Исследовательский том II, с. 2384–2409: утверждение, «что сосуды умеряют совев, чтобы не исчезнуть, — предположение, требующее источника»; «верно то, что не приведён источник, устанавливающий такую роль сосудов в исследуемом предложении. Этот образ механизма не включён в объяснение как факт».

возникновение и к свечениям кава. Но точное отношение сторон при каждом возникновении, принадлежность этому и тому, не раскрыто. Требует исследования.[428]

А что о душах?

Из обсуждения сосудов возникает вопрос о душах: ведь послание определило их положение по отношению к сосудам. В главах 5 и 7 мы изучали души, вышедшие из соединения Зеир Анпина и нуквы Ацилута. Они «подобны Б-жественности в чрезвычайно сильном сокращении», но «не являются самой Б-жественностью, способной творить нечто из ничего, поскольку уже вышли и отделились от сосудов десяти сфирот, в которые облечён кав света Эйн Соф». Теперь, когда мы узнали, что совев повсюду присутствует одинаково, можно спросить: разве он не присутствует и в душах? И если присутствует, какова мера Б-жественного света в них?

Известны три вещи. Во-первых, равенство совев — равенство со стороны света, а не со стороны получения: он присутствует во всём, но это не означает, что каждое творение получает от него одно и то же. Во-вторых, послание связывает способность творить с сосудами, в которые облечён кав, а в нашем предложении — с сосудами, внутри которых совев

[428] Исследовательский том II, с. 2384–2409; там же, с. 2384–2409, обсуждение «Кав и совев: не возвращаемся к “кав — только нечто из нечто”»: «Хороший вопрос остаётся: что свечение совев внутри сосудов добавляет к действию, уже приписываемому кав?».

даёт силу. Души же, согласно посланию, «вышли и отделились от сосудов десяти сфирот, в которые облечён кав», то есть от сосудов Ацилута. В-третьих, слова «это кав, облечённый в их нефеш, руах и нешама» мы в главах 5 и 7 прочли так, как предпочтительно по контексту: речь о нефеш, руах и нешама самих сфирот, а не о душах ангелов и людей. Поэтому эти слова не дают основания предполагать, что кав облечён в души так же, как в сосуды.

А что неизвестно? Послание не указывает «меру» кава или Б-жественного света в душах после их выхода и отделения. Здесь рассматривается не строение души, а сотворение миров. Изученные в этой главе различия — присутствие, облекающаяся жизненность и сила возникновения — упорядочивают вопрос, но не отвечают на него. Открытым остаётся вопрос о способе и мере присутствия кава в душах наряду с их несомненной связью с Б-жественностью.[429]

До сих пор мы обсуждали источник силы и способ её передачи. Остался третий шаг отрывка, возвращающий нас к знакомому миру: почему творения, возникшие благодаря безграничной силе, многочисленны, различны и ограниченны?

[429] «Игерет а-Кодеш» 20 (выше, гл. 5 и 7). О «их нефеш, руах и нешама» см. выше, гл. 7, и приведённое там объяснение «Уроков по книге Тания». Исследовательский том II, с. 2384–2409, отвергает заявление, что вопрос уже решён, и отмечает: «Уроки» объясняют кав в нефеш, руах и нешама сфирот и разъясняют ограничение вместе с единством в сосудах.

«И поскольку творение происходит посредством сосудов, творения обладают множественностью, разделением, пределом и конечностью»

ומאחר שהבריאה היא ע"י הכלים לזאת הם הנבראים בבחינת ריבוי

[W13-10 · слова 82–91]

Перевод: «И поскольку творение происходит посредством сосудов, творения обладают множественностью».

И поскольку — «так как…». Слово вводит основание.

Творение — сотворение нечто из ничего, о котором только что говорилось: «даёт им силу и мощь творить нечто из ничего».

Происходит посредством сосудов — совершается через собственные сосуды десяти сфирот БЙА. Эти слова подводят итог выражениям «через сосуды» и «внутри сосудов» из предыдущего предложения. Это не спустившиеся сосуды Малхут Ацилута.

Поэтому — вводит вывод.

Творения — местоимение «они» относится к творениям. Следующие слова о множественности и пределах описывают получателей, а не единый источник.

Обладают — находятся в состоянии, существуют в виде.

Множественностью — их много, а не одно.

והתחלקות וגבול ותכלית ובפרט ע"י האותיות כנ"ל.

[W13-11 · слова 92–98]

Перевод: «И разделением, пределом и конечностью, в особенности посредством букв, как сказано выше».

И разделением — различением: творения отличаются друг от друга, каждое обособлено от другого.

И пределом — у каждого творения есть границы: здесь оно ещё есть, а далее его уже нет; как в количестве, так и в качестве.

И конечностью — здесь слово «тахлит» означает «конец», как в главе 48 «Ликутей амарим», где об Эйн Соф сказано: «без конца и совершенно без предела и завершения». В послании слово употребляется в нескольких значениях: «цель сотворения человека» и «цель нисхождения душ» — назначение; «в совершенном единстве» — полнота; но в сочетании «предел и конечность» — конечное существование. Так в начале послания: «сосуды обладают пределом и конечностью»; так в главе 7: «творения, имеющие предел и конечность»; так и здесь.

В особенности — выделяет более конкретный фактор внутри общего.

Посредством букв — букв Б-жественной речи.

Как сказано выше — отсылка к предложению, изученному в главе 8, к которому мы сейчас вернёмся.

Цепь причин

Предложение устроено как умозаключение: основание — «поскольку…», вывод — «поэтому…». Основание состоит в том, что творение происходит посредством сосудов. Вывод — творения многочисленны, разделены, ограниченны и конечны. Что их связывает? Природа сосудов. В начале послания сказано: «сосуды обладают пределом и конечностью, как написано в “Эц хаим”». То, что производится посредством ограниченного, принимает его форму. Десять различных сосудов создают различия; каждый ограниченный сосуд порождает ограниченный результат.

Прояснить мысль может пример из кухни. Одно тесто, вдавленное в разные формы, выходит в разных очертаниях: тесто не изменилось, а формы определили очертания и границы каждого печенья. Предел примера: тесто существует до форм, тогда как в объясняемом нет никакого «материала», предшествующего творению; нечто возникает из

ничего. Кроме того, форма отделена от пекаря, а сосуды не являются самостоятельной силой. Пример показывает только направление: ограничение приходит со стороны того, через что действует сила, а не со стороны самой силы.

Четыре слова — «множественность, разделение, предел и конечность» — не обозначают четыре отдельные каббалистические ступени. В них можно услышать две пары. «Множественность и разделение» отвечают на вопрос «сколько их и чем они отличаются»: творений много, каждое отличается от другого. «Предел и конечность» отвечают на вопрос «до каких границ»: каждое творение определено и имеет конец. Можно объяснить каждое слово, не приписывая каждому самостоятельную ступень.[430]

Обратите внимание, где находится ограничение. Способность «творить нечто из ничего» даётся свечением совев — безграничной «силой и мощью». Ограничение приходит со стороны сосудов. Поэтому бесконечная сила порождает конечные творения, сама не становясь ограниченной. Это мы изучали в главе 48 «Ликутей амарим»: земля не возникла бы «имеющей предел и конечность… иначе как

[430] Исследовательский том II, с. 2369–2380: «Не обязательны четыре отдельные технические ступени; можно прочесть две пары: количество/разделение + ограничение/конечность. “Тахлит” здесь — конечность, а не телеологическая цель, пока не доказано иное». Там же, с. 2324–2332: «Следует объяснить каждое слово, но не обязательно приписывать каждому самостоятельную каббалистическую ступень».

посредством многочисленных и чрезвычайно сильных сокращений». А в послании: «и поскольку творение происходит посредством сосудов, поэтому…».

Так замыкается круг, открытый в начале послания. Оно началось с вопроса: «Как Эйн Соф един с “гармоhи”, то есть сосудами, ведь сосуды обладают пределом и конечностью?» В главе 7 мы изучили принципиальный ответ: «Чтобы это нечто, сотворённое силой Эйн Соф, имело предел и меру, свет Эйн Соф облёкся в сосуды десяти сфирот Ацилута… чтобы творить в них и посредством них творения, имеющие предел и конечность, в особенности посредством их облечения в Брия, Йецира и Асия». Там впервые появилось «в особенности», и здесь оно повторяется. Тогда речь шла о сосудах Ацилута и их облечении в БЙА; здесь — о самих сосудах БЙА. Принцип один: сила бесконечна, а сосуды задают результату его предел.[431]

Ограничение — не недостаток. В главе 10 мы изучили, ради чего нечто сотворено как «отдельное от Б-жественности»: «чтобы Эманатор, благословен Он, был Царём над всеми обособленными благодаря исполнению ими заповедей, которые Он им повелит». Мир многочисленных, различимых и ограниченных творений — мир, в котором возможно исполнить

[431] «Игерет а-Кодеш» 20, начало (выше, гл. 1) и продолжение (выше, гл. 7). «Тания», «Ликутей амарим», гл. 48.

повеление. Множественность и предел входят в замысел, а не являются сбоем на пути к нему.

«В особенности посредством букв, как сказано выше»

Куда отсылает «как сказано выше»? К предложению из главы 8: «И множественность и разделение творений, сотворённых силой Эйн Соф, единого в совершенном единстве, происходят посредством множества букв, исходящих из Малхут, “уст Г-спода”, и “духом уст Его — всё воинство их”; пять мест образования звуков во рту происходят от пяти Гвурот нуквы». Повторяются те же слова: «множественность» и «разделение». Послание напоминает уже изученное, не начиная новой темы.

Что буквы добавляют к сосудам? Сосуды объясняют предел и множественность вообще. Буквы объясняют частное: почему это творение — камень, другое — дерево, третье — ангел. В «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» Алтер Ребе написал, что «творения разделяются на виды в общем и в частностях посредством изменений сочетаний, замен и перестановок», поскольку «каждая буква — привлечение особой частной жизненности и силы». «В особенности» означает: даже после понимания роли сосудов остаётся слой, определяющий творение вплоть до его подробностей.[432]

Мысль может приблизить пример из нашего языка. Одними буквами пишут и стихотворение, и договор; перестановка букв даёт другое слово с другим смыслом. Сочетание определяет сказанное. Предел примера: наши буквы — знаки уже существующих вещей, а в «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» буквы являются «привлечением жизненности и силы», из которого возникает само творение. Пример объясняет лишь, почему «сочетание» и «замена» подходят для объяснения различий между творениями.

В главе 8 мы изучали и то, как это не следует читать. Алтер Ребе написал: «сосуды — это и есть буквы». «Сосуд» и «буква» — не две параллельные системы и не два творца. «Сосуд» описывает сокращение со стороны меры и сокрытия; «буква» — со стороны разделения и сочетания. Однако послание не устанавливает соответствия каждой буквы определённому сосуду, и мы не вправе самостоятельно составить такую таблицу.[433]

Здесь есть и тонкая связь с изученным о совев. В «Дерех мицвотеха» мы видели: «Словом Г-спода, то есть мемале коль альмин, созданы все творения

[432] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 12 — буквы, сочетания и множественность творений: творения разделяются «посредством изменений сочетаний, замен и перестановок»; «каждая буква — привлечение особой частной жизненности и силы», а при соединении букв в слово — «привлечение высшей силы и общей жизненности»; «каждая буква, предшествующая в сочетании, преобладает и является главной в этом творении».

[433] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 4, скобки в конце главы; см. выше, гл. 8. Исследовательский том II, с. 2380: «Здесь не сказано о соответствии один к одному между буквой и сосудом; сказано, что без букв объяснение множественности и разделения неполно».

посредством желания Г-спода, то есть совев, желающего осуществления Своего слова». Речь, то есть буквы, определяет, что будет сотворено; желание, воля, даёт речи силу осуществиться. Можно услышать соответствие двум частям нашего предложения: «в особенности посредством букв» соответствует речи, а «даёт им силу и мощь» — желанию. Это — наше предложение прочесть послание в свете слов Цемах Цедека; само послание здесь такого соответствия не высказывает.

И ещё один словесный отзвук, который следует услышать, не преувеличивая. В конце «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» Алтер Ребе описывает нисхождение букв: «И так Г-сподь осветил ещё, привлёк и спустил свечение свечения свечения от свечений букв. И продолжал привлекать и спускать всё ниже в порядке иштальшелут, пока не было сотворено собственно неживое, как камни и прах». То же выражение «свечение свечения свечения», которым он описал кав в послании, там относится к буквам и ведёт к камню и праху. Это не доказательство тождества систем. Но это напоминание: в обоих описаниях движение спускается до праха, а с праха начнётся следующая глава.[434]

[434] «Тания», конец гл. 12 «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна». «Дерех мицвотеха», «Заповедь единства Г-спода», гл. 2.

От единой силы к определённой частности

Слово «множественность» существенно: речь не об одном сплошном массиве действительности без различий, а о мире определённых творений. Это может приблизить пример из преподавания. Учителю, обладающему глубокой мыслью, недостаточно понимать её самому; чтобы она достигла ученика, он должен выразить её словами, которые ученик способен принять. Слова не являются источником мудрости, но без них мудрость не появилась бы у ученика в этой форме.

Здесь пример достигает своего предела. Ученик существует до получения слов, а слова лишь передают ему содержание. В объясняемом сосуды и буквы — не просто средство общения с уже существующим творением. Они участвуют в самом способе его возникновения как определённого нечто. Поэтому ограничение здесь глубже: оно связано с самим появлением частности. Множественность и единство встречаются в одном действии: единая сила создаёт многие творения определёнными путями.

Это различие возвращает нас к началу. Названия совев, кав, сосуды и буквы помогают понять разные стороны одного процесса и не разделяют единство. Чем подробнее карта, тем важнее помнить, о чём она говорит: о путях раскрытия и получения внутри

абсолютной зависимости творения от единого Творца.

Таков сам отрывок: присутствие, облекающаяся жизненность, сила возникновения, множественность и предел. Перед итогом зададим два вопроса, возникающих у живущего Торой и заповедями. Первый: если мир уже возникает и существует каждое мгновение, что добавляет служение человека? Второй: если названий так много — совев, кав, сосуды, — к кому человек обращается в молитве?

Что добавляет служение человека?

Если жизненность и сила возникновения уже действуют в мире, что добавляют молитва и заповедь? Вопрос естественен: мы привыкли слышать, что служение человека «привлекает» свет. Разве до молитвы человека мир не получает жизненности?

Мир не ждёт молитвы человека, чтобы впервые получить само существование. Изученный отрывок описывает непрерывное возникновение: «светит» и «даёт» в настоящем времени. Послание и параллельные источники различают жизненность, поддерживающую действительность, и дополнительное раскрытие и привлечение, вызываемое служением человека. Человек не начинает творить мир, прежде лишённый источника.

Он действует в действительности, установленной Всевышним, и привлекает в неё дополнительный свет сообразно своему служению.

В маамарах «hЭмшех Тааараб» Ребе Рашаба есть основание для такого различения. В одном месте сначала со ссылкой на «Игерет а-Кодеш» 20 упомянуто возникновение всех творений из соединения Зеир Анпина и нуквы Брия, Йецира и Асия посредством света нешама; затем описано привлечение в «Барух ше-амар», чтобы свет светил в сосудах, как в Ацилуте, и в них раскрылась сущность. Это прямое основание различать уже существующее возникновение и дополнительное раскрытие в служении. Отсюда и правило осторожности: источник о дополнительном раскрытии не доказывает, что без этого дополнения не было бы творения.[435][436]

Есть предел и в обратном направлении. Не доказано, что свечение совев, дающее «силу и мощь» в нашем послании, во всех подробностях тождественно дополнительному раскрытию в молитве или

[435] «hЭмшех Тааараб», ч. II (Kehot, 5763): маамар «Берешит бара», с. 697–698; «Ва-йеhи ба-йом ha-шмини», с. 949–950; «Адам ки йиhье бе-ор», с. 955 — свечение в Малхут, прохождение через парсу и дополнительное раскрытие, привлекаемое служением.

[436] «hЭмшех Тааараб», с. 955, как описано в исследовательском томе II, с. 2340, раздел «Дополнительное раскрытие — не начало существования»: «Тааараб, с. 955, сначала упоминает возникновение творений от соединения ЗУН БЙА, а затем привлечение в “Барух ше-амар”, чтобы было раскрытие в сосудах. Это проверка, опровергающая утверждение, что до дополнения не было возникновения». Там же, с. 2384–2409: «Итак, есть текстовое основание различать существующее возникновение и дополнительное раскрытие в служении»; с. 2340: «Источник о дополнительном раскрытии не доказывает, что без дополнения не было бы творения».

даровании Торы. Маамары о даровании Торы, светах, сосудах и раскрытии внизу углубляют понимание, но нельзя переносить из них целый механизм в наше предложение, и тем более нельзя заключать, что кав «потерпел неудачу».[437]

Это различие даёт служению реальное место, не приписывая ему самого существования силы. Далее оно прояснит пример посева. Послание учит: в земле есть сила роста, и всё же «плоды, появляющиеся посредством поднятия “майин нуквин”, то есть посева и посадки, намного превосходят вырастающие сами по себе одной силой роста земли; отсюда поймём привлечение высших светов в Ацилут, Брия, Йецира и Асия, что является целью сотворения человека». «Майин нуквин» (арамейское «женские воды») — название пробуждения, поднимающегося со стороны получателя. Сила дана свыше, а человек вызывает её проявление определённым, более совершенным образом. Обе стороны соединяются, и каждая изучается согласно своей роли. Это тема главы 16.[438]

---

[437] Исследовательский том II, с. 2384–2409, обсуждение «Кав и совев — что дают глава 129 и маамар 5703 года»: «hЭмшех Таараб», ч. I, гл. 129, и «Сефер ha-маамарим» 5703, с. 207–222, «различают роли светов и сосудов, раскрытие по ступеням иштальшелут и привлечение, позволяющее раскрытие и битуль также внизу. Контекст — раскрытие света и новшество дарования Торы»; «отсюда не доказано, что свечение совев, дающее “силу и мощь” в послании, во всех подробностях тождественно дополнительному раскрытию в молитве или даровании Торы». Там же, с. 2340: «Маамар 5703 года о даровании Торы, светах и сосудах также сам по себе не доказывает неудачи кав». Отсылка к обоим источникам дана в примечании 41 маамара «Ве-хазакта ве-hайита ле-иш» (5728), как описано там, с. 2384–2409. Здесь слова этих источников приводятся в изложении исследовательского тома.

[438] «Игерет а-Кодеш» 20, продолжение (ниже, гл. 16).

Ещё один вопрос касается самой молитвы. После столь подробной карты совев, кав, сосудов и букв можно спросить: к кому обращается молящийся? Молитва обращена к Всевышнему. Качества и сфирот не являются отдельными адресатами, между которыми распределяется служение человека; упоминая Хесед или милосердие, описывают способ воздействия, о котором Его просят. В главе 7 мы привели слова Цемах Цедека и правило «к Нему, а не к Его качествам». Один короткий источник заостряет это правило и одновременно требует осторожности в обратном направлении.

«hАйом йом», 11 тишрея: параллель, а не сокращённый путь

Этот раздел приводит параллель, а не составляет звено в чтении послания. При первом чтении можно перейти к разделу «Совев и ор хозер: две вещи» и вернуться сюда позже.

В «hАйом йом», календаре изречений и обычаев на каждый день года, составленном Ребе, под 11 тишрея рассказывается о словах Алтер Ребе, услышанных в Лиозно на исходе Йом Кипура 5556 года. Как было принято тогда, он произнёс «краткие толкования», на этот раз о стихе «всякий раз, когда мы взываем к Нему» и правиле «к Нему, а не к Его качествам». Приведены три объяснения слова «к Нему». Вот текст источника, написанный на идише и святом языке, в

русском переводе: «Пардес говорит: “к Нему” — света, облекающиеся в сосуды десяти сфирот Ацилута; Ребе, Бааль Шем Тов, говорит: “к Нему” — Б-жественность в сосудах десяти сфирот Ацилута; простое объяснение: “к Нему” — сущность Эйн Соф, которую каждый простой еврей знает сущностным знанием через простую веру; это и есть “близки к Нему” и “всякий раз, когда мы взываем к Нему”: сущность Эйн Соф и сущность души. Молитва с простой верой соединяет сущность души с сущностью Эйн Соф, чтобы сущность Эйн Соф была Исцеляющим больных и Благословляющим годы».

[439][440]

В нашем свободном переводе: Пардес — «Пардес римоним» рабби Моше Кордоверо, Рамака, — говорит, что «к Нему» означает света, облекающиеся в сосуды десяти сфирот Ацилута. Бааль Шем Тов, названный здесь в источнике «дер ребе», говорит, что «к Нему» — Б-жественность в сосудах десяти сфирот Ацилута. Простое объяснение таково: «к Нему» — сущность Эйн Соф, известная каждому простому еврею «сущностным знанием», через простую веру. Это и есть «близки к Нему» и «всякий раз, когда мы взываем к Нему»: сущность Эйн Соф и сущность

[439] См. исследовательский том II, с. 2340, обсуждение «“hАйом йом”, 11 тишрея: параллель для проверки, а не сокращённый путь».

[440] «hАйом йом», 11 тишрея. Источник на идише; свободный перевод в следующем абзаце — наш. См. исследовательский том II, с. 2340, «“hАйом йом” и три прочтения “к Нему”», и с. 2380–2384, «Дополнительное рассмотрение — “к Нему, а не к Его качествам”: “hАйом йом” за 11 тишрея».

души. Молитва с простой верой соединяет сущность души с сущностью Эйн Соф, чтобы сущность Эйн Соф была «Исцеляющим больных» и «Благословляющим годы».

Что источник добавляет к чтению послания? Он учит: язык светов и сосудов не должен превращать молитву в обращение к посреднику. Можно изучать все подробности привлечения — кав, совев, сосуды и буквы — и знать, что молитва обращена «к Нему», к сущности Эйн Соф. Источник помогает сохранить различие между описанием способов привлечения и Тем, к Кому человек обращается.

Чего он не добавляет? Трёх вещей. Во-первых, слово «совев» вообще в нём отсутствует. Он говорит «сущность Эйн Соф», без слова «свет», тогда как послание говорит «существование и сущность света Эйн Соф». Близости тем недостаточно для отождествления выражений; нельзя говорить о «сущности» и «совев» как о взаимозаменяемых названиях. Во-вторых, он не даёт основания сопоставить три объяснения «к Нему» с тремя ступенями свечения в послании. В-третьих, он не объясняет наше предложение и не решает, как совев светит к кав и даёт силу в сосудах. Краткое высказывание из другого контекста может осветить изучение, но не заменяет подробного предложения

послания, указывающего, кому даётся свечение и посредством чего оно действует.[439]

Цемах Цедек, как мы видели, прямо говорит об этом с другой стороны: совев — «свечение и сияние от Его существа и сущности», а «о Его существе и сущности совершенно неприменимо говорить “совев коль альмин”, поскольку Он вообще не относится к категории миров». Поэтому «hАйом йом» не доказывает, что совев — сущность; «Дерех мицвотеха» прямо говорит, что это не так.

И всё же между источниками есть связь, которую можно услышать. Конец записи в «hАйом йом» соединяет обращение к сущности Эйн Соф с очень конкретной просьбой: «Исцеляющий больных и Благословляющий годы» — исцеление тела и благословение урожая. Обращение к самому глубокому не удаляется от нужд тела и жизни: оно просит исцеления и благословения в них. Ход послания похож: от выяснения Б-жественности через совев и кав — к праху, дающему рост, к пище и к практическим заповедям. Источники близки по направлению мысли, хотя «hАйом йом» не является объяснением послания.[441]

Отсюда — к последнему различию, касающемуся продолжения самого послания.

---

[441] Исследовательский том II, с. 2380–2384: «Это связь между источниками, а не утверждение, что “hАйом йом” прямо объясняет послание 20 или решает вопросы кав и совев». Там же: «Толкования приписаны “Пардес” и Бааль Шем Тову здесь согласно “hАйом йом”».

Совев и ор хозер: две вещи

Этот раздел предваряет материал главы 15. При первом чтении достаточно запомнить одно: послание говорит «ор хозер» о кав, а не о совев.

Далее рядом с совев появятся два понятия: «ноги Адама Кадмона», где завершается кав, и «ор хозер» — свет, светящий «снизу вверх». Только что узнавший, что совев «светит к кав», может связать эти вещи и приписать самому совев движение «снизу вверх». Поэтому уже сейчас полезно различить совев и возвращающийся свет.

Объясняя, почему именно прах даёт рост нечто из ничего, послание произнесёт два предложения. Первое: «Под его ногами светит свет Эйн Соф, благословен Он, окружающий все миры, без большого промежутка между ними, кроме одних игулим Адама Кадмона». Сразу за ним второе: «И также кав света Эйн Соф, завершающийся у окончания ног Адама Кадмона, светит снизу вверх в качестве ор хозер». Это две вещи, соединённые словом «и также»: совев светит «под его ногами», а именно кав «светит снизу вверх в качестве ор хозер». Когда послание вернётся к этому ближе к концу, слова «ор хозер» выполнят две роли. В начале предложения, «ибо это ор хозер снизу вверх», они назовут явление в целом. Далее то же предложение уточнит: «свечение свечения и т. д. от света Эйн Соф,

окружающего все миры, и от кав света Эйн Соф у окончания ног йошер Адама Кадмона в качестве ор хозер». В этом уточнении слова «в качестве ор хозер» завершают часть о кав и как описание света естественно относятся к нему.[442]

В нашем же отрывке совев «светит к кав». Здесь нет возвращения и нет «снизу вверх». «Совев» обозначает свет, не сокращающийся сообразно сосуду и ступени; «ор хозер» описывает в послании кав, достигший конца своего порядка и светящий оттуда в обратном направлении. Нет источника о том, что совев «толкает» кав возвращаться; нельзя приписывать самому совев движение возвращающегося света. Подобно «совев» и «макиф», «верх» и «низ» здесь тоже не физическое расстояние. Это местное различение в языке данного послания; оно не является общим запретом на любое другое каббалистическое употребление этих понятий.[443]

Завершение кав, ноги Адама Кадмона и ор хозер мы подробно изучим в главе 15.

[442] «Игерет а-Кодеш» 20, продолжение (ниже, гл. 15 и 18). Исследовательский том II, с. 2384–2413: «Совев светит там, тогда как именно кав описан как светящий там способом ор хозер». О предложении в конце послания: «Последние слова самым прямым образом относятся к кав».
[443] Исследовательский том II, с. 2384–2409: «Нет источника о механизме, в котором совев толкает кав возвращаться. Ор хозер сформулирован о кав; нет необходимости распространять его на сам совев. “Верх” и “низ” здесь — не физическое расстояние». Там же, с. 2384–2413: «Совев коль альмин — не “луч, упавший вниз и теперь возвращающийся вверх”»; с. 2409–2413: «Нельзя формулировать общий запрет на всякое другое каббалистическое употребление ор хозер и совев».

Возвращение к словам: непрерывное чтение

Теперь прочтём весь отрывок подряд, слыша в каждом предложении изученное.

«И всё это — распространение жизненности, чтобы оживлять их»: три свечения, описанные в предыдущей главе, представляют один способ — жизненность, привлекаемую к творениям и облекающуюся в них согласно их ступени.

«Однако существование и сущность света Эйн Соф совершенно не относятся к категории места»: сам свет, каков он есть, вообще вне области места. Он не близок и не далёк, не внутри и не снаружи. «И окружает все миры одинаково»: он окружает все миры в равной мере. «И “небо и землю Я наполняю” в едином равенстве»: как говорит пророк, он «наполняет» небо и землю одинаково. «И “нет места, свободного от Него”, даже на этой материальной земле»: нет пустого от Него места, даже этой материальной земли, на которой мы стоим.

«Только он присутствует как макиф и совев, как объяснено в “Ликутей амарим”»: он присутствует как «окружающий», то есть воздействие, которое миры не «облекают и постигают» по своей мере, как Алтер Ребе объяснил в главе 48 «Ликутей амарим». «А не как распространение и облечённость жизненности, чтобы оживлять их и создавать их из ничего»: не как жизненность, распространяющаяся к творениям и

облекающаяся в них, чтобы оживлять и создавать их. «Иначе как посредством свечения свечения свечения и т. д. от кав, как упомянуто выше»: эта облекающаяся жизненность приходит только посредством описанного тройного свечения кав.

«И также от света Эйн Соф, окружающего четыре мира Ацилут, Брия, Йецира и Асия одинаково»: от того же света, равно окружающего четыре мира, «светит к внутреннему кав через сосуды десяти сфирот Брия, Йецира и Асия»: исходит свечение к внутреннему кав через сосуды сфирот сотворённых миров. «И своим свечением внутри сосудов даёт им силу и мощь творить нечто из ничего»: светя внутри сосудов, он даёт им силу и крепость творить нечто из ничего. Сила — Его; сосуды — путь и место.

«И поскольку творение происходит посредством сосудов, творения обладают множественностью, разделением, пределом и конечностью»: поскольку творение совершается через ограниченные сосуды, творения многочисленны, различны, ограниченны и конечны. «В особенности посредством букв, как сказано выше»: особенно посредством букв Б-жественной речи, сочетания и замены которых определяют каждое творение вплоть до подробностей.

Итог: что выяснено и что остаётся открытым

Всю главу можно выразить пятью простыми предложениями. (1) Свет Эйн Соф не находится «в месте», поэтому никакое место, даже прах, не удалено от него. (2) Получаемое и постигаемое творениями, каждым по его мере, — сокращённая жизненность, приходящая от кав через три ступени. (3) Но совев не просто «присутствует»: он светит к кав через сосуды и внутри них даёт силу творить нечто из ничего. (4) Сила принадлежит Эманатору и Его свечению; сосуды — путь, поэтому творения выходят многочисленными и ограниченными, в особенности согласно сочетаниям букв. (5) Многие названия описывают стороны одного действия, а не отдельные силы или отдельные адресаты молитвы.

Некоторые естественно возникающие прочтения не выдерживают сопоставления с языком отрывка. Каждое исправляется самим отрывком:

- «Совев» и «макиф» — язык раскрытия и сокрытия. Поэтому нельзя изображать совев вне мира, как посылающего ему жизненность снаружи.
- «Одинаково» сказано «перед Ним», а различия относятся «к получателям». Отсюда не следует равенство самих миров.

- «Создавать их» сказано и о привлечении от кав, а «основная их жизненность» в «Ликутей амарим» — о совев. Деление «кав оживляет, а совев создаёт» слишком просто.
- Совев светит «к кав» и «через сосуды» постоянно. Это не рассказ о неудаче кав и о том, как совев пришёл ему на помощь.
- Сила «даётся» в сосудах свечением совев, а творение происходит «посредством них». Сосуды — путь, а не Творец.
- Послание говорит о «свете Эйн Соф», а Цемах Цедек объясняет: к сущности «совершенно неприменимо говорить совев». Нельзя отождествлять их.
- «Ор хозер» как описание света далее относится к кав, а не к совев.

Отрывок оставляет пять открытых вопросов:

- **«Через сосуды».** Предложение «светит к внутреннему кав через сосуды» устанавливает направление, путь и место. Оно не уточняет, означает ли «через сосуды» прохождение свечения к кав, место его получения в кав, облечённом в сосуды, или оба значения; не уточняет и того, является ли это дополнительным привлечением или способом действия той же системы.

- **Что именно добавляет совев?** Послание приписывает возникновение и привлечению от кав. По Цемах Цедеку, совев — «всемогущая» сила, светящая «посредством мемале». Но точное распределение участия каждой стороны в каждом возникновении не изложено.
- **Какова мера кав в душах?** Послание связывает способность творить с сосудами и говорит, что души «вышли и отделились» от них. Способ и мера присутствия кав в душах после отделения здесь не объясняются.
- **Почему «оживлять их» стоит перед «создавать их»?** Не обязательно это временной порядок; прямого объяснения именно такого порядка здесь не найдено.
- **Совев и дополнительное раскрытие.** Есть основание различать уже существующее возникновение и дополнительное раскрытие в служении. Но не доказано, что свечение совев в послании во всех подробностях тождественно дополнительному раскрытию в молитве или даровании Торы.

Отсюда — к праху

До сих пор можно было вообразить, что высшая сила ощущается преимущественно на ступенях, далёких от нашего мира. Узнав, что совев одинаково

присутствует «даже на этой материальной земле», а сила творения даётся в сосудах, пока не возникают «множественность, разделение, предел и конечность», можно понять, почему следующая глава меняет направление взгляда.

Послание продолжит: «И ещё более того, сверх всего упомянутого выше, свечение свечения свечения и всё упомянутое выше проявляет свою силу и способность в материальном элементе праха в огромном раскрытии, с большей мощью, чем в элементах выше него». «Всё упомянутое выше» включает изученное здесь: кав и его свечения, совев, светящий к кав и дающий силу в сосудах. Именно в прахе, в последнем месте, заметна особая сила обновления — способность постоянно производить рост «нечто из ничего, то есть трав и деревьев».

Полученное понимание особенно важно перед переходом к праху. Низкое по мере явной жизненности не обязательно лишено всякого достоинства. Именно там может раскрыться действие, чей источник выше, чем кажется на первый взгляд. Почему именно там? Далее послание объяснит это ногами Адама Кадмона, совев, светящим под ними, и возвращающимся светом кав. Этому посвящены главы 14 и 15.[444]

[444] «Игерет а-Кодеш» 20, продолжение: «И ещё более того, сверх всего упомянутого выше…» (ниже, гл. 14) и «Это лишь потому, что ноги Адама Кадмона заканчиваются в нижней части Асия…» (ниже, гл. 15).

Изучение главы с помощью инструментов искусственного интеллекта

Эта глава широко опирается на параллельные источники: главы 23, 36 и 48 «Ликутей амарим», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», «Дерех мицвотеха» Цемах Цедека и «hАйом йом». Именно в такой среде инструмент ИИ способен и очень помочь, и ввести в заблуждение. Он может найти далёкую параллель и предложить связь между источниками; может и «дополнить» длинную цитату по памяти словами, звучащими верно, но отсутствующими в тексте.

Упражнение 1: три вопроса, предложение за предложением

Что спросить. Скопировать отрывок от «Однако существование и сущность» до «в особенности посредством букв, как сказано выше» и попросить отнести каждое предложение к одному из трёх вопросов: присутствие, облекающаяся жизненность или сила возникновения.

Что проверить. Не впадает ли ответ в одно из трёх слишком простых прочтений: «кав оживляет, а совев создаёт»; рассказ о неудаче кав и помощи совев; отождествление совев с сущностью. Если да, попросить инструмент разобраться со словом «создавать их» в самом отрывке или со словами

Цемах Цедека: «О Его существе и сущности совершенно неприменимо говорить совев».

Предел вывода. Верное распределение предложений хорошо упорядочивает материал, но не решает оставшиеся вопросы, например точное распределение участия совев и кав в каждом возникновении.

Упражнение 2: где дано объяснение?

Что спросить. К какому месту в «Ликутей амарим» отсылают слова «как объяснено в “Ликутей амарим”»? Попросить обоснование.

Что проверить. Сравнить ответ с четырьмя признаками в главе: объяснением слова «совев», стихом, «этой землёй» и «совев… хотя он в ней самой». Если предложен «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», проверить, заметил ли инструмент различие между «в “Ликутей амарим”» и «во второй части “Ликутей амарим”».

Предел вывода. Определение места опирается на признаки, а не на прямую отсылку послания. Излишняя уверенность, будто послание указало номер главы, сама свидетельствует о добавлении инструмента.

Упражнение 3: «hАйом йом» и «Игерет а-Кодеш»

Что спросить. Попросить связать слова «hАйом йом» за 11 тишрея о «к Нему, а не к Его качествам» с совев в послании.

Что проверить. Отождествляет ли инструмент «сущность Эйн Соф» в «hАйом йом» со «светом Эйн Соф, окружающим» в послании? Сопоставляет ли три объяснения «к Нему» с тремя ступенями свечения? Ни один из этих шагов не написан ни в одном из источников.

Предел вывода. Связь между источниками не является объяснением одного через другой. Уверенность инструмента не добавляет доказательства; доказательством будет только источник, прямо связывающий их.

Глава 14 | Прах, дающий рост: сила творения и место мазаля

Что мы уже знаем

Эта глава опирается на три положения, выясненные в главах 12–13.

1. **Жизненность приходит от кав через три ступени.** Получаемое и постигаемое твореними, каждым по своей мере, — сокращённая жизненность от кав: свечение, свечение свечения и свечение свечения свечения (гл. 12).[445]
2. **Свет Эйн Соф не находится «в месте».** Поэтому никакое место, даже прах, не удалено от него: «нет

места, свободного от Него, даже на этой материальной земле» (гл. 13).

3. **Совев даёт силу творить внутри сосудов.** Совев «светит к внутреннему кав через сосуды», внутри которых «даёт им силу и мощь творить нечто из ничего». Сила принадлежит Эманатору и Его свечению, сосуды — путь (гл. 13).

На этом основании можно услышать новшество главы: именно в прахе, в последнем месте, сила творения раскрывается «с большей мощью».

Увидеть новое, возникающее в земле

Человек может много раз пройти мимо поля, не удивившись. Он знает, что так растут растения, и привычка скрывает вопрос. Послание просит остановиться: как прах, в котором нет явной жизни, становится местом, откуда год за годом выходят трава, дерево и плод? Это не призыв пренебречь семенем, дождём или почвой. Вопрос касается источника силы, действующей во всём этом, и

[445] «Игерет а-Кодеш» 20, текст Викитеки: «Свечение кав светит оттуда и облекается в свет нешама десяти сфирот БЙА, являющийся Б-жественностью; свечение свечения облекается в нефеш и руах десяти сфирот БЙА, а также во все их сосуды; свечение свечения свечения — во всех сотворённых, сформированных и сделанных, как написано: моря и всё, что в них, и Ты оживляешь их всех». Далее: «Также от света Эйн Соф, равно окружающего четыре мира АБЙА, светит к внутреннему кав через сосуды десяти сфирот БЙА и своим свечением внутри сосудов даёт им силу и мощь творить нечто из ничего. Поскольку творение происходит посредством сосудов, творения обладают множественностью, разделением, пределом и конечностью, в особенности посредством букв, как сказано выше». Изучаемое предложение следует сразу за последними словами. Так и в тексте Kehot на Сефарии, где сокращения раскрыты.

отношения видимого к привлекаемой в него способности.

Теперь послание добавляет удивительное: не новый источник силы, а неожиданное раскрытие силы в нижнем месте. Материальный элемент праха, самое низкое место в порядке, — не просто место, где тоже есть жизненность. Именно в нём свечение «проявляет свою силу и способность», «в огромном раскрытии, с большей мощью», чем в элементах выше него и в небесном воинстве. Свидетельство — прах постоянно даёт рост «нечто из ничего», травам и деревьям. Посреди предложения послание открывает скобки и отвечает на возражение о мазале, который «ударяет и говорит: расти». В конце оно определяет отношение «силы роста» к растениям: сила — «ничто и духовна, а они материальны». Причина, почему сила заметна именно внизу, объясняется лишь в следующем предложении, которому посвящена следующая глава.

Ход предложения можно передать так: сверх всего сказанного до сих пор третье свечение и всё упомянутое вместе с ним раскрывает свою силу в материальном прахе, в большом раскрытии и с большей мощью, чем в элементах выше него и небесных звёздах. У них нет способности снова и снова производить новое нечто из ничего, как прах производит травы и деревья. (Если возразить, что мудрецы говорили: небесный мазаль велит траве

«расти», — мазаль обращается к уже выросшей траве, увеличивает её и приводит к плодоношению; до появления травы ему не к кому обращаться.) Растения выходят из силы роста в прахе; по отношению к ним эта сила — «ничто» и духовна, а они материальны.

Главное различие — между мощью силы, раскрывающейся в действии, и мерой жизненности и осознания получателя. В прахе раскрывается сила роста, хотя нет знания и осознания. Исходя из этого различия, выясним роль мазаля и смысл того, что сила роста — «ничто и духовна» по отношению к материальным растениям.

ועוד זאת יתר על כן על כל הנ"ל הארה דהארה דהארה וכל הנ"ל

[W14-01 · слова 1–13]

Перевод: «И ещё более того, сверх всего упомянутого выше, свечение свечения свечения и всё упомянутое выше».

«И ещё это» вводит дополнение к уже сказанному. «Более того» усиливает дополнение, сообщая, что оно превосходит ожидаемое. «Сверх всего упомянутого выше» — сокращение «ha-наль» означает «упомянутое выше». «Свечение свечения свечения» — третье в порядке свечений кав, о котором послание сказало, что оно «во всех творениях». «И всё упомянутое выше» собирает остальное: высшие

свечения кав и свечение совев в сосудах. Это собирательное выражение, а не название четвёртого света. «Свечение свечения свечения и всё упомянутое выше» — подлежащее; сказуемое появится в следующем фрагменте: «оно проявляет свою силу». О словах от первого «упомянутого выше» до второго Ребе в таблице «Примечания и исправления», приложенной к «Тании», заметил: «Требуют рассмотрения формулировка и смысл».[446]

«И ещё более того»: что здесь добавлено?

Можно подумать, что послание добавляет новую ступень в порядке свечений. Но порядок уже перечислен: свечение кав, облекающееся в свет нешама, свечение свечения и свечение свечения свечения «во всех творениях». После третьего послание не перечисляет четвёртого и не вводит ранее не упомянутый источник силы. Добавляется место проявления. Уже описанная сила творения, действующая через кав и сосуды при свечении совев, теперь видна там, где мы не ожидали её увидеть.

Почему именно теперь? Нисхождение свечений достигло «всех творений», последней ступени.

Казалось бы, чем ниже свечение, тем меньше его раскрытие. Здесь и появляется «более того»: именно на конце сила раскрывается с особой мощью. В предыдущей главе мы слышали, что нет места, свободного от Него, «даже на этой материальной земле». Теперь сказано больше: земля не просто не пуста — в ней сила творения раскрывается «с большей мощью». Порядок ступеней от этого не переворачивается. Прах остаётся низким по явной жизненности, как мы сейчас увидим. Новое — ещё одно место, в котором можно распознать силу.

Почему «всё упомянутое выше» повторено дважды? Можно предложить такое чтение: первое относится ко всему прежнему объяснению; второе собирает упомянутые силы, соединяя их с третьим свечением в одно подлежащее. Тогда смысл таков: сверх всего сказанного третье свечение и всё упомянутое вместе с ним проявляет свою силу в элементе праха. Это остаётся предложением: Ребе заметил, что формулировка и смысл требуют рассмотрения. Вместе с тем смысл самого дополнения достаточно

[446] «Примечания и исправления» к «Тании», лист 131б, строка, начинающаяся «йетер», слова «упомянутое выше, свечение… упомянутое выше»: «Требуют рассмотрения формулировка и смысл», как приведено в исследовательском томе III, с. 2482–2499, 2525–2528. О смысле дополнения — раскрытии силы в прахе — и остающемся вопросе повторения см. там же, с. 2418–2431, 2561–2567. О подлежащем «оно проявляет свою силу» и включении кав и совев в свечение либо их перечислении рядом см. с. 2418–2431. О «и т. д.» в предыдущем предложении «иначе как посредством свечения свечения свечения и т. д. от кав, как сказано выше» приведено ещё замечание той же таблицы, лист 131б, строка «де-haapa»: «Требует рассмотрения, что добавляет»; исследовательский том III, с. 2482–2499.

ясен: предложение добавляет раскрытие силы в прахе.

Близкий вопрос: что именно входит в подлежащее «она»? Женский род, казалось бы, соответствует слову «свечение» на иврите. Но в предыдущем предложении о нём сказано «он во всех творениях» в мужском роде, поэтому одной грамматики недостаточно. «Всё упомянутое выше» присоединяется к нему, однако формулировка не решает, входят ли высшие свечения кав и свечение совев в третье свечение или перечисляются рядом с ним. Вопрос остаётся для изучения, но ход объяснения от него не зависит: ясно, что нового источника силы здесь нет. Совев уже описан как «дающий им силу и мощь творить нечто из ничего», а кав — как источник свечений. Прах — место раскрытия уже упомянутой силы; её источник остаётся Б-жественным.

היא מראה כחה ויכלתה ביסוד העפר הגשמי בגילוי עצום ביתר עז

[W14-02 · слова 14–24]

Перевод: «Оно проявляет свою силу и способность в материальном элементе праха в огромном раскрытии, с большей мощью».

«Оно» — подлежащее из начала предложения: свечение вместе с присоединённым «всем

упомянутым выше». «Проявляет» — раскрывает, показывает глазу, а не «видит». «Свою силу и способность» — силу и способность свечения. «В элементе праха» — одном из четырёх элементов материального мира по источникам, на которые опирается послание; ниже мы рассмотрим их. «Материальном» — действительный прах под ногами, а не одноимённое духовное качество, например «элемент праха» в душе, упомянутый в гл. 1 «Тании». «В огромном раскрытии» — в чрезвычайно большом проявлении. «С большей мощью» — выражение знакомо из Писания: «превосходство достоинства и превосходство мощи» (Берешит 49:3).

«Свою силу и способность»: какая сила, где и в сравнении с чем?

Какая сила? Сочетание силы и способности возвращает к началу послания. О Творце, существование Которого от Него самого, сказано: «Поэтому лишь Он обладает силой и способностью творить нечто из ничего и абсолютного небытия, без какой-либо иной причины, предшествующей этому нечто». О Малхут Ацилута там сказано: «в ней раскрывается сила света Эйн Соф творить нечто из ничего».[447] Поэтому «своя сила и способность» в нашем предложении — сила творить нечто из ничего,

которой ни одно творение само по себе не обладает. «Раскрытие» здесь означает то же, что «раскрывается» там о Малхут: сила становится заметной в действии, в фактическом творении.

Где? «В материальном элементе праха». Формулировка точна: не сказано, что прах приобрёл собственную силу; свечение «проявляет свою силу» в нём. В следующей главе мы услышим, что сила пребывает «в окончании сосуда Малхут Малхут Асия, находящегося в элементе праха»: на конце сосуда, расположенном в прахе. Уже сейчас можно сказать: прах — место действия силы.

В сравнении с чем? «С элементами выше него, а также с небесным воинством». Сравниваются не общая важность или высота ступени, а одна определённая способность, которую послание сейчас назовёт: «постоянно производить нечто из ничего».

Достоинство силы и достоинство осознания

Здесь возникает трудность. В гл. 48 «Ликутей амарим» о материальной земле сказано, что в ней явно облечена «лишь ничтожная жизненность, только уровни неживого и растительного», а «весь свет Эйн

[447] «Игерет а-Кодеш» 20, текст Викитеки: «Поэтому лишь Он обладает силой и способностью творить нечто из ничего и абсолютного небытия, без иной причины, предшествующей этому нечто». Далее о Малхут Ацилута: «Поэтому называется раскрытым миром: в ней раскрывается сила света Эйн Соф творить нечто из ничего, не посредством причины и следствия» (Сефария). Об «огромном раскрытии» как раскрытии силы в действии и невозможности заключить, будто прах постигает Б-жественный свет больше высших, см. исследовательский том III, с. 2418–2431, 2446–2454, 2561–2567. О пределе различения, не доказывающего отсутствия всякого раскрытия света, см. с. 2482–2499.

Соф, благословен Он, называется окружающим её». В гл. 38 о неживом сказано: «В собственно неживом, как камни и прах, свечение подвергнуто необычайно сильному сокращению, а жизненность настолько мала, что нет даже силы роста».[448] Как же послание говорит об «огромном раскрытии» в прахе?

Естественный ответ: здесь два разных мерила. Одно измеряет жизненность, облекающуюся в творение и раскрывающуюся как его собственная жизнь и осознание. По этому мерилу прах ниже всего. Другое измеряет силу, раскрывающуюся в происходящем посредством него. По нему прах выделяется: из него снова и снова выходят новые существования. Глава 38 говорит о первом — «жизненности в нём»; наше послание о втором — «проявляет свою силу». Это не означает, что в прахе совершенно нет раскрытия света. Различие показывает, к чему относится «огромное раскрытие»: к силе, заметной в её действии.

То же различие позволяет предложить разрешение второй трудности — о силе роста. В гл. 38 сказано, что в неживом «нет даже силы роста», в гл. 48 земле

[448] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 48: «Несмотря на это, в ней явно облечено лишь ничтожное воздействие жизненности, только уровни неживого и растительного. Весь свет Эйн Соф, благословен Он, называется окружающим её, хотя находится в ней самой» (Сефария). Глава 38: «В материальном теле и собственно неживом, как камни и прах, свечение подвергнуто необычайно сильному сокращению, а жизненность настолько мала, что нет даже силы роста; в растительном свечение сокращено не так сильно» (Сефария). О различии двух мест см. исследовательский том III, с. 2482–2499. О предложении различать прах, не растущий сам, и силу, выращивающую через него других, и об отсутствии прямого предложения, применяющего это к обоим местам, см. с. 2482–2499, 2561–2567.

приписаны «уровни неживого и растительного», а конец нашего предложения говорит о «силе роста» в прахе. Предложение таково: сам прах не растёт и не обладает собственной растительной жизнью, но в нём действует сила, выращивающая другие творения. Это возможное согласование двух мест «Тании»; ещё нужно выяснить, действительно ли таков их смысл. [449]

Различие можно почувствовать в простом сравнении. Человек способен многое объяснить о росте, а земля не объясняет ничего. Однако человек не способен из самого себя произвести действующую в ней силу роста. У него достоинство знания и осознания, в земле действует иная сила. Не требуется решать, кто «лучше» во всех отношениях. Два достоинства относятся к разным областям. Так и в духовных мирах: достоинство постижения души или ангела не измеряет силу, раскрывающуюся в действии материального элемента. Именно поэтому порядок ступеней не переворачивается: послание добавляет второй взгляд на порядок достоинств, раскрывая связь нижнего края с высшим корнем.

Становится ли земля от этого Б-жественностью? Нет, и тем более не «сущностью». Послание говорит о действующей в земле силе и достигающем её свечении; материальная земля остаётся сотворённой.

[449] О выяснении достоинства праха и различении прорастания и увеличения см. исследовательский том III, с. 2418–2431, решение темы и соседнюю карту вопросов.

В следующей главе мы услышим о «свете нешама Малхут Малхут Асия, являющемся самой Б-жественностью». Это определение относится к свету, а не к праху. Различие уже знакомо из обсуждения нешама и сосуда: Б-жественный источник может действовать в сотворённом получателе, не устраняя различия между ними. Новое состоит не в том, что земля перестала быть землёй, а в том, что учащийся начинает видеть глубину её зависимости и достоинство, раскрывающееся именно через неё.

Иллюстрация — работа мастера. Замысел находится в его голове, но для существования вещи в мире нужен действительный материал. Материал не обладает мудростью мастера, однако результат появляется только в нём, и в результате заметна сила мастера. Пример ограничен: мастер оформляет уже существующий материал, а здесь речь о нечто из ничего; материал примера не имеет особой связи с источником силы мастера, подобной раскрываемой посланием связи нижнего края с высшим корнем; мастер не облекается в материал так, как сила творения действует в мире. Пример освещает только одно: достоинство в постижении не отменяет значения нижнего в действии.

מיסודות העליונים ממנו וגם מצבא השמים שאין בכחם ויכלתם

[W14-03 · слова 25–33]

Перевод: «Чем в элементах выше него, а также в небесном воинстве, не имеющих силы и способности».

«Чем в элементах» — начальная буква мем выражает сравнение, как в «больше, чем»: «с большей мощью, чем в элементах». «Выше него» — выше праха в порядке элементов. «А также» добавляет вторую группу сравнения. «В небесном воинстве» — солнце, луне и звёздах, включая мазалот. «Не имеющих» начинает отрицание. «Силы и способности» повторяет то же сочетание. Предложение ещё не закончено: отрицание получает смысл только в следующем фрагменте.

Элементы и небесное воинство в языке источника

Прежде чем выяснить, чего они не способны делать, уточним, кто они. Послание описывает мир по карте своих источников. В ней четыре элемента: огонь, воздух, вода и прах. Все упомянуты в гл. 1 «Ликутей амарим» как элементы животной души: «элемент огня, поднимающегося вверх», вода, воздух и «элемент праха». Далее само послание говорит: «порядок ступеней неживого, растительного, животного и говорящего, соответствующих праху, воде, огню и воздуху».[450] Прах, соответствующий неживому, — низший, поэтому остальные элементы

названы «выше него». Это понятия источника, а не химические элементы современной науки. Послание рассматривает порядок ступеней сотворённого мира; из предложения нельзя выводить утверждение о составе веществ.

«Небесное воинство» — язык Писания: «увидишь солнце, луну и звёзды, всё небесное воинство» (Дварим 4:19).[451] К нему относится и мазаль. В мидраше, который мы сейчас приведём, это «мазаль на небосводе», то есть звезда или система звёзд, а не «удача» или случайность. Почему послание упоминает именно небесное воинство? В мире источников небесные тела считаются мощными факторами воздействия на природу, а сам мидраш связывает их с ростом. Поэтому сравнение проводится с факторами, чья сила в природе велика.

Чего же они не способны делать? Отрицается не всякое действие: мазаль, как мы увидим, говорит траве «расти». Отрицается одна способность — «постоянно производить нечто из ничего, как элемент праха». Предложение не объясняет, почему этого достоинства нет у воды, хотя она связана с ростом и в

[450] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 1, о четырёх элементах животной души: «Гнев и гордыня — от огня, поднимающегося вверх; стремление к наслаждениям — от воды, поскольку вода выращивает всевозможные наслаждения; беспутство, насмешки, хвастовство и пустые речи — от воздуха; лень и печаль — от праха» (Сефария). Далее в «Игерет а-Кодеш» 20, текст Викитеки: «Отсюда хорошо поймём порядок ступеней неживого, растительного, животного и говорящего, соответствующих праху, воде, огню и воздуху». О «соответствии» характера, а не материальном тождестве см. исследовательский том III, с. 2590–2603; о прямом соответствии в первом маамаре «Цав эт бней Йисраэль», раздел «Пинхас», «Ликутей Тора», п. 3, — с. 2590–2603, 2605–2608.

[451] Дварим 4:19 (Сефария). В «Берешит раба» 10:6 мазаль описан как «мазаль на небосводе».

рассмотренном порядке соответствует растительному; не сравнивает оно и все элементы попарно. Последующее объяснение, которому посвящена следующая глава, относится к нижнему месту и «окончанию», краю пребывания силы, а не к свойству определённого элемента. Оно объясняет достоинство нижнего места, но различие между прахом и каждым элементом ещё требует рассмотрения.[449]

להוציא יש מאין תמיד כיסוד העפר המצמיח תמיד יש מאין הם עשבים ואילנות

[W14-04 · слова 34–46]

Перевод: «Постоянно производить нечто из ничего, как элемент праха, постоянно дающий рост нечто из ничего — травам и деревьям».

«Производить» — осуществлять, приводить к существованию. «Нечто из ничего» — новое существование, несопоставимое с создающей его силой, как определено в начале послания. «Постоянно» — не однократно: сила действует вновь и вновь. «Как элемент праха» — как это возможно в прахе. «Дающий рост» — производящий растения. «Постоянно нечто из ничего» повторяет утвердительно о прахе то, что было отрицательно сказано об элементах и небесном воинстве; слегка изменённый порядок подчёркивает именно отсутствующую у них способность. «Травы и

деревья» поясняет, какое «нечто» выходит: малые и большие растения. Множественное «они» относится к этому нечто, множеству растений. Здесь предложение прерывают скобки; продолжение «из силы роста в нём» появится после них.

«Постоянно производить нечто из ничего»: что выходит и откуда?

В начале послания «нечто из ничего» определено с двух сторон. Со стороны Творца — творение «из ничего и абсолютного небытия, без иной причины, предшествующей этому нечто», доступное лишь Ему. Со стороны творения название возникает потому, что «изливающаяся в него сила совершенно не постигается и между ними совершенно нет соотношения», «поэтому оно называется именно нечто из ничего».[452] Теперь послание применяет это к росту. Травы и деревья — «нечто»; в конце мы услышим, что такое «ничто»: «сила роста в нём, которая — ничто и духовна, а они материальны». Это не утверждение, что растение появляется без почвы, воды или семени. Утверждается несопоставимость

[452] Начало «Игерет а-Кодеш» 20, текст Викитеки: «Но в знании снизу вверх сотворённое нечто совершенно обособлено при таком нижнем знании и постижении, поскольку изливающаяся в него сила совершенно не постигается и между ними совершенно нет соотношения… и это даже отчасти не подобно различию сущности сотворённого нечто и сущности силы и света, изливающегося в него, чтобы создать его из ничего; поэтому называется именно нечто из ничего» (Сефария). См. словарь в конце книги, «Йеш ме-аин». О «ничто» в силе роста и связи с начальным определением послания см. исследовательский том III, с. 2418–2431; о трёх употреблениях — духовная сила относительно материального растения, «подобно нечто из ничего» и «подобно Эйн Соф» — с. 2454–2462.

силы, производящей растение, и выходящего материального растения.

Само послание признаёт семя и посев. Далее оно различит растения, «вырастающие сами одной силой роста земли», и «посеянные и посаженные»; о последних скажет «подобно нечто из ничего», поскольку «посаженное зерно совершенно несопоставимо с плодом».[453] Различие «нечто из ничего» и «подобно нечто из ничего» рассматривается в гл. 16. Здесь достаточно одного вывода: вопрос послания касается источника способности, а не отрицания средств.

Кто даёт рост: земля или сила? Здесь «дающий рост» относится к элементу праха; такой язык знаком из Торы: «И сказал Б-г: пусть земля произрастит траву», «И произвела земля траву» (Берешит 1:11–12). Земля — место действия, растения выходят из неё. Но начало предложения уже указало, кто «проявляет свою силу и способность»: свечение. Так сохраняются обе стороны. В языке Писания и послания земля даёт рост; в глубине сила роста — действующая в ней сила творения. В следующей главе послание отождествит

[453] Далее в «Игерет а-Кодеш» 20, текст Викитеки: «Некоторые из них посредством поднятия майин нуквин — посеянные и посаженные; всё же они подобны нечто из ничего, поскольку посаженное зерно совершенно несопоставимо с плодом». Далее: «Плоды, возникающие посредством поднятия майин нуквин, то есть посева и посадки, намного превосходят вырастающие сами одной силой роста земли». О различии «нечто из ничего» и «подобно нечто из ничего» см. исследовательский том III, с. 2454–2462, 2571–2579. О том, что «вырастающие сами» нельзя превращать в биологическое утверждение о появлении растения без семени или предшествующего материала, см. с. 2549–2554, 2561–2567, 2571–2579.

её с речением «пусть земля произрастит», действующим «внутри земли постоянно, вовеки».

Что добавляет дважды повторённое «постоянно»? Можно стоять на поле и считать деревья. Число покажет, сколько их сейчас, но не объяснит источник силы, позволяющей земле дать рост и в следующем году. Целое поле не обязательно: даже одна малая травинка вызывает вопрос. У неё мера, форма и время жизни, но сила роста ею не исчерпывается. «Постоянно» говорит о способности, не заканчивающейся одним осуществлением и действующей вновь. Множество результатов само по себе не доказывает действительной бесконечности: сотворённая сила тоже может совершать многие действия в своих пределах. Эту способность отождествляет с силой творения не подсчёт, а изученное о «своей силе и способности»: это сила творить нечто из ничего, доступная лишь Творцу. «Постоянно» добавляет её повторяющееся проявление в действии.

«Сила» здесь обозначает постоянную способность действия и обновления. Вопрос — об источнике способности вновь и вновь давать рост внутри порядков творения.

Далее послание уточнит «постоянно»: сначала «постоянно, вовеки», затем «постоянно, из года в год», «что подобно Эйн Соф: если этот мир

просуществует многие десятки тысяч лет, они будут произрастать ежегодно».[454] «Подобно» означает сходство, а не тождество; условие «если просуществует» связывает постоянство с существованием мира. Поэтому нельзя читать в «постоянно» утверждение о безусловной бесконечности.[455] Эти формулировки изучим на их месте, в главах 15 и 16. Здесь «постоянно» лишь подготавливает почву.

В скобках: возражение о мазале

Послание только что сказало: у небесного воинства нет силы «постоянно производить нечто из ничего, как элемент праха». Знакомый со словами мудрецов читатель сразу возразит. В «Берешит раба» сказано: «Сказал рабби Симон: нет ни одной травинки, у которой не было бы мазаля на небосводе, ударяющего её и говорящего: расти».[456] Если у каждой травинки есть небесный мазаль, велящий

[454] О речении «пусть земля произрастит» в послании, текст Викитеки: «Выращивать травы, деревья и плоды из ничего постоянно, из года в год, что подобно Эйн Соф: если этот мир просуществует многие десятки тысяч лет, они будут произрастать ежегодно». «Подобно» и «если просуществует» ограничивают сравнение.

[455] О постоянстве, обусловленном существованием мира, и смысле «подобно Эйн Соф» см. исследовательский том III, с. 2418–2431, «Бесконечность в повторяющемся действии»; с. 2418–2431, решение темы; с. 2446–2462, «Постоянно, подобно Эйн Соф и шесть против семи». Вопросы постоянства роста, множества плодов и различия «нечто из ничего» и «подобно нечто из ничего» подытожены на с. 2571–2579 и в повторной таблице на с. 2610–2631.

[456] «Берешит раба» 10:6: «Сказал рабби Симон: нет ни одной травинки без мазаля на небосводе, ударяющего её и говорящего: расти. Так написано (Ийов 38:33): знаешь ли законы небес, устанавливаешь ли их власть на земле?» Далее: «Кима делает плоды нежными»; «есть мазаль, рассевающий плоды» (Сефария). В «Ликутей Тора», раздел «Пинхас», иная формулировка: «нет травы внизу без мазаля наверху, ударяющего её и говорящего: расти».

расти, значит, рост даёт небесное воинство, а не прах. Прежде чем продолжить основное предложение, послание открывает скобки и отвечает.

Мазаль «на небосводе» — фактор, через который воздействие свыше проходит в мир. В языке мидраша три точные подробности: «каждая травинка» — у каждой свой мазаль; «ударяющий её» — прямое действие на неё; «говорящий ей: расти» — обращённая к ней речь. Послание не отвергает мидраш и не исправляет его язык. Оно читает точно: что говорит мазаль и кому?

והמזל המכה ואומר גדל היינו לאחר שכבר צמח העשב)

[W14-05 · слова 47–55]

Перевод: «(А мазаль, ударяющий и говорящий: расти, — это после того, как трава уже проросла».

«(» открывает скобки; они закроются после «каждой травинке во всех мельчайших подробностях». «А мазаль» — известный из слов мудрецов; определённый артикль отсылает к мидрашу. «Ударяющий» — траву; язык мидраша не обязательно означает физический удар. В «Ор ha-Тора» Цемах Цедек объясняет это пробуждением, которое вызывает мазаль.[457] «И говорящий» — говорящий ей. «Расти» — повеление. «Это» вводит объяснение мидраша. «После того, как уже» — после произошедшего. «Проросла» — прошедшее время:

рост уже произошёл. «Трава» — определённая трава, к которой мазаль обращается. Новшество сосредоточено в «после того, как уже проросла»: повеление обращено к уже существующей траве.

ואינו אומר לו לצמוח מאין ליש אלא מקוטן לגודל ולשאת פרי

[W14-06 · слова 56–66]

Перевод: «И не говорит ей произрасти из ничего, а лишь перейти от малого к большому и принести плод».

«И не говорит ей» — мазаль не говорит траве. «Ей» — тот же определённый адресат из мидраша: «говорит ей: расти». «Произрасти из ничего» — выйти в действительность как новое; «из ничего в нечто» описывает направление самого процесса йеш ме-аин. «А» — а только. «От малого к большому» — от малого растения к большому, увеличение уже существующего. «И принести плод» — достичь плодоношения. Эти два выражения положительно определяют роль мазаля: увеличение и плодоношение.

[457] «Ор ha-Тора» Цемах Цедека, «Бемидбар», маамары к Шавуот, с. 196, по транскрипции в исследовательском томе III, с. 2537–2549: «Поэтому сказано: нет травы внизу на земле без мазаля, ударяющего и говорящего: расти. Этот удар означает, что им он пробуждает силу роста, облечённую в эту траву, чтобы она выращивала её; это “говорит ей: расти”». Там же: «у земли нет силы произвести свой рост, поскольку сила роста в ней нуждается в пробуждении от высшего воздействующего на небесах — установленных там мазалот». Отрывок прямо не определяет этап роста; см. исследовательский том, с. 2545–2549, 2561–2570.

כל מין ומין בפרטי פרטיות.

[W14-07 · слова 67–71]

Перевод: «Каждый вид во всех мельчайших подробностях».

«Каждый вид» — отдельно: веление мазаля — не общий толчок всему растительному, оно соответствует виду. «Во всех мельчайших подробностях» — размер, форма, плод и другие отличительные свойства видов. Точка завершает предложение внутри скобок. До сих пор послание описывало действие мазаля; отведённая ему роль реальна и подробна.

אבל בטרם יצמח למי יאמר כל מזל ומזל לכל עשב ועשב בפרטי פרטיות)

[W14-08 · слова 72–84]

Перевод: «Но прежде чем она проросла, кому скажет каждый мазаль, каждой травинке во всех мельчайших подробностях?)»

«Но» переходит от роли к её пределу. «Прежде чем» — до. «Проросла» — трава стала существовать. «Кому скажет» — риторический вопрос: кому мазаль скажет «расти»? Подразумеваемый ответ: ещё некому. «Каждый мазаль» — каждый из мазалот, ведь у каждой травинки свой. «Каждой травинке» повторяет слова мидраша. «Во всех мельчайших подробностях» — подробности каждой. «)»

закрывает скобки; основное предложение продолжается словами «из силы роста в нём». Ребе отметил порядок слов в этом фрагменте; ниже рассмотрим замечание.

Ход доказательства

Скобки коротки, но содержат полный аргумент. Развернём его в пять шагов.

Первый опирается на «расти». Это повеление, всегда обращённое к кому-то. Сам мидраш говорит «говорит ей», указывая определённого адресата.

Второй: адресат речи должен существовать в момент обращения. Поэтому «после того, как трава уже проросла». Слова мазаля предполагают существование травы, а не приводят её к существованию.

Третий определяет содержание: не «произрасти из ничего», а «от малого к большому и принести плод, каждый вид во всех мельчайших подробностях». Роль мазаля широка и подробна, но относится к увеличению, а не к возникновению.

Четвёртый — вопрос «прежде чем проросла, кому скажет?». Пока травы нет, нет и «ей». Именно слова мидраша «каждая травинка» заостряют мысль: у мазаля частный адресат, который должен существовать.

Пятый не написан внутри скобок, а следует из продолжающегося после них основного предложения. Если мазаль не приводит траву к существованию, само произрастание приходит из другого места: «из силы роста в нём», действующей в элементе праха. Так возражение разрешено, а утверждение основного предложения сохраняется: небесное воинство действует в увеличении, но не обладает силой производить «нечто из ничего».

Пределы доказательства

Чтобы правильно изучить доказательство, нужно знать, где оно останавливается. Помогут пять замечаний.

Это чтение определённого мидраша. Доказательство не является логическим правилом для любой причины и любого контекста, будто всякое воздействие требует уже существующего получателя. Оно опирается на язык мидраша «говорит ей: расти»; такое обращение предполагает адресата.

У мазаля остаётся роль. Послание признаёт и определяет её: увеличение, плодоношение, подробности каждого вида. Не нужно выбирать между «всё делает мазаль» и «у мазаля нет роли». Вопрос в том, что объясняет каждый этап.

Подробное распределение остаётся открытым. Как именно особенности вида, вкуса и плода

распределены между семенем, силой роста и мазалем, доказательство не решает. Послание приписывает мазалю «мельчайшие подробности» увеличения, а далее действующей в земле силе — также произрастание плодов «из ничего». Это распределение ещё требует рассмотрения.[449]

Граница относится к понятиям. «После того, как уже проросла» спрашивает, есть ли уже трава, которой можно сказать «расти». В какой именно момент прорастания или выхода над землёй она считается «произрастающей», послание не уточняет. Установить такую границу — значит добавить к написанному.

Доказательству не нужно разложение семени. Можно попытаться доказать отсутствие адресата до прорастания тем, что семя разлагается в земле, как описано в «Игерет а-Кодеш» 8. Но последующее разложение не доказывает, что семя не могло прежде получать воздействие; поэтому это не доказательство. Аргумент послания основан на языке мидраша и «после того, как трава уже проросла» и не нуждается в дополнительном доводе.[458]

[458] «Игерет а-Кодеш» 8: «их существо и сущность исчезает и разлагается в земле» (Сефария). О предложении обосновать «кому скажет» разложением семени и отказе от него см. исследовательский том III, с. 2537–2544, 2556–2567. О выводе, что адресат «расти» — уже существующая отдельная трава, см. с. 2418–2431, 2571–2579.

Ребе отметил и порядок слов в скобках. Замечание касается текста; главное доказательство от него не зависит.

«Но прежде чем проросла, кому скажет»: замечание о порядке слов

В той же таблице «Примечания и исправления» Ребе отметил слова от «но» до «скажет»: «По-видимому, место этих слов выше, после слова “трава”, или ниже, после слова “подробности”».[459] Возможно, «но прежде чем проросла, кому скажет» должно стоять сразу после «после того, как трава уже проросла» либо позже, после «подробностей». В скобках это слово встречается дважды. Вероятно, имеется в виду второе, в конце скобок: после первого эти слова уже стоят. Но замечание прямо этого не говорит.

В чём различие? В напечатанном порядке «каждый мазаль, каждой травинке во всех мельчайших подробностях» читается как продолжение вопроса «кому скажет», так что адресат появляется дважды: «кому» и «каждой травинке». При обоих предложениях замечания эту часть можно читать как продолжение описания действия мазаля, а вопрос «прежде чем проросла, кому скажет» стоит

[459] «Примечания и исправления» к «Тании», лист 132a, строка «аваль», слова «но… скажет»: «По-видимому, место этих слов выше, после слова “трава”, или ниже, после слова “подробности”», как приведено в исследовательском томе III, с. 2482–2499, 2525–2528. О двух возможных местах без пунктуации и решения, и об изменении синтаксиса «каждый мазаль, каждой травинке во всех мельчайших подробностях» при переносе см. с. 2482–2499, 2509–2524, 2567–2570.

самостоятельно. Замечание начинается с «по-видимому», предлагает две возможности и не устанавливает текст. Нет в нём и явной пунктуации, поэтому согласованной формулировки для каждого варианта у нас нет. Мы изучаем напечатанный текст и приводим исходные фрагменты буквально. Основное доказательство при любом чтении неизменно: мазаль велит «расти» уже проросшей траве; до прорастания ему некому говорить.

Источник и средство: свидетельство «Ликутей Тора»

Нужно ли выбирать между силой роста земли и мазалем как конкурирующими источниками? Прямой ответ есть в «Ликутей Тора», книге хасидских маамаров Алтер Ребе на разделы Торы. В разделе «Пинхас», во втором маамаре, начинающемся «Цав эт бней Йисраэль… эт корбани лахми ле-ишай», те же слова мудрецов приведены несколько иначе, а отношение факторов объясняется так:

«Смысл в том, что одно лишь ишталъшелут причины и следствия не дошло бы до материального мира Асия, поскольку материальность мира не возникла из духовного и духовное не производит материального. Как сказали мудрецы: нет травы внизу без мазаля наверху, ударяющего её и говорящего: расти. Увеличение земного растения из силы роста в земле

происходит посредством мазаля. Но возникновение самого земного растения и материальной травы совершенно не происходит посредством мазаля — лишь Б-жественной силой, собственно светом Эйн Соф, благословен Он, совев коль альмин, перед которым духовное и материальное равны».[460]

Здесь три утверждения. Первое: духовное иштальшелут причины и следствия само по себе не достигает материального; «духовное не производит материального». Второе: «увеличение земного растения из силы роста в земле происходит посредством мазаля». У увеличения есть источник — «сила роста в земле» — и средство — «посредством мазаля». Третье: «возникновение самого земного растения и материальной травы совершенно не происходит посредством мазаля», а от «Б-жественной силы, собственно света Эйн Соф… перед которым духовное и материальное равны». Далее, говоря, что материальное не возникло речением, создавшим духовное, источник в скобках отсылает и к «Игерет а-

[460] «Ликутей Тора», раздел «Пинхас», маамар «Цав эт бней Йисраэль ве-амарта алеhем эт корбани лахми ле-ишай… ве-амарта алеhем зе hа-ише ашер такриву… эт hа-кевес эхад таасе ва-бокер…», конец п. 3, лист 78. Продолжение приведённого отрывка: «Как Он произвёл духовное из ничего, так произвёл материальное действительно из ничего». Рядом: «речением, создавшим духовное, не возникло материальное (см. об этом в другом месте, в маамаре “Йавиу левуш малхут”, и в “Игерет а-Кодеш”, начинающемся “Ihy ве-хайohи”)» (Сефария). О месте мазаля в цепи воздействия, тот же маамар, п. 1: «мазаль получает от осадка офаним, офаним — от святых хайот колесницы, хайот — от серафим…» (Сефария). О параллели и её месте в печати см. исследовательский том III, с. 2509–2524, 2537–2544, 2548–2551, 2581–2585. Это не первый одноимённый маамар раздела, сопоставляющий неживое, растительное, животное и говорящее с прахом, водой, огнём и воздухом; см. с. 2605–2608.

Кодеш», начинающемуся «Ihy ве-хайohи», — изучаемому нами посланию.

Простыми словами: порядок духовных причин и следствий сам по себе не достигает материи. Увеличение растения приходит от силы роста земли, а мазаль — канал его прохождения. Но само появление растения в действительности вообще не проходит через мазаль; оно от силы окружающего света Эйн Соф, перед которым духовное и материальное равны.

Поэтому мазаль и сила земли — не два конкурирующих источника, а источник и средство одного процесса. Более того, мазаль тоже не самостоятелен. В том же маамаре описана его цепь: «мазаль получает от осадка офаним, офаним — от святых хайот колесницы, хайот — от серафим». Он звено порядка воздействия, а не самостоятельный источник.

Пример учителя и ученика может прояснить различие. Хороший учитель помогает ученику развить, расширить и углубить талант; однако развивающийся талант принадлежит ученику, а помощь не объясняет самого его существования. Так растение увеличивается силой роста земли посредством мазаля, не делающегося источником растения. Пример лишь различает вопросы; с его

помощью нельзя отождествлять увеличение растения с человеческим обучением.

«Выращивающий» в послании 8: противоречие или распределение ролей?

В «Игерет а-Кодеш» 8 сказано: «Сила роста в самой земле [другой вариант: сама сила] производит и выращивает колос, дерево и его плоды».[461] Казалось бы, противоречие: там увеличение приписано силе земли, здесь — мазалю. Но «Ликутей Тора» показывает, что выбирать не нужно: увеличение одновременно «из силы роста в земле» и «посредством мазаля». Контекст послания 8 также другой. Там противопоставлены семя, чья сущность «исчезает и разлагается в земле», и сила земли, из которой происходят колос и дерево. Мазаль там не обсуждается и его роль не отрицается. Поэтому противоречия нет: «выращивающий» в послании 8 и «расти» в нашем могут описывать один процесс с двух сторон — источника и средства. Открыт другой вопрос: в послании 8 сила земли осуществляется «посредством семени», а наше говорит и о «вырастающих сами». Вернёмся к нему в гл. 16, когда достигнем этих растений.

[461] «Игерет а-Кодеш» 8: «Смысл подобен примеру посева семян или посадки зёрнышка: колос, растущий из семени, и дерево с плодами из зёрнышка совершенно не являются существом и сущностью семени и зёрнышка, ибо их существо и сущность исчезает и разлагается в земле, а сила роста в самой земле [другой вариант: сама сила] производит и выращивает колос, дерево и плоды» (Сефария). О предположенном противоречии нашему посланию и решении, что в свете «Ликутей Тора», раздел «Пинхас», его нет, см. исследовательский том III, с. 2509–2524, 2537–2544, 2548–2551, 2561–2567.

מהכח הצומח שבו שהוא אין ורוחני והם גשמיים

[W14-09 · слова 85–92]

Перевод: «Из силы роста в нём, которая — ничто и духовна, а они материальны».

После скобок основное предложение возвращается: элемент праха постоянно даёт рост нечто из ничего — травам и деревьям — «из силы роста в нём». «Из силы» — предлог здесь обозначает источник. «Роста» — производящей растения. «В нём» — в элементе праха. «Которая» относится к силе. «Ничто» — не «вещь», подобная растениям; смысл сейчас рассмотрим. «И духовна» — не материальна. «А они» — травы и деревья. «Материальны» — имеют тело и материю.

«Которая — ничто и духовна, а они материальны»

«Ничто» здесь не «небытие». Сила существует и действует, из неё выходят растения. Она называется «ничто» относительно производимого: растение её не постигает, между ними нет соотношения. Именно так начало послания определило «нечто из ничего» со стороны творения: «изливающаяся в него сила совершенно не постигается и между ними совершенно нет соотношения». Поэтому «ничто» описывает отношение, а не появление растения из пустоты. Так нужно понимать и «из ничего в нечто» в

скобках: согласно концу предложения «ничто», из которого выходит растение, — «сила роста в нём».

«Духовна» и «материальны» подчёркивают разрыв. Растение — не уплотнившееся духовное и не материал, скрывавшийся в почве и теперь обнаруженный в прежнем виде. Здесь два способа существования; переход между ними — суть сравнения с творением. Как творение не постигает создающей его силы, так трава не постигает выращивающей её силы. В прахе мы в малом, близком глазу масштабе видим нечто из отношения силы творения к творениям.

Но одна духовность этого тоже не объясняет. «Духовность» силы не даёт ей способности производить материальное. В начале послания сказано, как мы изучали в гл. 2: «Даже чрезвычайно многочисленные сокращения не помогут получить плотную материальность, как прах, из иштальшелут духовного от обособленных интеллектов, даже ангельских». В «Ликутей Тора» мы видели: «духовное не производит материального».[462] Значит, «ничто и духовна» описывает отношение силы к растению, но само по себе не объясняет источник

[462] Начало «Игерет а-Кодеш» 20, текст Викитеки: «Даже чрезвычайно многочисленные сокращения не помогут получить плотную материальность, как прах, из иштальшелут духовного от обособленных интеллектов, даже ангельских, а лишь дух животного от лика быка, как написано в другом месте; см. там» (Сефария). «Ликутей Тора», раздел «Пинхас», там же: «материальность мира не возникла из духовного, и духовное не производит материального». О «ничто и духовна» как отношении силы к результатам и о том, что духовность сама по себе не сила творения, см. исследовательский том III, с. 2417–2431, 2509–2524, 2561–2567.

способности. По «Ликутей Тора», возникновение материального растения — от «Б-жественной силы, собственно света Эйн Соф… перед которым духовное и материальное равны». В нашем послании объяснение начинается следующим предложением, основывающим силу праха на совев и окончании кав.

Как нельзя приписывать способность самой духовности, нельзя приписывать её и праху, словно он Творец. Прах — место; «сила и мощь» пребывают в нём «в окончании сосуда», как уже упомянуто. Тот, кто, заменив источник силы прахом, самой духовностью или мазалем, сокращает путь, теряет выстраиваемый посланием ход.

Прорастание, увеличение и плод: различие понятий

В скобках три выражения: «произрасти из ничего», «от малого к большому» и «принести плод». Первое описывает выход растения в действительность, который послание отрицает у мазаля. Остальные описывают происходящее с уже существующим растением и приписаны мазалю.

С плодом различие несколько усложняется. Далее в том же мидраше рабби Симон и другие мудрецы говорят, что «Кима делает плоды нежными» и «есть мазаль, рассевающий плоды». Кима — группа звёзд. Мудрецы приписывают небесному воинству роль и в

созревании плода, что соответствует «принести плод» в послании. С другой стороны, далее о силе земли сказано, что она действует, «выращивая травы, деревья и плоды из ничего». Поэтому различаются не два класса предметов, будто трава принадлежит земле, а плод — мазалю. Различаются два вопроса об одном процессе: как новое выходит в действительность и как развивается уже вышедшее. О каждом растении и плоде можно задать оба. Точное распределение подробностей послание всё же не решает.

Это различие не конкурирует со знаниями о порядке роста. Можно многое знать о растении, его семени, нужной воде и сезонах. Послание не отвергает эти знания, а задаёт иной вопрос: каков источник способности, благодаря которой всё происходит, и какова роль каждого фактора? Два направления рассмотрения освещают разные вопросы и не отменяют друг друга.

Итог: что выяснено и что остаётся открытым

Изученное предложение добавляет к прежнему объяснению место: сила творить нечто из ничего, принадлежащая лишь Творцу, раскрывается «с большей мощью» именно в материальном элементе праха. Преимущество — в силе, раскрывающейся в

действии, а не в явной жизненности или осознании. Прах остаётся низким творением, не становясь источником. Мазаль действительно действует, но в увеличении уже проросшего, являясь средством, через которое растение увеличивается от силы роста земли. Само прорастание — «из силы роста в нём», являющейся «ничто и духовной» относительно материальных растений.

Открыты пять вопросов. Нет полного решения о повторении «сверх всего упомянутого выше… и всё упомянутое выше», которое Ребе отметил как требующее рассмотрения. Не решено, включены ли высшие свечения кав и свечение совев в подлежащее «она» или перечислены рядом. Не установлено точное распределение особенностей вида, вкуса и плода между семенем, силой и мазалем. Не установлен иной порядок «но прежде чем проросла, кому скажет». Не проведено полного сравнения праха с каждым элементом.

Можно также спросить, почему послание выбрало произрастание из земли, а не рождение животных и людей, столь же удивительное. Далее само послание сопоставит «пусть земля произрастит» с «пусть воды воскишат» и «пусть земля произведёт живую душу» и укажет различие. Пока можно сказать: пример соответствует утверждению о самом нижнем месте и

о повторяющемся росте из самой земли. Выбор не отрицает силы Эйн Соф в рождении.[463]

Перед следующей главой: почему именно внизу?

Изученное предложение устанавливает факт, не объясняя причины. Следующее начинается «это лишь потому, что», открывая объяснение из двух частей. Первая: «ноги Адама Кадмона заканчиваются в нижней части Асия, а под его ногами светит свет Эйн Соф, благословен Он, окружающий все миры». Вторая, вводимая «и также»: «кав света Эйн Соф, завершающийся у окончания ног Адама Кадмона, светит снизу вверх в качестве ор хозер». Совев и кав — две части, соединённые «и также» в одно объяснение; нельзя превращать их в одно название или движение. Как они соединяются, что означает «под его ногами» и что светит снизу вверх и куда, объясняется в следующей главе.[464]

[463] Далее послание говорит, что речение «пусть земля произрастит» действует «внутри земли постоянно, вовеки»; в скобках, текст Викитеки: «свойство Эйн Соф, а не лишь в шесть дней начала творения, как речение “пусть воды воскишат” и “пусть земля произведёт живую душу”». О выборе роста, а не рождения см. исследовательский том III, с. 2454–2462, «Почему прах, а не рождение человека и животных?», с. 2561–2567, 2571–2579.

[464] Послание, текст Викитеки: «Это лишь потому, что ноги Адама Кадмона заканчиваются в нижней части Асия, а под его ногами светит свет Эйн Соф, благословен Он, окружающий все миры, без большого промежутка между ними, кроме одних игулим Адама Кадмона; также кав света Эйн Соф, завершающийся у окончания ног Адама Кадмона, светит снизу вверх в качестве ор хозер». О переходе от праха к вопросу, почему сила заметна именно там, см. исследовательский том III, с. 2418–2431. О прямом отнесении возвращающегося света к кав и отсутствии источника, что сам совев «возвращается», см. с. 2571–2579, 2590–2603; о свечении совев и возвращении кав как двух частях одного объяснения, не являющихся одним движением, см. с. 2610–2631.

Уже видно, что ответ на «почему именно внизу» — не мазаль. Скобки ограничили его увеличением уже проросшего; причину преимущества праха ищут в порядке кав и совев, то есть в той же силе, о которой в начале сказано «оно проявляет свою силу и способность».

Прах возвращает нас к единству и множественности, с которых началось послание. Каждый лист определён, каждый плод ограничен, однако действующая в них сила едина — сила творения. Почему она раскрывается именно здесь, изучим далее. Оттуда послание приведёт к служению человека и объяснит, почему одно посеянное им зерно вызывает рост, намного превосходящий положенное в почву.

Изучение главы с помощью инструментов искусственного интеллекта

Глава особенно удобна для упражнения: в ней полный короткий аргумент, параллельные источники с разными формулировками и неокончательное замечание о тексте.

Упражнение 1: развернуть доказательство о мазале

Что спросить. Скопировать фрагменты от «а мазаль, ударяющий и говорящий: расти» до «во всех мельчайших подробностях)» и попросить развернуть

аргумент по шагам, указывая слова, на которые каждый опирается.

Что проверить. Сравнить с пятью шагами главы. Понимает ли инструмент, что мазаль здесь — звезда или система звёзд «на небосводе», а не удача или случай? Сохраняет ли различие «произрасти из ничего» и «от малого к большому»? Замечает ли, что пятый шаг не написан в скобках, а следует из основного предложения?

Предел вывода. Доказательство основано на языке мидраша «говорит ей: расти». Превращая его в логическое правило о всякой причине в мире, инструмент расширяет утверждение за его пределы.

Упражнение 2: две формулировки одного мидраша

Что спросить. Попросить текст мидраша в «Берешит раба» и его формулировку в «Ликутей Тора», раздел «Пинхас».

Что проверить. Сравнить с цитатами главы. Формулировки различаются: «каждая травинка… на небосводе» и «трава внизу… наверху». Именно при небольшом различии инструмент легко «дополняет» по памяти и смешивает тексты.

Предел вывода. Даже верно найденное различие текстов само по себе не означает различия содержания. Это нужно проверить в контексте каждого источника.

Упражнение 3: неокончательное замечание о тексте

Что спросить. Каков правильный порядок слов «но прежде чем проросла, кому скажет»?

Что проверить. Знает ли инструмент о замечании Ребе в «Примечаниях и исправлениях», начинающемся с «по-видимому» и предлагающем две возможности? Уверенно предлагая один «исправленный» порядок, он говорит больше написанного.

Предел вывода. Напечатанный текст остаётся изучаемым, основное доказательство при любом чтении неизменно. Предложение инструмента, даже правдоподобное, — не установленный текст.

Глава 15 | Завершение кав и возвращающийся свет в земле

Что мы уже знаем

Глава отвечает на вопрос предыдущей: почему именно в прахе? Ответ опирается на следующие положения:

1. **Кав и его свечения.** Кав — привлечение света Эйн Соф в порядке и мере. Послание различает «сам кав» и «свечение кав», перечисляя три ступени свечения вплоть до «всех сотворённых, сформированных и сделанных» (гл. 11–12).

2. **Адам Кадмон и его ноги.** Адам Кадмон — первая система, привлечённая через кав; она описывается как фигура, «йошер», с головой и ногами. Облечённый в неё кав достигает «окончания ног его йошер, завершающихся в Малхут Асия» (гл. 12).
3. **Совев.** Окружающий свет Эйн Соф вне категории места; он одинаково присутствует во всех мирах, «даже на этой материальной земле». Он светит к кав через сосуды и своим свечением внутри них «даёт им силу и мощь творить нечто из ничего» (гл. 13).
4. **Сила праха.** Именно в элементе праха свечение «проявляет свою силу и способность… с большей мощью», поскольку прах «постоянно даёт рост нечто из ничего». Мазаль действует в увеличении уже проросшего, а не в его выходе к существованию (гл. 14).
5. **Нешама и сосуд.** На каждой ступени есть «свет нешама», её Б-жественная жизненность, и «сосуды» — принимающая и определяющая сторона. Статус света не переходит на сосуд (гл. 4, 11–12).

Почему окончание — не просто самое слабое место

Почему низшее место в порядке раскрытия оказывается местом, где сила возникновения заметна «с большей мощью»? Причину факта из гл. 14 само послание даёт словами «это лишь потому, что».

Думая о цепи передачи, мы ожидаем, что на конце останется меньше: каждый этап получил от предыдущего, и наконец приходит остаток. Эта сторона не исчезает; её мы хорошо изучили: при нисхождении иштальшелут раскрытие, измеряемое получателем, сокращается вплоть до «свечения свечения свечения». Послание добавляет другой взгляд, не отменяя первого. Есть достоинство, раскрывающееся именно в окончании: там привлечение достигает назначения, там выясняется сила, не заметная таким образом на промежуточных этапах. Это подготовка к пониманию «ор хозер».[465]

Ор хозер — название свечения, действующего от окончания снизу вверх, и раскрывающегося в нём достоинства окончания. Речь не об отражении физического света, а об отношении конца привлечения к его корню.

Малость раскрытия не обязательно означает низость корня: нижнее может быть далеко от явного

постижения, но нести силу высокого происхождения. Здесь это проверяется в земле. В следующей главе выясним место служения человека — посева, посадки и пробуждения снизу; данная свыше сила и раскрывающее её внизу действие связаны, но не взаимозаменяемы. Человек — не самостоятельный источник света, однако его служение не бессмысленное дополнение.[466] В следующей части изучим, как нижнее даёт жизненность высшему в пище и жертвоприношении, и придём к выводу о практических заповедях.[467]

Что изучим в главе

На вопрос «почему именно в прахе» послание даёт две взаимодополняющие причины — две части одного обосновывающего предложения, соединённые «и также». Затем показывает, кого достигает свечение, в каком порядке облекается и как становится действующей внутри земли силой. Последуем порядку предложения:

1. **Первая причина.** Ноги Адама Кадмона заканчиваются в нижней части Асия; под ними

[465] О завершении кав и ор хозер см. исследовательский том III, с. 2610–2631, решение темы «Разделять назначение, направление и порядок облечения»; с. 2605–2609, начало темы: «Следует различать итоговое предложение и его уточнение».

[466] См. исследовательский том III, с. 2680–2688, обсуждение «Поднятие майин нуквин и цель человека: вклад “Кунтрес ахарон” 4».

[467] «Игерет а-Кодеш» 20, продолжение: «Отсюда хорошо поймём порядок ступеней: неживое, растительное, животное, говорящее… Хотя животное выше растительного, говорящее выше животного, всё же животное питается и живёт растительным, а говорящее получает жизненность от обоих». Пища и жертвоприношение рассматриваются далее.

светит окружающий свет Эйн Соф без большого промежутка.

2. **Вторая причина.** Кав, завершающийся там же, светит снизу вверх в качестве ор хозер.
3. **Получатель.** Свет нешама Малхут Малхут Асия.
4. **Путь.** Порядок облечения свечения по «Сефер ha-гилгулим».
5. **Результат.** Сила, данная в окончании сосуда в элементе праха, — постоянно действующее речение «пусть земля произрастит».

Две причины описывают разные стороны свечения; порядок облечения — отношения ступеней.

Названия в предложении: отношения, а не предметы

Большинство названий встретилось в главах 12 и 13. Кратко напомним духовные отношения, описываемые ими здесь.

Адам Кадмон, сокращённо АК, — чрезвычайно высокая духовная система иштальшелут, предшествующая четырём мирам Ацилут, Брия, Йецира и Асия. «Адам» задаёт форму описания начала, середины и окончания и отношений сил, как в человеческом теле есть голова, туловище и ноги; «Кадмон» указывает первичное место системы относительно рассматриваемого порядка. Это не

материальный Адам, первый человек: нельзя отождествлять их из-за общего слова «Адам». «Эц хаим» описывает Адама Кадмона как начало привлечения кав после цимцума, «подобно облику человека с прямой фигурой», то есть с головой и ногами.[468]

Ноги Адама Кадмона — окончание системы. Голова и ноги обозначают начало и окончание, а не органы. «Заканчиваются в нижней части Асия» означает, что высший порядок достигает нижнего края обсуждаемого мира. Нет края, за которым воздействие прекращается, а действительность продолжает жить самостоятельно. Даже кажущейся далёкой и оторванной ступени высший порядок касается своим окончанием.

Йошер — описание с началом, концом и последовательными ступенями, подобно человеческой фигуре. Оно позволяет спрашивать, что раньше и позже в порядке, кто воздействует и кто получает, где край порядка. **Игулим** — другое описание, окружающее отношение: каждая ступень окружает нижнюю, без разделения на голову и ноги. «Игулим Адама Кадмона» — окружающее

[468] «Эц хаим», врата 1 («Игулим и йошер»), раздел 2: два свойства десяти сфирот — «круглые, в виде десяти кругов друг внутри друга», и «десять сфирот йошер через три линии, подобно человеку с головой, руками, голенями, туловищем и ногами». Раздел 4: йошер Адама Кадмона «подобно человеку с прямой фигурой, включающему 248 органов, в виде фигуры: голова, руки, ладони, туловище и ноги»; порядок взаимного облечения миров и окончание ног йошер АК. Для местного контекста см. слова послания о ногах АК и окончании кав.

отношение той же системы, а не круг на бумаге. «Эц хаим» объясняет, что каждый мир и парцуф одновременно имеет оба способа описания: игулим и йошер. Это два языка одной духовной действительности с двух сторон, а не два соседних предмета.[468]

Свет Эйн Соф, совев коль альмин — свечение, не измеряемое определениями каждого мира; совев — свет, не облекающийся во внутреннее получателя и не сокращающийся по его мере. Это не стена вокруг дома и не сущность Творца. В главе о совев мы изучили равенство этого отношения со стороны самого света ко всем мирам; различается лишь получение. Здесь послание добавляет, где для нашего вопроса подчёркнуто его раскрытие: относительно окончания ног.

Кав — измеренное привлечение, тонкий сокращённый свет, нисходящий после цимцума, чтобы оживлять миры изнутри согласно порядку и ступеням. Он приходит от света Эйн Соф, облекается в иштальшелут и завершается у окончания ног йошер Адама Кадмона. Завершение кав — край распространения в рассматриваемой структуре, а не предел Б-жественной сущности.

Эти названия не обозначают одно и то же и не являются конкурирующими силами. Совев, игулим Адама Кадмона, его йошер и кав внутри него

остаются различными отношениями и в общем объяснении. На схеме их можно нарисовать похожими линиями, соблазняясь отождествлением. Так слова заменяют рисунком. Сказанное в одном источнике об определённом отношении — например, об игулим Атика Йомина, которые встретим далее, — также нельзя автоматически переносить на другое.[469]

Название	Описываемое здесь отношение
Адам Кадмон	Первая система иштальшелут, описываемая как фигура
Ноги Адама Кадмона	Окончание йошер, достигающее нижней части Асия
Йошер	Начало, конец, последовательные ступени, воздействующий и получатель
Игулим Адама Кадмона	Окружающее отношение той же системы без разделения на голову и ноги
Окружающий свет Эйн Соф	Свечение, равно окружающее миры и светящее относительно окончания
Кав	Измеренное привлечение, завершающееся там и оттуда также светящее снизу вверх

Форма — пример порядка

Поэтому нельзя отождествлять совев с круглым предметом или кав с линией на бумаге. Форма —

[469] Исследовательский том III, с. 2605–2609: «Совев, игулим АК, йошер АК и кав — не четыре названия одного. Не всякое отношение, высказанное об Атике и игулим, переносимо на другое».

пример духовного порядка. Изображение помогает помнить отношение, но от него нужно вернуться к словам: окружает, облекается, светит, завершается и возвращается. Каждый глагол описывает сторону воздействия. «Окружает» — свет не измеряется получателем; «облекается» — сокращается согласно сосуду; «завершается» — у описанного порядка распространения есть край; «светит» — воздействие действует, а не только присутствует; «возвращается» — направление свечения обратно нисхождению. Удерживая пять глаголов, можно читать следующие предложения, не нагружая их неуместным телесным образом.

Первая причина связывает ноги Адама Кадмона с совев, светящим под ними.

Первая причина: совев светит под ногами

> ואין זאת אלא משום דרגלי א"ק מסתיימים בתחתית עשי'
>
> [W15-01 · слова 1–9]

Перевод: «Это лишь потому, что ноги Адама Кадмона заканчиваются в нижней части Асия».

Это лишь потому, что — прямое причинное объяснение, а не указание места. «Это» — преимущество раскрытия силы в прахе, изученный факт: именно материальный прах постоянно даёт рост нечто из ничего, превосходя высшие элементы и

небесное воинство. Формулировка говорит: нет иной причины, кроме следующей.

Ноги АК — ноги Адама Кадмона.

Заканчиваются — порядок достигает края.

В нижней части Асия — на нижнем крае мира Асия, а не в точке карты. Асия — низший из четырёх миров; его нижняя часть — низшая ступень низшего. Именно это окончание служит местом раскрытия высшей силы.

Причина не просто «земля низка, поэтому обладает силой». Точнее: земля — место завершения порядка с чрезвычайно высоким началом. Окончание принадлежит всему порядку, как ноги — тому же человеку, что голова. Поэтому ответ на «почему именно внизу» начинается ещё до упоминания совев и кав: нижнее место — не выпавшая из духовной карты область, а край высшей системы.

ותחת רגליו מאיר אור א"ס ב"ה הסובב כל עלמין

[W15-02 · слова 10–18]

Перевод: «И под его ногами светит свет Эйн Соф, благословен Он, окружающий все миры».

Его ногами — только что упомянутыми ногами Адама Кадмона.

Под его ногами — под окончанием его йошер в структурном примере. Это не географическое расстояние; смысл сейчас выясним.

Светит — активный глагол, подлежащее — совев: в этой части действует совев.

Свет Эйн Соф, благословен Он, окружающий все миры — свет из гл. 13. Предложение не отрицает совев в других местах: равное присутствие уже объяснено, теперь подчёркнут способ раскрытия внизу.

Что значит «под», когда в духовном нет места

В духовном нет верха и низа в метрах. «Под его ногами» описывает отношение к окончанию йошер. Совев равно окружает весь порядок ступеней и не измеряется определённой ступенью. Относительно окончания меньше разделяющих облачений, поэтому подчёркнуто свечение совев. Не исчезает всякое разделение: послание называет «только одни игулим Адама Кадмона».

> בלי הפסק רב ביניהם רק עיגולי א"ק לבדו
>
> [W15-03 · слова 19–26]

Перевод: «Без большого промежутка между ними, кроме одних игулим Адама Кадмона».

Без большого промежутка — не «без всякого промежутка». Иначе не понадобилось бы «большого» и перечисление находящегося между ними.

Между ними — между окончанием ног и светящим относительно него совев.

Кроме — указывает оставшееся в описании.

Игулим АК — окружающее отношение Адама Кадмона, знакомое из перечня названий.

Одних — ограничивает перечисленное разделение, чтобы мы не добавляли.

Итак, предложение перечисляет игулим между окончанием и совев. Светит совев, а игулим названы между ними; поэтому нельзя отождествлять их с самим совев или добавлять неупомянутые миры для заполнения промежутка.

Почему есть промежуток и почему он мал

«Эц хаим» помогает понять положительный смысл промежутка. Там объяснено: ноги йошер Адама Кадмона не доходят до нижнего окончания его игулим, а завершаются выше. Если бы ноги достигли конца, кав вновь соединился бы с кругом Эйн Соф снизу; свет Эйн Соф светил бы через кав также «оттуда снизу», и больше не было бы верха и низа, воздействующего и получателя.[470]

Значит, промежуток между окончанием ног и совев — не сбой или случайная удалённость, а условие самого порядка иштальшелут. Если бы кав соприкасался с совев снизу, как сверху, всё вернулось бы к равному единству без ступеней. С другой стороны, промежуток не «большой»: лишь игулим Адама Кадмона. Их достаточно для сохранения различия порядка и окружающего; они не удаляют окончание от совев, как удалены средние ступени, окружённые облачениями над облачениями. Это первая причина преимущества праха: нижнее место близко к совев в смысле малого разделения, поэтому сила возникновения, исходящая от света выше иштальшелут, заметна там «с большей мощью».

Сам «Эц хаим» там говорит, что ноги йошер АК заканчиваются «до половины игулим Атика Йомина, окружающих под его ногами».[470] Атик Йомин в каббале — внутренний высший парцуф Кетера, начало порядка Ацилута. Послание же перечисляет «лишь одни игулим АК». Включены ли игулим Атика в этот счёт, подразумеваются ли или речь об ином порядке? Имеющиеся источники не решают вопрос;

[470] «Эц хаим», врата 1, раздел 4: «Не думай, что этот кав продолжается вниз до окончания всех кругов с нижней стороны, окружённой под ногами йошер АК»; «продолжается до окончания ног прямого АК, как сказано выше, то есть до половины игулим Атика Йомина, окружающих под его ногами; там завершаются ноги йошер АК. Если сказать, что ноги АК достигают низа внутри собственных игулим до их конца, получится, что он вновь соединяется с кругом Эйн Соф в нижней половине под ногами АК; тогда Эйн Соф светил бы в нём оттуда снизу через прямой кав, и не было бы верха и низа, воздействующих и получателей». Причина в «Эц хаим» относится к самому существованию промежутка; применение к его малости в послании — предложенное объяснение.

соседство двух описаний не является согласованием. Поэтому полного перечня возможных ступеней между окончанием и совев у нас нет, и дополнять его самостоятельно нельзя. Из языка установлен предел: перечисленный посланием промежуток невелик, а названо в нём лишь игулим Адама Кадмона.[471]

Самое далёкое и самое близкое: две оси

Изучающий «Эц хаим» сразу спросит: в том же разделе сказано, что сосуды йошер мира Асия «наиболее внешние и чрезвычайно удалены от внутреннего света Эйн Соф», а «по отношению к Эйн Соф, окружающему все миры снаружи, сосуды Асия также максимально удалены».[472] Как же послание говорит, что внизу Асия совев светит «без большого промежутка»?

Вероятный ответ: описания измеряют две разные оси, на что сам «Эц хаим» там намекает. Относительно нас, людей на земле, земной шар — центральная точка всех миров, «как косточка финика внутри мякоти»; относительно окружающего Эйн Соф,

[471] Исследовательский том III, с. 2610–2631, состояние вопросов: «Под его ногами и малый промежуток» — «отношение ступеней, не физическое расстояние; перечень посредников требует дополнения»; «Ноги АК и игулим Атика» — «не доказано, что здесь игулим Атика = игулим АК». С. 1567–1568, формулировки вопросов: «Разделять основной текст, примечание рабби Хаима Виталя и замечание рабби Цемаха; не превращать соседство в согласование».

[472] «Эц хаим», врата 1, раздел 4: «Сосуды йошер Асия наиболее внешние, крайне удалённые от внутреннего света Эйн Соф, дальше чего нет; также относительно Эйн Соф, окружающего все миры снаружи, сосуды Асия максимально удалены, дальше чего нет». «Земной шар, на котором мы стоим, — центральная точка всех миров, как косточка финика внутри мякоти, окружающей её со всех сторон. Это относительно нас… живущих на нём; относительно Эйн Соф, окружающего всё, наоборот: Асия — оболочка, покрывающая всё; чем ближе к Эйн Соф, тем внутреннее».

«напротив, мир Асия — оболочка, покрывающая всё», а приближающееся к Эйн Соф — внутреннее.[472] В изображении игулим, где каждый мир окружает нижний, Асия — наиболее внутренняя точка, наиболее далёкая от окружности. В изображении йошер, где привлечение нисходит фигурой от головы к ногам, окончание ног спускается близко к низу игулим; под ним до совев по перечню послания лишь «одни игулим АК». «Эц хаим» говорит об удалённости сосудов Асия в порядке облечения; послание — об окончании йошер относительно совев. По этому предложению высказывания описывают разные отношения. Это возможное согласование, следующее из языка, но прямо не высказанное ни одним источником. В каждом предложении нужно выяснить, кто от кого далёк и в каком порядке.[473]

Йошер завершается внизу Асия. Относительно окончания совев светит без большого промежутка: между ними послание перечисляет лишь игулим АК. Близость нижнего к совев — малость разделения. Это сторона окружающего света; вторая причина, начинающаяся «и также», рассматривает свет внутри порядка.

[473] Исследовательский том III, с. 2646–2669, критика аргументов: предположение о включении Атика в «Малхут как Кетер снизу вверх», делающее его упоминание повтором, «недостаточно: сам Арих Анпин — Кетер и перечислен, а Малхут, возвращающая как источник, — не тот парцуф, что перечислен облачением»; «всем возможностям нужен источник, различающий именно здесь»; «смена оси сравнения — достойное предположение, не доказанное связующее объяснение. Нужно записать в каждом предложении, кто от кого далёк и в каком изображении». Также с. 2610–2631, «Отсутствие Атика»: открыто, «довод о повторении Кетера отозван».

Вторая причина: кав светит снизу вверх

> וגם הקו מאור א"ס המסתיים בסיום רגלי א"ק
>
> [W15-04 · слова 27–34]

Перевод: «Также кав света Эйн Соф, завершающийся у окончания ног Адама Кадмона».

И также — добавляет вторую сторону объяснения: кав наряду с совев. Первая — совев, светящий под ногами; вторая — кав. Обе объясняют преимущество силы в прахе, не являясь одним движением.

Кав света Эйн Соф — указывает источник кав: свет Эйн Соф.

Завершающийся — конец распространения в рассматриваемой структуре, а не предел Б-жественной сущности.

У окончания ног АК — тот же край из первой причины. Двойное «окончание» (кав и ног) — не пустое повторение: оно определяет место описываемого возвращения.

Какова логика «и также»? Первая причина говорила о свете, не облекающемся в порядок, и его близости к окончанию. Вторая — об облекающемся свете, кав, и происходящем при достижении конца. Без «и также» можно подумать, что всё достоинство праха приходит снаружи, от окружающего, а внутренний порядок только слабеет до исчезновения. «И также» говорит: и изнутри, из самого порядка привлечения, окончание

обладает достоинством. Две причины соединяются; послание не говорит, что совев толкает кав возвращаться или сам становится возвращающимся кав. Совев светит и даёт силу; кав возвращается. Два глагола, два подлежащих.[474]

מאיר ממטה למעלה בבחי' אור חוזר כמו שהמלובש בא"א ואו"א וזו"נ דאצי'

[W15-05 · слова 35–46]

Перевод: «Светит снизу вверх в качестве ор хозер, подобно облечённому в Арих Анпин, Абба ве-Има и ЗУН Ацилута».

Светит — относится к кав.

Снизу вверх — направление от окончания вверх, а не продолжение нисхождения.

В качестве ор хозер — свет действует в обратном направлении относительно нисходящего привлечения. Окончание — не место угасания: из него самого свечение направлено вверх.

Подобно — соответствие, а не тождество.

Облечённому в Арих Анпин, Абба ве-Има и ЗУН Ацилута — свет в Арих Анпине, Абба и Има, Зеир Анпине и нукве Ацилута: пяти парцуфим, в которые облекается кав в Ацилуте. Арих Анпин — парцуф

[474] Исследовательский том III, с. 2610–2631: «Близость к совев и возвращение кав вместе составляют объяснение, но не одно движение. Предложение не утверждает, что совев толкает кав возвращаться или сам становится возвращающимся кав». С. 1594: «Послание помещает его внутри обоснования, но не устанавливает, что совев производит возвращение кав».

Кетера ниже Атика Йомина. Парцуфим перечислены как облачения света, а не самостоятельные источники. Не отождествлено здесь и всякое употребление «ор хозер» в каббале с одним механизмом. Откуда свет возвращается в этом примере, выяснится далее.

Что даёт пример луча и чего не даёт

Отражённый от поверхности луч иллюстрирует смену направления: от окончания снизу вверх. Здесь сходство заканчивается. Послание не описывает столкновения с поверхностью или движения во времени, а достоинство окончания, раскрывающееся в возвращающемся свечении.

Почему окончание вообще имеет достоинство? Нужно вернуться к основанию главы о Малхут: цель привлечения находится в конце. Сила нисходила через все ступени не для ослабления, а для достижения. Когда привлечение достигает назначения, в нём раскрывается скрытое на промежуточных этапах — воля, ради которой оно нисходило. Свечение снизу вверх — язык этого раскрытия. Подлежащее — кав: он светит от окончания вверх; свет не возвращается к источнику, оставляя нижнее пустым. Раскрывается принадлежность окончания началу — то, чего пример луча не передаёт; поэтому после примера возвращаются к словам.

Кто действует и что не сказано

«Возвращается» сказано о кав, не о совев или прахе. Прах — не подлежащее и не обладатель собственного света. Нельзя отождествлять ор хозер и с «поднятием майин нуквин», пробуждением со стороны получателя, которое следующая глава рассмотрит в посеве и посадке. Там получатель, сеющий человек, пробуждает снизу; здесь светит кав, и свечение приписано ему, а не служению человека или семени. Два восхождения снизу не становятся одним лишь потому, что оба — не нисхождение. Предварительное отождествление стирает сохраняемое посланием различие: сначала — сила роста, сама действующая в земле, затем — плоды от посева.[475]

От соответствия Ацилуту послание переходит к его объяснению: почему Малхут, окончание, светит «возвращающимся светом». Здесь вводится «Кетер снизу вверх».

«Кетер снизу вверх»: чему учит соответствие

מאיר באור חוזר ממל' דאצי' ומל' דאצי' היא בחי' כתר ממטה למעלה

[W15-06 · слова 47–58]

[475] Исследовательский том III, с. 2610–2631, «Ор хозер и майин нуквин»: «Тождество не доказано; майин нуквин требует определить получателя в каждом источнике». С. 1568: «Отрывок сначала описывает действие при самопроизрастании, затем посредством посева; нельзя отождествлять два восхождения лишь потому, что оба снизу».

Перевод: «Светит возвращающимся светом от Малхут Ацилута, а Малхут Ацилута — Кетер снизу вверх».

«Светит возвращающимся светом» продолжает соответствие: как кав в окончании светит снизу вверх, так свет, облечённый в парцуфим Ацилута, светит ор хозер «от Малхут Ацилута» — точки возвращения в Ацилуте. Малхут завершает сфирот; возвращение описывается от этого конца. Второе предложение объясняет: «Малхут Ацилута — Кетер снизу вверх». Кетер — высшая сфира, начало, предшествующее остальным. «Она» относится к Малхут Ацилута. Малхут остаётся Малхут: в нисходящем порядке она — конец; при чтении снизу вверх — Кетер, начало относительно получающего от окончания. Одно и то же остаётся концом в одном порядке и началом в другом отношении. Это не противоречие, требующее устранения одного определения, а изменение направления отношения.

Простой пример: нижняя ступень лестницы — последняя для спускающегося и первая для поднимающегося. Ступень не изменилась, изменилось направление. Предел примера: лестница пространственна, нижняя ступень не связана с верхней больше промежуточных. В объясняемом у конца особая связь с началом: «их начало укоренено в

их конце», как сейчас увидим. Пример объясняет лишь смену направления, а не эту связь.

Это отношение уже изучено в главе о Малхут. Там «их начало укоренено в их конце», поскольку Кетер — посредник между Эманатором и эманированными, включающий последнее свойство Эйн Соф относительно эманированного порядка; «поэтому и Малхут Ацилута называется Кетер снизу вверх». В этом взгляде конец соприкасается с началом: цель привлечения, раскрытие царства перед твореними, присутствовала в первой воле, приведшей весь порядок в движение; поэтому последнее связано с предшествующим порядку.[476] Та глава ограничила чтение: нельзя каждое «укоренено» считать одним соответствием двух постоянных ступеней. В одном случае обсуждается корень Малхут, в другом — особое раскрытие внизу. Всегда спрашивают: что начало, что конец и что раскрывается в их связи?

ונעוץ תחלתן בסופן. וככה הוא בסיום הקו דאור א"ס

[W15-07 · слова 59–67]

Перевод: «И их начало укоренено в их конце. Так и у окончания кав света Эйн Соф».

Первая часть связывает пример с прежним объяснением Кетера и Малхут: Малхут, конец,

становится Кетером в восходящем отношении. «Так» возвращает от соответствия в Ацилуте к окончанию в АК: так и «у окончания кав света Эйн Соф». Без этого слова читатель мог бы оставить объяснение в Малхут Ацилута; «так» применяет его к предмету вопроса — праху.

Что подобно и что остаётся на своём месте

Подобна роль окончания. В обоих случаях конец — не просто остаток: от него светит восходящий свет, он имеет отношение начала к получающему от окончания. Не сказано, что каждый этап примера — Арих, Абба ве-Има, ЗУН и Малхут — тождествен этапу у окончания ног АК или что доказан единый механизм целиком. В Ацилуте подлежащее — Малхут внутри порядка перечисленных парцуфим; у окончания кав подлежащее — кав у окончания ног йошер, а получатель — свет нешама ступени внутри Асия. «Так» переносит сходство, не стирая различие. Соответствие установило само послание, но полное тождество механизма в нём не выражено; цитата «укоренено» также его не доказывает. Нельзя дополнять это из примера.[477]

[476] «Игерет а-Кодеш» 20: «Это смысл написанного “их начало укоренено в их конце”: Кетер — посредник между Эманатором и эманированными и включает последнее свойство Эйн Соф. Поэтому называется “Кетер Малхут”: корона бывает лишь у царя; также последнее свойство Эйн Соф — Малхут Эйн Соф, поэтому и Малхут Ацилута называется Кетер снизу вверх». См. выше, гл. 8.

Почему перечислены Арих, Абба ве-Има и ЗУН, а не Атик

В соответствии Ацилуту перечислены Арих Анпин, Абба ве-Има и ЗУН; Атик Йомин отсутствует, хотя ранее в том же послании при обсуждении корня капли Арих и Атик упомянуты вместе. Вопрос открыт. Одно предложение: Атик уже включён в «Кетер снизу вверх» о Малхут Ацилута, и его упоминание было бы повторением. Но сам Арих Анпин тоже относится к Кетеру и перечислен; Малхут, возвращающая как источник, — не тот парцуф, который назван облачением. Другое предложение различает внутреннее и внешнее Кетера либо считает только пять парцуфим. Каждому нужен источник, различающий именно здесь; такой источник не найден. Поэтому читаем перечисленное посланием, не дополняя пропущенного.[473]

Два пути вдоль одного порядка

В начале мы видели: взгляд лишь на нисхождение, где каждая ступень получает меньше раскрытия, верен, но частичен; послание добавляет взгляд снизу вверх. Пример из ремесла приблизит второй взгляд, не отрицая первого.

Представим долгую работу, завершающуюся простой вещью. На каждом этапе были мысль, планирование

и многие силы. Конечная вещь не содержит явно всего интеллектуального богатства начала; однако именно в ней проверяется цель работы. Выполняя назначение, она раскрывает не осуществлённое одними этапами планирования. Предел примера: вещь не светит ор хозер, мастер — не Эйн Соф. Кроме того, здесь конец лишь проверяет успех, а в послании окончание принадлежит высшему корню, поэтому Малхут называется Кетер снизу вверх. Пример освещает только то, почему достижение конца — часть объяснения, а не неудача пути.

От соответствия — Малхут Ацилута как Кетер снизу вверх — послание возвращается к нашему вопросу: кому светит кав у окончания? Следующее предложение называет получателя.

Кого достигает свечение

> המסתיים בסיום היושר דרגלי א"ק מאיר ממטה למעלה
>
> [W15-08 · слова 68–75]

Перевод: «Завершающегося у окончания йошер ног Адама Кадмона; он светит снизу вверх».

Завершающегося — относится к кав.

[477] Исследовательский том III, с. 2610–2631: «Сравнение ор хозер Малхут и свечения кав от окончания ног АК ясно выражено, но полное тождество единого механизма не высказано. Нужно представить это как соответствие послания». С. 1565, «Малхут как Кетер снизу»: «Роль в возвращающемся свечении, не абсолютное тождество».

У окончания йошер — напоминает, что кав здесь описан в структуре йошер, не игулим: речь о конце порядка фигуры с головой и ногами.

Ног АК — ног Адама Кадмона.

Светит снизу вверх — действие опять относится к кав, а не к праху как самостоятельной силе. Возвращение вверх — причинное действие, которым объясняется сила в последнем получателе.

Повторение «окончания» и «ног АК» не лишнее: каждый раз другая роль. Сначала установлено место: ноги заканчиваются внизу Асия. Затем добавлено действие ор хозер: кав, заканчивающийся там, светит снизу вверх. Затем — пример Ацилута. Теперь «йошер» возвращает пример к рассматриваемой системе, подготавливая получателя. Не все подробности повторений решены, но направление ясно: каждое добавляет сведения, не разбивая объяснение на несколько путешествий.[478]

לבחי' אור הנשמה דמל' דמל' דעשיה שהוא אלקות ממש מחיצוניות הכלים דמל' דאצי'.

[W15-09 · слова 76–88]

Перевод: «К свету нешама Малхут Малхут Асия, являющемуся самой Б-жественностью, от внешней стороны сосудов Малхут Ацилута».

[478] Исследовательский том III, с. 2610–2631, «Повторения окончания кав»: «Место, действие, пример, назначение и порядок; не каждая подробность решена». С. 1568: «Добавляет ли каждое повторение сведения? Направление в основном тексте — снизу вверх».

К свету — указывает назначение, получателя: к кому кав светит снизу вверх.

Нешама — сторона Б-жественной жизненности называемой ступени.

Малхут Малхут Асия — Малхут внутри Малхут Асия; вложение сейчас разберём.

Являющемуся самой Б-жественностью — сказано о свете нешама.

От внешней стороны сосудов Малхут Ацилута — происхождение света.

Получатель назван до подробного пути к нему; вернёмся к этому при «сначала». Сперва поймём название.

Малхут Малхут: конец внутри конца

Название выясняется поэтапно. Асия — обсуждаемый мир; Малхут Асия — его последняя сфира; Малхут Малхут Асия — последнее свойство внутри этой сфиры, поскольку каждая включает десять. Это конец внутри конца, не вся Асия и даже не вся Малхут Асия. Привыкший спрашивать «конец чего?» поймёт, почему недостаточно просто «Асия»: послание ищет точку завершения последнего получателя, где возник вопрос о прахе.

Пример вложения: в многотомной книге последняя страница последней главы последнего тома — «конец внутри конца внутри конца». Это не весь том и не

случайная страница. Предел примера: страницы расположены последовательно в пространстве, а сфирот включены друг в друга как ступени, без места. Пример учит лишь точности: «Малхут Малхут» — вполне определённая точка, а не общее название Асия.

«Который»: к чему относится «сама Б-жественность»

Местоимение относится к свету. «Свет» на иврите мужского рода, как «который»; «Малхут» — женского. Поэтому «сама Б-жественность» сказано о свете нешама Малхут Малхут Асия, а не о комке праха или материальном растении. Прах — место, где далее упомянуто окончание сосуда; он — получатель и не становится Б-жественностью потому, что свет достигает его окончания. Акцент «сама» обусловлен низшей ступенью низшего, где можно подумать, что свет уже стал сотворённым. Послание говорит: даже там свет нешама системы — сама Б-жественность, а не лишь далёкое «свечение».

Следует удерживать четыре отдельных названия. Свет нешама — Б-жественная жизненность; сосуд позже получит силу и мощь; сила роста действует в земле; растение — материальный результат. От света через описываемый порядок сила приходит к окончанию сосуда.[479]

«Нешама», не являющаяся человеческой душой

Знакомое из жизни человека слово здесь означает ступень жизненности мира. Это не человеческая душа, спрятанная в прахе или камне. Как мы изучали в начале послания о нешама и сосудах сфирот, свет нешама ступени — сторона её жизни от Б-жественности; сосуд — сторона определения и получения. Поэтому нельзя автоматически переносить сюда сказанное о человеческой душе: выбор, заповеди, перевоплощение. Контекст определяет: это Б-жественная жизненность названной ступени.

«От внешней стороны сосудов Малхут Ацилута»

Предложение добавляет происхождение света относительно Ацилута: от внешней стороны сосудов Малхут Ацилута. Три уточнения: что за свет — свет нешама последней ступени Асия; его статус — сама Б-жественность; его происхождение — внешняя сторона сосудов Малхут Ацилута, а не прах как источник. Это основание мы изучили в главе о соединении и возникновении: Малхут Ацилута — источник жизненности БЙА, «становится Атиком Брия». В «Тании» Шхина, «то есть Малхут Ацилута», «облекается во дворец Святая святых Брия»; «таким

[479] Исследовательский том III, с. 2610–2631: «Определение “сама Б-жественность” принадлежит рассматриваемому свету нешама. Нельзя относить его к материальному праху или читать “нешама” здесь как человеческую душу в земле». С. 1565: «Свет нешама, не прах и не человеческая душа».

же образом Шхина спустилась и облёклась во дворец Святая святых Асия». От Шхины, облечённой в каждый мир, привлекается свет и жизненность ко всем его творениям.[480] «Внешняя сторона» не утверждает отсутствия внутренней где-то ещё: это уточнение происхождения рассматриваемого света от внешней стороны сосудов Малхут, обращённой к нижним мирам.

Перед порядком облечения выразим вторую причину просто: кав нисходит через все ступени и завершается внизу Асия. Там не угасает; оттуда светит снизу вверх к Б-жественной жизненности самой нижней ступени, раскрывая её принадлежность началу. Сейчас это объяснит силу в сосуде праха.

Сначала получатель, затем путь

Предыдущее предложение назвало получателя свечения: свет нешама Малхут Малхут Асия. Теперь послание уточняет, как то же свечение облекается; «сначала» открывает подробности пути к уже названному получателю.[465]

ולפמ"ש בס' הגלגולים פ"כ הובא בלק"א מתלבשת תחלה הארה זו של הקו דאור א"ס

[W15-10 · слова 89–102]

[480] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 52: «Шхина, то есть Малхут Ацилута… облекается во дворец Святая святых Брия»; «так Шхина спустилась и облёклась во дворец Святая святых Асия»; «от Шхины, облечённой во дворец Святая святых каждого общего или частного мира, привлекается и распространяется свет и жизненность всему миру и его творениям». Выше в послании: «от Малхут Ацилута, ставшей Атиком Брия».

Перевод: «И согласно написанному в главе 20 “Сефер ha-гилгулим”, приведённому в “Ликутей амарим”, это свечение кав света Эйн Соф сначала облекается».

Согласно написанному — по написанному.

В главе 20 “Сефер ha-гилгулим” — в «Книге перевоплощений», гл. 20.

Приведённому в “Ликутей амарим” — первой части «Тании»: отсылка к уже приведённому самим автором.

Сначала облекается — первый шаг порядка облечения.

Это свечение кав света Эйн Соф — упомянутое свечение. «Это» связывает подробности с прежним и поддерживает непрерывность: перед нами не новый свет, не связанный с кав.

Это не отступление от прямого объяснения, а уточнение по указанному источнику.

«Сефер ha-гилгулим», глава 20: что там написано

«Сефер ha-гилгулим» и «Шаар ha-гилгулим» — разные книги учения Аризаля в записи его ученика рабби Хаима Виталя; обе посвящены душам и перевоплощениям. Послание отсылает к гл. 20 первой, а не к введениям второй.

Глава 20 начинается с необходимости перед обещанным в предыдущей главе объяснением Ханоха и Элиягу, Каина и hЭвеля выяснить различия в самих

душах. Пять свойств — нефеш, руах, нешама, хая и йехида — есть в каждом из четырёх миров; «все эти души становятся облачением друг для друга»: руах Йециры облекается в нефеш Асия; нешама Брия — в руах Йециры, распространяясь до конца Асия; нефеш Ацилута также облекается в них и распространяется до конца Асия. Отсюда правило: в самой Асия четыре части, «нефеш Асия, внутри неё руах Йециры, внутри него нешама Брия, внутри неё нефеш Ацилута; всё это облекается в Асия одно внутри другого». Книга подчёркивает: речь не об обычном разделении самой Асия на её Хохму, Бину и ЗУН, «ибо всё это сама Асия», а о настоящем свойстве Ацилута, раскрывающемся внутри Асия, а также Брия и Йециры. Далее: «есть внутреннее внутри Асия — свет Ацилута, облекающийся во все названные части и облачения»; это называется «нефеш Ацилута внутри Асия».[481]

Сама глава рассматривает приобретение человеком ступеней души и их облачений: сначала нефеш от внешней стороны Асия, затем руах от внешней Йециры и далее; некоторые удостаиваются

[481] «Сефер ha-гилгулим» рабби Хаима Виталя, гл. 20 (первое издание, Франкфурт, 5444, листы 16–17). Объясняет пять свойств души в каждом мире и их взаимное облечённое присутствие: «нефеш Асия, внутри неё руах Йециры, внутри него нешама Брия, внутри неё нефеш Ацилута; всё это облекается в Асия одно внутри другого»; «это не Ацилут, Брия, Йецира и Асия свойств самой Асия… ибо всё это сама Асия»; «есть внутреннее внутри Асия — свет Ацилута, облекающийся во все названные части и облачения»; «нефеш Ацилута внутри Асия». Цитаты по снимку издания с раскрытыми сокращениями и полным написанием; далее глава рассматривает приобретение человеком ступеней души и души Каина и hЭвеля; в прочитанных строках нет «кав» или «ор хозер». Нельзя заменять книгу «Шаар ha-гилгулим» другим сочинением.

внутренней нефеш Асия — «нефеш Ацилута внутри Асия». Приобретение идёт снаружи внутрь; облечённость в послании — изнутри наружу, от самого внутреннего свечения Асия к внешним свойствам. Противоречия нет: книга описывает структуру и восхождение человека, послание опирается на структуру, описывая нисхождение свечения. Перенос языка книги о душах на свечение кав в свете нешама Малхут Малхут не автоматичен. Нужно разделить три вещи: текст «Сефер ha-гилгулим»; правило о свойствах Ацилута, Брия и Йециры внутри Асия одно внутри другого; применение в послании к свечению кав. Правило прямо говорит книга; применение — послание.

«Приведённому в “Ликутей амарим”»: примечание главы 6

Где это приведено? В примечании гл. 6 «Ликутей амарим» о нижнем мире сказано: «Хотя внутри него десять сфирот святой Асия, как написано в “Эц хаим”, врата 43; внутри этих десяти сфирот Асия — десять сфирот Йециры, внутри них — десять сфирот Брия, внутри них — десять сфирот Ацилута, внутри которых свет Эйн Соф, благословен Он. Получается, свет Эйн Соф, благословен Он, наполняет всю эту нижнюю землю через облечённость в десять сфирот четырёх миров АБЙА, как написано в “Эц хаим”, врата 47, гл. 2, и в “Сефер ha-гилгулим”, гл. 20».[482] Это именно правило: внутри Асия, одно внутри другого, десять сфирот Йециры, Брия и Ацилута, внутри них — свет Эйн Соф, так «наполняющий всю эту нижнюю землю». Там речь о материальной земле под ногами, здесь — о низе Асия, где прах. Отсылка устанавливает источник и правило, но сама не доказывает всего пути ор хозер: это послание добавляет от себя.

באור האצי' שבעשיה וממנה לבריאה ויצירה שבעשיה

[W15-11 · слова 103–109]

[482] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 6, примечание. Глава 18 упоминает «Сефер ha-гилгулим» в другом вопросе: «Иногда грешники Израиля привлекают очень высокие души… как написано в “Сефер ha-гилгулим”». Отсылка «приведённому в “Ликутей амарим”» соответствует примечанию гл. 6, прямо называющему гл. 20 «Сефер ha-гилгулим» о взаимном облечении десяти сфирот четырёх миров в нижней земле. Примечание устанавливает источник и правило, но само не доказывает весь путь ор хозер.

Перевод: «В свет Ацилута в Асия, а от неё — к Брия и Йецире в Асия».

В свет Ацилута в Асия — сначала в свет свойства Ацилута внутри Асия. «В Асия» устанавливает рамку: не общий Ацилут, из которого мы вышли в нижние миры, а внутреннее свойство достигнутого мира.

От неё — от Ацилута в Асия, в чей свет сначала облёклось свечение. Женское местоимение соответствует «Ацилут», а не мужскому «свет».

К Брия и Йецире в Асия — тоже ступени внутри Асия, а не выход к общим мирам Брия и Йецира при каждом повторении названия.

Без различения общего мира и его внутренних ступеней возникает мнимый скачок между мирами.

Мир внутри мира

Изучив четыре мира, можно подумать, что объяснение вдруг вернулось к началу лестницы. Но «в Асия» говорит о свойствах, облекающихся внутри Асия, облачение внутри облачения, а не об Ацилуте в собственном мире. Недостаточно одного названия: следует спросить об источнике света и способе его проявления внутри Асия.[481]

Пример: письмо в конверте, конверт в посылке. Всё в одном месте, но есть внутреннее и внешнее; главное — внутреннее. Так «Ацилут в Асия» — самое

внутреннее внутри Асия, а не выход в мир Ацилут. Предел примера: письмо, конверт и посылка — отдельные предметы; здесь свет облекается в облачения, каждое — способ получения, а не самостоятельный предмет.

«Сефер ha-гилгулим» добавляет уточнение. Есть два значения «Ацилут в Асия». Обычно каждый мир включает десять сфирот, его Хохма называется «Ацилут в нём», Бина — «Брия в нём» и далее: это разделение самой Асия. В смысле «Сефер ha-гилгулим», затем «Ликутей амарим» и послания, речь о свете Ацилута, облечённом внутри Асия внутренним облачением, а не об Ацилуте в собственном мире: «облачение внутри облачения», пока свет Эйн Соф внутри не наполняет и нижнюю землю. Об обычном разделении книга говорит: «это не Ацилут, Брия, Йецира и Асия свойств самой Асия… ибо всё это сама Асия».[481] Начинающему не нужно помнить все подробности обоих значений. Достаточно знать: «Ацилут в Асия» — самое внутреннее нижнего мира, сторона его соприкосновения со светом высшего, а не возвращение в высший мир. Поэтому «сначала» свечение облекается именно туда: внутреннее получает прежде, от него — к внешнему.

ומהן לבחי' אור הנשמה דמל' דמל' דעשיה

[W15-12 · слова 110–116]

Перевод: «А от них — к свету нешама Малхут Малхут Асия».

От них — от Брия и Йециры в Асия.

К свету нешама Малхут Малхут Асия — возвращение к уже названному получателю: тому же свету нешама, а не новому дополнительному.

Так порядок облечения достигает уже упомянутого получателя.

Читать путь, не добавляя остановок

Подведём итог порядка. Сначала сказано, куда приходит свечение: к свету нешама Малхут Малхут Асия. Затем — как облекается: сначала в свет Ацилута в Асия, от неё к Брия и Йецире в Асия, от них — к тому же свету нешама. Получатель не был остановкой по дороге: это название места назначения. Не нужно превращать порядок облечения в физическое движение, при котором свет выходит из нешама и возвращается через далёкие миры: подробный порядок описывает облачения, ступень внутри ступени, а не путешествие.

Остаётся не решённый словами вопрос. «Это свечение» гарантирует рассмотрение того же свечения кав, но является ли оно тем же светом во всех отношениях, теперь описанным по облачениям, или разными свойствами свечения с собственными облачениями? «Это» поддерживает непрерывность,

но не решает напряжения направлений: кав светит снизу вверх, а свечение сначала облекается во внутреннее и оттуда во внешнее. Можно удержать оба: «снизу вверх» — направление относительно нисхождения; «сначала… от неё… от них» — порядок облачений получения. Направление и порядок облачений — две оси, а не одна карта. Послание не описывает выход из света нешама обратно к Ацилуту в Асия или возвращение к общему Ацилуту.[483]

Таков путь: от кав у окончания через облачения внутри Асия к свету нешама Малхут Малхут Асия. Теперь послание говорит о результате; эти слова отвечают на начальный вопрос главы.

Кто получает силу

> ועי"ז יש כח ועוז בסיום הכלי דמל' דמל' דעשיה שביסוד העפר
>
> [W15-13 · слова 117–127]

Перевод: «И посредством этого есть сила и мощь в окончании сосуда Малхут Малхут Асия, находящегося в элементе праха».

Посредством этого — причинный вывод пути. Предыдущее — свечение кав снизу вверх, свет

нешама и порядок облечения — средство; результат — сила и мощь в определённом месте.

Есть сила и мощь — повторяет действие совев в сосудах (гл. 13), связывая абзацы.

В окончании сосуда — отличного от света нешама внутри него: сосуд — принимающая и определяющая сторона, его окончание — край последней ступени.

Малхут Малхут Асия — та же Малхут Малхут, чей свет был назван, теперь со стороны сосудов.

В элементе праха — помещает окончание сосуда в прах, действительность из вопроса предыдущей главы.

Сила раскрывается в последнем сосуде праха благодаря свечению, а не отделению сосуда от источника.

Сосуд и свет: кто получает

По языку предложения силу получает окончание сосуда Малхут Малхут Асия. Не прах как творец и не свет нешама, будто ставший прахом. Различие «света нешама» предыдущего предложения и «окончания сосуда» нынешнего сопровождает нас с начала: свет — Б-жественная жизненность, сосуд определяет и получает. Свечение достигает света; сила даётся

[483] Исследовательский том III, с. 2646–2669: «Нельзя придумывать выход из света нешама обратно к Ацилуту в Асия. Остаётся выяснить, уточняется ли то же свечение, разные его свойства или другой переход; “это” поддерживает непрерывность, но само не решает напряжения направлений. Подробный порядок не описывает физическое движение». С. 1565: «Получатель, затем путь к нему; напряжение направления и облечения сохраняется».

сосуду. Каково отношение окончания сосуда к видимому материальному праху? Послание говорит лишь «находящегося в элементе праха». Можно понять так: окончание сосуда — духовная сторона праха, корень, из которого привлекаются материальный прах и сила роста в нём. Материальный прах — не сам сосуд и не Б-жественность, а творение, в котором явно осуществляется сила, данная в окончании сосуда. Это предложение объяснения для читателя, а не прямые слова послания.

«Сила и мощь» здесь и в главе о совев

Выражение уже знакомо. В главе о совев он «светит к внутреннему кав через сосуды десяти сфирот БЙА и своим свечением внутри сосудов даёт им силу и мощь творить нечто из ничего». «Им» относится к сосудам, через которые возникает определённое нечто. Сосуд не становится самостоятельным творцом; Б-жественная сила действует посредством него. Здесь то же выражение с другим объектом: «в окончании сосуда» — конец одного названного сосуда, Малхут Малхут Асия, находящегося в прахе. Данная там сила объясняет увиденное в предыдущей главе: прах постоянно производит нечто из ничего. Повтор связывает абзацы и показывает тот же тип передачи силы — силу создавать, но не доказывает тождества всего механизма. Там — сила в сосудах для

возникновения нечто вообще; здесь — сила края нижнего сосуда, благодаря которой земля даёт рост. В обоих местах получатель остаётся получателем.[484]

Окончание не становится самостоятельным источником

Раскрытие достоинства внизу может создать впечатление, что земля получила собственную силу, больше не нуждающуюся в источнике. Послание говорит обратное, начиная «посредством этого». Сила есть там благодаря свечению, нисходившему по порядку, светившему снизу вверх к свету нешама и оттуда через порядок достигшему окончания сосуда. Отделив силу от свечения, получаем землю, будто обладающую собственной способностью. Всё объяснение кав, совев и нешама Малхут показывает происхождение силы и её действие. Достоинство земли — раскрытие зависимости от высокого корня, а не освобождение от зависимости.

Так вопрос единства, открывший послание, сохраняется и там, где множественность и материальность особенно явны. Земля производит многие частности, каждая кажется самостоятельной. Объяснение возвращает к одной силе, действующей во многих порядках. Достижение праха — не смена

[484] «Игерет а-Кодеш» 20: «Также от света Эйн Соф, равно окружающего четыре мира АБЙА, светит к внутреннему кав через сосуды десяти сфирот БЙА и своим свечением внутри сосудов даёт им силу и мощь творить нечто из ничего». См. выше, гл. 13. Исследовательский том III, с. 2610–2631: «Передача силы сосуду; повтор сочетания — не тождество всего механизма».

темы, а глубокая проверка того же вопроса в близкой действительности.

Осталось назвать эту силу. Послание не ограничивается «силой и мощью», отождествляя её с одним речением начала творения.

Речение, действующее внутри земли

> והוא מאמר תדשא הארץ וכו' להיות פועל בקרב הארץ תמיד לעולם ועד
>
> [W15-14 · слова 128–139]

Перевод: «Это речение “пусть земля произрастит” и т. д., действующее внутри земли постоянно, вовеки».

Это — отождествляет силу и мощь окончания сосуда с речением.

Речение “пусть земля произрастит” — одно из десяти речений начала творения, произнесённое в третий день: «И сказал Б-г: пусть земля произрастит зелень, траву, дающую семя, плодовое дерево, приносящее плод по своему виду, в котором его семя, на земле».[485]

И т. д. — отсылает к продолжению речения, не добавляя ступени.

Действующее — продолжающееся действие, не однократный приказ, завершившийся в третий день.

[485] Берешит 1:11: «И сказал Б-г: пусть земля произрастит зелень, траву, дающую семя, плодовое дерево, приносящее плод по своему виду, в котором его семя, на земле. И стало так».

Внутри земли — внутри, не лишь в её начале.

Постоянно, вовеки — непрекращающееся действие.

Это сказано о действии Б-жественного речения внутри роста. Далее выяснится зависимость постоянства от существования мира.

Продолжающееся действие, а не однократное начало

«Пусть земля произрастит» понятно из этого хода. Сила — не прошедший приказ, исчезнувший после первого творения: действие продолжается в повторяющемся росте. Это соответствует изученному непрерывному возникновению: мир не опирается на древнее событие, оставившее его самостоятельным, а существует Б-жественной силой, действующей в нём. «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна» от имени Бааль Шем Това объясняет стих «Навеки, Г-сподь, слово Твоё стоит в небесах»: слова и буквы «да будет небосвод» «вечно стоят внутри небесного свода… оживляя его»; «если бы буквы на мгновение удалились, упаси Б-г, вернувшись к источнику, все небеса стали бы абсолютным ничто». Так и материальная земля, и собственно неживое: при удалении букв десяти создавших её речений «она вернулась бы к абсолютному ничто».[486] Послание добавляет особую сторону основания: не только поддержание

существующего, но силу вновь и вновь производить траву и дерево, обновление растительного.

Определённый плод ограничен, определённое дерево даёт определённое число плодов. Новое — сила не описывается запасом, исчерпанным после первого роста. Нельзя превращать речение и в утверждение о росте земли без порядка семян, воды и сезонов: послание не отменяет условий роста. Оно говорит, кто действует внутри них: речение, сила, данная в окончании сосуда.

Непрерывность, обновление и условие

Предложение не закончено. После «вовеки» скобки объясняют смысл «постоянно»: свойство Эйн Соф, а не лишь шесть дней начала творения. После скобок возвращается сказуемое: выращивать травы, деревья и плоды из ничего постоянно, ежегодно, «что подобно Эйн Соф», «если этот мир просуществует многие десятки тысяч лет». Здесь «постоянно, вовеки» — продолжающееся действие; ежегодное обновление, «подобно» и «если просуществует» выяснятся в следующей главе. Обновление не противоречит непрерывности: действие может продолжаться, свет обновляться, способность

[486] «Тания», «Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», гл. 1: стих «Навеки, Г-сподь, слово Твоё стоит в небесах», от имени Бааль Шем Това: слова и буквы «да будет небосвод» «вечно стоят внутри небесного свода и навеки облечены во все небосводы, оживляя их». «Даже эта материальная земля и собственно неживое: если бы на мгновение удалились, упаси Б-г, буквы десяти речений, которыми земля сотворена в шесть дней начала творения, она вернулась бы к абсолютному ничто».

сохраняться, пока мир существует; эти стороны не взаимозаменяемы.[487] Затем послание перейдёт к человеку: посеву и посадке как «поднятию майин нуквин», различию самопроизрастающего одной силой роста и лучших плодов от труда. Здесь достаточно силы, данной в самой земле. Человек не источник света; его роль будет рассмотрена как пробуждение и раскрытие внутри уже действующей силы, а не замена речения.[466]

Две причины и соответствие: что следует и что не следует

Соберём причины и соответствие после чтения слов.

Свойство	Сказанное в главе	Чего нельзя заключить
Окружающий свет Эйн Соф	Светит под ногами АК без большого промежутка; даёт силу и мощь в сосудах	Не стена, не толкает кав, не отсутствует в других местах
Игулим Адама Кадмона	Перечислены между окончанием и совев	Не сам совев; не доказано, что это Атик

[487] Исследовательский том III, с. 2670–2680: «“Постоянно”, ежегодное обновление и способность продолжаться, если мир существует многие годы, — разные понятия… нельзя заключать, что обновление исключает непрерывность». С. 1595: «Существование действия, обновление света и способность действовать, пока существует мир, — три разные стороны». См. «Игерет а-Кодеш» 14 о ежегодном обновлении свечения: «Это свечение и привлечение, хотя постоянно, всё же не остаётся в одном свойстве и ступени от начала времён: каждый год это новый высший свет».

Кав	Завершается в конце йошер, светит снизу вверх как ор хозер	Не луч, сталкивающийся с поверхностью, не поднятие майин нуквин
Малхут Ацилута	Пример: Кетер снизу вверх, начало укоренено в конце	Нет полного тождества механизма; «укоренено» — не доказательство
Свет нешама Малхут Малхут Асия	Получатель; сама Б-жественность, от внешней стороны сосудов Малхут Ацилута	Не человеческая душа и не материальный прах
Ацилут, Брия и Йецира в Асия	Облачения свечения изнутри наружу	Не возвращение к общим мирам и не остановки путешествия
Окончание сосуда в прахе	Получает силу и мощь; это постоянно действующее речение «пусть земля произрастит»	Не самостоятельный творец; прах не Б-жественность

Что читатель получает от всех названий?

Можно сказать коротко «в земле есть Б-жественная сила» и остановиться. Но тогда теряется решаемый вопрос: как окончание, настолько далёкое от высокого раскрытия, становится местом особой силы? Подробности совев, кав, окончания, ор хозер и нешама Малхут показывают: достоинство — не чуждая сила, добавленная земле, а связь с самой

структурой воздействия и отношением начала и конца.[465]

Малость раскрытия в нижней ступени сохраняется, но окончание связано с корнем свечения. Эта связь объясняет особую силу праха. Достижение последнего места имеет цель, позволяющую распознать высокий корень, раскрывающийся именно там. Следующая глава продолжит предложение о «пусть земля произрастит»: сначала выясним «постоянно» и различие силы роста и речений, действовавших рассматриваемым способом только в дни начала творения; затем спросим, что посев и посадка добавляют уже данной силе. Служение человека присоединяется, меняя качество проявления, а не изобретая силу.

Непрерывное чтение

Прочтём весь отрывок простым языком без сокращений, одним ходом.

Почему именно прах постоянно даёт рост нечто из ничего, превосходя все элементы и небесное воинство? Лишь потому, что ноги Адама Кадмона, окончание первой системы иштальшелут, заканчиваются внизу Асия. Под ними светит свет Эйн Соф, благословен Он, окружающий все миры, без большого промежутка: между ними послание перечисляет лишь игулим Адама Кадмона. Близость к

совев — малость разделяющих облачений. Также кав от света Эйн Соф, завершающийся у окончания ног АК, не угасает, а светит снизу вверх как ор хозер. Подобно свету, облечённому в парцуфим Ацилута — Арих Анпин, Абба ве-Има, Зеир Анпин и нукву: он светит ор хозер от Малхут Ацилута, поскольку Малхут, конец нисходящего порядка, — Кетер при взгляде снизу вверх, а начало укоренено в конце. Так и у окончания кав света Эйн Соф, завершающегося в окончании йошер ног АК: он светит снизу вверх к свету нешама Малхут Малхут Асия, последней ступени внутри последней; этот свет — сама Б-жественность, происходящая от внешней стороны сосудов Малхут Ацилута. По главе 20 «Сефер ha-гилгулим», приведённой в «Ликутей амарим», это свечение кав сначала облекается в свет Ацилута внутри Асия, от неё — в свойства Брия и Йециры внутри Асия, от них — к свету нешама Малхут Малхут Асия. Посредством этого есть сила и мощь в окончании сосуда Малхут Малхут Асия, находящегося в прахе. Эта сила — речение «пусть земля произрастит», действующее внутри земли постоянно, вовеки.

Итог: что выяснено и что остаётся открытым

Выяснено: «это лишь потому, что» обосновывает раскрытие силы в прахе; обоснование двойное. Совев

светит под окончанием йошер без большого промежутка — при малом количестве разделяющих облачений; игулим АК остаются перечисленным посланием разделением. Кав у окончания светит снизу вверх, поскольку цель привлечения раскрывается в конце, как Малхут Ацилута — Кетер снизу вверх. Свечение достигает света нешама Малхут Малхут Асия, самой Б-жественности, и облекается по порядку облачений внутри Асия согласно «Сефер ha-гилгулим» и примечанию «Ликутей амарим». Так есть сила и мощь в окончании сосуда праха — постоянно действующее речение «пусть земля произрастит».

Открыты вопросы: почему перечислены Арих, Абба ве-Има и ЗУН, но не Атик; точное отношение «лишь одни игулим АК» к «Эц хаим», где под ногами АК окружают игулим Атика; подробное согласование «без большого промежутка» с удалённостью сосудов Асия в «Эц хаим» сверх предложения двух осей; является ли «это свечение» тем же светом во всех отношениях или его свойствами; почему автор несколько раз по-разному повторил окончание кав.

Три правила чтения из главы

Помимо содержания, глава учит трём полезным правилам. Первое: при «конце» или «окончании» спрашивать — чего? Низ Асия, окончание ног йошер и Малхут Малхут — три точных «конца», а не одно

название одного предмета. Второе: при кажущемся противоречии источников об удалённости выяснять порядок и отношение каждого. Различение игулим и йошер помогает поставить трудность; здесь оно — ещё не доказанное решение всех подробностей. Третье: различать назначение и путь. Названного до пути получателя нельзя превращать в дополнительную остановку.

Изучение главы с помощью инструментов искусственного интеллекта

Главный соблазн главы — схема; есть и отсылка к книге с названием, похожим на другую. Им посвящены первые упражнения. Третье и четвёртое возвращаются к неокончательным вопросам: двум осям и «началу, укоренённому в конце». Пятое предлагает инструменту роль начинающего, проверяя нашу способность объяснить, почему именно прах раскрывает силу.

Упражнение 1: схема, проверенная по словам

Что спросить. Попросить изобразить словами или таблицей ход от «это лишь потому, что» до «постоянно, вовеки».

Что проверить. Четыре вопроса: добавлена ли не написанная посланием остановка, например у получателя перед «сначала»? Совев «толкает» или «возвращает» кав? Кому приписан ор хозер — кав,

как в послании, или совев? К чему относится «сама Б-жественность» — свету нешама или праху?

Предел вывода. Правильная схема помогает памяти, но даже без ошибок не решает открытых вопросов, например отношения «этого свечения» к его свойствам.

Упражнение 2: «Сефер ha-гилгулим» и «Шаар ha-гилгулим»

Что спросить. Попросить цитату источника отсылки «“Сефер ha-гилгулим”, гл. 20».

Что проверить. Это разные книги, чьи сходные названия автоматический инструмент может спутать. Проверить книгу, главу и соответствие формулировки приведённому здесь: «нефеш Асия, внутри неё руах Йециры…». Так же с примечанием гл. 6 «Ликутей амарим»: открыть «Танию» и прочитать самостоятельно.

Предел вывода. Даже найденный источник говорит о душах и приобретении их человеком. Применение к свечению кав принадлежит посланию. Представляя «Сефер ha-гилгулим» как описание самого ор хозер, инструмент смешивает источник и его применение.

Упражнение 3: две оси

Что спросить. Представить трудность: «Эц хаим» говорит, что сосуды Асия крайне далеки от совев;

послание — что внизу Асия он светит «без большого промежутка». Попросить согласование.

Что проверить. Различает ли инструмент игулим и йошер, как глава? Представляет ли согласование как прямые слова источника?

Предел вывода. Глава прямо назвала это вероятным предложением из языка, а не письменным связующим объяснением. Превращение его в достоверность выходит за пределы известного.

Упражнение 4: «Начало укоренено в конце» повсюду?

Что спросить. Попросить объяснить выражение и привести другие применения.

Что проверить. Не читает ли инструмент всякое «укоренено» как одно соответствие двух постоянных ступеней? В главе о Малхут и здесь мы видели: всегда спрашивать, что начало, что конец и что раскрывается в их связи.

Предел вывода. Цитата не доказывает механизма. Соответствие сделало само послание, но полное тождество механизма не высказано.

Упражнение 5: объяснить начинающему

Что спросить. После изучения попросить: «Играй роль начинающего учащегося. По одному задавай вопросы, почему именно прах раскрывает силу роста.

Не объясняй сам; после каждого моего ответа задай один вопрос о неясном тебе месте». Отвечать самостоятельно, не заглядывая в главу.

Что проверить. Где возникло затруднение? Вернуться к соответствующему разделу, проверить основание ответа в словах послания. Следить и за вопросами инструмента: предположение о ненаписанном, например что сам прах «постигает» силу, — возможность исправить предпосылку, а не принять её.

Предел вывода. Инструмент лишь организует упражнение. Понимание измеряется способностью объяснить без готового ответа; не объяснённое записывается вопросом для дальнейшего изучения.

Глава 16 | От роста к служению человека

Что мы уже знаем

Глава спрашивает, что добавляет действие сеющего и сажающего человека, поэтому ей необходимо только выясненное о силе самой земли. Сила творить нечто из ничего, принадлежащая лишь Творцу, раскрывается «с большей мощью» именно в прахе, остающемся низким творением (гл. 14). Мазаль увеличивает, а не производит первоначальное произрастание: оно «из силы роста в нём», «ничто и

духовной» относительно растений (гл. 14). Преимущество — от совев, светящего под окончанием ног йошер АК, и кав, светящего у окончания снизу вверх как ор хозер. Так есть сила и мощь в окончании сосуда праха — постоянно действующее речение «пусть земля произрастит» (гл. 15).

Вопрос главы: если земля даёт рост, что добавляет сеющий?

Малое зерно может стать началом большого дерева, но зерно на столе ничего не выращивает. Нужно войти в почву и получить условия роста. С другой стороны, земля получает силу роста не только при посеве человеком: травы и деревья появляются и там, где никто не сеял. Перед нами две стороны: уже данная земле сила и действие человека, пробуждающее её и направляющее проявление.

Предыдущая глава рассматривала первую: почему именно прах постоянно даёт рост нечто из ничего, превосходя элементы и небесное воинство. Послание ответило одним обосновывающим предложением с двумя причинами: под окончанием ног АК светит окружающий свет Эйн Соф без большого промежутка; также кав, завершающийся там, светит снизу вверх как ор хозер. Так есть сила и мощь в

окончании сосуда праха — постоянно действующее в земле «пусть земля произрастит».

Нынешний отрывок добавляет две вещи. Во-первых, смысл действия «постоянно, вовеки»: отличает его от других речений, действовавших так лишь в начале творения, и описывает рост, обновляющийся «ежегодно» силой, «подобной Эйн Соф». Во-вторых, различает сами растения: вырастающие сами и появляющиеся посредством посева и посадки. Даже последние — «подобно нечто из ничего», и они «намного превосходят». Отсюда вывод о человеке: его служение привлекает высшие света во все миры, «что является целью сотворения человека».

Так строится вопрос: что добавляет сеющий к уже имеющейся силе? Если добавляет, не противоречит ли это тому, что вся сила дана свыше? Прежняя глава наметила ответ: человек не источник света, а пробуждающий и раскрывающий уже действующую силу. Само послание противопоставляет: в начале творения свечение светило «безвозмездной милостью», без всякого пробуждения снизу, а посеянное и посаженное — именно через такое пробуждение.

Одно продолжающееся предложение

Отрывок не начинает нового предложения, а продолжает конец предыдущей главы: «Это речение

“пусть земля произрастит” и т. д., действующее внутри земли постоянно, вовеки». «Это» — сила и мощь окончания сосуда праха. «Пусть земля произрастит» — речение создания растений третьего дня: «пусть земля произрастит зелень, траву, дающую семя, плодовое дерево». «Действующее внутри земли» — речение не завершилось после однократного произнесения, а продолжает действовать.

Здесь открываются скобки. В них объясняется «постоянно», различаются «пусть земля произрастит» и два других речения. После скобок основное предложение дополняет содержание: «выращивать травы, деревья и плоды из ничего постоянно, ежегодно». Если читать скобки отдельно, теряется ход предложения; если пропустить — различие, которое они дают. Скобки принадлежат самому посланию, а не объяснителю.[488]

Структура с раскрытыми сокращениями и добавленной для чтения пунктуацией:

- **Основное предложение:** это речение «пусть земля произрастит» и т. д., действующее внутри земли постоянно, вовеки, — выращивать травы, деревья

[488] Скобки есть в огласованном тексте Kehot; английский переводчик отмечает: «Скобки присутствуют в тексте». О непрерывном чтении от «силы и мощи в окончании сосуда» через «это речение “пусть земля произрастит”» до «выращивать» см. исследовательский том III, с. 2610–2631, вопрос о «это речение»; с. 2670–2680, непрерывное объяснение «Пусть земля произрастит, постоянно и подобно Эйн Соф».

и плоды из ничего постоянно, ежегодно, что подобно Эйн Соф…

- **В скобках:** (свойство Эйн Соф, а не только в шесть дней начала творения, как речение «пусть воды воскишат» и «пусть земля произведёт живую душу», — от Хохмы Малхут Малхут Асия, — ибо в семь дней начала творения в этом мире светило свечение света Эйн Соф безвозмездной милостью, совершенно без поднятия майин нуквин).

«Свойство Эйн Соф» — не только в дни начала творения

(בחי' אין סוף ולא בלבד בששת ימי בראשית

[W16-01 · слова 140–147]

Перевод: «(Свойство Эйн Соф, а не только в шесть дней начала творения».

Скобки начинают описывать характер «постоянно». Действие речения в земле — «свойство Эйн Соф». Не земля или дерево бесконечны: речь о способе действующей силы, не о заранее приготовленном иссякающем запасе растений, а о способности, не исчерпывающейся ни одним проявлением. После скобок послание вернётся, сказав «подобно Эйн Соф»; там рассмотрим подробнее.

«А не только в шесть дней начала творения» добавляет время. Речение действовало при первом

появлении зелени и плодового дерева и действует после. «Только» показывает обе стороны: в те шесть дней оно тоже действовало, но не ограничено ими.

Два речения, действовавших так только в начале творения

כמאמר ישרצו המים ומאמר תוצא הארץ נפש חיה
מחכמה דמל' דמל' דעשיה

[W16-02 · слова 148–159]

Перевод: «Как речение “пусть воды воскишат” и “пусть земля произведёт живую душу”, от Хохмы Малхут Малхут Асия».

«Как речение» — как было с ним. Два речения показывают отличие: они действовали таким способом только в начале творения, а «пусть земля произрастит» действует доныне.

«Пусть воды воскишат» — пятый день: «пусть воды воскишат кишением живой души, и птица полетит над землёй». Тогда воды произвели рыб и водных существ, были сотворены и птицы. «Пусть земля произведёт живую душу» — шестой день: «пусть земля произведёт живую душу по её виду: скот, ползающих и земных зверей по их виду». Здесь «живая душа» — библейское обозначение животных; не путать с человеком, «стал человек живой душой», что Онкелос переводит «говорящим духом».

В чём разница? В начале творения рыбы вышли из воды, животные — из земли силой самого речения, без предшествующих родителей. С тех пор они размножаются друг от друга по видам; рыбам и птицам тогда сказано благословение «плодитесь и размножайтесь». Земля же силой «пусть земля произрастит» продолжает производить травы, деревья и плоды ежегодно. Это различие скобок: речение растений не как речения животных, действовавшие однажды и продолженные рождением; оно действует «внутри земли постоянно». Это не снижает достоинства рождения и не означает отсутствия силы Эйн Соф в нём. Здесь речь о повторяющемся росте из самой земли, нижнего места.[489]

Можно спросить: растения тоже происходят из семян, как животные от родителей. Роль семени послание обсудит позже, различая посеянное и посаженное и самопроизрастающее, говоря о несопоставимости зерна с плодом. Пока достаточно заметить, кому приписан повторный рост: речению внутри земли.

Нужно избегать и языковой путаницы. «Пусть земля произведёт живую душу» в послании — животные

[489] Английский переводчик Kehot так объясняет скобки: «а не только в шесть дней творения, как в случае речения…» — животные речения так действовали только вначале. «Плодитесь и размножайтесь»: Берешит 1:22 (водные существа и птицы), 1:28 (человек). Исследовательский том III, с. 2670–2680: послание «противопоставляет продолжающееся действие растительного речения речениям создания животных». О выборе роста вместо рождения и невозможности отрицать силу Эйн Соф в рождении см. с. 2571–2579, 2610–2631.

шестого дня (Берешит 1:24). В третий день о растениях сказано «и произвела земля зелень» (1:12), осуществив «пусть земля произрастит». Одно слово, разные речения. Это пригодится при словах Раши, который тоже пишет «пусть земля произведёт», имея в виду растения.

«От Хохмы Малхут Малхут Асия»: Малхут — последняя сфира системы; Малхут Малхут — последняя внутри последней; Асия — мир. Внутри этой ступени есть Хохма, её внутреннее свойство. По порядку слов выражение указывает источник двух названных речений. О силе «пусть земля произрастит» послание сказало «в окончании сосуда Малхут Малхут Асия в прахе». Два источника — в одной нижней ступени, но разных свойствах: речения животных, так действовавшие вначале, — от её Хохмы; постоянное речение — от окончания её сосуда в прахе.

Почему? Послание не объясняет; можно предложить направление. «Кунтрес ахарон» 4 описывает «каплю, привлечённую от сосуда высшей Хохмы», обладающую «силой рождать и создавать нечто из ничего». «Рождать» относится к рождению; именно животные с начала творения рождаются друг от друга. Возможно, есть связь Хохмы с их сотворением. Это предположение, не решение. Из самого языка ясно лишь, что продолжающееся действие приписано

окончанию сосуда, самому нижнему месту, в соответствии с достоинством окончания предыдущей главы.[490]

Выражение	Источник в Торе	Предмет речения	Действие по посланию
Пусть земля произрастит	Берешит 1:11–12	Трава, семя и плодовое дерево	Постоянно действует внутри земли, ежегодно выращивает; сила в окончании сосуда Малхут Малхут Асия
Пусть воды воскишат	Берешит 1:20	Водные существа и птица	Произвело животных из воды в начале творения; от Хохмы Малхут Малхут Асия
Пусть земля произведёт живую душу	Берешит 1:24	Скот, ползающие и земные звери	Произвело животных из земли в начале творения; от Хохмы Малхут Малхут Асия

[490] Отнесение к Хохме внутри самих скобок; «в окончании сосуда Малхут Малхут Асия в прахе» — перед ними. Исследовательский том III отмечает прямое указание источников и отсутствие найденной точной причины (с. 2571–2579; вопрос на с. 2610–2631; также 1598). «Кунтрес ахарон» 4: «Капля, привлечённая от сосуда высшей Хохмы, обладает силой рождать и создавать нечто из ничего». Связь с животными речениями — предположение этого объяснения, не решение исследовательского тома.

Шесть и семь: сохраняются оба числа

שבז' ימי בראשית האיר בעולם הזה הארה מאור אין סוף בחסד חנם

[W16-03 · слова 160–171]

Перевод: «Ибо в семь дней начала творения в этом мире светило свечение света Эйн Соф безвозмездной милостью».

«В семь дней начала творения»: раньше — «шесть», здесь — «семь». Оба числа рядом в тех же скобках. Они есть и в огласованном тексте, и в английском переводе Kehot. У нас нет текстового свидетельства без одного из них, поэтому нельзя исправлять число для согласования.[491]

Возможное чтение, уважающее оба числа: шесть дней — дни труда, когда произнесены речения, включая животных; семь — вся неделя творения с Шабатом, время описанного свечения безвозмездной милости. Это — соответствующее структуре предложение, не прямой источник. Причина изменения числа внутри скобок остаётся открытой.

«В этом мире светило свечение света Эйн Соф»: светило сокращённое свечение высшего источника, а

[491] Огласованный текст издания Kehot: «а не только в шесть дней начала творения» и «ибо в семь дней начала творения светило в этом мире»; английский перевод сохраняет шесть и семь. Исследовательский том III отмечает: на проверенной странице «Примечаний и исправлений» нет исправления чисел (с. 2482–2499); замечание 48 касается начала «и ещё более того», а не этого предложения (с. 2571–2579, 2670–2680); нельзя исправлять без свидетельства (с. 2610–2631). Различение времени действий творения и охвата безвозмездной милости — лишь предложение чтения (с. 2610–2631, также 1634).

не сама сущность. «От света Эйн Соф» — источник; «в этом мире» — материальном, где возникли рыбы и животные.

«Безвозмездной милостью» — как дар. «Хесед» — передача; «безвозмездно» — не в обмен, без заслуживающего действия получателя. Таково первое свечение; конец скобок уточнит, что не предшествовало ему со стороны получателя.

Безвозмездная милость: что именно дано без пробуждения

(בלי העלאת מיין נוקבין כלל)

[W16-04 · слова 172–176]

Перевод: «Совершенно без поднятия майин нуквин)».

Майин нуквин — «женские воды», сокращённо МАН (или МН), термин каббалы. Корень — слова мудрецов о дожде: «верхние воды мужские, нижние женские»; «ни одна пядь не спускается сверху без того, чтобы земля поднялась навстречу на две пяди». Как земля «отвечает» дождю, поднимая навстречу влагу, так в отношении воздействующего и получателя есть пробуждение получателя, в ответ на которое нисходит воздействие. Пробуждение снизу — «поднятие майин нуквин»; ответное воздействие — «майин духрин», мужские воды, МАД. В «Игерет а-Кодеш» 4 Алтер Ребе пишет: «Пробуждение свыше — именно через пробуждение снизу, поднятие майин

нуквин, как сказали мудрецы: ни капля не спускается сверху…». Арамейские «итарута ди-леэйла» и «итарута ди-летата» означают пробуждение свыше и снизу. Это не материальная вода: она пример отношения получателя и воздействующего.[492]

«Совершенно без» — без всякого такого пробуждения. Первое свечение не было ответом: ещё некому пробуждать. Так «Игерет а-Кодеш» 5 описывает творение: «Тогда привлечение и нисхождение было совершенно без пробуждения снизу, ибо “нет человека, чтобы возделывать…”, а только потому, что “Он желает милости” и “мир строится милостью”». Далее: «После сотворения человека, чтобы “возделывать её…”, всякое пробуждение свыше, вызывающее высшую милость, — через пробуждение снизу». Два порядка: до человека — милость, не ожидающая пробуждения; с сотворением человека для труда — воздействие, пробуждаемое действием снизу.[493]

Итак, сказано: свечение семи дней начала творения, которым речения произвели мир и животных, дано безвозмездной милостью, без предварительного

[492] «Берешит раба» 13:13: «Сказал рабби Шимон бен Элазар: ни одна пядь не спускается сверху без того, чтобы земля поднялась навстречу на две пяди»; «сказал рабби Леви: верхние воды мужские, нижние женские». «Тания», «Игерет а-Кодеш» 4, «Израиль избавляется лишь цдакой». Английский перевод Kehot объясняет термин: «первоначальное пробуждение соответствующим действием человека», отсылая к посланию 4. См. словарь, «Поднятие майин нуквин».

[493] «Тания», «Игерет а-Кодеш» 5, «Ва-йаас Давид шем». Английский переводчик Kehot при «совершенно без поднятия майин нуквин» тоже отсылает к посланию 5.

пробуждения получателя. Не сказано, что всякий нынешний рост происходит без условий, или что пробуждение снизу больше не нужно. Напротив, далее: «некоторые из них — посредством поднятия майин нуквин». Безвозмездная милость также не отменяет порядков творения: речение, земля, вода и времена остаются. Отрицается одно: первое свечение не было наградой или ответом на служение получателя.

Это основа отношения дара и труда. Чтобы человек мог пробуждать, сначала нужно дать ему существование и силы. Нет круга, где обе стороны ждут и отсутствует начало. Милость создаёт возможность; внутри неё развивается служение получателя. Способность служить дана до служения.

Семейный пример: родители учат ребёнка говорить; лишь затем он может попросить у них что-то. Просьба действительно его, но способность просить дана прежде. Предел примера: ребёнок существовал до обучения, а в объясняемом милость создаёт само существование получателя. Родители трудились при обучении, здесь же милость не зависит ни от чего. Пример показывает только порядок: сперва передача, затем пробуждение.

Раши о «нет человека возделывать землю»: трудность, требующая осторожной проверки

На стих «Никакого полевого кустарника ещё не было на земле, никакая полевая трава ещё не проросла, ибо Г-сподь Б-г не посылал дождя на землю и не было человека возделывать землю» (Берешит 2:5) Раши пишет: «В третий день, когда написано “пусть земля произведёт”, они не вышли, а стояли у выхода почвы до шестого дня»; «Почему не посылал дождя? Потому что не было человека возделывать землю и распознавать пользу дождей. Когда человек пришёл и узнал их необходимость миру, помолился о них; они выпали, деревья и травы выросли». Источник — Гемара: «Травы вышли и стояли у выхода почвы, пока первый человек не попросил о них милосердия; выпали дожди, и они выросли, чтобы научить: Святой, благословен Он, желает молитвы праведников».

На первый взгляд внутри дней начала творения есть молитва, пробуждение снизу, от которого зависел рост. Противоречит ли это «совершенно без поднятия майин нуквин»? Сравним предмет, время и смысл условия.

Предмет. Раши рассматривает растения третьего дня, «и произвела земля зелень», и момент их выхода из почвы и роста. Послание — свечение семи дней, в скобках прямо связанное с речениями животных:

«пусть воды воскишат», «пусть земля произведёт живую душу». Полезно прежнее различение: «пусть земля произведёт» у Раши — растения, не животное речение послания.

Время. Раши различает третий день, когда растения достигли выхода почвы, и шестой, когда человек сотворён и помолился. Молитва — после сотворения человека. В послании семь дней — общая рамка, без обсуждения изменений в момент сотворения человека.

Смысл условия. Раши говорит о дожде и молитве распознающего его пользу человека. Послание — о майин нуквин, общем пробуждении снизу. Молитва, несомненно, — такое пробуждение. «Кунтрес ахарон» 4 называет молитву «привлечением света Эйн Соф… чтобы изменить творения: больной исцелился, дождь сошёл с небес на землю, оплодотворяя её и давая рост», и говорит, что «невозможно без поднятия майин нуквин именно снизу». Поэтому отсутствие каббалистического термина у Раши не устраняет трудности.

Из сравнения возникает разумное чтение на основании самой «Тании». «Игерет а-Кодеш» 5 использует «нет человека возделывать», говоря об отсутствии пробуждения снизу при творении, а «после сотворения человека, чтобы возделывать» всякое пробуждение высшей милости — через

нижнее. Тогда молитва первого человека — не исключение внутри безвозмездного дара, а начало нового порядка с сотворением человека. Первый дар — вывод творений к существованию и доведение растений до выхода почвы — безвозмезден. Дождь и рост после молитвы относятся уже к пробуждению снизу. Чтение обосновано подробностями Раши и посланием 5, но в нашем отрывке прямо не написано, поэтому нельзя представлять его словами послания. И нельзя выводить из Раши, что каждое нынешнее растение требует посева человеком: он говорит о дожде и молитве, не о посеве; само послание признаёт самопроизрастающее.[494]

Выращивать «ежегодно»

להצמיח עשבים ואילנות ופירות מאין ליש תמיד מדי שנה בשנה

[W16-05 · слова 177–186]

Перевод: «Выращивать травы, деревья и плоды из ничего постоянно, из года в год».

После «совершенно» скобки закрыты; предложение возвращается к основному сказуемому. «Выращивать» завершает «действующее» до скобок:

[494] Раши к Берешит 2:5; «Хулин» 60б. Исследовательский том III, с. 2738–2754: молитва Адама — «действительная трудность области применения»; отсутствие у Раши каббалистического названия «не устраняет трудности». Предложенные различия творения и появления с дальнейшим увеличением либо ограниченное применение безвозмездной милости «требуют источника». См. с. 2571–2579, 2610–2631. Наша глава приводит для второго варианта источник из самой «Тании», послание 5; это остаётся обоснованным чтением, не словами нашего послания.

речение действует в земле для роста. «Травы, деревья и плоды» — три результата: малое растение, дерево и даваемое им. «Из ничего в нечто» — от аин к йеш.

О самой силе земли сказано «из ничего», без «подобно». В гл. 14 прах «постоянно даёт рост нечто из ничего — травам и деревьям», а сила роста — «ничто и духовна, а они материальны». Здесь взгляд со стороны силы: возникающее — не перестановка готового плода, лежавшего в земле, а новое проявление от Б-жественной силы речения. Далее об уже посаженном зерне появится «подобно». Сохраним различие: каждое выражение на своём месте, каждое видит рост с другой стороны.

«Постоянно, из года в год» придаёт постоянству конкретный смысл. Прежде — «постоянно, вовеки»; теперь — «постоянно, ежегодно». Это не одно выражение: «вовеки» подчёркивает непрекращающееся действие, «ежегодно» — обновление проявления в годовом цикле. Не сказано, что каждый лист непрерывно растёт ежемгновенно повсюду; сила снова даёт рост, год за годом.

Непрерывность и обновление не противоположны. Конец «Игерет а-Кодеш» 14 говорит о ежегодном высшем свечении: «Хотя постоянно, оно не остаётся лишь в одном свойстве и ступени от начала времён, а каждый год — новый высший свет». Приведённое от имени Ребе замечание к нашему посланию тоже

отсылает туда. Послание 14 рассматривает свечение, обновляемое в Рош ha-Шана; здесь достаточно принципа. Три невзаимозаменяемые стороны: действие продолжается, проявление ежегодно обновляется, способность не исчерпывается, пока существует мир; последнее — следующий фрагмент. [495]

«Подобно» и «если»: сила, не являющаяся запасом

שהוא מעין בחי' א"ס שאם יתקיים עוה"ז ריבוי רבבות שנים יצמיחו מדי שנה בשנה

[W16-06 · слова 187–200]

Перевод: «Что подобно Эйн Соф: если этот мир просуществует многие десятки тысяч лет, они будут давать рост ежегодно».

«Что» — только что названный способ роста. «Подобно» — пример, сходство. «Эйн Соф» — бесконечность. «Если этот мир просуществует» — условие. «Многие десятки тысяч лет»: ревава — десять тысяч. «Будут давать рост ежегодно» — продолжат каждый год.

Аргумент прост. Запас убывает при использовании. Если бы земля получила при творении определённое

количество растений, оно истощилось бы спустя долгое время. Послание говорит: даже если мир существует многие десятки тысяч лет, ежегодный рост продолжится. Сила не расходуется и не изнашивается проявлениями; поэтому «подобна Эйн Соф».

Точность сохраняют два слова. «Подобно» — сходство, не тождество сущности Эйн Соф и не бесконечность земли. «Если» — условие: послание не предсказывает длительность мира и не говорит, что уже прошли бесконечные годы или выросло бесконечное количество растений. Оно описывает способность: пока мир существует, сила продолжает действовать.[496][497]

Почему в скобках «свойство Эйн Соф», а здесь «подобно»? Послание не объясняет. Возможно, скобки описывают силу по корню, здесь же — проявление в ограниченных годах и растениях,

[495] «Тания», «Игерет а-Кодеш» 14, «Пробудить прежнюю любовь», ближе к концу. Замечание от имени Ребе обозначено исследовательским томом как примечание 58. О трёх сторонах см. исследовательский том III, с. 2646–2669: «Существование действия, обновление света и способность действовать, пока мир существует, — три разные стороны»; также с. 2610–2631, 2670–2680.

[496] Объяснение ежегодного роста, изучаемое здесь: «что подобно Эйн Соф: если этот мир просуществует многие десятки тысяч лет, они будут давать рост ежегодно». «Подобно» ограничивает: сходство, не тождество. «Если» обусловлено существованием мира. Не утверждается, что уже прошли бесчисленные годы или выросли бесчисленные плоды.

[497] О постоянстве при существовании мира и «подобно Эйн Соф» как неиссякающей способности, а не бесконечности прошедших лет или количества плодов см. исследовательский том III, с. 2418–2431, пределы выражений бесконечности в теме праха; с. 2670–2680, непрерывное объяснение; с. 2571–2579, 2610–2631, вопросы «постоянно», «ежегодно», условия существования мира, различия йеш ме-аин и «подобно», несопоставимости зерна с плодом и деревом и статуса вопросов.

потому «подобно» — заметное внутри ограниченного порядка сходство. Это лишь предложение; вопрос открыт.

Каждый результат ограничен. Даже большое дерево не бесконечно: плоды можно сосчитать, ствол измерить. Именно поэтому пример освещает главную тему: сила, не происходящая из предела, раскрывается ограниченными результатами. Не нужно стирать конечность плода, чтобы удивляться вновь и вновь производящей его силе.

Посеянное и посаженное: здесь майин нуквин — действие

> אלא שיש מהן ע"י העלאת מ"נ והם הזרועים והנטועים
> [W16-07 · слова 201–209]

Перевод: «Однако некоторые из них — посредством поднятия майин нуквин: посеянные и посаженные».

«Однако» ограничивает сказанное. «Некоторые из них» — растения. «Посредством поднятия майин нуквин» — через пробуждение снизу. «Посеянные и посаженные» — растения, которые сеют и сажают. Посев — помещение семян в почву, например пшеницы и овощей; посадка — помещение зёрнышка, саженца или ветви для роста дерева.

После ежегодной силы земли послание различает пути появления растений. Некоторые — через

пробуждение снизу, сразу поясняя: посеянные и посаженные. Далее об их качестве прямо говорит: «поднятие майин нуквин — посев и посадка». Здесь у термина конкретное содержание: действие человека, вводящего семя или зёрнышко в почву.

Как посев является майин нуквин? Это пробуждение получателя. Земля — «получатель»: в ней облечена сила роста, данная речением. Семя «взывает» к силе, привлекая определённое проявление: пшеница от пшеницы, яблоко от яблочного зерна. «Игерет а-Кодеш» 8: «Посеянные в земле зёрна лишь подобны пробуждению снизу, называемому поднятием майин нуквин в писаниях Аризаля». Даже пример осторожен: «подобны». «Кунтрес ахарон» 4: «Зерно пробуждает силу роста земли, слово Г-спода “пусть земля произрастит”… посредством поднятия майин нуквин к её корню».[498]

Не каждое майин нуквин обозначает одно. В отрывке «Ор ha-Тора» («Бемидбар», маамары к Шавуот, с. 196), приведённом в исследовательском томе, термин описывает иное: сам рост, восходящий «снизу вверх» от силы, облечённой в траву, уподоблен майин

[498] «Тания», «Игерет а-Кодеш» 8: колос, дерево и плоды «совершенно не являются существом и сущностью семени и зерна», а сила роста «не выводит и не раскрывает силу наружу, из возможности в действие, иначе как посредством семени и зерна»; посеянные зёрна «лишь подобны пробуждению снизу, называемому поднятием майин нуквин». Объясняемое — цдака, восходящая «поднятием майин нуквин к корню душ свыше», и «милость Г-спода», нисходящая и светящая в молитве. См. «Кунтрес ахарон» 4; объяснение маамара «Ки ха-арец тоци цимха», «Ликутей Тора», «Ницавим»: «Посеянное зерно — лишь поднятие майин нуквин, привлекающее от первичной силы роста произрастание этого частного вида по посеянному зерну».

нуквин; ударяющий мазаль с «расти» — пробуждающим её майин духрин. Упомянуты и дожди, выводящие силу роста «из сокрытия к раскрытию». Там это реакция получателя, не рука сеющего. Поэтому не везде майин нуквин — посев. Из «Ор ha-Тора» нельзя установить его наличие в смысле нашего послания у самопроизрастающего; область применения открыта. Разделение во времени — одно «до прорастания», другое «после» — добавило бы ненаписанное ни здесь, ни там. В послании установлено различие посеянного и посаженного и самопроизрастающего.[499]

Для первого чтения достаточно двух вещей. Одно название применяется к разному: здесь — посев, в приведённом «Ор ha-Тора» — рост, восходящий из травы. Совпадение названия не устанавливает тождества предмета: каждый раз нужно выяснять, что оно описывает. Вместе с тем это не чуждые значения, а применения одного отношения получателя и воздействующего: связь не отменяется, но не становится тождеством.

[499] «Ор ha-Тора», «Бемидбар», маамары к Шавуот, с. 196, по цитате в исследовательском томе III, с. 2537–2549: «Это пример привлечения майин духрин для пробуждения поднятия майин нуквин: рост от силы роста снизу вверх подобен майин нуквин, восходящим от получателя; требуется привлечь майин духрин от мазаля, пробуждая это поднятие». Также: «привлечение дождей в землю выводит силу роста из сокрытия к раскрытию». О двух применениях термина и отсутствии в источнике временного разделения до и после прорастания см. с. 2571–2579 («два применения; нет доказанного ботанического разделения времени»), 1601 и 1636–1637.

Зерно на столе, зерно в почве

Вернёмся к началу. Зерно на столе само не выращивает. Земля сама даёт рост, но самопроизрастающее — не то, чего человек хотел. Посев соединяет: семя входит в землю, пробуждает силу, направляет проявление к виду и результату. Приписав всё семени, теряем силу земли; приписав всё земле без посева — дополнение труда человека. Послание соединяет: сила дана свыше, действие снизу пробуждает более богатое и отборное проявление.

Арамейские «итарута ди-летата» и «итарута ди-леэйла» из послания 4 описывают общую связь: человек действует полученными силами, и из действия привлекается дополнительное раскрытие свыше. Не два самостоятельных партнёра, каждый творящий часть. Вся сила дана человеку, но дана для служения.

На том же листе «Ор ha-Тора» ясно: «Чтобы нижний мог поднять майин нуквин, необходимо сначала привлечь силу и мощь от высшего к нижнему, чтобы тот мог поднять их». Три этапа: МАД, МАН, МАД. Сначала высший даёт силу, затем нижний пробуждается, затем нисходит новое ответное воздействие. Способность пробуждать тоже дана свыше, как способность служить безвозмездной

милостью до служения; однако пробуждение действительно нижнего.

Учебный пример: учитель учит, и из изученного ученик умеет спросить. Серьёзный вопрос открывает объяснение, которое не было бы дано так при равнодушии; учитель отвечает новым объяснением. Ученик не творит мудрость учителя, но труд меняет получение. Человеческий пример не измеряет Б-жественного привлечения, лишь помогает одновременно понять: сила не наша, наше действие — решающее. Переход от поля к служению само послание сделает в конце; прежде вернётся к зерну.

«Подобно нечто из ничего»: зерно несопоставимо с плодом

> ואעפ"כ הם כמו יש מאין שהגרעין הנטוע אין לו ערך כלל לגבי הפרי
>
> [W16-08 · слова 210–222]

Перевод: «И всё же они подобны нечто из ничего, поскольку посаженное зерно совершенно несопоставимо с плодом».

«И всё же»: несмотря на пробуждение снизу, предшествующее зерно и человеческое действие. «Посаженное зерно» — которое посадили. «Совершенно несопоставимо с плодом» — нет соотношения меры.

Почему «подобно»? Перед результатом уже есть зерно, почва, вода и условия. Это не йеш ме-аин в полном начальном смысле — из абсолютного небытия. «Подобно» сохраняет сходство: новое столь велико относительно явного в зерне, что напоминает появление чего-то из ничего. Английский переводчик Kehot замечает: не собственно нечто из ничего, поскольку есть первоначальный материал; строго можно назвать нечто из нечто, но результат настолько несопоставим с источником, что рост подобен творению нечто из ничего.[500]

«Совершенно несопоставимо» — разрыв между явным в зерне и появляющимся: размером, формой, вкусом, множеством. Речь о силе обновления в росте. Послание 8 говорит: колос, дерево и плоды «совершенно не являются существом и сущностью семени и зерна, ибо их существо и сущность исчезает и разлагается в земле; сила роста в самой земле [другой вариант: сама сила] производит и выращивает». Семя пробуждает, сила роста производит; потому общей меры нет. «Ликутей Тора», раздел «Ницавим», маамар «Ки ха-арец тоци

[500] Примечание английского перевода Kehot к «подобно нечто из ничего» поясняет: не собственно йеш ме-аин, поскольку есть первоначальный материал; строго — йеш ме-йеш, нечто из нечто, в отличие от аин, ничто. Но результат настолько несоразмерен источнику, что растительный процесс в некотором отношении аналогичен творению из ничего. Слова «Ликутей Тора» о плоде: «Ницавим», «Ки ха-арец тоци цимха». Исследовательский том III отмечает «предшествующее зерно и относительную несопоставимость с результатом» (с. 2571–2579); о «совершенно несопоставимо»: «разрыв количества и качества, не математический ноль» (с. 2571–2579); сами вопросы на с. 2610–2631.

цимха», о плоде: «в нём хороший вкус и удовольствие, которых совершенно не было в зерне, ибо зерно вовсе не имеет вкуса».

Теперь ясны три выражения. «Из ничего» без «подобно» — взгляд со стороны силы, речения, выводящего к существованию. «Подобно нечто из ничего» — со стороны зерна, предшествующего результату, но несопоставимого с ним. «Подобно Эйн Соф» — о постоянстве силы через годы. Они дополняют друг друга, но не являются одним утверждением.

Не только плод: всё дерево

> וגם נגד כל האילן עם הענפים והעלין וכן במיני זרעונים וירקות
>
> [W16-09 · слова 223–233]

Перевод: «А также по отношению ко всему дереву с ветвями и листьями; так и в видах семенных растений и овощей».

Зерно несопоставимо и со всем деревом, его ветвями и листьями. Так и огородные растения, вырастающие из малых семян.

Почему перечислены подробности? Из зерна выходит не копия, а многие формы развития: ствол, ветви, листья, плоды. Перечень показывает размер разрыва, не строит схему; каждую ветвь и лист не нужно соотносить со сфирой.

Сотни зёрен из одного

וגם במיני תבואה להתהוות מאות גרעינין מגרעין א' הוא כמו יש מאין

[W16-10 · слова 234–245]

Перевод: «Также в видах злаков возникновение сотен зёрен из одного подобно нечто из ничего».

«В видах злаков» — пшеница, ячмень и другие. «Возникновение сотен зёрен из одного» — многие зёрна от одного. «Подобно нечто из ничего» прямо повторяет «подобно».

Здесь аргумент количества: одно зерно даёт растение с многими зёрнами в колосьях. «Сотни» иллюстрируют множество из одного. Даже великое множество сохраняет числовое отношение: одно против ста — одна сотая. В гл. 2 мы уже видели: расстояние меры, сколь угодно огромное, — не разрыв творения. Множество иллюстрирует несоразмерность результата источнику; «подобно» напоминает, что это не собственно йеш ме-аин.

Солома и колосья — затем качество

ומכ"ש הקשין והשבלים והנה הפירות שע"י העלאת מ"נ היא הזריעה והנטיעה

[W16-11 · слова 246–256]

Перевод: «Тем более солома и колосья. А плоды, появляющиеся посредством поднятия майин нуквин, то есть посева и посадки».

Фрагмент завершает одно предложение и начинает другое.

«Тем более солома и колосья»: сотни зёрен — хотя бы зёрна, как посеянное, но несоразмерны ему; тем более совершенно новые незерновые формы, не заметные в зерне. Здесь завершается ряд сравнений. Огласованный текст заканчивает предложение и начинает новый абзац.

«А» открывает рассмотрение качества. «Плоды посредством поднятия майин нуквин» — появляющиеся через него. «То есть посева и посадки» — само послание поясняет майин нуквин в примере. Отождествление с моментом разложения зерна или другим этапом роста как якобы сказанное здесь добавляет к тексту.

«Намного превосходят»: преимущество качества

> הם משובחים מאד מאד מהעולים מאליהן מכח הצומח לבדו שבארץ
>
> [W16-12 · слова 257–266]

Перевод: «Они намного превосходят вырастающие сами одной силой роста земли».

«Они» — плоды посева и посадки. «Превосходят» — лучше, совершеннее, язык качества. Двойное «очень, очень» подчёркивает большой разрыв. «Вырастающие сами» — самостоятельно появляющиеся растения. «Одной силой роста земли» определяет сторону сравнения: сила без посева и посадки.

Что изменилось? Прежде зерно сравнивалось с результатами — плодом, деревом, сотнями зёрен, соломой и колосьями. Теперь два вида плодов: от посева человеком и самопроизрастающие. Первые значительно лучше. Утверждение качества — сердце отрывка: участие человека не создаёт силу, но меняет качество проявления.

Различие предотвращает два неверных вывода: всё зависит только от человека, или его действия бессмысленны, поскольку всё от Г-спода. Человек не создаёт землю, семя и силу роста; однако в установленном Творцом порядке его действие действительно значимо.

Нельзя превращать предложение в сельскохозяйственное правило: не сказано, что каждый культурный плод во всём превосходит каждый дикий. Это сравнение внутри примера: плод посева и выросший одной силой земли.

Что с двойным «очень»? «Ликутей Тора», раздел «Шлах», маамар «Ва-йомру эль коль адат бней

Йисраэль… това ha-арец меод меод», объясняет двойное слово двумя видами миров — скрытыми и раскрытыми: «в обоих видах миров высшие света пробивают, нисходят и раскрываются внизу» через исполнение заповедей. Тема близка: действие и раскрытие светов внизу. Но не доказано, что удвоение в нашем послании — именно те два вида миров; здесь это усиление достоинства. В замечании от имени Ребе поставлен вопрос о месте преимущества посеянных плодов и предложена связь с преимуществом практических заповедей и приходящего через заповедь и молитву перед безвозмездным даром, с отсылкой к тому маамару. Это предложение направления изучения, не решение всех подробностей.[501]

«Сами» — без посева, не без причины

«Вырастающие сами» противопоставлено «посеянным и посаженным». Отсутствует определённое действие, и лишь оно. Не сказано: без семян, мазаля, высшего воздействия или природных

[501] «Ликутей Тора», «Шлах», «Ва-йомру эль коль адат бней Йисраэль… това ha-арец меод меод», раздел «После всего сказанного»: «Дважды “очень” — скрытые, нераскрытые миры, дворцы Абба ве-Има, и раскрытые миры, дворцы ЗУН… в обоих видах миров высшие света пробивают, нисходят и раскрываются внизу». Прежде: «Пробудить это возможно лишь именно действием, а не мыслью, поскольку начало укоренено в конце». Уже предшествующий «Шлах леха анашим» связывает удвоение с практическими заповедями и жилищем в нижних: «Именно через нижнюю Землю Израиля, практические заповеди, привлекается свет Эйн Соф, безграничное “очень”, в скрытые и раскрытые миры; это “очень, очень”»; «Его основной замысел — жилище именно в нижних». Замечание от имени Ребе обозначено как примечание 59; о предложении, а не решении см. исследовательский том III, с. 2549–2554, 2731–2738. Об отсутствии автоматического переноса двух ступеней на удвоение о плодах см. с. 2571–2579, 2681–2688.

условий. В гл. 14 мы изучали «нет травинки без мазаля на небосводе, ударяющего и говорящего: расти» и слова послания о мазале. Дождь, почва и сезоны сохраняются. Не следует выводить и отсутствия полива, ухода или молитвы: противопоставление касается именно посева и посадки.

Так понимают и хасидские маамары. «Ликутей Тора», раздел «Бехукотай», объясняя различие травы и человеческой пищи, говорит: «Трава растёт не из-за посева, а сама, то есть от силы роста земли»; в скобках отсылает к нашему посланию. «Сама» — не от посева человека; причина — сила земли. Раздел «Ницавим» даёт пример: «самопроизрастающие травы, также лесные плоды, например яблоки лесных деревьев, вырастающие сами без посева».[502]

Количество и качество отдельно

Мы видели два дополнения: количество — сотни от одного зерна, плюс солома и колосья; качество — посеянные плоды лучше самопроизрастающих. Сравнения различны: зерно с результатами и посеянный плод с самопроизрастающим.

[502] «Ликутей Тора», «Бехукотай», «Человеку запрещено вкусить прежде кормления своего животного»: «Различие травы и человеческой пищи лишь в том, что трава растёт не из-за посева, а сама, то есть от силы роста земли (см. “Ки ха-арец тоци цимха” и конец “Игерет а-Кодеш”, “Ihy ве-хайоhи”), а человеческая пища — только посредством посева». «Ликутей Тора», «Ницавим», «Ки ха-арец тоци цимха у-ха-гана зеруэha тацмиах». Исследовательский том III, с. 2681–2688: «“Сами” не предписывает формулировать ботаническую теорию роста без семени»; также с. 2670–2680.

Это важно: в послании 8 оба достоинства, множество и сущность, сравниваются с зерном: «в большом множестве в одном колосе… также существо и сущность плодов чрезвычайно превосходит существо и сущность посаженного зерна». Наше добавляет другое сравнение — посеянного и самопроизрастающего плода. Именно оно учит дополнению служения человека.

Это полезно и для объясняемого. Дополнительное раскрытие измеряется не только большим числом действий или получателей: может меняться способ получения света, глубина связи, достоинство результата. Поэтому лучший плод обогащает пример сильнее одного численного множества. Служение не просто умножает явное в зерне, а пробуждает отборное проявление силы.

Перед переходом от поля к человеку остановимся на другом применении того же примера, чтобы не смешать темы.

«Игерет а-Кодеш» 8: тот же образ, другой предмет

Послание 8 начинает молитвенное «сеющий благодеяния, выращивающий спасения» из утреннего благословения «Йоцер ор», спрашивая, почему цдака названа посевом. Предмет — свет Эйн Соф в высших мирах и его свечение, нисходящее к «боящимся Г-

спода и размышляющим об имени Его», служащим «сердечным служением — молитвой». Это нисхождение — «милость Г-спода», «вода», «спускающаяся сверху вниз». Далее: «всё зависит от пробуждения снизу».

Внутри этого — пример посева. Колос, дерево и плоды — не сущность семени: оно исчезает и разлагается; сила земли производит и выращивает. Затем: «Однако она не выводит и не раскрывает силу наружу, из возможности в действие, иначе как посредством семени и зерна, разлагающихся в земле, чья сила исчезает в силе роста земли; они соединяются и становятся одним». От соединения — множество и достоинство сущности. Посеянные зёрна — «подобны пробуждению снизу, называемому поднятием майин нуквин». Объясняемое: действие цдаки восходит «поднятием майин нуквин к корню душ свыше», пробуждая «милость Г-спода» нисходить и светить душам Израиля, «по крайней мере во время молитвы». «Выращивающий спасения» — спасение, растущее «из посева цдаки в высшей земле».

Наш отрывок о другом: постоянной силе речения в земле, различии самопроизрастания и посева, выводе из лучшего плода о привлечении светов во всех мирах. Образ близок — зерно, сила земли,

множество, достоинство, майин нуквин, — но близость не объединяет предметы.

Есть трудность, которую нельзя скрывать. Послание 8 говорит: сила роста осуществляется «иначе как» посредством семени; наше — о «вырастающих сами». Перед объявлением противоречия выясним сравнение. В послании 8 пример объясняет цдаку и молитву, рассматривает посеянный рост; «иначе как» описывает происходящее в этой ситуации. Такое ограничение соответствует контексту, но является его чтением, а не написанной оговоркой. Поэтому оставим каждый источник как есть: не добавим условие в послание 8 и не удалим «сами» в нашем. Требует ли всякий рост майин нуквин, остаётся открытым; каждый источник учит своему предмету.

От поля к человеку: как пример открывает объясняемое

Мы видели две стороны земли: данную силу роста и посев, пробуждающий лучшее её проявление. Зерно не творит силу земли, а входит и направляет раскрытие. Отсюда связь со служением: сначала показано преимущество человеческого действия для роста, затем «отсюда поймём».

Что именно узнаём? Сила земли дана свыше как дар; посев — действие снизу, майин нуквин; лучший плод — дополнительное раскрытие, не происходящее

одной силой земли. Так служение Торой и заповедями привлекает «высшие света», раскрытие, не описанное одним действием источника. Вывод не отменяет данную силу и не превращает любой природный рост в обязанность посева; он учит решающему месту человеческого действия внутри данного.

Нельзя находить больше соответствий, чем указывает послание. Не следует говорить, что самопроизрастающее — «мысль», посеянное — «действие», или соотносить каждую подробность с высшим порядком. Три близких различия сохраняются отдельно: приходящее через служение превосходит дар без него; действие превосходит мысль; маамар «Шлах» объясняет двойное «очень» двумя видами миров. Первое явно есть, например, в «Ор ha-Тора», «Хукат»: различены ограниченное воздействие в Ган Эдене и добавляемый заповедями свет — «через заповеди “возделывать и охранять” добавляют свет в Ган Эдене сверх самого его свойства». Это ясное различие на своём месте; применение к плодам — шаг толкования.[503]

[503] «Ор ha-Тора», «Бемидбар», «Хукат», с. 785–786, по описанию и цитатам исследовательского тома III, с. 2545–2549. С. 786: «В п. 1 сказано: через заповеди “возделывать и охранять” добавляют свет в Ган Эдене сверх самого его свойства». Далее: «Это привлечение от свойства выше hАвайе происходит через занятие Торой и заповедями внизу». По исследовательскому тому эти страницы не устанавливают отсылку «в другом месте» или смысл двойного «очень» о плодах. О различных преимуществах см. с. 2738–2754.

«Отсюда поймём»: привлечение светов во всех мирах

ומזה נשכיל המשכות אורות עליונים באבי"ע (שהוא תכלית בריאת האדם) כמ"ש במ"א.

[W16-13 · слова 267–278]

Перевод: «Отсюда поймём привлечение высших светов в АБЙА (что является целью сотворения человека), как написано в другом месте».

«Отсюда» — из преимущества плодов посева и посадки. «Поймём» — постигнем рассмотрением и выводом. «Привлечение» — нисходящие раскрытия. «Высших светов» — от высшего источника. «В АБЙА» — Ацилут, Брия, Йецира и Асия. «Что является целью сотворения человека» — скобки в оригинале;[504] определяют привлечение как цель человека. «Как написано в другом месте»; в огласованном тексте — «как объяснено в другом месте».

К чему относится «что»? К названному привлечению: через человеческое служение привлекаются высшие света. Человек сотворён, чтобы его действия привлекали свет; не отдельная дополнительная цель рядом с привлечением.

Высказывание широко: действие здесь, в этом мире, не изолировано и не заканчивается местом

совершения. Оно связано с ходом через все миры, от Ацилута до Асия.

Привлечение во все миры и жилище в нижних: две стороны одного служения

Возникает вопрос. Глава 36 «Тании»: «Цель иштальшелут миров и нисхождения со ступени на ступень — не высшие миры… а этот нижний мир»; «Святой, благословен Он, пожелал жилища в нижних».[505] Глава 37: «В этом весь человек, цель его сотворения и нисхождения в этот мир — быть Ему жилищем именно в нижних». Почему послание называет целью «привлечение высших светов в АБЙА», во всех мирах?

Послание здесь не согласовывает; ответ учат параллели «Тании», различая охват действия служения и место осуществления цели. Служение производит привлечения и единения во всей системе миров. Глава 41 описывает «высшее единение в Ацилуте, совершающееся пробуждением снизу, через соединение Б-жественной души… со светом Г-спода, облечённым в изучаемую Тору и исполняемые заповеди». Но замысел не останавливается на высших раскрытиях, осуществляясь Б-жественностью внутри нижнего мира. Глава 37: исполняя заповедь, «человек

[504] Об этих скобках английский переводчик Kehot тоже замечает: «Скобки присутствуют в тексте». Огласованный текст: «(что является целью сотворения человека), как объяснено в другом месте».

[505] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 36 — цель творения и жилище в нижних.

привлекает раскрытие света Эйн Соф сверху вниз, для облечения в материальное».

Особенно ясно «Кунтрес ахарон» 4. Алтер Ребе различает поднятие снизу вверх и «привлечение сверху вниз… именно через практические заповеди, чтобы привлечь свет в сосуды», подытоживая: «Оба — высшая потребность, поднятие и привлечение… это цель иштальшелут: раскрытие высшего света внизу, а не поднятие нижнего наверх, лишь временное». Поднятие необходимо и является «высшей потребностью», но не конечной целью. Цель — раскрытие внизу.[506][507]

Поэтому одна цель, не две. «Привлечение в АБЙА» и «жилище в нижних» — действие и результат: служение привлекает свет во всём порядке, раскрытие достигает назначения в нижнем мире. Поднятие, хотя «высшая потребность», не всё служение, будто лучшее — извлечь всё из материального и вернуть наверх. Привлечение проходит все миры и светит в них, но направлено к

[506] «Тания», «Кунтрес ахарон» 4, «Понять написанное в “При эц хаим”, что в наше время основное очищение именно молитвой». Темы: преимущество практических заповедей «перед интеллектуальными ступенями, разумными страхом и любовью»; очищение БЙА, корень которого «от САГ внутреннего Адама Кадмона», в отличие от нефеш, руах и нешама, «уже исправленных МА»; человек, «живущий пищей из неживого, растительного и животного, очищающий её посредством МА в нём»; посев и посадка, зерно пробуждающее «силу роста земли, слово Г-спода “пусть земля произрастит…”», как «пергамент и этрог пробуждают до высочайших ступеней»; поднятие и привлечение, «оба — высшая потребность»; «цель иштальшелут — раскрытие высшего света внизу, а не поднятие нижнего наверх».

[507] См. исследовательский том III, с. 2670–2688: начало «Посев, вода, майин нуквин и цель человека» (1601); «Майин нуквин и цель человека: вклад “Кунтрес ахарон” 4» (1602–1603); решение «Пробуждение снизу и пределы примера воды» (1604).

нижнему проявлению; изменения высших миров не отменяют места осуществления цели.[508]

«Жилище» — не только место. Глава 36 описывает цель: когда ситра ахра, силы сокрытия, подчиняется и тьма обращается в свет, свет Г-спода светит именно в скрывавшем его месте. Это жилище в нижних: раскрытие Б-жественности внутри нижней действительности, а не её оставление.

Пергамент, этрог и зерно

«Кунтрес ахарон» 4 спрашивает: как этрог и пергамент тфилин, ещё не очищенные материальные вещи, привлекают свет в уже исправленные высшие сосуды? Ответ нашим примером: «Пример — посев и посадка: зерно пробуждает силу роста земли, слово Г-спода “пусть земля произрастит… плодовое дерево…”, поднятием майин нуквин к её корню; так пергамент и этрог пробуждают до высочайших ступеней». Те же зерно, речение и майин нуквин объясняют силу практических заповедей.[509]

Пергамент и этрог остаются определёнными ограниченными предметами; заповедь не делает их размер бесконечным. Но человек исполняет в них

[508] «Тания», «Ликутей амарим», гл. 36, 37 и 41; «Кунтрес ахарон» 4, конец: «Цель иштальшелут — высший спустится вниз и будет Ему жилище в нижних, чтобы поднять их к единению одного с Одним». «Ликутей Тора», «Шлах леха анашим»: «Его основной замысел — жилище именно в нижних». При «цели сотворения человека» английский переводчик Kehot отсылает к «Ликутей Тора», «Дварим», лист 2a, «Цийон бе-мишпат типаде»: «Цель — привлечь окружающий Эйн Соф внизу, через Тору и заповеди». О различии охвата служения и места осуществления цели см. исследовательский том III, с. 2670–2680, 2738–2754; с. 2738–2754: «обоснованное соединение параллелей, не найденное объясняющее предложение к скобкам».

волю Г-спода, пробуждая корень, не измеряемый лишь материалом, как малое зерно пробуждает несоразмерную силу. Результат — не только поднятие, а привлечённый в сосуды свет. Нижний мир остаётся местом действия, именно в нём требуется раскрытие.

Нужно избегать быстрого отождествления терминов. Там же Алтер Ребе поясняет «высочайшие ступени»: «имя САГ до разбиения», то есть до разбиения сосудов в писаниях Аризаля, высший корень ещё требующего очищения; имя МА — имя исправления. Это определённые ступени и корни, обогащающие понимание, но не синонимы кав и ор хозер предыдущей главы. Ор хозер кав от окончания ног АК также не другое название сеющего человека. Каждая система понятий описывает сторону связи нижнего и высшего.

«Как написано в другом месте»: куда отсылает послание?

Отсылка не называет место. Полезны несколько близких по содержанию мест:

- **«Кунтрес ахарон» 4** ближе всего составными частями: пища из неживого, растительного и

животного, очищение, корень в имени САГ, посев и посадка с речением, пробуждение высшего корня пергаментом и этрогом, поднятие и привлечение вместе, цель раскрытия внизу.

- **«Ликутей Тора», «Ницавим»**, маамар «Ки ха-арец тоци цимха у-ха-гана зеруэha тацмиах», почти теми же словами: «Плоды посева и посадки намного превосходят самопроизрастающие…». Объясняет необходимость посева при силе земли: «благословение пребывает лишь при сосуде снизу, в котором может пребывать»; объясняемое — заповеди и намерение. Но объяснение маамара прямо отсылает к нашему «Игерет а-Кодеш», «Ihy ве-хайohи». Возможно, маамар отражает изучение послания, а не является источником его отсылки.
- **Послание 8, главы 36–37 и 41 «Тании», «Ликутей Тора», «Шлах»** — параллели связи нижнего служения и раскрытия светов.

Ни одно место не доказано как назначение отсылки. Близость объясняет «цель сотворения человека», но не устанавливает намерение автора. И с открытым

[509] «Тания», «Кунтрес ахарон» 4: «Чтобы понять, как этрог, из ещё не очищенных 288 искр, и пергамент тфилин привлекают свет в сосуды Зеир Анпина и нуквы Ацилута, уже очищенные и исправленные именем МА до Б-жественности…». Конец примера: «до высочайших ступеней — имени САГ до разбиения, существа и сущности светов в Адаме Кадмоне, а не только свечения, как имя МА от его лба». Исследовательский том III, с. 2680–2688: «Зерно пробуждает силу земли, пергамент и этрог — высший корень, результат — свет в сосудах»; важность параллели «не отождествляет САГ с ор хозер».

вопросом слова послания и параллели освещают содержание.[510]

Итог: что выяснено и что остаётся открытым

Глава прошла от силы земли к человеческому действию. «Пусть земля произрастит» постоянно действует в земле, отличаясь от речений животных, выводивших их из воды и земли лишь вначале. Первое свечение дано безвозмездной милостью, без нижнего пробуждения; с сотворением человека есть и ответное воздействие. Сила земли «подобна Эйн Соф»: не запас, продолжает выращивать, пока существует мир. Главное: посев и посадка — майин нуквин, их плоды «намного превосходят» самопроизрастающие. Отсюда послание понимает привлечение высших светов человеческим служением во все миры — «цель сотворения человека». По приведённым параллелям «Тании» она осуществляется раскрытием в нижнем мире.

Открыто: почему животные речения именно от Хохмы Малхут Малхут Асия; почему шесть дней сменяются семью; есть ли у самопроизрастающего майин нуквин в другом смысле, как в «Ор ha-Тора»;

[510] Английский переводчик Kehot предлагает сравнить «Ликутей Тора», «Ницавим», 50г–51a, и послание 8; сравнение, не установление отсылки. Объяснение «Ки ха-арец тоци цимха» говорит: «Это написано в “Игерет а-Кодеш”, “Ihy ве-хайohи”, в “и ещё более того… оно проявляет силу и способность в прахе… постоянно дающем рост нечто из ничего…”, см. там». Исследовательский том III: «“В другом месте” не установлено» (с. 2571–2579; также 1603 и 1639).

как согласуется «иначе как посредством семени» послания 8 с «сами» здесь; почему сначала «свойство Эйн Соф», затем «подобно»; точное назначение отсылки «в другом месте».

Посеять малое

Человек не создаёт силу роста, кладя зерно: она уже дана земле. Но действие не лишнее — посев пробуждает лучший рост. Это сердце перехода от рассмотрения природы к служению.

Отсюда можно учить отношение к малому действию. Цдака, тфилин, обучение ребёнка — определённые действия в определённое время, с определённой вещью, с ограниченной способностью. Именно определённое действие может стать местом раскрытия высшей воли. Не нужно переставать быть ограниченным человеком, чтобы служить Г-споду.

Пример посева помогает и размышлять об учёбе. Объяснение даёт начало, чтобы читатель сам спросил, открыл источник, понял незамеченное прежде. Качество зависит и от вклада ученика: точного вопроса, проверки источника, настойчивого понимания. Это применение примера к учёбе, а не новое толкование послания о посеве.

К следующей главе: от дающей рост земли к питающемуся человеку

Следующие слова: «Отсюда хорошо поймём порядок ступеней неживого, растительного, животного и говорящего». Хотя животное выше растительного, а человек выше животного, первое питается растительным, а человек получает жизненность от обоих, «а также мудрость и знание». Увидев высокую силу в нижнем и пробуждение лучшего проявления служением, перейдём от роста к питанию: что происходит, когда высший получает жизнь от нижнего? Только ли пища поддерживает тело или раскрывается ещё отношение нижнего и высшего?

По предлагаемому далее чтению «отсюда» опирается на весь предыдущий ход: силу земли, окончание кав и ор хозер, изученный посев. Поэтому нельзя ограничивать его последним предложением. Переход к питанию — не чужая тема: увидев высокую силу в нижнем, проверим, как нижнее добавляет жизнь высшему. Глава 17 установит порядок ступеней, 18 выяснит питание. Связь с жилищем в нижних соберётся в конце в общий вывод о практических заповедях.

Изучение главы с помощью инструментов искусственного интеллекта

Здесь легко слишком быстро «закрыть» вопросы: Раши о «нет человека возделывать», разные применения майин нуквин, три выражения — «из ничего», «подобно нечто из ничего», «подобно Эйн Соф» — и чрезмерно подробное сопоставление примера.

Упражнение 1: противоречие или три вопроса?

Что спросить. Предъявить «совершенно без поднятия майин нуквин» и Раши о «нет человека возделывать», спросить о противоречии.

Что проверить. Поспешный ответ объявит противоречие или разрешит одним предложением. Попросить сравнить предмет, время и смысл условия. Особенно проверить различение «и произвела земля зелень» (Берешит 1:12) и «пусть земля произведёт живую душу» (1:24). Совпадение слов легко вызывает такую ошибку.

Предел вывода. Предложенное согласование опирается на послание 5, а не написано в нашем. Даже хороший ответ — обоснованное чтение, не слова автора.

Упражнение 2: одно название, разные смыслы

Что спросить. Объяснить майин нуквин в послании и «Ор ha-Тора» к Шавуот.

Что проверить. Различает ли инструмент посев и посадку, человеческое действие здесь, и восходящий рост от силы травы там? Не придумывает ли временную границу «до прорастания» и «после», отсутствующую в источниках?

Предел вывода. Наличие майин нуквин в смысле нашего послания у самопроизрастающего открыто. Решение требует прямого источника.

Упражнение 3: три выражения

Что спросить. Объяснить различие «из ничего», «подобно нечто из ничего», «подобно Эйн Соф».

Что проверить. Различены ли взгляды со стороны силы, зерна и постоянства во времени? Не превращено ли «подобно» в украшение, не пропущено ли «если мир просуществует»?

Предел вывода. Объяснение трёх выражений основано на порядке предложения. Различие «свойства Эйн Соф» в скобках и «подобно» далее остаётся предложением и в ответе инструмента.

Упражнение 4: пример и объясняемое без лишних соответствий

Что спросить. Сопоставить посев и служение: земле, силе роста, семени, посеву, лучшему плоду.

Что проверить. Отметить соответствия самого послания — посев есть майин нуквин, лучшие плоды учат привлечению светов — и добавленные инструментом, например «самопроизрастающее — мысль». Такого в тексте нет.

Предел вывода. Пример освещает выбранные автором точки. Дополнительные соответствия — идеи для рассмотрения, не толкование послания.

Часть четвёртая — пища, жертва и заповедь

Главы 17–20

Четвёртая часть берёт выясненный принцип: высокая сила раскрывается именно в нижнем, а действие человека пробуждает лучший рост. Она проверяет его в отношениях, где нижнее даёт высшему, причём каждое сложнее предыдущего.

В главах 17–18 высший получает от нижнего: человек, обладающий разумом и выбором, питается растительным и животным, получая не только жизнь тела, но «также мудрость и знание». В гл. 19 получатели — «высшие ангелы колесницы»,

наслаждающиеся духом животного и птицы, восходящим от жертвы, хотя само животное произошло из их корня. В гл. 20 вывод: «великое достоинство практических заповедей, являющихся целью нисхождения душ в этот материальный мир». Возвращение к действию не уходит от рассмотрения, а раскрывает, ради чего обсуждались привлечение, сосуды и сотворённая действительность. После последней главы — краткое завершение, возвращающее к начальному вопросу книги.

Во всей части различаем явную ступень вещи — видимое в ней теперь — и корень силы в ней. Человек явно выше хлеба; не нужно отменять его ступень для объяснения зависимости от пищи. Нужно выяснить, в какой стороне действует каждое достоинство.

Кратко напомним возвращающиеся понятия. **Кав** — привлечение света Эйн Соф в порядке и мере (гл. 7, 12). **Совев** — свет, не получаемый по мере получателей (гл. 13). **Адам Кадмон** — ступень, весь Ацилут — лишь облачение нижней части которой; ноги его йошер заканчиваются внизу Асия, нижнем крае всего порядка (гл. 12). **Ор хозер** — свечение снизу вверх; в нашем отрывке о кав у окончания (гл. 15). Другие понятия — очищение, Тоhу и Тикун, колесница — поясним на их месте.

Глава 17 | Человек питается нижним — порядок и корень

Предыдущая глава завершилась преимуществом плодов посева и посадки, из которого мы учились привлечению высших светов и цели человека. Теперь — следующий шаг. Мы смотрели на дающую рост землю; теперь — на едящего человека. Вопрос меняется: не только что раскрывается в нижнем, но что оно даёт высшему.

Что мы уже знаем

Главы 14–16 показали высокую силу роста именно в прахе, низшем элементе, и лучший рост от посева и посадки. Отсюда различение в начале части: явная ступень — не вся картина. Теперь рассмотрим неживое, растительное, животное и говорящее, готовясь к вопросу жизненности высшего от нижнего.

Ежедневный вопрос жизни

Человек учится, говорит, выбирает, понимает. У него явные достоинства, отсутствующие у растения. Но он нуждается в растительной и животной пище. Зависимость знакома каждому, поэтому легко её не заметить. Послание останавливается: как нижняя ступень даёт жизнь высшей?

«Такова природа» описывает факт, не объясняя его. Природа — название видимого порядка, не объяснение. Послание спрашивает не о пищеварении, а о значении отношения для уже выясненной структуры творения.[511]

Различим два взгляда. Первый: что раскрыто сейчас — рост в растении, жизнь и движение в животном, разум и речь в человеке. Второй: корень силы. Порядок явных достоинств не обязательно совпадает с порядком корней. Именно упавшее ниже может нести силу с высоким корнем относительно получателя.

Это уже видели в земле. Здесь проверка сложнее: там нижнее раскрывало силу, здесь даёт жизнь высшему.

На что опирается «отсюда»?

Начальное «отсюда» требует выяснить: из чего именно?

Ответ в языке послания. Перед нашим предложением «как объяснено в другом месте» завершает обсуждение светов и цели человека. При одной близости слов «отсюда» относилось бы только к посеву и посадке — узкий переход от земледелия к питанию.[512]

Но продолжение, которое прочтём далее, раскрывает основание: после двух доказательств мудрецов

[511] См. исследовательский том III, с. 2797–2805, «Высший явно, получающий снизу».

послание прямо возвращается к низу Асия, совев и окончанию кав как ор хозер (гл. 15), добавляя «как упомянуто выше». Это текстовое свидетельство: возвращение к структуре света, не только качеству выращенного плода.[513]

Ещё более близкое свидетельство: гл. 14 уже говорила об элементах. Свечение «проявляет силу и способность» в материальном прахе, «с большей мощью, чем в элементах выше него». Уже тогда установлен порядок четырёх элементов, где нижний раскрывает большую силу. Теперь «порядок ступеней» и те же элементы дают прямую связь: тот же принцип, как нам представляется, переходит от элементов к ступеням творений.[514]

Посев — часть общего контекста роли служения. «Хорошо поймём» не начинает нового исследования питания, а указывает применение прежнего объяснения к другому явлению.

[512] Перед «отсюда хорошо поймём» — завершение прежнего предложения «как написано в другом месте», раскрытое цифровым текстом как «как объяснено в другом месте». Близость слов сама не устанавливает охват; см. следующее примечание. Тот же огласованный цифровой текст раскрывает сокращения ДЦХМ как «неживое, растительное, животное, говорящее», «бхи» как «свойства». Это различие изданий, не вариант текста; исходная формулировка фрагмента сохранена. Прочитан лишь цифровой текст, с печатным не сравнивался.

[513] См. исследовательский том III, с. 2787–2791, «Из чего учат порядок питания?».

[514] В отрывке гл. 14 свечение «проявляет силу и способность в материальном прахе в огромном раскрытии, с большей мощью, чем в элементах выше него». Преимущество нижнего относится к элементам, откуда прямая связь с порядком четырёх ступеней. «С большей мощью» повторяется далее. «Тания», «Игерет а-Кодеш» 20, только огласованный цифровой текст, без сравнения с печатным. Точные границы «отсюда» остаются толковательными.

ומזה יובן היטב בענין סדר מדרגות דצח"מ שהן בחי' עפר מים אש רוח

[W17-01 · слова 1–13]

Перевод: «Отсюда хорошо поймём порядок ступеней неживого, растительного, животного и говорящего, соответствующих праху, воде, огню и воздуху».

«Отсюда хорошо поймём» — из выясненного преимущества нижнего. «Порядок ступеней» — общая лестница творений. ДЦХМ — неживое, растительное, животное, говорящее; последнее — человек, названный по речи и интеллекту. Четыре соответствия по порядку: неживое — прах, растительное — вода, животное — огонь, человек — воздух.

Четыре ступени и четыре элемента: смысл «свойств»

Две системы понятий требуют точного чтения связи.

Неживое, растительное, животное и говорящее — общие ступени проявления жизни. В неживом не видим собственного роста; в растительном — рост и развитие; в животном — движение и дополнительную жизнь; в человеке — разум и речь. Каждая включает предшествующие: человек — не разум без тела, в нём жизнь, рост и материя.

Прах, вода, огонь и воздух — элементы языка источников, названия способов действия и корней, не

химический список. Как увидим в «Эц хаим», каждое творение составлено из всех четырёх.

Связующее «свойства» — главное: соответствие и характеристика, не материальное тождество. Творение может включать несколько элементов; соответствие указывает характеризующее его свойство в этом ходе.[515] «Эц хаим», иначе распределяющий пары, тоже осторожен именно в этом.

Откуда это соответствие?

Вопрос не только в понятности, но и в источнике четырёх пар вместе. Можно красиво объяснить каждую: прах — постоянство, вода — рост, огонь — тепло и движение, воздух — речь. Но красивое объяснение не доказывает систему послания. Нужен один свидетель с обеими системами.

Он есть: «Ликутей Тора», «Пинхас», «Цав эт бней Йисраэль», п. 3, сразу даёт четыре пары, три прямо обосновывает:

Ступень	Элемент	Основание источника
Неживое	Прах	Без отдельного основания
Растительное	Вода	«Вода выращивает», со стихом «сеющие при всех водах»

Животное	Огонь	«Служители Его — пылающий огонь»: львиный и бычий лики колесницы, откуда происходят животные души
Говорящее	Воздух	«Стал человек живой душой», Онкелос: «говорящим духом»

Основания указывают корень и действие: вода — рост, огонь — корень животных душ в колеснице, воздух — речь по переводу. Так ясно «свойства».[516]

Прах? Источник говорит «прах — неживое» без «потому что», как для огня. Постоянство и отсутствие собственного движения — возможное понятийное объяснение, не данное основание. Четыре пары, три причины; причина праха ещё требует выяснения.[517]

Место соответствия тоже учит: оно в объяснении жертвы, происходящей из животного, а потому из огня. Именно это соответствие понадобится далее при жертве и ангелах колесницы (гл. 19). Перечень служит ходу, не стоит отдельно.

---

[515] См. исследовательский том III, с. 2789–2797, «Четыре ступени и четыре элемента».

[516] «Ликутей Тора», «Пинхас», «Цав эт бней Йисраэль ве-амарта алеhем эт корбани лахми ле-ишай» — первый из двух одноимённых маамаров, п. 1–4; соответствие ступеней элементам в начале п. 3, внутри объяснения жертвы.

[517] «Ликутей Тора», «Пинхас», «Цав эт бней Йисраэль», п. 3: четыре пары вместе; вода обоснована ростом и «сеющими при всех водах», огонь — корнем животных душ в «служителях Его — пылающем огне» и видении колесницы, воздух — «стал человек живой душой» и Онкелосом «говорящим духом». Прах без отдельного основания. Соответствие при объяснении животной жертвы. Маамар назван по началу, относится к «Пинхас», а не «Цав». Прочитан только цифровой текст, без сравнения с печатным.

Это не единственный маамар. Начало «Ки теце ла-милхама», «Ликутей Тора», «Ки теце», снова называет огонь животной душой, воздух — человеком, снова рядом с «говорящим духом». Два одинаковых применения исключают подозрение, что это лишь одиночная формулировка.[518]

Почему порядок «Эц хаим» выглядит иначе?

Для продолжения нужно знать основание каждой карты; не обязательно насильно согласовывать их.

«Эц хаим», врата 50, гл. 10, описывает состав творений из четырёх элементов. Неживое — из части праха каждого, растительное — частей воды, животное — воздуха, человек — огня. Нижние пары совпадают, высшие переставлены.[519][520]

Ступень	Послание и «Ликутей Тора»	«Эц хаим»
Неживое	Прах	Прах
Растительное	Вода	Вода
Животное	Огонь	Воздух
Говорящее	Воздух	Огонь

[518] «Ликутей Тора», «Ки теце ла-милхама», п. 1: «огонь — свойство животной души, воздух — говорящего», рядом с «говорящим духом». Названы элементы АРМА — огонь, воздух, вода, прах; лестница известна маамару, но соответствие строится иначе. Два маамара показывают неединичность порядка послания. Только цифровой текст, без сравнения с печатным.

[519] «Эц хаим», врата 50, гл. 10 — четыре элемента и состав неживого, растительного, животного и говорящего.

[520] См. исследовательский том III, с. 2791–2800, «Обратный порядок в “Эц хаим”».

Для понимания различия выясним предмет и основание порядка каждого источника.

«Эц хаим» располагает по внутренности: каждая ступень «внутреннее» предыдущей, тоньше и глубже, вплоть до «говорящей, наиболее внутренней». Каждая построена из определённой «части» всех элементов. Сами элементы образуют лестницу тонкости: прах, вода, воздух, огонь. Там же миры: Ацилут — огонь, Брия — воздух, Йецира — вода, Асия — прах. Это единая лестница ступеней.[521]

Тот же источник осторожен: неживое создано «из части праха каждого элемента», но «не является собственно прахом». Даже описание состава исключает буквальный прах. В этом источники сходны: соответствие свойства, не вещества.[521]

В «Ликутей Тора» виден принцип характеристики: три пары обоснованы ростом, корнем душ в колеснице и речью. Второй маамар «Ки теце», повторяя соответствие, сам называет элементы АРМА — огонь, воздух, вода, прах, — знает их лестницу, но соответствует иначе. Поэтому можно понять, что сопоставляет не две лестницы, а каждую ступень с характеризующим её элементом.

[521] «Эц хаим», врата 50, гл. 10: неживое «из части праха каждого из четырёх элементов», прямо «не собственно прах»; растительное «из частей воды каждого», животное «из части воздуха всех четырёх», говорящее «из части огня каждого из четырёх». Порядок выражен от «внутреннего» до «наиболее внутреннего»; там же миры: Ацилут — огонь, Брия — воздух, Йецира — вода, Асия — прах. Принцип — состав и внутренняя ступень. Это не прямое согласование карт автором послания и не доказательство йошер и игулим. Прочитан цифровой текст, обозначенный сайтом как ещё не проверенный, без сравнения с печатным.

По этому чтению «Эц хаим» — состав и внутренняя ступень, «Ликутей Тора» — действие и корень.

Но предел сохраняется. Названия ступеней и элементов одинаковы, оба источника говорят о связи между ними. Различение состава и характеристики объясняет возможность двух порядков, но не доказывает намерение каждого во всех подробностях. Прямого согласования карт автором послания не найдено. Трудность остаётся и после различения; читатель должен знать.

Ещё возможный соблазн: послание упоминает игулим и йошер, два описания системы, объяснённые в гл. 5 и 15; можно сказать, что один источник про игулим, другой про йошер. Но наличие терминов — не доказательство. Нужен источник, применяющий различие именно к перестановке огня и воздуха; в проверенном материале его нет. Нельзя представлять предложение доказанным решением.

Что узнал читатель? Порядок послания объяснён источником и повторён маамарами; «Эц хаим» описывает состав и внутренность; полное сравнение ещё требует выяснения. Три ясных факта не требуют закрывать нерешённое для изучения главы.

Высший явно, получающий снизу

Вернёмся к главному. Еда не доказывает, что хлеб умнее человека. Человек разумен и выбирает, хлеб

ничего не понимает. Но именно он позволяет жить и раскрывать способности.

Различим раскрываемое самим дающим и даваемое получателю. Обучающий человек передаёт знание, имеющееся у него. Хлеб не таков: даёт силу, не явную в нём, поэтому объяснение обращается к корню.[511]

Из хасидских объяснений следующих глав можно выстроить три этапа: высокий корень, нисхождение, очищение. Высокий корень может явиться низко; оттуда достигает человека, который поднимает его употреблением. **Очищение**, бирур, — работа, выводящая доброе начало материального из сокрытия и поднимающая к святости и назначению. Три этапа — наше соединение нескольких источников, не единый переданный перечень.

Нужны все три. Одно «корень пищи высок» — заголовок, не объяснение: ещё не ясно получение человеком. Одно телесное питание теряет исходный вопрос.

И обратная оговорка: «низкое в раскрытии» — не правило, что всякое низшее питает высшего. Послание объясняет определённые отношения, не формулу вместо проверки. Обобщение ограниченно: в низкой ступени может раскрыться сила, не измеряемая явным положением; применение требует текста и источника.

Рост, питание, очищение, привлечение — близки, не тождественны

Сходство действий может создать впечатление одного названия. Поставим рядом.

Рост — возникновение: сила производит растение. Посев добавляет пробуждение снизу, меняет качество. Питание — отношение уже существующих ступеней, нижнее даёт жизнь высшему. Очищение — действие человека, поднимающее силу пищи к назначению. Привлечение — раскрытие свыше вследствие служения.

Разные получатели, разные действия. Они соединяются одним ходом, как в послании, без тождества. «Всё от высшего корня» ещё не объясняет каждое действие.[522]

Это особенно нужно здесь: прежняя глава — рост и посев, нынешняя — питание. Разные отношения учат одному: силу нельзя измерять лишь явным местом.

Достоинство разума внутри зависимости

Достоинство человека — не независимость от окружения. Животное питается и действует своими силами; человек может размышлять об источнике пищи, назначении полученной силы, сознательно

[522] Рост, посев, питание, очищение и привлечение различны получателем, действием и временем. Разделение нужно для проверки общей структуры. Нельзя выдавать корень, Тоhу, совев и ор хозер за взаимозаменяемые слова без связывающего источника. Подробнее исследовательский том III, с. 2787–2791, 2818–2826.

выбирать употребление — благодарить, направлять, включать в Тору и заповедь. Разум не отменяет зависимость, а осознаёт её. Пища не учится вместо него: учится человек, полученная сила участвует в служении.

Это и ответственность: высший не только получает услугу, но доводит питающее его до назначения, поднимает — очищает. Понимание ведёт к служению внутри телесной жизни.

Предел главы

Предложение открывает, не закрывает. Сейчас послание скажет: высшие питаются нижними, животное растительным, человек обоими, добавляя «также мудрость и знание». Расширяется вопрос: не только тело, но и сила достоинства говорящего получает от нижнего.[523]

Здесь объяснён порядок и соответствие элементов, различена явная ступень и корень. Далее прочтём питание и два талмудических доказательства — ребёнок и зерно, мудрец и мясо — спросим, соответствует ли каждое отдельному слову, мудрости или знанию.

[523] См. исследовательский том III, с. 2800–2808, «“Питается и живёт” и “получает жизненность от обоих”».

Итог: что выяснено и что остаётся открытым

По нашему чтению «отсюда» опирается на силу праха, совев, окончание кав и ор хозер, не только посев. Точный охват отсылки не перечислен. Четыре ступени соответствуют праху, воде, огню и воздуху; «свойства» — характеристика и корень, не материал. «Ликутей Тора», «Пинхас», даёт соответствие с тремя прямыми основаниями, «Ки теце» повторяет. В «Эц хаим» верхние пары переставлены, ступени описаны составом и внутренностью. Главное — различать явную ступень и корень, рост, питание, очищение и привлечение.

Открыты два вопроса.

Первый — отношение карт. Состав и внутренность, в отличие от характеристики и корня, помогают понять возможность порядков; недостаёт источника, прямо применяющего различие к перестановке. Согласующее предложение не найдено; йошер и игулим не доказаны как решение.

Второй — причина праха. «Прах — неживое» дано без основания, остальные три обоснованы. Можно предложить понятийное объяснение, не выдавая его за переданное.

Главное не открыто: высший может получать от нижнего, оставаясь высшим, поскольку явная ступень — не вся картина. Это готовит продолжение.

Изучение главы с помощью инструментов искусственного интеллекта

Три источника ошибок: охват «отсюда», слияние двух карт элементов и стирание разных действий общей формулой.

Упражнение 1: «Отсюда» — от чего?

Что спросить. Попросить определить основание слова по тексту послания.

Что проверить. Только ли соседний посев или прямое возвращение в конце к низу Асия, совев, кав «как упомянуто выше», а также «с большей мощью, чем в элементах выше него»? Сравнить раздел об «отсюда».

Предел вывода. Охват — толковательное решение. Уверенное «только посев» или «всё послание» превышает источник.

Упражнение 2: карта элементов и источник

Что спросить. Таблицу ступеней и элементов с точным источником каждой пары.

Что проверить. Есть ли «Ликутей Тора», «Пинхас», «Цав эт бней Йисраэль», п. 3? Указана ли перестановка высших пар в «Эц хаим», врата 50, гл.

10, или карты слиты? Не придумана ли причина праха, данная без основания?

Предел вывода. Три основания, не четыре. Предложенное объяснение праха — понятийное предложение, не переданная причина.

Упражнение 3: четыре действия, не один лозунг

Что спросить. Как хлеб даёт жизнь человеку по посланию и хасидским объяснениям?

Что проверить. Различены ли рост, питание, очищение, привлечение, получатели и действия, или только «всё от высшего корня»? Сохраняется ли явный порядок, или хлеб назван выше человека? Сравнить раздел о четырёх действиях.

Предел вывода. Высокий корень, нисхождение и очищение — объяснение из нескольких источников. Представить перечнем самого послания — превышение текста.

Глава 18 | От пищи к мудрости и знанию

От хлеба к способности понимать

Относительно легко понять, как пища даёт силы ходить и трудиться. Сложнее связь с мудростью и знанием. Послание выясняет, как сила пищи

позволяет действовать интеллектуальным способностям.[524]

Что мы уже знаем

Прежняя глава установила ступени неживого, растительного, животного и говорящего, соответствие элементам, различение явной ступени и корня, роста, питания, очищения и привлечения. Бирур — служение, выводящее доброе начало материального из сокрытия к назначению.

Что изучим в главе

Теперь послание применяет лестницу. Сначала явный порядок: животное выше растительного, человек выше животного. Сразу обратная зависимость: животное питается растительным, человек получает от обоих жизнь, а также мудрость и знание. Два доказательства мудрецов: ребёнок не умеет звать отца и мать до вкуса зерна; рав Нахман сказал, что ещё не ел бычьего мяса. Причина: «это ор хозер снизу вверх из нижней части Асия», где свечение раскрывается «с большей мощью», от совев и кав у окончания ног йошер АК.

Доказательства — далёкие картины: ребёнок в начале осознания с «папа» и «мама», мудрец, уточняющий рассуждение в сугье. Оба показывают: интеллект не действует отдельно от тела; понимание духовно,

[524] См. исследовательский том III, с. 2810–2818, разбор «Хохма и Даат без Бины».

пища материальна, но понимающий получает от неё жизнь.[525]

Три правила. Явный порядок не отменён: хлеб не мудрее, человек остаётся говорящим и разумным, получая дополнение от явно нижнего. Примеры показывают помощь пищи человеческим силам. Источник силы и содержание знания различны: хасидизм объясняет высокую силу в пище относительно получателя, но едящий не постигает её духовный корень. Ребёнок узнаёт родителей, ничего не зная о происхождении способности.[526]

Поэтому еда, понимание и очищение — разные действия. Еда оживляет, понимание действует человеческими силами, служение поднимает силу к назначению. Различие оставляет место дару и ответственности, к чему вернёмся. Ход от праха к жизни готовит жертву.[527]

«Выше» — в каком смысле?

> שאף שהחי הוא למעלה מהצומח והמדבר למעלה מהחי
>
> [W18-01 · слова 14–21]

[525] См. исследовательский том III, с. 2815–2823, разбор «Почему бык и почему два доказательства?».

[526] См. исследовательский том III, с. 2808–2815, разбор «Два родителя в цитате, папа в параллельных местах».

[527] См. исследовательский том III, с. 2818–2826, разбор «Tohy, бирур и ор хозер: что связано?».

Перевод: «Хотя животное выше растительного, а говорящее выше животного».

«Хотя» вводит парадокс, «выше» — явную жизненность и разум. Говорящее — человек по речи и интеллекту, не лишь говорящий в данный миг. Не смешиваем явное достоинство и скрытый корень: различие объясняет зависимость.

«Хотя… всё же» — полная структура. Алтер Ребе сначала устанавливает знакомую лестницу, затем удивительную сторону. Без обоих нет вопроса: если животное не выше растительного, питание не новость.

«Выше» — не тёмный каббалистический термин, а мера жизни и раскрытия: растительное растёт, животное движется, ощущает и желает, человек знает и говорит. Видимая каждому лестница — не предмет вопроса; вопрос — об отношении внутри неё.

Ещё уточнение: преимущество животного не только нынешнее явное. Издание Kehot «Указания источников, собрание объяснений, варианты текста» приводит от имени Ребе к «выше»: «Также относительно его возникновения — и всё же питается…». Высшее и по способу возникновения всё же питается нижним. Это усиливает удивление.[528]

Избегаем двух ошибок: пища «на самом деле» выше, поэтому удивляться нечему — стирает начало;

зависимость только телесна, не относится к достоинству человека — исключается далее «также мудрость и знание».

Почему это удивительно внутри послания

Привычное питание хлебом и мясом скрывает вопрос. Но послание выстраивает иштальшелут, воздействие сверху вниз; здесь высший получает от нижнего и нужен ответ.

Главы 14–15 приготовили: внизу сила не измеряется местом лестницы. Прах производит нечто из ничего «с большей мощью». Теперь принцип применён не к новому существованию, а к питанию существующей ступени нижней. Применение не самоочевидно, поэтому описание окончания и направления света повторится в конце.[529]

Обратная зависимость

> אעפ"כ החי ניזון וחי מהצומח והמדבר מקבל חיותו משניהם
>
> [W18-02 · слова 22–30]

[528] «Ликутей амарим Тания — Игерет а-Кодеш», с «Указаниями источников, подборкой толкований, разночтениями», Kehot; страница с нашим фрагментом, в верхнем колонтитуле снимка — «תעה» (475). В основном цитируемом тексте: «Несмотря на это, животное питается и живёт растением, а говорящий получает жизненность от обоих» — «жизненность», а в нашем цифровом тексте «свою жизненность». В разночтениях: «“И живёт”: этого слова нет в первом издании, в “Аводат ha-Леви” и в рукописи 2068»; к «как сказано выше» в конце: «В “Аводат ha-Леви”: и т. д.». В объяснениях там от имени Ребе, к «выше»: «Также относительно его возникновения — и всё же питается и т. д.». Прочитан снимок печатного издания. Позднее издание и сообщаемые текстовые свидетели не свидетельствуют о чтении самого автора.
[529] См. исследовательский том III, с. 2797–2805, разбор «Высшее в раскрытии получает снизу».

Перевод: «Всё же животное питается и живёт растительным, а говорящее получает жизненность от обоих».

«Всё же» — поворот предложения: порядок сохраняется, рассмотрите происходящее внутри. Два случая: животное питается растительным; человек получает жизнь от растительного и животного. Цепь показывает зависимость, не полный список еды.

«Питается и живёт» можно читать парой одного отношения: жизнь продолжается питанием. Разделять «питается» как тело, «живёт» как душу, либо приписывать каждому глаголу каббалистическую ступень можно вообразить, но источник не найден. Обычная речь уточняет одно отношение двумя глаголами; не нужно навязывать карту.

«Получает жизненность» у человека вместо «питается и живёт» естественно объясняется синтаксисом: два источника, затем интеллектуальный результат. Обобщение удобнее повторения.[530]

Ещё причина осторожности: «и живёт» не во всех свидетелях. Упомянутое издание отмечает отсутствие в первом издании, «Аводат ha-Леви» и одной рукописи. В его лемме напечатано «получает жизненность от обоих», цифровой текст — «свою жизненность». Различия не меняют главного, но

[530] См. исследовательский том III, с. 2800–2808, разбор «“Питается и живёт” и “получает свою жизненность от обоих”»: зависимость существования, подготовка двух доказательств и явное прибавление в «а также мудрость и знание».

целое объяснение не может зависеть от слова, отсутствующего у свидетелей. Позднее издание сообщает о передаче и печати, не прямо о чтении автора.[528]

Вода, соль и неживое?

Человек пьёт воду, солит еду; обе неживые. Исключает ли послание их? Сказано растительное и животное, не *только* они. «От обоих» возвращает к двум названным ступеням; далее соответствуют зерно и мясо. Не нужно исключать воду и соль из общего объяснения.[531]

Прямое свидетельство Алтер Ребе — «Кунтрес ахарон» 4: «Поэтому человек живёт пищей из неживого, растительного и животного, очищает её МА в нём и живёт ею, поскольку они от САГ». Имена из конца гл. 16 рассмотрим далее; сейчас важно прямое включение неживого. Вода и соль входят в широкое объяснение.[532]

Почему пример начинается с растительного? Одно объяснение рядом с нашей леммой в Kehot от имени

---

[531] См. исследовательский том III, с. 2794–2803, разбор «Неживое, оставшееся вне примеров».

[532] «Тания», «Кунтрес ахарон», § 4, начинающийся «Понять написанное в “При эц хаим”, что в наше время главное очищение — именно посредством молитвы». Среди его тем: преимущество практических заповедей «над достоинством мохин, являющихся интеллектуальными страхом и любовью»; очищаемое в Брия, Йецира и Асия с корнем «от САГ внутренней части Адама Кадмона» в сопоставлении с нефеш, руах и нешама, «уже исправленными посредством МА»; человек, «живущий пищей неживого, растительного и животного и очищающий её посредством МА в нём»; пример посева и посадки, где зерно пробуждает «растительную силу земли, являющуюся словом Б-га “Да произрастит земля…”», и так «пергамент и этрог пробуждают до высочайших ступеней»; вознесение и привлечение, «и оба необходимы свыше», «это и есть цель иштальшелут — раскрытие высшего света внизу, а не восхождение низшего вверх».

Ребе: «Отсюда понятно отсутствие праха: всё произошло из праха, и можно сказать, поэтому после возникновения тоже нуждается и питается им». Прах — не дополнительное звено, поскольку всё первоначально из него и продолжает нуждаться. Замечание касается праха и не уточняет роль воды и соли; «можно сказать» — предложение, не окончательное решение.[533]

Добавим простое контекстное соображение: прах уже занимал прежние главы, теперь ход через животное и человека идёт к знанию; зерно и мясо дают нужные доказательства. Это объяснение экономии аргумента, не единственного мотива автора.[531]

Два небольших необходимых уточнения

«От обоих» не означает «без обоих невозможно жить»: необходимое условие было бы другим, не написанным утверждением. Неполный список также не позволяет лишить его смысла: частичный упорядоченный список отличается от бессмысленного; каждый из двух источников получит своё доказательство.[530]

[533] Примечание от имени Ребе, как напечатано в указанном издании, в квадратных скобках: «Из этого понятно, почему здесь не упомянут прах — ведь всё было из праха; можно сказать, что поэтому и после возникновения нуждается в нём и питается им». Примечание касается праха, не перечисляет воду и соль; «можно сказать» обозначает предложение. Точная отсылка к источнику, откуда взято примечание, здесь не была открыта.

«Также мудрость и знание» — дополнение, меняющее вопрос

> וגם חכמה ודעת שאין התינוק יודע לקרות אבא ואימא
>
> [W18-03 · слова 31–39]

Перевод: «Также мудрость и знание, ибо ребёнок не умеет звать “папа” и “мама”».

«Также» добавляет интеллектуальную силу к жизни тела. «Ибо» начинает доказательство; «звать» — обращаться именами родителей. Послание сохраняет обоих из слов мудрецов.

Без добавления всё можно прочесть нуждами тела, низкой части человека, естественно нуждающейся в низшем материале. «Мудрость и знание» закрывает это: зависимы силы достоинства говорящего. Без явного разума пища поддерживает разум едящего.

Не пища думает вместо человека: сила питания позволяет действовать и раскрыться интеллекту. Поевший ученик не получил ответ Гемары; нужно читать, слушать, спрашивать, трудиться. Но телесная жизнь и сила участвуют в возможности учиться. Различаем жизнь и определённое содержание знания.

Поэтому доказательства выбраны из познания и рассуждения, не физической мощи. Примеры прямо связаны со словами.[530]

Низкое внешне, высокое корнем

Явно человек мыслит, пища — нет. В корне пища может нести силу выше ступени построения явной человеческой способности. Принятая и включённая человеком, сила добавляет жизнь; человек использует её согласно ступени и служению.[529]

Так питание соединяется с землёй: сила нижнего с корнем выше явного. Далее послание объяснит связь ор хозер.[527]

Ребёнок, вкусивший зерно

Первое доказательство — из «Брахот», из обсуждения Древа познания. Рабби Йеhуда считает его пшеницей, обосновывая вкусом зерна и обращением ребёнка к родителям. Послание берёт только связь пищи и появления знания.[534]

Что именно написано

«Брахот» 40а обсуждает благословения: «боре при ha-адама» на древесные плоды засчитывается; «боре при ha-эц» на земные — нет. Новшество Мишны нужно рабби Йеhуде, считающему пшеницу видом дерева. Барайта: «Дерево, от которого ел первый человек: рабби Меир — виноград… рабби Нехемья — смоковница… рабби Йеhуда — пшеница, поскольку

[534] «Брахот», 40а — мнение рабби Йеhуды о древе познания, вкушение зерна и узнавание ребёнком отца и матери.

ребёнок не умеет звать “папа” и “мама”, пока не вкусит зерна».

Рабби Йehуда не учит развитию детей, а знакомым началом знания обосновывает пшеницу как Древо познания: открывающая знание пища подходит названию. Далее вопрос: если дерево, благословлять ли «боре при hа-эц»? Ответ — иное правило, не наш предмет.[535]

Послание использует факт наоборот. В Гемаре начало знания указывает пищу, какое дерево; здесь пища указывает знание, растительное добавляет разум. Функция цитаты меняется без изменения содержания. Обычный путь хасидизма — не изменение или решение сугьи.[536]

«Папа и мама»: текст и параллель

Наш текст «Брахот» пишет «абба» и «амма»; послание — «абба ве-имма», с йуд. Та же барайта в «Санhедрин» 70а–б, Ной и вино: «Рабби Йehуда говорит: пшеница, поскольку ребёнок не умеет звать абба и имма до вкуса зерна» — сочетание послания. Это известный текст Гемары в двух местах и контекстах.[537]

[535] «Брахот», 40а, контекст обсуждения: Мишна там и слова Гемары «Это понадобилось только по мнению рабби Йehуды, сказавшего, что пшеница — вид дерева». После барайты о древе познания обсуждение возвращается к благословению: «Раз рабби Йehуда сказал, что пшеница — вид дерева, пусть произносит над ней “Творящий плод дерева”», — и отвергает это. Послание берёт из барайты связь пищи и знания, не решая ни вопроса об определении дерева, ни закона благословения.

[536] См. исследовательский том III, с. 2803–2810, разбор «Зерно и древо познания в отрывке “Брахот”».

Ещё: «Брахот» — «ликрот», «Санhедрин» — «ликро». Послание берёт первое и «абба ве-имма» второго. Соединение знакомых формулировок — обычное цитирование, не решение между сугьями. Нужное — пробуждение знания пищей — общее.[537]

Что за знание?

Распознавание родителей — не только два слова: способность узнать отношение, помнить, обратиться к знакомому. Знание — не сбор сведений, а осознание, принятое познающим.

«Умеет звать» не доказывает абстрактного понимания родительства. Маамары подчёркивают знание до постижения. «Ликутей Тора», «Шешет йамим тохаль мацот»: «Это знание не понимание, причина и полное знание: он не знает, как это его отец и почему любить, но зовёт отцом… это малая ступень ниже причины и знания». Распознавание — связь, не объяснение.[538]

Напряжение нужно показать: послание доказывает «мудрость и знание», маамар описывает ниже их. Не

[537] «Санhедрин», 70а–б — та же барайта в обсуждении Ноаха и вина, где в нашем тексте: «Рабби Йеhуда говорит: это была пшеница, ибо ребёнок не умеет называть папу и маму, пока не вкусит зерна»; ивритские формы «לקרוא אבא ואימא». В «Брахот», 40а: « לקרות“אבא” ו“אמא”». Различия написания и выражения между двумя местами не свидетельствуют о намеренном изменении в послании.

противоречие, а разные вопросы: здесь пища *позволяет* открыть распознавание; там характер знания как примера. Зерно участвует в новой способности; мера постижения отдельна.[539]

Замечание об «и т. д.» после «вкуса зерна»

Послание пишет «пока не вкусит зерна и т. д.», будто цитата продолжается. Ребе в «Примечаниях и исправлениях»: «[И т. д.] по-видимому, лишнее». Наш текст Гемары завершает рабби Йehуду там; далее другое обсуждение. Замечание точности не меняет доказательства.[540]

Мудрец, не уточнивший основания

עד שיטעום טעם דגן כו' ועדיין לא אכילנא בישרא דתורא כו'

[W18-04 · слова 40–50]

Перевод: «Пока не вкусит зерна и т. д.; и ещё не ел я бычьего мяса и т. д.».

---

[538] «Ликутей Тора», Цав, «Шесть дней ешь мацу», §§ 2–3; начало объяснения — 13а. Два доказательства вместе: «Поэтому рав Нахман сказал: “А то, что я не сказал тебе вечером, потому что не ел мяса быка” (“Бава кама”, 72), откуда понятно, что пища добавляет жизненность также силе мудрости и разума человека. Так же сказали наши мудрецы, что ребёнок не умеет называть папу, пока не вкусит зерна; по указанной причине, поскольку корень пищи — наверху, в мире Тоhу, который выше Хохмы Тикун». Там о знании ребёнка: «Это аспект очень большой малости, ниже разумения и знания».

[539] «Ликутей Тора», Цав, «Понять сказанное в hагаде: “Эта маца”», § 2; начало объяснения — 11в: «Маца — мохин Абба, ибо ребёнок не умеет называть папу, пока не вкусит зерна… Выше Даат — аспект Абба, однако он привлекается в малости».

[540] «Примечания и исправления к “Тании”», от имени Ребе, как напечатаны в указанном издании, к двум выражениям: к «пока не вкусит зерна и т. д.» — «[И т. д.] на первый взгляд излишне»; к «а я ещё не ел мяса быка и т. д.» — «С изменением формулировки по сравнению с Талмудом, “Бава кама”, 72а». Примечания фиксируют точность текста и указание места, не объясняя причины изменения.

«Пока» — порог начала осознания; «зерно» — термин Гемары, не заменяемый любым хлебом или автоматически всеми пятью злаками. Перед первым «и т. д.» конец ребёнка; с «и ещё» второе доказательство. Арамейское — «ещё не ел я мяса быка». «И т. д.» сокращает цитату; первое Ребе счёл, по-видимому, лишним.

Рассказ Гемары

«Бава кама», конец 71б и начало 72а. Рава спросил рава Нахмана: укравший быка двух партнёров, зарезавший и признавшийся одному, каков закон? Тора о забившем или продавшем воре: «пять быков за быка» — штраф четырёхкратный за овцу, пятикратный за быка. Нужно ли пять целых, без штрафа на полбыка, или также пять половин?

Вечером рав Нахман: «Тора сказала пять быков, не пять половин». Рава возразил барайтой: «Украл у отца, зарезал и продал, затем отец умер — платит четырёх- или пятикратный штраф». Смерть отца подобна признанию одному партнёру, однако платит. Рав Нахман ответил: отец уже предстал в суде; обсуждение продолжилось.

Утром, «ле-цафра», рав Нахман изменил решение: «Тора сказала пять быков, даже пять половин». Почему не сказал вечером? «Не ел бычьего мяса».

Фраза между страницами: первая половина — конец 71б, вторая — начало 72а.[541]

Легко спутать три детали по памяти и при работе с ИИ (упражнение 1): вопрос о быке двух партнёров, кража у отца — возражение Равы, не исходный вопрос; говорит рав Нахман Раве; изменение от вечернего к утреннему, не наоборот.[542]

Комментаторы

Раши к «не ел бычьего мяса»: «не уточнил основания дела». Недостаток качества рассуждения, точности причины закона. Тосафот: «он постился». Не противоречие: результат рассуждения и состояние человека.[541]

Предел доказательства: остроумное высказывание мудреца о себе, связывающее вечернюю неточность с телом. Послание берёт участие пищи в качестве рассуждения.[542]

Различие формулировки и замечание о нём

Гемара «де-ла ахли бисра де-тора»; послание «ве-адайн ло ахильна бисра де-тора…». Ребе прямо отметил: «С изменением формулировки относительно

[541] «Бава кама», 71б–72а: «Рава спросил рава Нахмана: украл быка двух совладельцев, зарезал его и признался одному из них — каков закон?»; «Утром сказал ему: пять голов скота сказала Тора — даже пять половин скота»; на переходе между страницами — «А то, что я не сказал тебе вечером» (конец 71б), «потому что не ел мяса быка» (начало 72а). Раши там: «Не вник в основание дела»; Тосафот там: «Он постился».

[542] См. исследовательский том III, с. 2813–2820, разбор «Что произошло ночью без мяса быка?».

“Бава кама” 72а». Установлено точное место и изменение, но не причина; не построим на ней толкования.[540]

Хасидские книги часто цитируют сокращённо и с малым изменением. Это не доказывает желания Алтер Ребе изменить простой смысл сугьи. Доказано применение: пища добавляет силу интеллекту.[542]

Новшество рассуждения в примере

Можно знать подробности сугьи, помнить довод, но нуждаться в силе для точного основания и ясности. Требуются сосредоточенность, различение, верное соотношение деталей; учащийся знает часы несобранности. Рав Нахман показывает: мудрость не действует бестелесно. Пища поддерживает изучение, использующее силу для нематериального выяснения.

Даже великий мудрец получает жизнь от нижнего, высота не делает его самостоятельным источником сил. Тело — не удаляемый слой учёбы; глубина послания — духовная способность дополняется материальным с нижней явной ступенью.[529]

Зачем два доказательства?

Зерно доказывает растительное, не животное. Мясо дополняет вторую сторону: жизнь «от обоих». Почему бык? Так Гемара, послание не обосновывает. Возможен отзвук бычьего лика колесницы

следующей главы, но сходство слов — не доказательство.[525]

Есть и широта: ребёнок в начале осознания, мудрец в уточнении сугьи. Дополнение видно в открытии и углублении знания. Это толкование вклада примеров, не утверждение двух этапов развития в послании.[543]

Зерно даёт знание, мясо — мудрость?

Два слова и два примера соблазняют таблицей: зерно — Даат, мясо — Хохма. Красиво: ребёнок распознаёт, мудрец уточняет. Но численное совпадение — не доказательство; источники не разделяют.[524]

Решающий «Ликутей Тора», «Шешет йамим тохаль мацот», даёт оба в обратном порядке, мясо прежде зерна, и одно объяснение: «Рав Нахман сказал: не сказал вечером, потому что не ел бычьего мяса (“Бава кама” 72); отсюда пища добавляет жизнь также мудрости и интеллекту человека. Мудрецы сказали и о ребёнке, не зовущем отца до вкуса зерна, по той же причине: корень пищи выше в мире Тоhу, выше Хохмы Тикуна, поэтому способна укреплять и добавлять человеческую мудрость».[538]

Здесь возвращаются Тоhу и Тикун, кратко встреченные при беременности в гл. 9. Это две ступени иштальшелут. Тоhу «выше Хохмы Тикуна»:

[543] См. исследовательский том III, с. 2818–2820, разбор «Почему бык и почему два доказательства?» — об общей функции двух доказательств и различии ребёнок–мудрец как объяснении их риторического вклада.

корень выше исправленного порядка человеческого интеллекта. Параллели далее говорят о «288 искрах Тоhу» в пище и духе животного, «упавшем при разбиении сосудов», поднимаемом очищением к корню. Эти стороны нужны нам.[544]

Три вывода: доказательства общие, не два ключа; оба названы «силой мудрости и интеллекта», без разделения Даат и Хохмы; мясо там прежде зерна, значит, порядок не устанавливает соответствие. Сам порядок послания тоже против таблицы: Хохма прежде Даат, зерно прежде мяса, пришлось бы перекрещивать.[524]

Можно положительно отметить особый Даат зерна с частной причиной ниже, не отрицая второго. Корень пшеницы «Даат Тоhу» не исключает дополнение Даат мясом.[524]

Почему нет Бины?

Хохма, Бина, Даат — Хабад, три свойства постижения, часто подробные. Здесь только Хохма и Даат; целевого источника отсутствия Бины не найдено. Можно предложить общее обозначение интеллекта и осознания или оставить вопрос. Нельзя силой вставить Бину ради привычной тройки.[524]

---

[544] Определение Тоhу и Тикун в основном тексте главы соединяет только выражения, уже приведённые в книге: «Ликутей Тора», Цав, «Шесть дней ешь мацу» («мир Тоhу, выше Хохмы Тикун»; «в них облечён аспект РАПАХ искр Тоhу»); «Ликутей Тора», Эмор, объяснение «И вознесёт их kohen», § 4 («дух животного, упавший при разбиении сосудов», глава 19); «Кунтрес ахарон», § 4, о САГ до разбиения и МА, посредством которого осуществляется исправление (главы 16 и 18–19). Определение опирается только на эти источники.

Пшеница, Даат, Тоhy: частная причина в общем

Высокий корень пищи в Тоhy ещё не объясняет особой связи зерна с Даат. «Ликутей Тора», дополнительное объяснение «Ве-йадата ha-йом», «Ваэтханан», п. 5: «Как пища, оживляющая человека и добавляющая знание: ребёнок не зовёт отца до вкуса зерна, поскольку корень пшеницы — Даат Тоhy выше человека; хотя спустилась ниже, оживляет и привлекает в него знание».[545]

Два края вместе: корень пшеницы — Даат Тоhy выше человека; явно она низшая пища. «Поэтому» объясняет: способность оживлять и привлекать знание от высокого корня, не отменённого нисхождением. Один край дал бы иллюзию мудрой пищи, другой — обмен веществ. Оба вместе — объяснение.[546]

Особая причина зерна

Источник объясняет доказательство знания пшеницей через её корень. Ребёнку добавляется распознавание, но источник силы и содержание различны. Как для зрения не нужно знать корни света, проявление

[545] «Ликутей Тора», Ваэтханан, дополнительное объяснение «И познаешь сегодня», § 5 — корень пшеницы в Даат Тоhy: «Пища, оживляющая человека и добавляющая ему знание, ибо ребёнок не умеет называть папу, пока не вкусит зерна; это потому, что корень пшеницы — в аспекте Даат Тоhy, который выше человека и т. д.; поэтому, хотя она спустилась ниже человека, всё же оживляет его и привлекает ему знание».

[546] См. исследовательский том III, с. 2805–2813, разбор «Пшеница, зерно, хлеб и маца».

способности не требует постижения всего источника.[546]

В «Ваэтханан» только «звать отца», без матери, как в «Шешет йамим тохаль мацот» и «Маца зо» далее. Послание сохраняет обоих родителей барайты. Это факт, не толкование: каждый маамар берёт нужную часть.[526]

Почему не сразу Хохма и Бина из отца и матери?

Абба и Има — также парцуфим, соблазн сопоставления велик. Три предела.

Первый: послание предваряет Хохмой и Даат, не Хохмой и Биной. Для пары парцуфим знакомое сочетание было доступно. Это не опровергает любой намёк, но исключает лёгкое соответствие.[526]

Второй: параллель с Абба-парцуфом, «Ле-hавин ма ше-катув ба-hагада маца зо», только о нём в другом контексте. «Маца — мохин Абба; ребёнок не зовёт отца до вкуса зерна. Это знание ребёнка привлечено выше постигаемого Даат… выше Даат — Абба, лишь привлечённый в малом состоянии». Тема — маца, вера, малое состояние интеллекта; Абба толкуется из зова «отец», не из пары. Это не доказывает двойную пару послания.[539]

Третий: в материале нет маамара, применяющего оба парцуфа к этому предложению. Можно отметить отзвук, оставить вопрос, но не доказанное прочтение.

Отсутствие доказательства также не запрет — рассматривать.[526]

Сначала слышим близкое ребёнку человеческое распознавание — зовёт связанных с жизнью. Цитата показывает знание через зерно. Каждая параллель добавляет своё: Абба, мудрость от зерна и мяса, особенность пшеницы.[546]

Дополнительная сила и служение человека

Что пища даёт, рассмотрено. Куда человек направляет? «Ликутей амарим» 7 описывает еду ради Небес: «Например, едящий жирное бычье мясо и пьющий ароматное вино, чтобы расширить разум для Г-спода и Его Торы… жизненность мяса и вина от клипат нога очищается и восходит к Г-споду как всесожжение и жертва».[547]

Клипат нога — источник жизни разрешённого, очищаемого и поднимаемого к святости употреблением ради Небес; бирур — прежнее очищение. Сам Алтер Ребе выбирает бычье мясо для расширения разума Торой. Это не объясняет выбор именно здесь, но показывает не только следование Гемаре. «Как всесожжение и жертва» уже готовит следующую главу.[547]

[547] «Тания», «Ликутей амарим», глава 7 — вознесение силы пищи к служению Б-гу: «Например, тот, кто ест жирное мясо быка и пьёт ароматное вино, чтобы расширить свой разум для Б-га и Его Торы… тогда жизненность мяса и вина, исходившая из клипат нога, очищается и восходит к Б-гу как всесожжение и жертва».

«Ликутей Тора» после доказательств: «Так понятно служение Г-споду… добавленная едой ради Небес сила и жизнь включается в “Един” и “возлюби”, добавляет размышления и любви… по прежней причине: в них облечены 288 искр Тоhу выше Тикуна». Добавление включается в «Шма» и молитву; РАПАХ — 288 искр, высоких корнем.[548]

Три различия:

Питание — факт порядка. Жизнь получают и без особого намерения; наше послание не обусловливает им питание.

Понимание — действие человеческих сил: пища поддерживает, учащийся выясняет довод. Интеллектуальное действие его.

Очищение и поднятие — дополнительный слой служения, раскрывающий корень и назначение силы; параллели развивают, жертва в послании коснётся. Нельзя вставлять условия третьего в каждое предложение первого или полностью отрицать очищение первого: источники называют его ещё до перехода к служению.[548]

Что получает читатель

Картина богаче: человек не одинок на вершине, питаясь лишь высшим. В нижнем — необходимая

сила; служение поднимает её. Нисхождение, получение, очищение и привлечение соединены.[549]

Зависимость — не недостаток. Разумный распознаёт полученное, благодарит, посвящает цель. В учёбе и заповеди участвует и сила пищи.[547][529]

Причина: «Это ор хозер»

כי הוא בחי' אור חוזר ממטה למעלה מתחתית העשיה

[W18-05 · слова 51–59]

Перевод: «Ибо это ор хозер снизу вверх из нижней части Асия».

«Ибо» — причина, не адрес карты. Ор хозер — от окончания снизу вверх, гл. 15. «Из нижней части» — место.

От параллелей возвращаемся к посланию: факт, два доказательства, теперь обоснование. Получение высшим от нижнего даже интеллектуальных сил объясняется окончанием, применением знакомого к новому отношению.[550]

[548] «Ликутей Тора», Цав, «Шесть дней ешь мацу», продолжение двух доказательств: «Подобным образом станет понятно в служении Б-гу… сила и жизненность, добавленные ему едой ради Небес, включаются в “Един” и “И возлюби”, добавляют силу созерцанию и пробуждению любви к Б-гу… поскольку в них облечён аспект РАПАХ искр Tohy, выше аспекта Тикун».

[549] См. исследовательский том III, с. 2833–2844, разбор «“Добрый смысл и знание” как переходная фраза».

[550] См. исследовательский том III, с. 2826–2835, разбор «Повторение, применяющее объяснение».

К чему относится «это»?

После доказательств перед объяснением — два разумных чтения.

Предпочтительное: итог явления целиком — получение высшим от нижнего есть ор хозер. Включает оба вида пищи и интеллект, без исключительного подлежащего; продолжает причинное объяснение праха, где кав светит снизу вверх.[551]

Альтернативное: «это» — пища, нижний питающий. Конкретное подлежащее близко примерам, но «пища» отсутствует в предложении, её добавляем.

Мужское «hy» не исключает женское «питание»: проверяется добавленное нами слово, не текст. Когда «это» обобщает целую тему, местоимение не решает грамматического рода. Решение контекстное.[551]

Выбор «это» также автоматически не устанавливает область последнего «в качестве ор хозер». Даже при пищевом подлежащем последнее может относиться к кав. Местные синтаксические связи проверяются отдельно.[551]

«Снизу вверх из нижней части Асия»

Направление и место прямые, те же, что и в прежних главах. Здесь объяснение парадокса: низ — не только

[551] См. исследовательский том III, с. 2820–2831, разбор «К чему возвращает “ибо это”?».

самое слабое, но край порядка, раскрывающий невидимое так на промежуточных этапах.[550]

Это не случайный перенос с земли на тарелку: тот же низ и окончание. Что неизменно и что сменилось, увидим далее.[550]

«С большей мощью»: что раскрыто

שמתגלית שם ביתר עז הארה דהארה כו' מאור א"ס הסובב כ"ע

[W18-06 · слова 60–70]

Перевод: «Где с большей мощью раскрывается свечение свечения и т. д. от света Эйн Соф, окружающего все миры».

«Раскрывается» — свечение, «там» — низ Асия. «С большей мощью» возвращает преимущество праха. Коль альмин — все миры.

Грамматически то, что раскрывается, названо прямо: свечение. Глагол «раскрывается» в женском роде согласован с ним; «там» возвращает к нижней части Асия. Нет необходимости относить глагол к знанию человека или к действию еды.[552]

Это различие требуется именно здесь: выражения напоминают сказанное о прахе, но предмет изменился. В разделе о прахе сила и способность свечения проявлялись в произрастании; здесь через

[552] См. исследовательский том III, с. 2831–2844, разбор «Что раскрывается с большей мощью?».

него объясняются питание и знание. Одно определение — «с большей мощью» — участвует в двух предложениях с разными результатами. Растительная сила, человеческое знание и наслаждение ангела, которое встретится в следующей главе, — разные вещи.[552]

Отсюда важное ограничение: нельзя заключать, что получатель сознательно постигает источник света. Рассказ о раве Нахмане не говорит, что, разбирая вопрос Гемары, он созерцал окончание ног Адама Кадмона. Каббалистическое объяснение источника прибавления не описывает мысли получателя. Результат может проявиться в человеке без того, чтобы вся его причина стала для него осознанным содержанием.[552]

Преимущество, описанное словами «с большей мощью», относится к свечению, раскрывающемуся внизу. Так можно понять достоинство пищи, сохраняя различие между раскрытием силы и постижением.[529]

«Свечение свечения и т. д.» — есть ли здесь четвёртая ступень?

Сокращение «и т. д.» не оставляет нас без ориентира. В главе 12 подробно названы ступени свечения — «свечение свечения свечения». Поэтому послание может назвать начало описания, рассчитывая, что учащийся вернётся к уже объяснённому

продолжению. Краткая фраза несёт в себе целый абзац прежнего разбора.[553]

Не требуется добавлять четвёртую ступень только из-за сокращения. «И т. д.» может сокращать уже сказанное; нельзя прибавлять к числу свечений незасвидетельствованную ступень. Но нельзя и утверждать, что сокращение обязательно заменяет лишь одно слово: возможно, оно охватывает всё продолжение описания. Сохранённая здесь степень подробности служит применению к питанию.[553]

Разница в объёме частей предложения объясняется контекстом. Свечение только что было описано, и его можно упомянуть кратко; место окончания кава и направление возвращения вновь нужны полностью, поскольку именно они объясняют, как низшее добавляет высшему.[553]

Совев — источник свечения

«От света Эйн Соф, окружающего все миры» обозначает источник раскрывающегося там свечения. В главе 13 о совев мы узнали: речь идёт о свечении, которое не соизмеряется с определением каждого мира, а не об окружающем снаружи свете, подобном стене. Здесь сказано, что именно внизу его свечение проявляется «с большей мощью».

Само это предложение не говорит, что совев возвращается снизу вверх. Он назван источником

раскрывающегося там свечения. К чему относится возвращение, мы прочтём в следующих словах, где оно сказано о кав.[554]

Совев светит, а кав возвращается

> ומהקו אור א"ס שבסיום רגלי היושר דא"ק בבחי' אור חוזר כנ"ל.
>
> [W18-07 · слова 71–81]

Перевод: «И от кава света Эйн Соф, находящегося у окончания ног йошер Адама Кадмона, в качестве ор хозер, как сказано выше».

«И от кава» присоединяет ещё один источник того же свечения. «У окончания» напоминает обоснование, уже данное в разделе о прахе. Последнее «в качестве ор хозер» в предпочтительном прочтении примыкает к кав; «как сказано выше» служит опорой, поскольку там прямо сказано, что он светит снизу вверх.

Предложение дважды упоминает ор хозер, а между этими упоминаниями перечисляет два источника: совев и кав. Вопрос состоит в роли, описанной для каждого из участвующих источников.

Ответ находится в абзаце о прахе (глава 15), куда отсылает «как сказано выше». Там сказаны две разные вещи: под ногами Адама Кадмона светит окружающий свет Эйн Соф, а кав, заканчивающийся

[553] См. исследовательский том III, с. 2826–2833, разбор «Что сокращает “и т. д.”?».
[554] См. исследовательский том III, с. 2823–2831, разбор «Два упоминания ор хозер».

у окончания ног йошер, светит снизу вверх в качестве ор хозер. Когда конец нынешней фразы повторяет оба источника и добавляет «как сказано выше», прежний контекст даёт ключ к области действия слов «ор хозер».[554]

При таком прочтении совев — источник свечения, а кав светит в качестве ор хозер. Это две роли, описанные в данном предложении.[554]

Следует сохранять и различие между светом и источником творения. В другом месте послания обсуждались Сущность и творение йеш ме-аин; здесь речь о свечении от совев и от кава. Хотя достоинство нижней части объясняется широким контекстом послания, нельзя сокращать сказанное до «Сущность возвращается»: ступени раскрытия остаются различными.[554]

«Как сказано выше» и другое чтение

Этот раздел посвящён тексту. При первом чтении можно перейти к следующему и вернуться сюда при повторном.

«Как сказано выше» связывает предложение с предшествующим абзацем и позволяет предложенное прочтение. По перечню разночтений в «Аводат ha-Леви», в этой книге здесь стоит «и т. д.» вместо «как сказано выше». Различие не отменяет прочтения: даже без этих слов отсылка к абзацу о прахе следует

из содержания — те же источники свечения, то же место окончания, то же направление. Но формулировать следует осторожно: мы скажем «как объяснено выше», не представляя отсылку прямо записанной во всех текстовых свидетелях.[528]

Ор хозер в жизни

Слова «ор хозер» могут звучать отвлечённо, но здесь объясняют повседневный факт: низшее оживляет высшее; преимущество, раскрывающееся именно на пределе нисхождения, заметно и в человеческой жизни. Отсюда путь к жертвоприношению: если материальное добавляет человеку жизненность, можно спросить, как оно добавляет и своему духовному корню, когда с его помощью совершается священное служение.[549]

Содержание предложения простыми словами

Низшее питает высшее, потому что внизу, где порядок достигает предела, раскрывается свечение «с большей мощью»: от света Эйн Соф, окружающего все миры, и от заканчивающегося там кава, который светит снизу вверх в качестве ор хозер. Такова причина всего описанного в начале предложения, включая прибавление человеческой мудрости и знания.

Почему послание повторяет описание?

Казалось бы, можно сократить: «Так же и в отношении пищи». Алтер Ребе предпочёл повторить нижнюю часть Асия, совев, окончание ног йошер и кав. Почему?

Это повторение применяет объяснение. В первый раз мы изучали окончание и свечение внизу в связи с произрастанием. Здесь посредством них понимаем другое явление: как низшее даёт силу тому, что выше него, даже его интеллектуальным способностям. Прежнее знание становится средством понимания жизни.[550]

Поэтому полезно прочитать оба места рядом и спросить, что остаётся постоянным: источник свечения и достоинство нижней части. Что добавляется: питание, знание и отношение двух существующих ступеней. Увидев изменение, понимаем возвращение автора к прежним понятиям: он ведёт нас к пониманию того, что объясняет представленная схема.[550]

Кроме того, прибавление знания усиливает потребность в подробности. От пищи получает жизненность не только тело; даже сила, в которой проявляется достоинство говорящего, представлена получающей от низшего. Подробное описание света не позволяет читателю понять эту зависимость как

телесный компромисс, не связанный с достоинством человека.[550]

Tohy и бирур в сопоставлении с совев, кав и ор хозер

В параллельных источниках читатель найдёт другой язык. В «Ликутей Тора» явление объяснено корнем пищи в мире Tohy и её очищением. В «Кунтрес ахарон» — именами САГ и МА: САГ — имя до разбиения, корень вещей, ещё нуждающихся в очищении; МА — имя, посредством которого осуществляется исправление. В нашем послании — окончанием кава и свечением совев. Три ли это способа сказать одно и то же?

Осторожный ответ: это параллельные объяснения с общей структурой и разными подробностями. Общая структура: низшее в раскрытии несёт силу с возвышенным корнем, и приведение его к получателю добавляет тому силу. Различаются получатель, источник силы, действие и время его совершения.[527]

В «Кунтрес ахарон», 4, прямо сказано: «Очищаемые в Брия, Йецира и Асия из РАПАХ… выше в своём корне, чем нефеш, руах и нешама человека, поскольку они от САГ внутренней части Адама Кадмона; а нефеш, руах и нешама, уже исправленные посредством МА, — оно выходит изо лба, лишь

свечение… Поэтому человек живёт пищей неживого, растительного и животного, очищает её посредством МА в нём и живёт ею, поскольку она от САГ». Проще: ещё нуждающееся в очищении выше в своём корне, чем человеческие нефеш, руах и нешама, потому что его корень — САГ, тогда как они уже исправлены посредством МА; поэтому человек живёт пищей, очищает её посредством МА в себе и живёт ею. Это полное, прямое объяснение; однако в нём нет фразы, отождествляющей САГ или Даат Tohy с возвращением кава у окончания ног Адама Кадмона. [532]

Поэтому Tohy, ор хозер, САГ и МА — не четыре названия одного. Tohy и Тикун описывают системы и отношения; САГ и МА обозначают определённые аспекты; ор хозер описывает способ свечения. Можно изучать их соединение в определённом источнике, но нельзя заменять одно другим без объяснения. Простое объяснение должно сохранять и связь, и различие.[532][555]

Различение понятий позволяет проверить, как источники дополняют друг друга.[527]

Почему человеку нужна пища, если его собственный корень возвышен?

Возникает естественный вопрос: ведь корень человеческого тела тоже возвышен; почему ему

нужна пища? В сборнике примечаний, напечатанном с посланием, дан ответ из более поздних хасидских объяснений: «Хотя и корень тела человека — в аспекте совев коль альмин, сила совев коль альмин в теле сокрыта, и жизненность не может исходить от этого аспекта, ибо жизненность должна быть именно от раскрытия света». Иными словами, существования корня недостаточно: жизненность привлекается именно из раскрытого.[556]

Это позднее объяснение, а не слова послания, поэтому весь ход рассуждения нельзя строить на нём. Но оно помогает понять направление: зависимость от пищи обусловлена способом раскрытия, а не недостатком в корне человека. Именно этот принцип применяет послание: где и каким образом раскрывается сила, а не только где она сокрыто присутствует.[556]

Связное прочтение

Теперь прочитаем весь фрагмент подряд, простыми словами, чтобы увидеть ход мысли целиком.

Хотя животное стоит выше растения, а говорящий — выше животного, животное питается и живёт

[555] Маамар «И раскроется слава Б-га», 5722, §§ 3–8 и примечания 49, 54, запись, не выверенная автором, — пища и совев.

растением, а говорящий получает жизненность от обоих. И не только жизненность, но и мудрость и знание. Этому два доказательства. Первое — слова мудрецов: ребёнок не умеет называть «папа» и «мама», пока не вкусит зерна; значит, растительная пища участвует в открытии знания. Второе — слова рава Нахмана, что вечером он не вник в основание дела, потому что не ел мяса быка; значит, животная пища участвует в качестве размышления мудреца.

Причина: это аспект ор хозер снизу вверх, из нижней части Асия. Там, у предела порядка, свечение раскрывается с большей мощью: свечение свечения и т. д. от света Эйн Соф, окружающего все миры, и от кава света Эйн Соф, заканчивающегося у окончания ног йошер Адама Кадмона, в качестве ор хозер, как объяснено выше.

Выражения фрагмента: что следует из них и что не следует

Соберём выражения по порядку, указав для каждого, что из него следует и чего заключать нельзя.

Сказанное в послании	Что из него следует	Что из него не следует

[556] Из хасидских объяснений, приведённых в указанном издании к словам фрагмента: маамар «Поддержите меня», 5660, с. 84: «Хотя и корень тела человека — в аспекте совев коль альмин, сила совев коль альмин в теле сокрыта, и жизненность не может исходить от этого аспекта, ибо жизненность должна быть именно от раскрытия света»; там приведено также продолжение «Вехаха», 5637, глава 91. Прочитан снимок подборки толкований; печатное издание маамарим не проверялось. Это объяснения, более поздние, чем послание.

«Хотя животное… а говорящий выше животного»	Существует явная лестница жизненности и знания, сохраняющая своё место	Лестница отменяется или пища разумнее человека
«Питается и живёт… получает жизненность от обоих»	Ступени зависят друг от друга; у человека два источника	Исчерпывающий список пищи; распределение глаголов между сфирот
«А также мудрость и знание»	Прибавление касается и интеллектуальной силы	Пища передаёт содержание знания
«Ребёнок не… вкус зерна»	Растение участвует в появлении знания	Полное описание развития ребёнка или толкование папы и мамы как парцуфим
«А я ещё не ел мяса быка»	Животное участвует в качестве размышления	Пищевое предписание или причина выбора именно быка
«Ибо это аспект ор хозер… из нижней части Асия»	Обоснование: внизу раскрывается свечение	Получатель постигает источник свечения
«От света Эйн Соф, окружающего… и от кава… в качестве ор хозер, как сказано выше»	Два источника; возвращение отнесено к кав	Сам совев возвращается или два названия взаимозаменяемы

Итоги: что прояснилось и что остаётся открытым

Прояснилось несколько вещей. «Выше» в послании измеряет явную ступень жизненности и знания, и этот порядок не отменяется. «От обоих» возвращает к

двум упомянутым источникам и не исключает неживое; в «Кунтрес ахарон», 4, прямо сказано, что человек живёт пищей неживого, растительного и животного. Два доказательства подтверждают один тезис, не являясь двумя схемами сил. Так они приведены в «Ликутей Тора» — в обратном порядке и со словами «сила мудрости и разума». У пшеницы своё частное основание, корень в Даат Тоhу; оно не становится общей теорией любой пищи. Отрывок «Бава кама» прочитан в контексте: вопрос Равы о быке двух совладельцев, вечерний ответ, возражение из барайты и перемена ответа рава Нахмана утром. В предпочтительном прочтении «ибо это» подводит итог явлению; «раскрывается» относится к свечению; возвращение в конце предложения отнесено к кав, тогда как совев назван источником свечения.

Несколько вопросов остаются открытыми.

Почему названы Хохма и Даат без Бины? Не найдено источника, специально объясняющего это. Можно понимать сочетание как указание на разум и осознание без полного перечня, но это предложенное прочтение.

Почему именно мясо быка, помимо того, что таковы слова Гемары? Дополнительного объяснения не найдено. Пример мяса быка в «Ликутей амарим», главе 7, тоже не объясняет здешний выбор; словесная

связь с лицом быка в колеснице возможна и наводит на размышление, но не доказывает его.

Есть ли здесь в словах «папа и мама» отзвук парцуфим Абба и Има? Его можно услышать; не найдено объяснения, которое относило бы обоих вместе к этому предложению.

Что именно сокращает «и т. д.» после «свечение свечения»? Уже объяснённое продолжение — несомненно; одно ли слово или весь ряд, не решено. Четвёртую ступень добавлять нельзя.

Каково точное отношение языка Тоhу и бирура к языку совев, кава и ор хозер? Параллельные места показывают общую структуру; отождествляющего их предложения не найдено.

Почему прах не перечислен в цепи питания? Примечание от имени Ребе предлагает причину со словами «можно сказать»; вопрос полностью не закрыт.

От вкуса пищи к «доброму разумению и знанию»

Следующая глава открывается словами «И будет хорошо понят с помощью этого добрый смысл и знание». Выражение взято из Тehилим 119:66: «Доброму разумению и знанию научи меня, ибо в заповеди Твои я верю». В послании оно представляет обоснованное понимание, имеющее смысл, того, что

будет объяснено о наслаждении ангелов от жертвы.[557]

Можно услышать отзвук: прежде говорилось о «вкусе зерна», теперь — о «добром вкусе [разумении] и знании»; прежде — о знании, получаемом человеком, теперь — «и знание». Отзвук красив и обогащает связное чтение. Но это наблюдение, не доказанный литературный замысел: послание не цитирует продолжение стиха и не говорит, что намекает на него. Источник выражения объяснён; намерение полного намёка не доказано.[549] Так же мы поступили с отзвуком «мяса быка» и «лица быка» колесницы, который встретится в следующей главе; два таких отзвука вместе также не складываются в доказательство.[525]

О чём будет следующая глава

Объяснение питания говорящего позволяет понять и колесницу. Там возникнет ещё более острый вопрос: если само животное произошло из высшего корня, что оно может добавить этому корню при вознесении? Для ответа нужны прежние различия — раскрытие и корень, питание и очищение, источник силы и раскрывающее её действие. Пока достаточно того, что низшее связано с корнем, от которого может получать и высшее.[549]

[557] Тегилим 119:66: «Доброму разумению и знанию научи меня, ибо в заповеди Твои я верю».

Изучение главы с помощью искусственного интеллекта

Здесь два доказательства из Гемары и предложение, требующее осторожного синтаксического разбора. Инструмент ИИ, как и торопящийся учащийся, может перепутать подробности доказательств, симметрично распределить их вопреки тексту, решить грамматическим правилом вопрос, решаемый контекстом, или построить объяснение на разнице написаний. Четыре следующих упражнения последовательно проверяют эти четыре ловушки.

Упражнение 1: что произошло в «Бава кама»

Что спросить. Попросите инструмент рассказать историю о «потому что я не ел мяса быка»: кто кого спросил, о каком законе и что изменилось между вечером и утром.

Что проверить. Сравните с «Бава кама», 71б–72а: Рава спросил рава Нахмана о быке двух совладельцев; «принадлежащее его отцу» — возражение Равы, а не предмет вопроса; исправление относится к переходу от вечернего ответа к утреннему. Проверьте также Раши («не вник в основание дела») и Тосафот («он постился»).

Граница вывода. Пересказ инструмента — не источник. Если одна подробность подменена, не полагайтесь на остальные, пока не откроете Гемару.

Упражнение 2: зерно даёт Даат, а мясо — Хохму?

Что спросить. Спросите, распределяются ли Хохма и Даат между двумя доказательствами.

Что проверить. Приводит ли инструмент «Ликутей Тора», Цав, «Шесть дней ешь мацу», где оба доказательства приведены вместе, в обратном порядке и с одним основанием — «сила мудрости и разума»? Различает ли он частное объяснение пшеницы («Даат Тоhу», Ваэтханан) и общее распределение?

Граница вывода. Положительное утверждение о зерне не отрицает того же у мяса. Красивая симметричная таблица — не доказательство.

Упражнение 3: к чему относится «это»

Что спросить. Попросите синтаксически разобрать «ибо это аспект ор хозер»: к чему относится местоимение?

Что проверить. Если инструмент отвергает прочтение потому, что слово «питание» в иврите женского рода, обратите внимание: это слово в предложении не написано. Проверяйте, представляет ли он два прочтения — всё явление или пища — и контекстуальное обоснование.

Граница вывода. Здесь предпочтительное прочтение, а не грамматически окончательное решение. Решение о местоимении также само по себе

не определяет область действия «в качестве ор хозер» в конце предложения.

Упражнение 4: изменило ли послание слова Гемары?

Что спросить. Спросите, почему в послании написано «אבא ואימא», а в «Брахот» — «אבא» и «אמא».

Что проверить. Знает ли инструмент параллельное место «Санhедрин», 70а–б, где встречается «אבא ואימא»? Замечает ли, что послание употребляет «לקרות», как в «Брахот», а не «לקרוא», как в «Санhедрин», соединяя выражения обоих мест? Приписывает ли разнице написаний «особое намерение» автора?

Граница вывода. Разница написаний в двух местах не свидетельствует о намеренном изменении. Даже примечание Ребе «с изменением формулировки», записанное к цитате рава Нахмана из «Бава кама», а не к «папа и мама», отмечает изменение, но не объясняет его причину.

Глава 19 | Жертва и жизненность колесницы

Теперь послание делает последний и самый смелый шаг в цепи, начавшейся с праха. До сих пор мы

оставались в видимом мире: земля растит, человек ест. Далее получатели — ангелы колесницы, а дающий — дух животного и птицы, вознесённых на жертвенник.

В этой главе выясним, кто получает и что именно к ним восходит, и ответим на острый вопрос, оставленный предыдущей главой: что может низшее добавить корню, из которого само произошло. Затем внимательно рассмотрим слова «Зоара», на которые опирается послание.

Что мы уже знаем

Из прежней главы принесём четыре положения. Пища добавляет человеку также мудрость и знание; причина — ор хозер из нижней части Асия. Источник силы и содержание знания различны: получающий силу тем самым не постигает её корень. Питание, понимание и очищение — три слоя; в третьем служение человека возносит силу к её предназначению. В хасидских параллельных местах встретился другой язык — Tohy и Тикун, САГ и МА, — соприкасающийся с языком послания, но не тождественный ему.

Вопрос, похожий на замкнутый круг

Животное не служит источником самому себе. Уже в главе 2 мы увидели: по посланию дух животного нисходит от «лица быка» колесницы. Теперь

послание говорит, что ангелы колесницы, включая лицо быка, получают жизненность от жертвы — от духа этого самого животного. Кажется, получается замкнутый круг: спустившееся сверху восходит обратно, ничего не добавляя.

Что же всё-таки добавляется? Это центральный вопрос главы. Послание говорит, что ангелы наслаждаются, питаются и получают удовлетворение; такие слова описывают действительное получение, а не только знание о происшедшем внизу.[558]

Ответ будет построен на прежнем различии видимой ступени и корня, близкого источника и более высокого корня. В главах 14–15 мы узнали, что прах раскрывает силу с большей мощью, чем элементы над ним; в предыдущей — что пища добавляет человеку знание. Здесь тот же принцип испытывается в самом трудном месте: получатель сам является источником дающего.

ויובן היטב בזה טוב טעם ודעת מה שמלאכים עליונים שבמרכבה

[W19-01 · слова 1–10]

Перевод: «И благодаря этому будет хорошо понят добрый смысл и знание того, что высшие ангелы колесницы…».

«И благодаря этому будет хорошо понят» — объяснённое позволяет понять следующее.

«Благодаря этому» указывает назад, на только что данное основание — ор хозер из нижней части Асия, где свечение раскрывается с большей мощью, — а не просто на факт питания человека низшим. «Добрый смысл и знание» — выражение стиха Tehилим 119:66, рассмотренного в конце предыдущей главы; послание берёт лишь сочетание, без «научи меня», представляя понимание, а не прося его.[559] Здесь это обоснованное и стройное понимание: знать факт и почувствовать его смысл. Нет необходимости видеть в двух словах названия двух сфирот; сочетание обозначает понимание.

Предмет обсуждения — высшие ангелы колесницы и получение ими жизненности от жертвы.

Колесница в пророчестве Йехезкеля

Понятие колесницы опирается на пророческое видение первой главы Йехезкеля и его объяснение в каббале и хасидизме. В сравнении колесница несёт всадника и движется по его воле, не действуя по собственному решению. Отсюда акцент на битуле духовной колесницы: её силы несут раскрытие и не существуют для себя.

Пророчество говорит, что у каждой из хайот четыре лица: «Подобие их лиц: лицо человека, лицо льва

[558] См. исследовательский том III, с. 3078–3085, разбор «Нисходящий дух, возвращающийся дух».

[559] См. исследовательский том III, с. 3113–3121, разбор «Отзвуки, которые можно услышать, но не доказать».

справа у всех четырёх, лицо быка слева у всех четырёх и лицо орла у всех четырёх». Четыре лица — не четыре отдельных животных рядом, а четыре лица у каждого.[560]

Следует избегать двух противоположных ошибок. Первая — представлять больших материальных животных на небесах: это названия аспектов и корней, не описание тела. Вторая — превращать названия в пустые слова. Имя обозначает господствующий в данном лице аспект, служащий корнем определённой ветви внизу; оно не говорит об отсутствии других аспектов.[561]

Само Писание сохраняет ещё одно различие: лицо человека среди четырёх лиц — не «подобие, как вид человека» на престоле. Первое упомянуто в описании хайот, второе позже, над небосводом. Назвав обоих «человеком колесницы», потеряем записанное различие. Это касается нашего вопроса: восхождение духа животного к лицам колесницы нельзя без обоснования переносить на подобие человека на престоле.[562]

פני שור ופני נשר נהנים מאד וניזונים ומסתפקים

[W19-02 · слова 11–18]

[560] Йехезкель 1:5, 6, 10, 26 — четыре хайот, четыре лица у каждой и подобие, как вид человека, на престоле.

[561] См. исследовательский том III, с. 3073–3078, разбор «Бык для животных, орёл для птиц».

[562] См. исследовательский том III, с. 3069–3073, разбор «Лицо человека и человек на престоле».

Перевод: «Лицо быка и лицо орла весьма наслаждаются, питаются и получают удовлетворение».

Это два из четырёх лиц; выбор соответствует животному и птице, которые будут названы далее. «Наслаждаются» — получают удовольствие; «питаются» — жизненность; «получают удовлетворение» — удовлетворение своей потребности. «Весьма» усиливает наслаждение. Различие трёх выражений рассмотрим далее.

Бык и орёл: названия корней, а не перечень жертв

Прочитав названия как перечень пригодных для жертвы видов, сразу столкнёмся с трудностью: орёл не приносится в жертву, а приносимые горлицы и молодые голуби — не орлы.

Трудность возникает из ошибочного предположения, будто духовный корень — увеличенная копия материального вида. Сам «Зоар», Пинхас, выстраивает иначе: от лиц колесницы распространяется дух к низшим видам. О птице сказано: «От лица орла распространился дух к птице». В том же ряду прямо сказано, что жертва птицы — из голубей и горлиц. Источник, называющий корень «орлом», сам перечисляет

горлиц и голубей как жертву. Здесь два разных предмета: имя корня и закон жертвы.[563]

Так же с животными. Лицо быка — название корня, от которого привлекается дух к видам животных, а не ограничение быками. Поэтому нет трудности в принесении овцы, хотя она не бык.

Есть прямое объяснение овец, но с другим ходом мысли: оно противопоставляет их крупному скоту. В «Ликутей Тора», Эмор, сказано: «Крупный скот — лицо быка слева, аспект Гвурот; бык также бодает рогом, и козы — тоже аспект Гвурот; овцы же — аспект милосердия». Причина: «У овец жалостный голос, пробуждающий милосердие, поскольку их источник и корень — на более высокой ступени».[564]

Заметим два пункта. «Лицо быка слева» — слова самого стиха, на которые объяснение прямо опирается. Здесь также возвращается различие видимой ступени и корня: жалостный голос овец, пробуждающий милосердие, объяснение связывает с их более высоким источником и корнем.

Но нужна граница. Противопоставление крупного скота и Гвурот овцам и милосердию в «Ликутей

[563] «Зоар», часть III, Пинхас, 240б–241а — жертвы и жизненность колесницы; выражение «основа и источник» — первые строки 241а, в контексте жертвы птицы.

[564] «Ликутей Тора», Эмор, лист 37: «Крупный скот — лицо быка слева, аспект Гвурот; бык также бодает рогом, и козы — тоже аспект Гвурот; овцы же — аспект милосердия… У овец жалостный голос, пробуждающий милосердие, поскольку их источник и корень — на более высокой ступени». Выражение «лицо быка слева» следует стиху Йехезкель 1:10. Противопоставление крупного скота и овец — ход этого объяснения, отличный от ряда «Зоара», перечисляющего виды животных под одним распространением; сливать их нельзя.

Тора» — другой ход мысли, чем ряд «Зоара», перечисляющий виды животных в одном распространении. Нельзя сливать их в систему, будто они сказаны вместе. Каждый полезен на своём месте.

Место льва и человека

Если послание выбирает быка и орла, означает ли это, что два других лица не участвуют в служении жертвоприношений?

Нет. В «Зоаре» непосредственно после цитируемого посланием предложения, к которому мы ещё придём, обсуждаются лев и человек, каждый в своей роли: лев связан с нисходящим огнём, поедающим жертву, человек — с духом и душой приносящего. Полная картина жертвы шире двух примеров послания.[565]

Почему же выбраны бык и орёл? Они соответствуют вопросу послания, которое выясняет, как восходящее низшее добавляет жизненность своему корню. Для этого нужны именно лица, от которых привлекается дух животного и птицы: получатели, которым даёт их собственная ветвь. Лев, связанный с нисходящим огнём, и человек, связанный с духом приносящего, этому примеру не служат.

Так выбор можно понять из контекста, хотя послание прямо его не обосновывает.

[565] См. исследовательский том III, с. 3075–3085, разбор «Лев и человек не исчезают из “Зоара”».

Что именно восходит?

מרוח הבהמה והעוף העולה עליהם מהקרבנות שע"ג המזבח

[W19-03 · слова 19–26]

Перевод: «От духа животного и птицы, восходящего к ним от жертв на жертвеннике».

«От духа» — решающее слово. Восходит дух, не мясо и кровь. «Восходящего к ним» — направление к высшим получателям. «На жертвеннике» определяет служение жертвоприношения, а не обычный убой.

В нашем тексте послания написано «העולה עליהם», а в принятом издании Kehot — «העולה אליהם». В обоих чтениях дух восходит к получателям; различие не меняет сути.[566]

Различие духа и тела даёт сам «Зоар»: жир и кровь жертвы — «одеяние их духа». Материя — одеяние; восходит облечённое в неё.[563]

«Питаются» описывает получение жизненности и воздействия. Мы также говорим, что человек питается поддержкой или дружбой; питание реально — без него он слабеет, — хотя ничего не ест. Пример показывает лишь, что язык питания не требует мяса и

[566] В нашем тексте послания «העולה עליהם»; в печатном и цифровом тексте Kehot «העולה אליהם», без отмеченного там разночтения этого слова. Смысл один: дух восходит к высшим получателям. Текст книги сохранён; значение замены для метода работы см. в учебных разборах, случай 5.

пищеварения; он не определяет, что именно получают ангелы.

Почему возвращение к корню добавляет новое

Теперь ответим на исходную трудность в три этапа.

Первый — различить два смысла корня. Происхождение животного от лица быка обозначает его близкий источник в порядке иштальшелут. Но это не означает, что всякая его сила происходит только оттуда. В нисхождении и падении реальности присутствуют силы с возвышенным корнем, неразличимым в их явном состоянии.

Алтер Ребе объясняет это в «Кунтрес ахарон» языком САГ и МА, двух имён, объяснённых в прошлой главе: имени до разбиения и имени исправления. По его словам, очищаемое в Брия, Йецира и Асия — силы низших миров, ещё нуждающиеся в очищении, — «выше в своём корне, чем нефеш, руах и нешама человека, ибо они от САГ внутренней части Адама Кадмона; а нефеш, руах и нешама, уже исправленные посредством МА, — оно выходит изо лба, лишь свечение». Сразу далее: «Поэтому человек живёт пищей неживого, растительного и животного, очищает её посредством МА в себе и живёт ею, поскольку она от САГ».[567]

Это нужный нам принцип в словах автора послания. Ещё не очищенное не низко в корне; напротив, низкое состояние связано с корнем выше исправленного порядка. Уже исправленное — «лишь свечение» относительно этого корня. Поэтому высота и упорядоченность ангела не противоречат получению прибавления от нижнего.[568]

Второй этап — служение: очищение раскрывает силу и возносит к корню. Очень точны слова «Ликутей Тора»: kohen «очищает дух животного, упавший при разбиении сосудов, и возносит его к корню от лица быка колесницы, пока тот не включится в Малхут Ацилут; это называется поеданием жертвенника».[569] Разбиение сосудов — падение искр Тоhу, упомянутое в предыдущей главе; Малхут Ацилут — последняя сфира мира Ацилут.

Третий этап — раскрывающееся. Там же объяснение продолжает: «Благодаря этому раскрываются света Тоhу, поэтому ангелы наслаждаются жертвами при раскрытии светов Тоhу, откуда их корень».

---

[567] «Тания», «Кунтрес ахарон», § 4, начинающийся «Понять написанное в “При эц хаим”, что в наше время главное очищение — именно посредством молитвы». Среди его тем: преимущество практических заповедей «над достоинством мохин, являющихся интеллектуальными страхом и любовью»; очищаемое в Брия, Йецира и Асия с корнем «от САГ внутренней части Адама Кадмона» в сопоставлении с нефеш, руах и нешама, «уже исправленными посредством МА»; человек, «живущий пищей неживого, растительного и животного и очищающий её посредством МА в нём»; пример посева и посадки, где зерно пробуждает «растительную силу земли, являющуюся словом Б-га “Да произрастит земля…”», и так «пергамент и этрог пробуждают до высочайших ступеней»; вознесение и привлечение, «и оба необходимы свыше», «это и есть цель иштальшелут — раскрытие высшего света внизу, а не восхождение низшего вверх».

[568] См. исследовательский том III, с. 3088–3095, разбор «Ангелы тоже от БАН — что им добавляется?».

[569] «Ликутей Тора», Эмор, объяснение «И вознесёт их kohen», §§ 1–6, особенно § 4.

Последние слова означают, что корень самих ангелов — в этих светах. Им раскрывается их собственный корень, прежде не раскрытый. «Поэтому» связывает раскрытие с наслаждением. Послание говорит о наслаждении, питании и удовлетворении: получении жизненности, не только знании. Следовательно, раскрытие прибавляет раскрытие к уже имеющейся жизненности. Ангел не создаётся заново, и жизненность животного в поле не переносится к нему в неизменном виде.

Близкий ход мысли подробно развит в маамаре «Заповедь дать половину шекеля», 5723; это дополнительный источник для расширения.[570]

Так выясняется, что круг не замкнут, как казалось. Животное возвращается к источнику после очищения. Через пребывание внизу и очищение в нём раскрывается сила с корнем выше получающей ступени; это раскрытие и составляет прибавление.[571]

Нужны два ограничения. Здесь не утверждается, что любое животное выше любого ангела во всяком отношении: это определённое отношение, выявляемое именно действием вознесения, не новая

[570] Маамар «Заповедь дать половину шекеля», 5723, §§ 6–8 и примечание 37, запись, не выверенная автором, — корни и очищение. Дополнительная отсылка; объяснение главы опирается на «Кунтрес ахарон» и «Ликутей Тора».

[571] Последовательность «корень — нисхождение — очищение — раскрытие» здесь соединена из трёх мест, каждое со своим вкладом: «Кунтрес ахарон», 4, — принцип, что ещё не очищенное выше в корне, чем уже исправленное; объяснение «И вознесёт kohen» — действие kohena и его результат в раскрытии светов Tohy; «Зоар» — язык наслаждения и принадлежности. Единого источника, перечисляющего все этапы вместе, нет; соединение является объяснением, не цитатой.

общая иерархия. Также нельзя описывать питающее как восходящее в неочищенном состоянии. Прибавление связано с очищением и служением, а не переносом необработанного к высшему.

Взаимовключение, очищение и прибавление — разные понятия

Возникает справедливый вопрос: если ангелы колесницы взаимовключены — у каждого четыре лица, — остаётся ли место очищению и прибавлению?

Ответ начинается с различения трёх понятий. Взаимовключение означает, что одна сила содержит стороны других сил и не действует изолированно. Очищение — служение, извлекающее добрую силу из сокрытия и возносящее её в святость. Прибавление — результат. Это три отдельных вопроса; ответ на один не отвечает на другой.

Доказательство прямое. В «Ликутей Тора», Пинхас, в первом объяснении «Повели сынам Израиля», описан уже очищенный мир, а в нём «стан Михаэля в любви и стан Гавриэля в страхе», каждый со своим качеством и местом. Если бы постоянное качество означало отсутствие очищения, это было бы невозможно.[572] Особая функция и очищенное

[572] «Ликутей Тора», Пинхас, «Повели сынам Израиля и скажи им: Мою жертву, Мой хлеб для Моих огненных жертв» — первый из двух маамарим с таким началом, § 1: «Так, по аналогии, весь порядок иштальшелут: стан Михаэля именно в любви, а стан Гавриэля в страхе»; далее: «В грядущем мире, который — ясный мир, уже очищенный, где всё на своём месте».

состояние совместимы.[573] Поэтому и способ связи сил сам по себе не решает, завершено ли их очищение и возможно ли ещё прибавление.

К этому можно приблизиться ограниченным человеческим примером. Дающий из любви может поставить границу ради блага получателя; граница участвует в исправленной форме любви, не отменяя её. Различные силы могут быть связаны, сохраняя различия. Пример показывает только отношение, не измеряя ступени колесницы.

Поэтому нельзя строить жёсткую лестницу, где любой ангел уже исправлен во всех отношениях, а любое животное лишено достоинств. Послание рассматривает определённое получение жизненности: высший корень — источник относительно создания, а создание, вознесённое служением, может раскрыть дополнительную силу относительно этого корня.

Три выражения получения

«Наслаждаются», «питаются», «получают удовлетворение» — три слова об одном получении. Что добавляет каждое?

Можно услышать три накопляющиеся стороны: удовольствие, жизненность и удовлетворение потребности. Вместе они показывают уже сказанное

[573] См. исследовательский том III, с. 3071–3078, разбор «Взаимовключение не отменяет функции».

в начале: получение действительно, не сводится к внешнему знанию.[574]

Этого простого прочтения достаточно. Нельзя распределять каждый глагол по отдельной сфире: такого источника не найдено, и распределение выглядело бы точным без основания.

«Мистапким» здесь от слов «удовлетворение» и «обеспечение»: получают достаточное для потребности. Так его следует читать, не в современном смысле сомнения или довольствования малым.

Последняя языковая точность: в ряду «Зоара», Пинхас, куда послание сейчас отсылает, присутствуют первые два выражения — наслаждение и питание; «мистапким» там нет. Отсутствие в одном месте не доказывает отсутствия везде, поэтому нельзя заключать, что слово введено Алтер Ребе. Но нельзя и говорить, что все три выражения цитируются оттуда.

Малое внизу, свет для многих

Возникает другой вопрос: одна жертва мала и определённа — одно животное или птица. Как она становится источником воздействия для многих высших получателей?

Сам «Зоар» приближает это примером: одна тонкая свеча может зажечься и светить многим. Один свет

освещает многих людей. Так открывается возможность понимать воздействие, не являющееся разделением материи.[575]

Граница примера: он отвечает на количественное недоумение, не объясняя источник прибавления; последнее объясняется рассмотрением корня и очищения. Свеча показывает одно: видимый размер вещи сам по себе не измеряет объём раскрытия через неё.

Слова «Зоара» и их точность

> וכדקדוק לשון הזוה"ק ואתהניין מיסודא ועיקרא דילהון.
> [W19-04 · слова 27–33]

Перевод: «И как показывает точность выражения святого “Зоара”: “И наслаждаются от своей основы и своего источника”».

«Как показывает точность» — Алтер Ребе приводит «Зоар» не только как свидетельство наслаждения ангелов, но обращает к выбору слов. Сокращение означает «святой Зоар»; арамейские слова — «и наслаждаются от своей основы и своего источника». Что даёт выбор слов, увидим, поместив предложение в контекст.

Это «Зоар», часть III, Пинхас, 241a, первые строки обсуждения жертвы птицы. Печатный текст: «ונחתי

[574] См. исследовательский том III, с. 3078–3088, разбор «Наслаждение, питание и удовлетворение».

ומתקרבי אינון רוחין קדישין. ואתהניין מיסודא ועקרא דלהון» — «И нисходят и приближаются те святые духи, и наслаждаются от своей основы и своего источника». Контекст начинается ранее, в конце 240б, где описано распространение духа от лиц колесницы. [563]

Два замечания для открывающего «Зоар». В просмотренном издании написано «ועקרא דלהון», а в нашем тексте послания — «ועיקרא דילהון»: полное и неполное написание, без изменения сути. Важнее другое: далее на той же странице, в обсуждении четырёх образов, похожее сочетание стоит в обратном порядке — «עיקרא ויסודא». Это другое предложение, не другая версия нашего. По двум появлениям на одной странице нельзя заключать, что переписчики по-разному читали нашу строку.[576]

«Своя основа и свой источник»: кто кому основа?

Здесь глубина точности и соблазн чрезмерного упрощения.

Соблазн — везде переводить «основу» как «сокрытый высший корень» и прочесть: ангелы наслаждаются от своего высокого корня. По существу прочтение верно — мы видели в «Ликутей Тора» «откуда их корень»,

[575] См. исследовательский том III, с. 3091–3097, разбор «Малая жертва и множество получателей».

[576] См. исследовательский том III, с. 3078–3091, разбор «Та же строка или другое место?».

— но оно стирает вторую сторону, прямо названную «Зоаром». В том же ряду говорится об «основе этого мира» и о жире и крови как одеянии духа. Слово «основа» используется в двух отношениях: источник нисходящего сверху духа и его основание и одеяние внизу.[577]

Противоречия нет, если в каждом употреблении сказать, что служит предметом и на чём оно основано. Высшее даёт дух низшей ветви; ветвь, вознесённая служением, становится местом получения высших. Это двойное движение. Удалив низшее, потеряем удивление, объясняемое посланием; удалив высшее, потеряем причинность ишталъшелут.

Последняя граница: притяжательное «их» само по себе не решает направление отношения. Каждое употребление надо читать по его предложению. Ясно же, что это не случайный дар от чуждого: между получателями и источником получаемого есть принадлежность; на ней и сосредоточена точность выражения.

Две отсылки «Ликутей Тора» к посланию

В «Ликутей Тора» напечатаны две отсылки к нашему посланию; обе называют его по началу «Ihy ве-хайohи».

[577] См. исследовательский том III, с. 3085–3093, разбор «Чему учит “как показывает точность”?».

Первая — в объяснении «И вознесёт их kohen», Эмор, § 4. После приведённого выше описания очищения и вознесения духа животного сказано: «Это сказанное в святом “Зоаре” (Пинхас, 241a): “И наслаждаются от своей основы и своего источника”, как приведено в “Игерет а-Кодеш”, в конце объяснения “Ihy ве-хайohи”».[578]

Одно предложение даёт точное место «Зоара», цитирует те же слова и отсылает к изучаемому посланию, именно к его концу. Сокращение «cdh» означает «конец объяснения, начинающегося словами»; наше предложение находится в последней части послания. Вместе три пункта тесно связывают объяснение с нашим местом.

Вторая — «Ликутей Тора», Пинхас, второе объяснение «Повели сынам Израиля», § 1: «И быть поглощённым самим телом Царя (см. написанное в “Игерет а-Кодеш”, в конце объяснения “Ihy ве-хайohи”…)».[579]

---

[578] «Ликутей Тора», Эмор, объяснение «И вознесёт их kohen», § 4, лист 38: «Это сказанное в святом “Зоаре” (Пинхас, 241a): “И наслаждаются от своей основы и своего источника”, как приведено в “Игерет а-Кодеш”, в конце объяснения “Ihy ве-хайohи”». Там же очищение: kohen «очищает дух животного, упавший при разбиении сосудов, и возносит его к корню от лица быка колесницы, пока тот не включится в Малхут Ацилут; это называется поеданием жертвенника»; далее: «Поэтому ангелы наслаждаются жертвами при раскрытии светов Tohy, откуда их корень». Прочитан снимок печатной страницы. Обозначение колонки «в» — принятое указание, но отдельная буква на нашем снимке не видна.

[579] «Ликутей Тора», Пинхас, второе объяснение «Повели сынам Израиля», § 1: «И быть поглощённым самим телом Царя (см. написанное в “Игерет а-Кодеш”, в конце объяснения “Ihy ве-хайohи”, и написанное в объяснении стиха “Ибо как новые небеса” и в объяснении “Так сказал… И дам тебе ходить среди стоящих”)». Это вторая отсылка, отдельная от Эмор. Фрагмент прочитан по снимку; номер листа и колонка на самом снимке не видны, их источник — сопровождавшее его указание.

Отсылки не доказывают, кто их написал. Наличие в печати не определяет, относятся ли они к словам автора или к редактированию. Решение не требуется для использования объяснения: оно в любом случае разъясняет предмет, а отсылка показывает, что уже в печатном издании места были связаны. Поэтому скажем «в “Ликутей Тора” напечатана отсылка», не приписывая её определённому человеку без доказательства.

То же объяснение напечатано в «Ор ha-Тора», Насо, как параллельное изложение того же маамара.[580]

Tohy и бирур, кав и совев: сопоставлять, сохраняя различия

В прошлой главе мы отмечали, что язык Tohy, бирура, САГ и МА в параллельных местах и язык совев, кава и ор хозер в послании соприкасаются, но не синонимичны. Здесь напряжение острее: наше объяснение прибавления от жертвы опирается на параллельные источники — САГ и МА в «Кунтрес ахарон», очищение и раскрытие светов Tohy в «Ликутей Тора». Само послание обосновывает получение высшим от низшего посредством ор хозер; предложения, прямо отождествляющего САГ с возвращением кава, не найдено.

[580] Объяснение из «Ликутей Тора», Эмор, напечатано также в «Ор ha-Тора», Насо. Это один маамар в двух сочинениях, не два независимых доказательства.

Похожая структура позволяет сравнить источники, но не доказывает тождества понятий. Различая термины, увидим вклад каждого источника.

Так же с отзвуками прошлой главы: мясо быка в словах рава Нахмана и лицо быка здесь; вкус зерна и добрый смысл и знание. Они красивы и обостряют внимание, но явные связи автора выражены другими словами: «и отсюда», «ибо это», «и благодаря этому будет хорошо понят», «и после этих слов». Они ведут рассуждение; отзвук сопровождает его, не заменяя объяснения.[559]

Что добавляет служение человека

Один пункт требует подчёркивания, чтобы не потеряться между ступенями. Жертва — часть предписанного служения: в определённое время, через kohena, на жертвеннике и в установленном порядке. Заповедь и служение помещают вещь в святость. Поэтому рассмотренное объяснение связывает очищение с kohenом и принесением жертвы, а не с существованием животного самим по себе.

Здесь возвращается изученное в примере посева, глава 16: данная свыше сила не делает действие получателя излишним. Человек не источник силы жертвы, но его служение участвует в раскрытии.

Верно и обратное: служение осуществляет сокрытое, не создавая корень.

Итоги: что прояснилось и что остаётся открытым

Выяснилось: лицо быка и лицо орла — имена корней духа животного и птицы, не перечень приносимых видов. Лев и человек сохраняются в общей картине жертвы, но не служат данному примеру. Восходит дух животного и птицы, а материя — его одеяние. Прибавление ангелам — не возвращение неизменного вклада: по «Кунтрес ахарон» ещё не очищенное выше в корне, чем уже исправленное; по «Ликутей Тора» очищение кohена раскрывает «света Тohy, откуда их корень» — корень самих ангелов. Три глагола описывают действительное получение; «мистапким» означает удовлетворение. Фраза «своя основа и свой источник» находится в «Зоаре», Пинхас, 241а; две отсылки «Ликутей Тора» связывают её с посланием.

Главное: ещё не очищенное несёт корень, не измеряемый явным состоянием; очищающее служение раскрывает его. Поэтому ангелы получают прибавление от жертвы, оставаясь высшими.

Три вопроса остаются открытыми.

Первый: кто написал отсылки «Ликутей Тора» к посланию. Их печатное наличие несомненно; авторство не решено.

Второй: почему выбраны именно эти два лица. Предложенное контекстуальное объяснение сильно, но не записано автором.

Третий, из прошлой главы: САГ в «Кунтрес ахарон» и ор хозер в послании — два ли имени одного? Структура аргумента похожа; прямого отождествляющего предложения не найдено.

От колесницы к заповедям

Учащемуся колесница может казаться далёкой от жизни. Но выясненный вопрос близок: как определённое действие в мире действует выше своей видимой меры.

Именно это послание сейчас скажет о практических заповедях. До сих пор довод строился в три этапа: земля растит благодаря высшей силе, раскрывающейся внизу; пища даёт человеку жизненность и даже знание; жертва добавляет корням колесницы. На каждом этапе мы учились не измерять достоинство видимым раскрытием.

Следующие слова послания — «И после этих слов и этой истины»; далее оно выводит заключение о величии практических заповедей и цели нисхождения

души в этот мир. Заключение относится к следующей главе. Пока достаточно знать, куда ведёт изученное.

Изучение главы с помощью искусственного интеллекта

Здесь — вопрос о лице орла, похожий на противоречие, глагол, легко переводимый неверно, и два открытых вопроса авторства и тождества.

Упражнение 1: орёл на жертвеннике?

Что спросить. Как послание упоминает лицо орла, если орёл не приносится в жертву?

Что проверить. Различает ли ответ имя корня и закон жертвы? Проверьте «Зоар», Пинхас, 240б–241а: в одном ряду сказано «От лица орла распространился дух к птице» и перечислены горлицы и молодые голуби как жертва птицы.

Граница вывода. Не принимайте решения, меняющего послание или предполагающего ошибку переписчика. Также не сливайте ряд «Зоара» с противопоставлением крупного скота и овец в «Ликутей Тора», Эмор: это разные ходы мысли.

Упражнение 2: «Мистапким»

Что спросить. Попросите английский или русский перевод «נהנים מאד וניזונים ומסתפקים».

Что проверить. Не переведён ли последний глагол как сомнение? Здесь он означает удовлетворение: получают достаточное для потребности.

Граница вывода. Даже при верном переводе не принимайте распределения трёх глаголов по трём сфирот без источника.

Упражнение 3: кто написал отсылки?

Что спросить. Кто написал в «Ликутей Тора» отсылки «как приведено в “Игерет а-Кодеш”, в конце “Иху ве-хайохи”»?

Что проверить. Уверенно ли инструмент называет Алтер Ребе или редактора? Различает ли несомненное наличие отсылки в печати и нерешённое авторство? Не считает ли печатание того же объяснения в «Ор ha-Тора», Насо, вторым свидетельством?

Граница вывода. Параллель того же маамара считается один раз. Вопрос авторства остаётся открытым.

Упражнение 4: САГ и ор хозер

Что спросить. Являются ли САГ в «Кунтрес ахарон» и ор хозер в послании двумя именами одного?

Что проверить. Попросите прямую отождествляющую фразу в источнике и откройте её. Сравните с разделом «Тоhу и бирур в сопоставлении с

совев, кав и ор хозер» главы 18 и соответствующим разделом нынешней главы.

Граница вывода. Общая структура аргумента не означает тождества понятий. Источники допускают формулировку «соприкасаются и проясняют друг друга».

Глава 20 | Цель нисхождения — Тора и заповеди в этом мире

От жертвы к заключению

Послание прошло длинный путь. Оно началось словами «Ihy ве-хайohи хад, Ihy ве-гармohи хад» и вопросом, как ограниченные сосуды едины со светом Эйн Соф. В предыдущей главе вопрос дошёл до ангелов колесницы. Теперь послание приходит к заключению. Его собственные связующие слова привели нас сюда: «и отсюда», «ибо это», «и благодаря этому будет хорошо понят»; следующее «и после» объявляет заключение.

Что мы уже знаем

В прежней главе выяснилось: ангелы колесницы получают прибавление от духа животного и птицы, восходящего с жертвенника; прибавление — раскрытие их собственного корня через очищение. Жертва становится жертвой благодаря предписанию,

kohену, жертвеннику и порядку, не одному достоинству животного. Оба положения и сопровождавшее всю часть различие явной ступени и корня — основание заключения.

Перед нами длинное заключительное предложение и короткое замечание передавших текст. В предложении — заключение о величии практических заповедей, утверждение, что они цель нисхождения душ в материальный мир, стих Торы и Мишна из «Пиркей авот». Разберём: что охватывает «всё сказанное выше»; в чём велико достоинство практических заповедей; что возможно именно через нисхождение; как соединяются изучение Торы и действие заповеди; что измеряют «сегодня исполнять их» и «лучше один час»; какой грядущий мир имеется в виду; чему учит последняя строка, не принадлежащая автору.

ואחרי הדברים והאמת האלה דעת לנבון נקל להבין ע"י כל הנ"ל

[W20-01 · слова 34–44]

Перевод: «И после этих слов и этой истины разумному легко понять благодаря всему сказанному выше…».

Начало открывает заключение, представляя предыдущее объяснение его основанием. Понявший предпосылки легко поймёт следующее. «Всё

сказанное выше», вероятно, охватывает и основную часть послания: силу творения, предписание обособленным, корень заповедей и раскрытие внизу; границу этого прочтения рассмотрим далее.

Что охватывает «всё сказанное выше»?

Два начальных сочетания взяты из Писания. «После этих слов и этой истины» — выражение «Диврей ha-ямим», открывающее рассказ о приходе Санхерива после добрых дел Хизкиягу. Послание берёт переходную фразу без исторического контекста. «Разумному знание легко» — слова «Мишлей»: понимающему знание легко. Итак, после выясненного заключение легко тому, кто прошёл путь; оно не объявлено самоочевидным для не прошедшего. Разумный здесь — учащийся, соединивший предпосылки, а не обладатель особой ступени.[581]

Слово «всё» приглашает оглянуться на всё послание, не только на абзац о жертве. Заключение опирается на несколько звеньев. Света и сосуды Ацилут едины с Эйн Соф — «Ихуд ве-гармони хад». Сосуды «в аспекте границы и конечности», но «являются Б-жественностью для творения йеш ме-аин, как Эйн Соф»: сила создания новой реальности принадлежит

[581] Диврей ha-ямим II 32:1: «После этих слов и этой истины пришёл Санхерив, царь Ашшура» (Сефария); Мишлей 14:6: «Насмешник ищет мудрость, и нет её, а разумному знание легко» (Сефария). Послание берёт переходные сочетания без намёка на исторический контекст «Диврей ha-ямим».

одному Творцу и действует через ограниченные сосуды. Сотворённое йеш становится обособленной вещью; послание объясняет зачем: «Чтобы Эманирующий, благословен Он, был Царём над всеми обособленными через исполнение Его заповедей, которые Он им повелит». Заповеди — «главное в Торе и её корень», хотя заповедь телесна, Тора — мудрость. Б-жественное свечение «показывает свою силу и способность в элементе материального праха в мощном раскрытии», именно в низшем. Посев и посадка человека дают плоды лучше самопроизвольных; «и отсюда поймём», по словам послания, привлечение высших светов служением человека, «что является целью создания человека». Из нижней части Асия восходит ор хозер с более мощным раскрытием свечения, вплоть до наслаждения ангелов духом жертвы.[582]

Соединив звенья, увидим: заключение раскрывает, зачем требовалось каббалистическое обсуждение. Единство Эйн Соф и сосудов, создание

[582] «Игерет а-Кодеш», § 20, текст Kehot на Сефарии, места прежних глав: «Он и света Его едины, Он и сосуды Его едины»; «Сосуды — в аспекте границы и конечности… намерение — сказать, что они Б-жественность для творения йеш ме-аин, как Эйн Соф»; «Йеш будет обособленным от Б-жественности, чтобы Эманирующий был Царём над обособленными через исполнение предписанных им заповедей; конец действия — первый в мысли»; «Заповеди — главное в Торе и её корень, хотя заповедь телесна, Тора — мудрость; это во внешнем, это во внутреннем»; «Наверху, в Арих Анпине, заповеди в Гулгальте… корень Торы из высшей Хохмы — в моха стимаа Арих Анпина… как переворачивающаяся печать»; «Всё сказанное выше она показывает своей силой и способностью в материальном прахе в мощном раскрытии»; «Отсюда поймём привлечение высших светов в Ацилут, Брия, Йецира и Асия, что является целью создания человека»; «Ибо это аспект ор хозер снизу вверх, из нижней части Асия, где свечение раскрывается с большей мощью».

ограниченного йеш, предписание обособленным созданиям, сила в низшем и человеческое действие, возносящее низшее, соединяются в положение: материальное действие по предписанию — место осуществления цели возникновения. Если бы основанием была лишь жертва, мы могли бы сказать только о сходстве заповедей с жертвами. Послание говорит больше: сама структура творения даёт действию заповеди его достоинство.[583]

Есть граница и у широкого прочтения. «Всё» не превращает всякую прежнюю каббалистическую подробность в доказательство о конкретной заповеди. Некоторые абзацы объясняют, как происходит возникновение, другие — зачем; заключение опирается на оба: силу, корень и цель. Решение включить основную часть послания — наше контекстуальное решение: послание не перечисляет охваченные абзацы. Прочтение, относящее слова прежде всего к последнему ряду — земле, пище и жертве, — разумно. Однако и ему для перехода от жертвы к каждой заповеди понадобится звено о предписании обособленным, записанное в основной части послания.[583]

[583] См. исследовательский том III, с. 3093–3100, разбор «“Всё сказанное выше” возвращает конец ко всему посланию».

גודל מעלת המצות מעשיות אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעוה"ז הגשמי

[W20-02 · слова 45–55]

Перевод: «Величие достоинства практических заповедей, являющихся целью нисхождения душ в этот материальный мир».

«Величие достоинства» — сердце заключения: именно предписанное действие внизу привлекает и раскрывает высшую силу. «Являющихся» относится к заповедям. «Тахлит» здесь означает цель, не конечность, как в «границе и конечности». Нисхождение душ предназначено для служения в материальном мире.

Величие практических заповедей: в чём оно?

Послание показывает три стороны достоинства: корень, место и цель.

Первая — корень. Заповеди — воля Эманирующего; их корень описан высоко, в Гулгальте, черепе как образе высшей воли. Корень Торы, мудрости, описан в моха стимаа — сокрытом мозге, образе сокрытой мудрости. Внизу порядок кажется обратным: заповеди в Малхут, Тора в Зеир Анпине, системе качеств, — «как переворачивающаяся печать».

Вторая — место. Заповедь исполняется в материальной вещи, внизу, где Б-жественное

свечение «показывает силу и способность… в мощном раскрытии».

Третья — цель. Обособленные созданы для исполнения «Его заповедей, которые Он им повелит»; предписанное действие — то, ради чего создана обособленная реальность. Величие корня, места и цели.[584]

Важно различать корень предмета и предписание его использовать. Высокий корень не превращает употребление в заповедь. У хлеба есть корень, у праха сила, но не всякая еда — заповедь, не всякое касание праха — служение Б-гу. Послание говорит об исполнении предписанных заповедей. Предписание определяет действие, предмет, способ и время. Животное прежней главы стало жертвой благодаря предписанию принести его по установленным законам, а не наличию корня в колеснице. Так каждая заповедь: достоинство материи объясняет способность материального действия нести такую значимость; предписание помещает его в служение Б-гу.[584]

«Тания», глава 37, даёт конкретные примеры: «Чистые и разрешённые вещи, которыми исполняется практическая заповедь, например пергамент тфилин, мезузы и свитка Торы», «этрог, не являющийся

[584] См. исследовательский том III, с. 3095–3102, разбор «Достоинство материи и предписанное действие».

орлой», «деньги цдаки, не являющиеся украденными»; «теперь, когда ими исполняются заповедь Б-га и Его воля, их жизненность восходит, аннулируется и включается в свет Эйн Соф, благословен Он, — Его волю, облечённую в них». Пергамент в шкафу и пергамент с правильно написанными тфилин различны относительно служения, хотя материал один. Включается и сила самого человека: «Сила жизненной животной души в органах тела исполняющего заповедь тоже облекается в это действие, восходит из клипы и включается в святость заповеди» — выходит из состояния сокрытия и отдаления от святости. Возьмём цдаку: деньги — определённая вещь, в которую человек вложил время и силу; отдавая их по воле Б-га, он включает силы материальной жизни в святое действие. Можно видеть малую сумму, переходящую из рук в руки, и можно изучать соединение высшей воли с предметом и силой нижнего мира.[585]

Чтобы заповедь была заповедью, не требуется во время исполнения понимать каждую ступень

[585] «Тания», «Ликутей амарим», глава 37 — цель нисхождения, очищение мира, изучение Торы и заповедь. Цитаты по тексту Kehot на Сефарии: «Его нисхождение в этот мир, чтобы облечься в тело и жизненную душу, — только ради их исправления»; «Это весь человек и цель его создания и нисхождения в этот мир — быть Ему жилищем именно в низших»; «Пергамент тфилин, мезузы и свитка Торы… деньги цдаки, не являющиеся украденными… Теперь при исполнении ими заповеди Б-га и Его воли их жизненность восходит, аннулируется и включается в свет Эйн Соф»; «Когда другие могут исполнить, изучение Торы не прекращают… занятие ею привлекает на него свет Эйн Соф с большей силой и бесконечно великим свечением»; «Цель совершенства дней Машиаха и воскресения мёртвых — раскрытие света Эйн Соф в этом материальном мире — зависит от наших дел и служения во всё время изгнания. Причина награды заповеди — сама заповедь».

послания. Определяет предписание; действие совершается и без созерцания. Но учение добавляет служению жизненность: простое действие не лишено смысла из-за отсутствия немедленного возвышенного переживания. Совершаемое им может быть гораздо глубже явного чувства. Знание корня должно освещать действие, не освобождая от точности исполнения.

Цель нисхождения душ — сокрытие и возможность внутри него

Нисхождение означает сокрытие и удаление от раскрытия; цель спрашивает, что благодаря ему возможно. Телесная жизнь скрывает, и в ней возможно действие особого достоинства. Понимание не отменяет трудность, но меняет её смысл: человек призван служить внутри мира, а не только ждать выхода из него. Цель — служение и возможное здесь раскрытие, не сама трудность. «Тания», глава 37, не уменьшает нисхождение: называет его «великим нисхождением и настоящим изгнанием», говорит, что даже совершенный праведник не достигает в этом мире «ступеней своей прилепленности к Б-гу… до нисхождения». И одновременно определяет цель: «Его нисхождение в этот мир, чтобы облечься в тело и жизненную душу, — только ради их исправления»: исправить тело, животную душу и их часть мира, очистить — извлечь силы из сокрытия и поставить в

святость соблюдением и исполнением заповедей.
[586][585]

Что возможно именно здесь? Прежде всего предписанное действие с материальным предметом: душа без тела не может надеть тфилин или дать монету бедному. В «Ликутей Тора», Пинхас, «Повели сынам Израиля», добавлена вторая сторона: «Именно этот мир — мир действия; в нём человеку дан выбор добра, и даже совершив нарушение, он может раскаяться и вернуться к служению Б-гу». В грядущем мире «выбор не свободен у человека: как был привлечён в этом мире, так остаётся в грядущем». Грядущий мир сравнивается с телом завершённого формирования, где нельзя «сделать из ноги голову»; этот — с зародышем, ещё способным измениться. Третья сторона: привлечение через Тору и заповеди здесь — от совев коль альмин, света, не измеряемого ступенью получателя, выше раскрытия, постигаемого в Ган Эден. Выбор, тшува и привлечение высшего света зависят от пребывания человека там, где вещи ещё совершаются.[587]

«Тания», глава 36, определяет цель словами мудрецов: «Святой, благословен Он, пожелал иметь жилище в низших»; «цель — этот нижний мир», где свет Эйн Соф воссияет «на месте тьмы… с большей силой и мощью, с преимуществом света из тьмы».

[586] См. исследовательский том III, с. 3098–3105, разбор «Нисхождение душ и раскрытие внизу».

Тьма — место, где восходящий из неё свет больше. Глава 37 заключает: «Это весь человек и цель его создания и нисхождения в этот мир — быть Ему, благословенному, жилищем именно в низших». Цель нисхождения душ в послании и жилище в низших в «Тании» говорят об одном с двух сторон: нисходящей души и высшей воли.[588][585]

Ответ меняет меру жизни. До нисхождения душа обладает достоинством; именно оно обостряет вопрос о необходимости нисхождения. Ответ относится к действию и цели, а не к большей приятности мира или высоте постижения. Измеряя всё немедленным духовным чувством, трудно понять ценность усилия в сокрытии. Послание добавляет меру: что производит действие и с какой волей связывает. Внешне простое действие без воодушевления может выполнять роль в цели творения.[586]

Отсюда — отношение восхождения души и жилища в низших. Посвящая предмет и силу действию заповеди, человек возносит находящееся в мире к его

[587] «Ликутей Тора», Пинхас, первое «Повели сынам Израиля», §§ 1–2, цифровой текст Kehot (Сефария). § 1: «Понять “сегодня исполнять их, не завтра”: именно этот мир — мир действия; человеку дан выбор добра, и даже после нарушения он может раскаяться и вернуться к служению Б-гу. В грядущем мире выбор не свободен: как был привлечён здесь, так остаётся там»; «Привлечение света Эйн Соф здесь — через Тору и заповеди… от совев коль альмин… гораздо выше раскрытия постижения Ган Эден»; пример зародыша: «Этот мир до очищения, мир действия и очищения, подобен плоду до завершения формирования»; о Ган Эден: «Удовольствие душ, наслаждающихся Б-гом в постижении и разумении света Эйн Соф, привлечённого им в раскрытии и постижении». § 2: «Лучше один час тшувы и добрых дел здесь, чем вся грядущая жизнь: она — раскрытие мемале коль альмин от Его Малхут… тшува и добрые дела — от совев коль альмин».

[588] «Тания», «Ликутей амарим», глава 36 — цель творения и жилище в низших.

цели; одновременно Б-жественная воля исполняется и раскрывается внизу. Вознесение и привлечение не конкурируют как цели. Восхождение души — часть результата, но явная цель — раскрытие внизу; нельзя оставлять материальный мир как не имеющий ценности. «Кунтрес ахарон» подчёркивает: «Очень велико и высоко достоинство практических заповедей, а также их изучения»; там же об учении: «Когда человек учится, он привлекает свет Эйн Соф, благословен Он, в этот мир». И действие, и учение привлекают вниз; в действии привлечение достигает самого материального предмета.[589]

כמ"ש היום לעשותם ויפה שעה א' בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז

[W20-03 · слова 56–65]

Перевод: «Как написано: “Сегодня исполнять их”, и “лучше один час тшувы и добрых дел в этом мире…”».

«Как написано» соединяет стих и Мишну. Сегодня — время служения; сокращения означают «один» и «в этом мире». Тшува и добрые дела — слова Мишны;

[589] «Тания», «Кунтрес ахарон», § 4, начинающийся «Понять написанное в “При эц хаим”, что в наше время главное очищение — именно посредством молитвы». Темы: практические заповеди выше «мохин интеллектуальных страха и любви»; очищаемое в Брия, Йецира и Асия с корнем «от САГ внутренней части Адама Кадмона» и нефеш, руах и нешама «уже исправленные посредством МА»; человек, «живущий пищей неживого, растительного и животного, очищающий её посредством МА в себе»; посев и посадка, где зерно пробуждает «растительную силу земли — слово Б-га “Да произрастит земля…”», и так «пергамент и этрог пробуждают до высочайших ступеней»; вознесение и привлечение, «оба необходимы свыше», «цель иштальшелут — раскрытие высшего света внизу, не восхождение низшего вверх».

нет доказательства специального объяснения выбора слова «тшува». «Ликутей Тора», Пинхас, объясняет оба места преимуществом совев над раскрытием мемале; понятия разберём ниже. По поздней записи в первом издании нет «как написано»; к этому вернёмся в конце главы.

«Сегодня исполнять их» — время действия, а не иерархия Торы и действия

Стих говорит: «И соблюдай заповедь, установления и законы, которые Я повелеваю тебе сегодня исполнять». Гемара, «Эрувин», толкует от имени рабби Йеhошуа бен Леви: «Сегодня исполнять их, а не завтра; сегодня исполнять их — завтра получать награду». Толкование различает время действия и получения награды: сегодня можно действовать, завтра получают. Здесь нет сравнения или иерархии изучения Торы и действия. Выводить из одного стиха преимущество действия над учением — вкладывать в него отсутствующее.[590][591][592]

Послание приводит стих в подтверждение, что этот мир — время действия и нисхождение душ в него предназначено для практических заповедей. Использование соответствует толкованию: время и

[590] Дварим 7:11: «Соблюдай заповедь, установления и законы, которые Я повелеваю тебе сегодня исполнять» (Сефария).

[591] «Эрувин», 22а: «Сегодня исполнять их, не завтра; сегодня исполнять их — завтра получать награду», от имени рабби Йеhошуа бен Леви (Сефария).

[592] См. исследовательский том III, с. 3108–3113, разбор «Сегодня исполнять их».

место действия. Так использует его «Тания», глава 37, где видна и граница: «И всё же сказали наши мудрецы: главное — не толкование, а действие; написано “сегодня исполнять их”, и прекращают изучение Торы для исполнения практической заповеди, когда другие не могут её исполнить». Стих вместе с «главное — действие» подтверждает действие как главное и цель — жилище именно в низших; отсюда закон прекращения учения для заповеди, которую некому исполнить. Но это не правило постоянного первенства действия: сразу далее «когда другие могут её исполнить, изучение Торы не прекращают», поскольку учением человек «привлекает на себя свет Эйн Соф, благословен Он, с большей силой и бесконечно великим свечением». Сам автор послания подтверждает стихом достоинство действия, сохраняя достоинство учения. [585]

«Повели сынам Израиля» открывает различие с другой стороны. Стих «сегодня исполнять их, а не завтра» предваряет объяснение двух миров. Грядущий уже очищен, всё на своём месте; этот — до очищения, мир действия и очищения, где добро и зло ещё смешаны, а служение разделяет их и возносит добро. Поэтому изменение ещё возможно, как у зародыша незавершённого формирования. Сегодня — не только время, но состояние, где вещи ещё

совершаются; именно его послание называет нисхождением душ в этот материальный мир.[587]

Для учащегося «сегодня исполнять их» — приглашение к ответственности. Настоящее даёт возможность действовать, выбирать и преодолевать в ещё нуждающейся в очищении реальности. Толкование противопоставляет сегодняшнее действие завтрашней награде, не утверждая превосходства всякого переживания этого мира над всяким переживанием грядущего. Оно учит особой ценности возможности действовать.[592]

«Лучше один час» — две половины Мишны и две меры

Мишна, «Авот», от имени рабби Яакова говорит: «Лучше один час тшувы и добрых дел в этом мире, чем вся жизнь грядущего мира; и лучше один час удовлетворения духа в грядущем мире, чем вся жизнь этого мира». Послание цитирует первую половину. Вторая не противоречит ей, поскольку измеряются разные вещи. По силе действия, связи и возвращения есть достоинство часа этого мира; по ощущаемому удовольствию и раскрытию — удовлетворения грядущего. При одной мере совместить фразы трудно; при разных обе истинны.[593][594]

---

[593] «Авот», 4:17: «Он говорил: лучше один час тшувы и добрых дел в этом мире, чем вся жизнь грядущего мира; и лучше один час удовлетворения духа в грядущем мире, чем вся жизнь этого мира» (Сефария).

[594] См. исследовательский том III, с. 3111–3116, разбор «Две половины “лучше один час”».

«Тания», глава 4, объясняет первую половину, показывая меру: «Грядущий мир — наслаждение сиянием Шхины, удовольствие постижения» — от свечения, каким бы великим оно ни было. «Но Святого, благословен Он, в Его славе и Самого по Себе мысль вовсе не схватывает; лишь когда схватывает и облекается в Тору и её заповеди, тогда схватывает и облекается в Самого Святого, благословен Он». Тора и заповеди здесь позволяют связь с самим Царём, хотя Он в одеяниях, — «как обнимающий царя»; грядущая жизнь — наслаждение сиянием. Достоинство связано с Торой и её заповедями вместе. В этом прочтении Мишна возвышает служение этого мира — учение и исполнение — над наслаждением грядущего, не умаляя Тору перед действием.[595]

В «Повели сынам Израиля» стих и Мишна приведены вместе и объяснены различием мемале коль альмин и совев коль альмин. Мемале — свет, облекающийся в каждый мир по его ступени и мере, как душа в тело; совев не соизмеряется с получателем. «Поэтому лучше один час тшувы и добрых дел в этом мире, чем вся жизнь грядущего, ибо грядущая жизнь — раскрытие мемале коль альмин… тогда как тшува и добрые дела — от совев коль альмин». Грядущая жизнь — измеренное раскрытие; тшува и добрые

[595] «Тания», «Ликутей амарим», глава 4 — Тора, заповеди и наслаждение сиянием Шхины.

дела привлекают свет выше меры. Сравнивается качество связи, не только время.[587]

Почему Мишна упоминает именно тшуву? Простое положительное объяснение в том же маамаре: этот мир — мир выбора, где даже нарушивший может раскаяться; в грядущем остаётся привлечённое здесь. Тшува — самый ясный пример возможности мира действия: изменить направление. Добрые дела добавляют, тшува исправляет и возвращает. Оба возможны там, где вещи ещё совершаются. Послание цитирует Мишну без изменений; у нас нет источника об особом сокрытом намёке в выборе слова «тшува». В маамаре Ребе, который упомянем далее, будущее раскрытие достоинства касается также тшувы; это расширение маамара, не объяснение слова послания. [594]

Для учащегося послание сохраняет достоинство духовного удовольствия — об этом вторая половина Мишны, — но учит ценности действия по его результату и исполняемой воле, даже когда оно требует усилий, стойкости или отказа от чего-то и не является самым приятным в момент исполнения. Человек может исполнить должное из принятия ига, связываясь с волей ещё до понятного и ощутимого смысла. Это знание оживляет и тихое действие без сильного волнения.[594]

מכל חיי עוה"ב.

[W20-04 · слова 66–68]

Перевод: «Чем вся жизнь грядущего мира».

«Чем вся» заостряет преимущество. В «Тании», главе 4, грядущая жизнь — наслаждение сиянием Шхины в сопоставлении со связью через Тору и заповеди. Но нельзя в любом источнике отождествлять грядущий мир с Ган Эден или воскресением мёртвых: решает контекст.

«Чем вся жизнь грядущего мира» — какое будущее?

Грядущий мир и будущее не обозначают одного состояния. Наши источники упоминают четыре времени, которые нельзя смешивать: настоящее, мир действия; Ган Эден, наслаждение душ сиянием Шхины после телесной жизни; дни Машиаха; воскресение мёртвых. В объяснении Мишны «Танией», главой 4, грядущий мир — удовольствие постижения сияния Шхины. В «Повели сынам Израиля» это описано как Ган Эден: «Ган Эден — удовольствие душ, наслаждающихся Б-гом в постижении». В «Эрувин» «завтра получать награду» означает время награды вообще. «Тания», глава 37, говоря, что «цель этого совершенства дней Машиаха и воскресения мёртвых, раскрытие света Эйн Соф в этом материальном мире, зависит от наших дел и

служения во всё время изгнания», описывает совершенство именно этого мира. Три источника — разное будущее в каждом. Но времена связаны: сразу далее в главе 37 сказано, что «причина награды заповеди — сама заповедь». Нынешнее действие привлекает раскрытие, которое проявится тогда.[596][585]

В маамаре «Сион будет искуплен правосудием», произнесённом в субботу Дварим, Шабат Хазон, 5735, Ребе приводит известное из прежних хасидских маамарим: «Изучение велико сейчас, но в дни Машиаха действие будет велико. Изучение и действие подобны растительному и неживому; в будущем действие будет велико, ибо тогда раскроется достоинство неживого». Следующий раздел прямо связывает с нашим посланием: «Хотя сейчас изучение велико, есть положения, в которых и сейчас действие выше изучения: например, прекращают изучение Торы ради заповеди, которую другие не могут исполнить. Содержание “Игерет а-Кодеш”, начинающегося “Ihy ве-хайohи”… — достоинство практических заповедей. Причина нынешнего подчёркивания достоинства действия, можно сказать, в том, что все будущие раскрытия зависят от наших дел и служения во всё время изгнания; поскольку в будущем действие будет велико, и сейчас подчёркивают его достоинство». Маамар читает всё

[596] См. исследовательский том III, с. 3105–3113, разбор «Четыре времени, а не одно будущее».

послание как объяснение достоинства практических заповедей: нынешнее служение приводит к раскрытию величия действия.[597]

Нужно точно видеть, что маамар даёт и чего не даёт. Он обосновывает нынешний акцент на действии через будущее раскрытие и свидетельствует о прочтении послания как объяснения практических заповедей. Он не утверждает, что последнее предложение послания говорит лишь о днях Машиаха: послание говорит о цели нисхождения душ в этот мир, настоящем. Из будущего величия действия нельзя заключать отсутствие тогда изучения Торы: речь о раскрытии достоинства действия, не прекращении Торы. Грядущий мир Мишны и «Тании», главы 4, не обязательно тождествен дням Машиаха маамара. В невыверенной записи маамара «И раскроется слава Б-га», 5722, различены награда Ган Эден и награда воскресения мёртвых, как записано в исследовательском томе. Каждый источник читается по своему предмету; различие времён предотвращает перенос выводов между ними. [596]

Что даёт нынешнему учащемуся взгляд в будущее? Хасидские маамарим открывают взгляд на возможное

раскрытие в совершаемом сейчас служении. Размышление о будущем усиливает понимание, что нынешнее действие несёт больше видимого. Надежда на избавление добавляет смысл работе внутри мира, поскольку раскрытие зависит от наших дел и служения.[596]

Тора и действие — несколько мер достоинства

Читатель может спросить: если послание столь возвышает действие, где место изучения, которым мы занимались? Вопрос уже возник в главе 10 после «заповеди — главное в Торе и её корень». Теперь он возвращается: заключение целиком о достоинстве действия. Вернёмся к части источников и добавим другие. «Кидушин» рассказывает: «Рабби Тарфон и старейшины возлежали на верхнем этаже дома Натзы в Лоде. Их спросили: изучение велико или действие? Рабби Тарфон ответил: действие. Рабби Акива: изучение. Все ответили: изучение велико, поскольку приводит к действию». Здесь уже два достоинства: величие учения объяснено тем, к чему оно ведёт. Гемара не различает сейчас и будущее; это различие в

[597] Маамар «Сион будет искуплен правосудием», суббота Дварим, Шабат Хазон, 5735, §§ 14–16 — изучение и действие сейчас и в будущем. В тот год были и другие маамарим с этим началом; здесь маамар Шабат Хазон. Напечатан в «Сефер ha-маамарим мелукат», часть IV, с. 135–137; оттуда цитаты главы. Примечание 18 к величию изучения: «Кидушин», 40б; примечание 27 к написанию Алтер Ребе в Пиене в дни перед уходом: «Книга заповедей» Цемаха Цедека, 170a; примечание 28 к зависимости от наших дел во всё изгнание: начало главы 37 «Тании». § 16 распространяет будущее раскрытие достоинства также на тшуву.

хасидской традиции, а маамар Ребе приводит его как известное, с отсылкой к «Ор ha-Тора» и прежнему маамару. Рядом — Мишна «Пеа»: «Изучение Торы равноценно им всем».[598][599][600]

Нельзя стирать сказанное «Танией», главой 5, о постижении Торы ради возвышения действия: «Бесконечно великое и чудесное дополнительное достоинство заповеди знания и постижения Торы над всеми практическими заповедями», поскольку постижение создаёт «чудесное единение, подобного которому нет», разума человека и мудрости Святого, благословен Он. В примечании: «Пища — внутренний свет, одеяния — окружающие. Поэтому сказали наши мудрецы, что изучение Торы равноценно всем заповедям: заповеди — только одеяния, Тора — пища и одеяние разумной души». Это достоинство способа получения душой.[601]

Послание прямо сохраняет эту сторону: «Так заповеди — главное в Торе и её корень, хотя заповедь телесна, а Тора — мудрость; только это во внешнем, а это во внутреннем». Заповеди — главное и корень; Тора — мудрость и внутреннее. Две меры в одном

[598] «Кидушин», 40б: «Спросили: изучение велико или действие? Рабби Тарфон ответил: действие. Рабби Акива: изучение. Все ответили: изучение велико, поскольку приводит к действию» (Сефария).
[599] См. исследовательский том III, с. 3102–3108, разбор «Велико изучение, велико действие».
[600] «Пеа», 1:1: «Изучение Торы равноценно им всем» (Сефария). Примечание «Тании», главы 5, объясняет преимуществом пищи над одеянием (Сефария); глава 4 связывает «лучше один час» с охватом самого Царя через облекание в Тору и её заповеди вместе (Сефария).
[601] «Тания», «Ликутей амарим», глава 5 — единение в постижении Торы.

предложении. Источники, возвышающие действие, сами сохраняют достоинство учения: «Кунтрес ахарон» ставит практические заповеди «и также их изучение» выше интеллектуальной любви и страха; «Тания», глава 37, прекращает учение ради неисполнимой другими заповеди, но не ради исполнимой, поскольку учение привлекает бесконечно великое свечение.[589][585]

Поэтому «велико» понятно лишь вместе с «в каком отношении?». По корню заповеди — высшая воля, Тора — мудрость. По получению душой Тора — внутренняя пища, заповеди — окружающее одеяние. По качеству связи оба позволяют «обнимать Царя» через одеяния, как в «Тании», главе 4. По практическому решению закон определяет, когда прекратить учение для действия. По цели жилище в низших осуществляется действием, а учение ведёт к нему и освещает. Сводя всё к одной лестнице, увидим противоречия между источниками с разными акцентами. Различая меры, можно услышать их объяснения. «Велико изучение, приводящее к действию» не превращает их в соперников: для исполнения нужно понимание заповеди; само понимание создаёт особую связь, а действие — результат учения.[602][599]

Практически достоинство действия не освобождает от учения: чтобы исполнить волю, нужно знать

предписанное. Тора выясняет подробности, её понимание освещает смысл исполнения. Без наставления можно с добрым намерением не сделать требуемое. Изучение смысла не исполняет предписанное действие, исполнение не освобождает от учения. Различия позволяют жизнь с учением и действием, где каждое даёт своё.[602]

Внутреннее и окружающее, вознесение и привлечение, корень и раскрытие

Разделим три часто соседствующие пары. Первая — внутреннее и окружающее, способ получения света душой. Понимая слова Торы, человек делает содержание понятным внутри разума: внутреннее получение, пища. Исполняя заповедь, связывается с высшей волей и при непостигнутом смысле: окружающее одеяние. Таково примечание «Тании», главы 5, и его прочтение равноценности изучения Торы всем заповедям. Это различие не решает высоту корня.[601]

Вторая — вознесение и привлечение. Здесь легко ошибочно закрепить схему «Тора нисходит, заповеди восходят». Уже в главе 10 мы видели несоответствие схеме объяснения «Когда выйдешь на войну», «Ликутей Тора». Оно говорит: «Тора уподоблена воде, нисходящей с высокого места к низкому: их

[602] См. исследовательский том III, с. 3100–3108, разбор «Достоинство действия — не одна лестница».

начало закреплено в конце; заповеди — их конец в начале». Тора как вода нисходит к учащемуся — начало закреплено в конце; заповедь последняя в исполнении, первая в замысле — конец закреплён в начале. «Поэтому однажды мудрецы сказали: велико изучение, приводящее к действию, — значит, действие предпочтительнее; однажды: изучение Торы равноценно всем, — ибо оба истинны».

Но тот же раздел даёт обратную картину. Тора пробуждает рацо — устремление души вверх через созерцание корня; шов осуществляется «действием заповедей, чей конец в начале», благодаря которому «сила высшего огня привлекается и распространяется вниз… достигая животной души». Тора нисходит как вода и пробуждает восхождение; заповеди возвращают вниз, возносят до высочайших ступеней и привлекают огонь свыше. Один источник приписывает обоим оба направления; нельзя устанавливать единое «Тора всегда вниз, заповеди всегда вверх». Каждый контекст изучается отдельно.[603][604]

Третья пара — корень и раскрытие, прямо записанная в послании. Наверху заповеди в Гулгальте, Тора в моха стимаа; внизу заповеди в Малхут, Тора в Зеир Анпине, системе качеств, — как переворачивающаяся печать. Высокое в корне появляется низким в

[603] «Ликутей Тора», Ки теце, «Когда выйдешь на войну», §§ 1 и 4 — корень животного, Тора и заповеди в рацо и шов.

раскрытии и наоборот. Утверждение о корне не решает раскрытия и наоборот. Телесность заповеди относится к раскрытию; главное и корень — к источнику. Три пары задают разные вопросы; отвечая каждому на своём месте, выясняем достоинство практических заповедей, сохраняя величие Торы.[602]

Что дал нам пройденный путь?

Теперь видна связь частей послания: Б-жественное единство не исчезает во множественности; сосуды — не самостоятельный источник творящей силы; ограниченное создание всегда существует силой Творца; низшее может раскрыть связь с высоким корнем, незаметным по внешнему достоинству. Отсюда заключение: заповедь исполняется именно в ограниченной вещи, во времени и месте. Граница — часть мира исполнения Б-жественной воли. Эйн Соф не становится мерой, а определённое действие может служить местом связи и раскрытия.[605]

Так растёт новый взгляд на мир. Земля, пища и материальный предмет несут силу, которую можно

[604] «Ликутей Тора», Ки теце, первое «Когда выйдешь на войну», § 4, цифровой текст Kehot (Сефария): «Тора уподоблена нисходящей воде — начало закреплено в конце; заповеди — конец в начале, конец действия первый в мысли… Поэтому однажды мудрецы сказали: велико изучение, приводящее к действию, — значит, действие предпочтительнее; однажды: изучение Торы равноценно всем, — оба истинны. В начале, закреплённом в конце, изучение велико; в конце, закреплённом в начале, действие велико; оба должны быть в человеке. Привлечение через Тору создаёт рацо… Если бежит твоё сердце, вернись к Единому: через действие заповедей, чей конец в начале, восходит и включается в корень высоко… Так привлекается и распространяется вниз сила высшего огня высшей колесницы и достигает животной души». § 1 того же маамара — корень животной души в огне и колеснице, лицо льва и быка, — относится к духу животного от лица быка в начале книги. Два раздела доказывают разное.

познать и направить к цели. Действие заповеди связывает силы с волей Б-га; учение даёт человеку знание и жизненность в действии.

(ע"כ מצאנו מכיה"ק):

[W20-05 · слова 69–71]

Перевод: «(До этого места мы нашли в его святой рукописи)».

Сокращения означают «до этого места» и «из его святого почерка». Это замечание передавших текст или печатников, обозначающее предел находившейся у них рукописи.

Последние переданные нам слова

Строка передана держателями рукописи — переписчиками или печатниками. Она свидетельствует о границе найденного материала и относится к истории передачи послания. В ней нет даты и решения, собирался ли автор завершить здесь или продолжение не дошло. Предшествующее заключение — полное предложение с опорой на стих и Мишну.[606]

Поздние источники добавляют свидетельства, которые следует разделить на три слоя. Первый — замечание, переданное с текстом, напечатанное в

[605] См. исследовательский том III, с. 3118–3135, разбор «Полный довод и его границы».
[606] См. исследовательский том III, с. 3116–3135, разбор «До этого места мы нашли: граница передачи».

«Кратких изложениях и примечаниях к “Тании”» и имеющееся также в рукописи: послание написано рукой Алтер Ребе «за неделю до его болезни», незадолго до ухода на исходе святой субботы Шмот, 5573. Второй — слова его внука Цемаха Цедека в объяснении «И будет покоиться», напечатанном в «Дерех мицвотеха». В обсуждении ограниченных сосудов, являющихся Б-жественностью для творения йеш ме-аин, — темы начала книги, — он пишет: «В “Игерет а-Кодеш”… в маамаре “Ihy ве-хайohи” прямо видно, что сосуды — действительно аспект границы, и всё же Б-жественность для творения йеш ме-аин… На этот маамар следует полагаться больше, ибо это сама святая рукопись моего учителя, покойного, написанная в дни перед его уходом в деревне Пиена». Он опирается на послание как на рукопись своего учителя и деда, сообщает о времени и месте написания и использует его по вопросу сосудов в начале. Значит, свидетельство касается всего послания, не только конца.[607]

Третий слой — цитата и отсылка Ребе. В рассмотренном «Сион будет искуплен правосудием» сказано, что послание Алтер Ребе написал в Пиене в дни перед уходом; примечание отсылает к «Книге заповедей» Цемаха Цедека, «Дерех мицвотеха», 170a. В примечаниях к «Тании», напечатанных в подборке толкований, Ребе пишет: «Отметить из объяснения

“И будет покоиться”, 5562, конец главы 2 (напечатано в конце “Дерех мицвотеха”, 170a): “Оно [это послание] — сама святая рукопись моего учителя, покойного, написанная в дни перед его уходом в деревне Пиена”». Отсылка указывает конец главы 2, а в нашем печатном «Дерех мицвотеха» фрагмент стоит в конце первой главы объяснения. Разница не разрешена. Возможно, причина — разная разбивка рукописей и изданий, но решения нет. Все три слоя позднее самого послания; строка «до этого места мы нашли» не содержит ни одного.[607]

Ещё подробность текста: в перечне разночтений подборки толкований к «как написано» отмечено, что слова нет в первом издании и «Аводат ha-Леви». В основе нашей книги оно присутствует; знание об отсутствии в первом издании — из этой записи. Для понимания разница мала: со словом или без него стих и Мишна подтверждают заключение.[608]

Граница передачи напоминает ценность имеющихся слов. Непереданного мы не знаем, но можем

углубляться в переданное и дать ему место в учении. Передано полное заключительное предложение, понятное без продолжения.[606]

Итоги: что прояснилось и что остаётся открытым

Начало заключения опирается на всё сказанное выше — по нашему контекстуальному решению, всё послание, не один абзац о жертве. Величие практических заповедей измеряется корнем в высшей воле, местом в низшем и целью создания обособленных. Предписание помещает действие в служение Б-гу. Нисхождение душ действительно; его цель — возможные лишь здесь действие с материальным предметом, выбор и тшува, привлечение света вне меры получателя. Сегодня исполнять — различие времени действия и награды,

[608] Разночтения подборки толкований к «Тании», § 20, с. 480: «“Как написано”: в первом издании и “Аводат ha-Леви” этого слова нет». Основа книги со словом сохранена; сведения о двух изданиях — только из записи. Там же отсылки к «сегодня исполнять»: «Ликутей Тора», «Шир ha-ширим», 50б; Корах, 55а; «Тора ор», 63г.

[607] «Дерех мицвотеха», Kehot, 5766, маамарим Цемаха Цедека, объяснение «И будет покоиться», 170a, конец первой главы по снимку: «В “Игерет а-Кодеш”… “Ihy ве-хайohи” прямо видно, что сосуды действительно в аспекте границы, но являются Б-жественностью для творения йеш ме-аин; см. подробно. На этот маамар следует полагаться больше: он — сама святая рукопись моего учителя, покойного, написанная в дни перед его уходом в деревне Пиена; так же сказал в объяснении “Зоара”, Пинхас, 249, к стиху “Как олень стремится…”». Замечание о неделе до болезни и уходе на исходе субботы Шмот, 5573, — «Краткие изложения и примечания к “Тании”», с. 40, как приведено в подборке толкований к § 20, с. 480; там отмечено наличие также в рукописи. Цитата Ребе и конец главы 2 — там же, с. 480: «Отметить объяснение “И будет покоиться”, 5562, конец главы 2 (напечатано в конце “Дерех мицвотеха”, 170a): “Оно [это послание] — сама святая рукопись моего учителя, покойного, написанная в дни перед его уходом в деревне Пиена”»; также «Сион будет искуплен правосудием», 5735, § 15, примечание 27, «Сефер ha-маамарим мелукат», IV, с. 136. В указанном издании «Дерех мицвотеха» — фрагмент в конце первой главы; расхождение не разрешено.

не иерархия Торы и действия. Лучше один час — мера силы действия и связи; вторая половина Мишны сохраняет достоинство грядущего удовлетворения. Грядущий мир Мишны, дни Машиаха и воскресение мёртвых различны. Тора и действие имеют несколько мер: корень, получение душой, качество связи, практическое решение и цель. Последняя строка — свидетельство передающих о границе материала, не продолжение автора.

Открыты пять вопросов. Послание не перечисляет точный охват «всего сказанного выше». Нет решающего источника об особом авторском намерении в слове «тшува» Мишны. Отзвуки вкуса зерна и доброго смысла, мяса быка и лица быка остаются предложением услышать, не доказательством. Подробности написания — дни перед уходом, Пиена, текст первого издания — поздние свидетельства, каждое требующее проверки; расхождение конца главы 2 отсылки и первой главы «Дерех мицвотеха» не разрешено. Точное отношение будущего раскрытия достоинства действия и нынешнего достоинства послания остаётся предметом изучения.

Изучение главы с помощью искусственного интеллекта

В последней главе возвращается вопрос главы 10 о величии Торы и действия; рядом — легко поспешно отождествляемый с одним временем грядущий мир и два вопроса границы материала: последняя строка и отсылка к концу главы 2.

Упражнение 1: какой грядущий мир?

Что спросить. Попросите объяснение «чем вся жизнь грядущего мира» Мишны.

Что проверить. Различает ли инструмент Ган Эден («Тания», глава 4; «Ликутей Тора», Пинхас, удовольствие душ), дни Машиаха и воскресение мёртвых («Тания», глава 37)? Приводит ли вторую половину Мишны об одном часе удовлетворения духа грядущего мира?

Граница вывода. Нельзя переносить вывод между временами. Маамар о будущем величии действия также не утверждает, что послание говорит лишь о будущем.

Упражнение 2: «До этого места мы нашли в его святой рукописи»

Что спросить. О чём свидетельствует последняя строка: послание прервано? Автор хотел закончить здесь?

Что проверить. Различает ли инструмент замечание передающих и слова автора, строку и поздние свидетельства — неделю до болезни, Цемаха Цедека в «Дерех мицвотеха», цитату Ребе?

Граница вывода. Строка говорит только о границе найденного. Сама по себе не доказывает прерывания, замысла или даты.

Упражнение 3: открытое расхождение

Что спросить. Попросите согласовать отсылку Ребе к концу главы 2 с местом фрагмента в печатном «Дерех мицвотеха», в конце первой главы объяснения.

Что проверить. Для предложенного решения, например разной разбивки изданий, потребуйте конкретное издание, где фрагмент действительно в конце главы 2, и проверьте.

Граница вывода. До такого источника предложение — гипотеза, расхождение сохраняется.

Упражнение 4: велико в каком отношении?

Что спросить. Попросите решить, что выше: изучение Торы или действие заповедей.

Что проверить. Различает ли инструмент корень, получение душой («Тания», глава 5), качество связи (глава 4), практическое решение (глава 37) и цель? Приводит ли «ибо оба истинны», «Ликутей Тора», Ки теце?

Граница вывода. Вопрос без «в каком отношении» приглашает односторонний ответ. Переформулирование — часть упражнения.

После двадцати глав — вернуться к первому вопросу

В начале мы спрашивали, как соединить единство и ограниченные сосуды: «Ихy ве-хайоhи хад, Ихy ве-гармоhи хад» — Он и света едины, Он и сосуды едины. В конце перед нами человек, исполняющий заповедь материальной вещью. Между картинами большое расстояние, но таков ход самого послания: отношение Творца и творения становится вопросом смысла человеческого служения внутри творения. В итогах главы 1 мы сказали, что граница — не обязательно обособление; это различие доведёт нас до материального действия заповеди. Теперь мы здесь. Действие не становится сосудом Ацилут; но определённые время и предмет сами по себе не отдаляют его от Б-жественности. Именно в таком предписанном действии послание нашло цель.

Весь ход мысли

Теперь изложим его по четырём частям книги. В первой открылась трудность: сосуды Ацилут ограниченны и конечны, но едины с Эйн Соф. Начало ответа: они — Б-жественность для творения йеш ме-

аин, как Эйн Соф. Бесконечная сила создаёт через них ограниченное йеш, не становясь ограниченной. На этом построен язык сотворённого йеш, душ и чертогов.

Во второй объяснено: сила творения йеш ме-аин — сила одного Творца. Обсуждение прошло через Малхут и буквы, беременность и рождение к цели: обособленное создание существует, чтобы Эманирующий был Царём над обособленными через исполнение Его предписанных заповедей. Там же заповеди — главное в Торе и её корень, хотя порядок раскрытия переворачивается, как печать.

В третьей мы увидели привлечение жизненности в мирах и мощное раскрытие силы именно в прахе, низшем элементе: внизу Асия светит совев; заканчивающийся там кав светит снизу вверх как ор хозер. Человеческий посев и посадка пробуждают произрастание лучше самопроизвольного.

В четвёртой тот же принцип проверен на пище, добавляющей человеку мудрость и знание, и жертве, которой наслаждаются ангелы колесницы. Отсюда заключение: практическая заповедь, исполненная в материальном мире по предписанию, — цель нисхождения души. Сегодня исполнять даёт ей время, лучше один час — меру.

Ограниченный мир — место исполнения воли своего источника.[605]

Представление послания единым ходом, с начала направленным к концу, — наше понимание структуры, как сказано в главе 1, не предложение автора. Оно также не устанавливает намерения закончить в дошедшем месте: последняя строка свидетельствует лишь о границе переданного материала.

Что остаётся открытым

Не все трудности разрешились. Некоторые сравнения требуют дальнейшего выяснения, отсылки — определения, предложенные прочтения нельзя объявлять словами автора. Только в последней части встретились: отношение схемы элементов послания и «Эц хаим»; Хохма и Даат без Бины; точный охват «и т. д.»; авторство отсылок «Ликутей Тора»; охват «всего сказанного выше». Открытые вопросы каждой главы — в её итогах. Они отмечают границу знания внутри рассуждения. Учебное достижение — научиться различать: сила возникновения, жизненность миров и дополнительное раскрытие через человеческое служение связаны, но выясненное об одном не доказывает автоматически другое.

Что мы узнали о способе учения

У книги две цели; итоги неполны без второй: чему научил способ изучения. За двадцать глав

повторялись привычки, пригодные всякому исследованию — с новыми инструментами и без них.

Различать слои. Слова послания; цитируемые источники, стих и Мишна в конце; освещающие хасидские объяснения; наше связное объяснение; замечание передающих о границе рукописи. Каждый слой читается как таковой; сказанное в одном не переходит автоматически в другой.

Точно говорить о найденном и ненайденном. «Не найдено в проверенном материале» отличается от «источника нет». Первое оставляет вопрос открытым, второе закрывает слишком рано.

Правильно считать свидетелей. Другая публикация того же маамара — не второй свидетель; цифровой текст — не снимок издания; позднее издание показывает передачу и печатную традицию, не чтение самого автора.

Сопоставлять, сохраняя различия. Общая структура Tohy и CAГ, с одной стороны, и совев, кава и ор хозер — с другой, не означает тождества понятий. Словесный отзвук вкуса зерна и доброго смысла — наблюдение, не доказательство.

Сразу обозначать границу примера. Учитель и ученик главы 2, тесто и формы главы 13, лестница главы 15, свеча для многих и любящий, ставящий границу, главы 19 помогали понять; сразу говорилось, чего они не объясняют.

Сохранять предложение предложением. «Можно сказать» остаётся предложением, решение без источника — возможным, даже привлекательным.

Многие привычки не были установлены заранее. Введение рассказало о семи основных исследованиях, каждом с раундами вопросов, источников, критики и исправлений. Примеры показали уточнение правил в самом исследовании: убедительное предложение проверялось по источнику и требовало исправления. Следующая часть «Учиться дальше» расширяет это, делясь методами исследования и возможностью новых инструментов, включая ИИ, при сохранении ответственности учащегося.

Уже сейчас можно выбрать ещё одно трудное предложение послания, точно сформулировать трудность и проверить источники.

От книги к заповеди

В начале книги сказано: послание коротко, 1 640 слов. Число не выросло: мы прошли фрагмент за фрагментом, каждый с малым определённым диапазоном, до конца. Но раскрытое внутри слов расширялось. Сосуды — не просто предметы; душа — не всегда человеческая; конец — не только место остатка; действие — не просто внешняя операция после мысли. Цель расширения: каждое слово получает место в вопросе и ответе, подробности

складываются в ход, к которому можно вернуться. Рост понимания раскрывает новые вопросы. Объяснение даёт читателю верный путь продолжать исследование.

Глубина понимания освещает действие, действие доводит понимание до цели. Завершив книгу, человек может вернуться к вчерашней заповеди с новым осознанием значения: дающий силу хлеб, растящая земля и предмет заповеди — не просто фон духовного служения где-то ещё. Знание данной им силы ведёт к ответственности направить её к цели, добавляя действию знание и жизненность. Это плод учения, не измеряемый прочитанными страницами.

Теперь вернёмся к первым словам: «Ihy ве-хайohи хад, Ihy ве-гармohи хад». Они начали путь к заповеди, исполненной руками, и связаны с днём учащегося. Открыв вслед за объяснением один источник, уточнив одно слово или добавив жизненность одной заповеди, человек уже добавил рост из посеянного здесь зерна. Да будет угодно, чтобы учение участвовало в распространении источников и подготовке мира к истинному и полному избавлению.

Учиться дальше — исследовательские инструменты и искусственный интеллект

Эта часть посвящена методу учения и вспомогательным инструментам. Введение кратко упомянуло путь; здесь он получает собственное место в три этапа. Сначала спросим, что источники Торы, прежде всего беседы и письма Ребе, говорят о новых инструментах и цели. Затем расскажем об их использовании в работе над объяснением и приобретённом опыте. Третий этап — сам учащийся: доступный уже сегодня порядок работы, один связный пример исследования и запросы для копирования; затем проверка источника, различение цифрового текста и снимка издания, параллели и доказательства, сохранение открытого вопроса; наконец общие упражнения для любой главы. Завершим видением широкого знания Торы, доступного также юным учащимся.

Часть можно изучать подряд или возвращаться к ней, когда вопрос объяснения требует продолжения. Желающий сразу начать практику может открыть «Учиться с доступной хаврутой: с чего начать», затем вернуться к основаниям такого метода. Далее восемь учебных разборов проверяют метод в действии; в конце — словарь и указатель источников.

Начать сегодня с одного фрагмента

Выберите короткий уже изученный фрагмент послания и вставьте в диалоговый инструмент. Попросите: «Объясни простым языком, отмечая прямо сказанное и добавленное тобой объяснение. Не добавляй новых источников». Сравните ответ с текстом; отметьте одно прояснившееся предложение и одно требующее исследования. Попробуйте вновь объяснить своими словами. Оставшуюся трудность принесите партнёру по учению или раввину в точной формулировке. Это малое начало подробно объясняемого далее пути.

От золота к разуму — от разума к инструментам учения

Пример золота встретился во введении, в беседе 17 кислева 5741. Посмотрим на источник. В «Шмот раба» рабби Шимон бен Лакиш говорит: «Мир не был достоин пользоваться золотом; зачем оно создано? Ради Мишкана и Храма». Он выводит из «И золото той земли хорошо», связывая хорошее с «этой хорошей горой и Леваноном» — Храмом.[609] Так следует спрашивать не только о возможности употребления существующей вещи, но и о цели создания и действии, раскрывающем её.

[609] «Шмот раба», 35:1: «Рабби Шимон бен Лакиш сказал: мир не был достоин пользоваться золотом; зачем оно создано? Ради Мишкана и Храма, как написано “Золото той земли хорошо”, подобно “Эта хорошая гора и Леванон”» (Сефария). Параллель «Берешит раба», 16:2, — только ради Храма. Также указано в беседе Мишпатим 5734.

В беседе субботы Мишпатим, 24 швата 5734, Ребе переносит мысль на разум. Разум — один из самых ценных даров человеку; подобно храмовому назначению золота, он **«дан только для понимания и постижения Торы»**. Отсюда требование полностью использовать способность понимания на основе принятия Торы с Синая: стремление понять как можно больше связано с признанием Б-жественного источника Торы.[610]

Отсюда можно перейти к современным инструментам. Человеческий разум создаёт устройства, расширяющие поиск, сравнение, обработку информации и предложение объяснений. Если разум предназначен для понимания Торы, естественно спросить о цели его созданий: как они помогают этому? На такой основе мы говорим — как наше применение к современности, не цитату Ребе, — что ИИ также должен служить Торе и служению Б-гу. Это ставит цель нашему учению, не отрицая других применений и чужой работы. Подготовка стройного объяснения — практический способ посвятить новую способность этой цели.

Пример золота добавляет: материалу для Храма нужно придать форму и обработать. Широкая технология требует направления и труда: достойных вопросов, поиска источников, проверки предложений

[610] Беседа субботы Мишпатим, 24 швата 5734, § 14, «Торат Менахем», невыверенный текст: «Дан только для понимания и постижения Торы».

и устройства выводов на пользу учащемуся. Таково применение в книге: исследовательские инструменты служат выяснению, его результаты — пониманию Торы.

Пример карлика на плечах великана из введения проясняет путь. Карлик видит вдаль благодаря полученной высоте; стоящий на плечах обязан использовать данное. Великие мудрецы оставили сокровищницу; новые инструменты помогают достичь её новых частей; наш труд превращает доступ в понимание. Возможность увеличивает ответственность. Каждые открытые ворота приглашают больше учиться, точнее объяснять и давать начинающему путь к прежде закрытому.

Компьютер: сократить вычисление, углубить исследование

В беседе субботы Шлах, 28 сивана 5735, Ребе прямо говорит о компьютере: устройстве, резко сокращающем вычисления, с условием исправности и правильных введённых данных. Отсюда пример служения: человек не должен откладывать заповеди до самостоятельного повторения всех выяснений мудрецов поколений. Можно начать действие и изучать смысл. **«Жаль тратить время на то, над чем уже трудились мудрецы, более великие, чем он»**.

Способности следует направлять к дополнительным, более высоким постижениям.[611]

Для нас пример открывает распределение труда. Повторяющийся поиск можно сокращать инструментом; после нахождения источника начинается чтение, определение предмета и проверка его освещения послания. Сэкономленное время — новое исследование, сравнение, объяснение. Так мы направляем силы на вопросы, не решаемые одной информацией. К условию исправного устройства и правильных данных вернёмся в обсуждении систем, формулирующих ответы.

От радио к новым устройствам: что проверять?

Такое отношение к инструменту связано со словами Ребе о передаче Торы. В письме раввину Пинхасу Мордехаю Тайцу, рош ходеш шват 5714, он благословляет радиоурок «Лист недели» и расширение «количества и качества». Радио — «сокрытая и чудесная сила природы, находящая исправление только в превращении в средство, инструмент и святилище для Него». Как в примере золота, снова язык Храма. В том же письме просьба подчёркивать и укреплять трепет перед Небесами и практическое исполнение заповедей.[612]

[611] «Торат Менахем», LXXX, с. 350–351, §§ 14–15, невыверенная запись; печатная публикация ЛАhАК.

Это касается самой «Тании», частью которой является «Игерет а-Кодеш». 11 нисана 5719 Ребе написал р. Йоне Эйделькопу: **«Очевидно, что передача “Тании” по радио правильна и хороша»**. В письме Биньямину Цвиэли, 16 кислева 5720: «Есть ли большее распространение, чем радиоволны, преодолевающие все границы и перегородки?».[613]

На фарбренгене 10 швата 5736 Ребе ответил на возражение против новизны радио: показал реальную прибавку соблюдения Торы и заповедей благодаря передаваемому хасидизму. Одновременно пояснил: где есть запрет, положительный результат не отменяет его; заповедь через нарушение не разрешается своим результатом.[614] Поэтому проверяют конкретное применение и пользу для служения в границах закона.

В объяснении мы продолжаем это направление подготовкой учебного материала. Можно распространять текст далеко, можно приближать его объяснением к пониманию. Нужны оба усилия: открыть доступ к книге и путь внутри неё. У человека

---

[612] «Игрот кодеш», VIII, с. 136–137, письмо 2377: «Сокрытая и чудесная сила природы, находящая исправление только в превращении в средство, инструмент и святилище для Него»; «подчеркнуть и укрепить трепет перед Небесами и действительное исполнение практических заповедей».

[613] Письмо р. Йоне Эйделькопу, 11 нисана 5719, приведено в «Распространении по радиоволнам», «hиткашрут», № 660. Биньямину Цвиэли: «Игрот кодеш», XIX, письмо 7121, 16 кислева 5720, с. 95 по «hиткашрут», где приведено сокращённо.

[614] «Сихот кодеш», 5736, I; приведено в указанном «Распространении по радиоволнам», включая ограничение: при запрете результат не учитывается, поскольку заповедь совершается через нарушение.

книга уже может лежать перед глазами, но язык оставаться далёким. Прояснить одно понятие — открыть ворота.

Экев, 5748: сама новизна не причина воздержаться

В беседе субботы Экев, 23 менахем-ава 5748, Ребе прямо рассматривает новые устройства и науки последних поколений, связывает с подготовкой избавления и отвергает воздержание из-за отсутствия в прежних поколениях. Мера: **«Добавляют ли эти вещи Торе и заповедям?»**. Возможность дурного применения не исключает посвящения добру: золото служило тельцу, но нужно Мишкану. Следует предотвратить помеху от использования. Практическое указание — посвятить новые возможности распространению Торы и еврейства.[615]

Мы предлагаем эту ясную меру для объяснения: помогает ли инструмент достичь труднодоступного источника, заметить смешение ступеней, подготовить понятное объяснение? Реальная прибавка оправдывает вложение и развитие. Определяет плод учения, не новизна.

Внутренняя Тора и науки мира

В «Ликутей сихот», XV, второй беседе Ноах, Ребе объясняет связь раскрытия внутренней Торы и

[615] «Диврей Машиах», 5748, беседа субботы Экев; печатный фрагмент.

развития мировых наук на основе «Зоара» об открытии «врат мудрости наверху и источников мудрости внизу». Науки обретают цель в служении Б-гу и Его Торе. В начале также упомянуты печатание «Тора ор», «Ликутей Тора» и изучение внутренней Торы через понимание и объяснение.[616]

Мы видим глубокое соответствие работе над посланием 20: открытие книжной сокровищницы и расширение объяснения соединены. Источник надо сделать доступным, над пониманием трудиться. Главный желаемый результат — учащийся объясняет себе выбор слова, связь с предыдущим и вывод из окружающих источников. Развитие исследовательских инструментов получает определённую цель в учении Торы.

Искусственный интеллект в работе над объяснением

Из этих источников мы учим ответственный подход, требующий действия: данные человеку силы могут и должны служить его работе в Торе. **Связь с ИИ — предлагаемое нами сегодня применение принципов бесед.** Цитированные беседы не рассматривают эти системы прямо и не обязывают каждого ими пользоваться. Они дают сильное

[616] «Ликутей сихот», XV, с. 42 и далее, §§ 1–2, печатный перевод на иврит. Основная беседа в переводе на святой язык, примечания в оригинале. «Зоар», I, 117a: «В шестисотый год шестого тысячелетия откроются врата мудрости наверху и источники мудрости внизу».

основание полезному целенаправленному применению и труду, расширяющему учение и распространение.

В проекте новые инструменты стали существенной частью метода. Сотни записей, вопросов и толкований сравнивались; первые предложения перепроверялись; рассеянное по сочинениям собрано вокруг одной фразы послания. Можно предложить несколько прочтений, проверить трудность каждого, вернуться к источнику с точнейшим вопросом. Множество действий объясняет большой труд за простым абзацем.

Система, предлагающая формулировки и толкования, требует дополнительного различения. Ясный ответ может ошибочно приписать высказывание или соединить источники без доказательства. Поэтому сюда нельзя переносить предположение вычислительного компьютера, будто исправность и правильные данные гарантируют правильный результат. В объяснении Торы надо открывать источник, читать контекст и проверять вывод. Это часть метода и редакционной ответственности; дальше увидим, как это делает сам учащийся.

Отсюда практическая необходимость новых инструментов для нас: при искомом масштабе они помогают повторно выяснять, собирать параллели и редактировать объём, труднодоступный одному

человеку. Возможность обязывает стараться использовать её хорошо. Больше помощи — больше требований: точности, открытия книг, исследования трудных вопросов и заботы о понимании читателя.

Величайший результат — широкий труд становится простым достоянием учащегося: закрытый термин понятен, отдельное предложение находит место, тревоживший вопрос получает прослеживаемое объяснение. Этим проверяем инструменты книги. Результат должен находиться в самом учении, в каждом слове.

Чему учит объём этой работы?

Во введении мы видели последовательность: семь основных исследований, каждое с несколькими раундами; около 3200 страниц рабочих материалов; [617] три исследовательских тома; двадцать объяснительных глав. Томы упорядочивают материал; объяснение даёт плоды языком начинающего. Здесь вопрос — чему масштаб учит работе с инструментами.

Время создания ответа — не время подготовки книги. Как рассказано в предисловии, исследование шло быстро, подготовка требовала чтения, ожидания и повторных проверок. Быстрое формулирование

[617] Около 3200 — описание инициатора. Исследовательский том I, с. 1–9: «Основа книги — база 670 файлов из раундов вопросов, ответов, сбора, критики, исправления источников. Прежнее документальное издание занимало 3200 страниц восьми томов; включает повторы, рабочие указания, снимки». Число относится к документальному материалу.

позволило больше исследовать и исправлять; ответственность перед читателем осталась моей.[1]

ChatGPT координировал исследование, формулировал вопросы раундов, сохранял решения. Grok предлагал объяснения и связи для проверки; Claude помогал классифицировать, сравнивать, критиковать. Grok Bot сосредоточился на поиске и открытии источников в снимках изданий или цифровом тексте. Я переносил ответы между инструментами, просил новые проверки и выбирал предложения. При редактировании также разделялись написание, расширение и критика, но решения оставались моими. Каждый внёс вклад, в каждом обнаружились исправленные ошибки.[618]

Я попробовал Gemini, но здесь он не соответствовал моим потребностям и не стал главным инструментом. Использовал помогавшие продвигать выяснение, проверять источники и завершать работу.[619]

---

[618] Исследовательский том I, с. 82–129: «ChatGPT координировал исследование и документацию; Grok и Claude давали ответы и критику через главу бейт-мидраша. Это описание инструментов и ролей, не трёх носителей авторитета Торы». Том III, с. 3639–3652: нельзя постоянно отождествлять роль и модель; с. 2174–2175, 2185–2186. Подробные оценки: с. 3639–3652, 3674–3686.

[619] Личное свидетельство инициатора для книги. Документация: том I, с. 82–129: «В четырёх исследовательских раундах Gemini упомянут лишь в подготовке и не участвовал в записанных активных раундах» — вопрос Моше; там же отчёты улучшения Grok и Gemini при редактировании брошюр. Том I, с. 364–371, — обязательные явные проверки ответов каждого инструмента; у Gemini, например, смешение 32 путей, 30 и 34 сосудов, заявления исключительности и проверки всех изданий без записи. Перечень включает Claude, Grok, Grok Bot, ChatGPT. Том III, с. 3693–3703: «Инструктаж — не ответ».

Участники последнего этапа и мой опыт

В завершении ChatGPT служил главным редакторским инструментом с Astra, затем Sol 6.1; Grok и Claude участвовали в чтениях и критике. Ответственность решений оставалась моей. В работе случались зависания и долгие ожидания, особенно с Astra, тогда как окончательная проверка Sonata шла непрерывно и быстро. Это личный опыт: я научился оценивать соответствие инструмента задаче — важны глубина, точность текста, последовательность и завершение.[1]

Подробное сравнение предложений, примеров, решений и границ прочтения собрано в последней главе исследовательского тома III. Там видно, что добавила проверка, зачем нужны пересекающиеся замечания и как разумное предложение получает иную окончательную формулировку.[620]

Главный урок — хорошие вопросы, возвращение к источнику и критика объяснения при переходе от первого ответа к книге. Экономия первоначального времени позволяет больше этого. Имена и версии моделей свидетельствуют о периоде подготовки; инструменты могут измениться и улучшиться. Руководство не зависит от интерфейса или обещания

[620] Исследовательский том III, последняя глава «От черновика к книге: сравнение редакторской работы моделей», с. 3719–3757 и далее. Сравнивает контрольные отчёты окончательного текста, записывает решения, отделяет рабочие замечания прежней версии. Число предложений и объём чтения — не общая мера качества моделей.

вскоре завершать любое исследование за минуты. Даже при других системах метод останется: спрашивать, учиться, открывать источник, сравнивать, проверять, добавлять понимание.

Инструмент расширяет способность и требует освоения

Для сравнения, в 1816 году французский врач Рене Лаэннек слушал сердце молодой женщины через свёрнутую бумажную трубку. Затем создал деревянные версии; так развился стетоскоп. При расширенной способности слышать надо было изучать значение звуков. Хороший инструмент открывает доступ; понимание находки требует метода.[621]

Пример показывает сходство и различие. Перед нами море книг, время и память ограниченны; ИИ помогает находить далёкие выражения, сравнивать объяснения, предлагать вопросы. Но трубка передаёт звук, а формулирующая система может приписать источнику несказанное или указать несуществующий. Поэтому освоение с начала включает открытие книги и чтение.

Бейт-мидраш уже знает метод: откуда сказанное, кто сказал, слова ли это источника или толкование, что

[621] Science Museum Group, каталог стетоскопа Лаэннека A106078: в 1816 году слушал сердце молодой женщины через бумажную трубку, затем сделал деревянные версии (каталог). Сравнение с Торой наше, отсутствует в источнике.

трудно, что требует исследования? Проект YeshivahAI посвящает новую способность этому пути. Найденный источник — возможность изучить; объяснение — предложение проверить. Так расширяется работа учащегося.

Одна цель книги — научить хасидов и учащихся практической работе. Не знающий возможностей может часами искать то, что находится быстрее, или пропустить открывающую вопрос параллель. Нужно учиться определять вопрос, просить доказательство, различать варианты и возвращаться к источнику. В нашем исследовании это центральная способность; для любого — вход в самостоятельное учение.

Сверхинтеллект обсуждается как будущие системы выше нынешних. Для нас это видение возможного развития, не доказанная способность. Надежда книги не зависит от него; технологию нельзя отождествлять с самим избавлением. Уже открытие и хорошее объяснение ещё одного источника — большая возможность.

Три примера личного знакомства

Три знакомых мне примера показывают включение инструментов специалистами. Для сравнения, кардиохирург с опытом более сорока лет использует индивидуальное моделирование сердца и компьютерный анализ лечения. Опыт позволяет

оценить результат, не отменяя пользы инструмента. Юрист с более чем сорокапятилетним опытом использует дополнительный анализ ИИ перед решением; ответственность остаётся у него, инструмент расширяет материал и варианты.

В Торе я знаю важных раввинов, использующих поиск и сравнение источников, решающих собственным исследованием.[622]

Ещё пример опубликован Университетом Джонса Хопкинса: персонализированные компьютерные модели сердца, цифровые двойники, соединены с ИИ, ускорившим прогноз распространения электрического сигнала. На тысяче моделей именно этот расчёт сократился с часов до нескольких секунд на персональном компьютере.[623]

Вывод прост: ценящий специализацию должен знать и помогающие инструменты. В Торе возможность — прибавить исследование, точность, понимание в данное время.

Учиться с доступной хаврутой: с чего начать

Теперь перейдём от проекта к учащемуся. Цель — уже сегодня, без технических знаний, изучить

[622] Личные свидетельства инициатора о вспомогательных инструментах специалистов.
[623] Марк Шапиро, «Цифровой двойник для индивидуальной кардиологии», Johns Hopkins Medicine, 23.05.2025, 25 ияра 5785. DIMON испытан на 1000 цифровых двойниках; прогноз электрического сигнала сокращён с часов до секунд на персональном компьютере (сообщение учреждения).

предложение послания с ИИ и проверить реальность полученного источника.

Начните диалог, напишите вопрос удобным языком, приложите источник. Если трудно — скажите; непонятный термин попросите объяснить прежде продолжения; не помог пример — попросите другой. Это не экзамен, стесняться некого. Мера — понимание, не скорость. Незнакомые сфирот, Ацилут, парцуф можно осваивать, объясняя каждое имя при первом появлении.

Такова старая хаврута: один спрашивает, другой отвечает, оба открывают книгу. Инструмент может частично объяснять, возражать, предлагать источник, сравнивать. Но он не раввин, не законодатель и не проверенный свидетель: уверенный ответ может приписать книге ненаписанное. Поэтому проверка входит в само учение, как в хорошей хавруте.

В конце каждой главы раздел «Изучение главы с помощью искусственного интеллекта» предлагает готовые упражнения: что спросить, что проверить в источнике, граница вывода.

Что диалог добавляет учащемуся?

Помимо поиска можно испытать учебную пользу: попросить сначала объяснить слова, затем пример, наконец его границу. Не требуется довольствоваться

первым ответом. Польза видна, когда сам объясняешь без подсказки.

Можно обратить работу: написать своё объяснение, попросить найти необоснованный переход. Например: «Я написал, что прах низок и потому не раскрывает возвышенную силу. Покажи, какое предположение проверяют главы 14–15». Инструмент выявляет вопрос, книга даёт материал проверки. Иногда важнейшее улучшение — внимательно прочитать имеющееся, без нового поиска.

Третий способ — упражняться в передаче понимания. Пусть инструмент спросит за начинающего: что здесь сосуд; сотворена ли оживляющая создание душа; зачем следующая глава? Ответьте сами. Затруднение выявит место дальнейшего учения. Инструмент организует упражнение, но развиваем способность учащегося.

Иногда лучше остановиться. После двух вариантов и открытия нужного источника новые ответы повторяют трудность другими словами. Запишите известное и недостающее, продолжите книгу или принесите вопрос партнёру и раввину. Плодотворность измеряется приобретённым пониманием, не числом сообщений.

Порядок работы одним взглядом

Перед примером — семь этапов из введения, «Как учиться по книге?», с проверкой каждого. Начинающий может медленно пройти на одном предложении.

1. **Приложить фрагмент.** Скопировать само послание, желательно до и после предложения. **Проверка:** нужный ли текст и известна ли его версия.
2. **Попросить объяснение.** Пословное, без предварительного знания; термин объясняется до употребления. **Проверка:** относится ли к нашим словам, не к похожей общей идее.
3. **Спросить об оставшейся трудности.** Сильнейшее возражение против ответа. **Проверка:** решена ли исходная трудность или лишь гладко переформулирована.
4. **Открыть источник.** Самостоятельно открыть каждую отсылку. **Проверка:** существуют и совпадают ли книга, раздел, страница; снимок ли это или цифровой текст.
5. **Проверить цитату в контексте.** Читать соседние абзацы. **Проверка:** предмет, автор, отношение к нашей теме.
6. **Сравнить.** Два предложения или источника. **Проверка:** что решает и оставляет каждый;

доказательство ли источник или близкая параллель.

7. **Записать вывод и границу.** Что выяснено, основание, недоказанное. **Проверка:** каждое предложение опирается на открытый источник; открытое обозначено открытым.

Следующий пример показывает этапы подробно. Он добавляет предварительное сужение вопроса и отдельный шаг о якобы несуществующем источнике, поэтому шагов девять. Затем — запросы для копирования и расширенные проверки источника, цифрового текста и снимка, параллели и доказательства, открытого вопроса.

Связный пример: как Моше постиг, если «лица Моего не увидят»?

Пройдём пример исследования главы 2, записанный в томе I от первого вопроса до вывода.[624] Содержание и понятия глава объясняет простыми словами; здесь — уточнение вопроса, проверка ответа, вклад открытия книг. В каждом раунде ИИ получали вопросы; ответы сохранялись и критиковались.

Предложение. В начале послания Алтер Ребе объясняет сосуды сфирот Ацилут: «Называемые бли ма в “Сефер Йецира”, не являющиеся йеш и

[624] Исследовательский том I, с. 57–162, особенно «Постижение и возникновение в Ацилут», с. 78–132: начальный вопрос, четыре раунда, журнал предложений и выводов. Цитаты примера — с. 82–129. Послание 20.

постигаемой сущностью, как Эйн Соф, которого мысль вовсе не схватывает, как написано: “Лица Моего не увидят”». Сразу добавляет: «Пророчество Моше рабейну и его постижение были от верхнего отдела Нецах Зеир Анпина».

Вопрос. В послании 19 «Тании» Моше не постигает внутреннее высшей Хохмы: «Выше HEhИМ не было у него никакого внутреннего постижения, только обратная сторона Хохмы, облечённая в Бину, облечённую и распространяющуюся внутри HEhИМ»; приведено «Увидишь Мою обратную сторону, лица Моего не увидят». Значит, в Нецах, Ход, Йесод и Малхут у Моше было внутреннее постижение.[625] Но Нецах — одна из десяти сфирот Ацилут, сосуды которой включены в непостигаемую сущность. Как одни сфирот одновременно непостигаемы и внутренне пророчески постигаются? Ещё вопрос: почему обсуждение Ацилут внезапно приводит ангелов и дух животного от лица быка — другую ступень?

Шаг первый: сформулировать и сузить. Разделили вопросы постижения и возникновения материального тела из духовного порядка. Хороший ответ на второй не решает первый. Первый сузили: не общее постижение Б-жественности человеком, а

[625] «Тания», послание 19: «Постижение Моше не было во внутренней части высшей Хохмы, называемой Абба Ацилут»; «выше HEhИМ не имел внутреннего постижения, лишь обратную сторону Хохмы, облечённую в Бину, облечённую и распространяющуюся внутри HEhИМ…»; «как написано: увидишь Мою обратную сторону, лица Моего не увидят». Текст, Викитека.

присутствие одних сфирот по обе стороны кажущегося противоречия.

Шаг второй: приложить фрагмент. Вопрос дан со словами послания от начала до духа животного от лица быка и соответствующими примечаниями Ребе. Без текста отвечающий отвечает по памяти, не по написанному.

Шаг третий: первое объяснение. Быстрые ответы: Нецах ниже Хохмы, поэтому нет трудности; внутреннее — только внутренняя сторона канала. Проверили и знание наличия духовного источника без действительного раскрытия. Один ответ уверенно объявил вопрос решённым. Во втором построили кал ва-хомер: ангелы ближе к материи, и если от них тело не создаётся, тем более от сфирот.

Шаг четвёртый: что остаётся трудным? Низшая ступень внутри Ацилут остаётся Ацилут; канал — тоже сосуд Ацилут, его внутреннее требует объяснения. Послание 19 описывает реальное раскрытие, не только знание существования. Кал ва-хомер опирался на недоказанное приближение к возникновению материи тем же механизмом при духовном снижении и на предположение низшей духовной ступени ангелов примера.

Шаг пятый: открыть источники. Рамак в «Пардес римоним» различает питание пророков от сфирот и постижение в чертогах: отнесение пророчества к

сфире не доказывает видения самой сфиры. «Шаарей кдуша» рабби Хаима Виталя описывает восхождение Моше к Ацилут и видение оттуда «действительно», облекаясь в Брия «лишь путём перехода»; другие пророки видят Ацилут через полное облекание в света Брия. Это исключает отсутствие действительного видения и помещает различие в способ облекания.[626] В «Хана Ариэль» рабби Ицхака Айзика Гомельского найдены две близкие параллели: Насо — «образ бли ма сосудов Ацилут», постигнутый Моше; Бехаалотха — раскрытый Моше парцуф НЕhИ, «также бли ма», получение которого связано с битулем Моше.[627]

Шаг шестой: проверить контекст. Из «Хана Ариэль» привели отрицание видения сосуда сфиры как сильнейшее доказательство относительно Моше. Соседние абзацы показали другой раздел — Хохму и питание души; сразу далее автор отдельно переходит к видению пророков. Применение к Моше отменили, предложивший отступил; сам источник сохранился в своём смысле. Исследование заключило: «Важнейшим исправлением не всегда было

[626] «Пардес римоним», врата VI, глава 6: «Не имеется в виду, что действительно постигали сфирот, но оттуда их питание; постижение — в чертогах»; в конце пример солнечного луча, единого с солнцем. «Шаарей кдуша» рабби Хаима Виталя, III, врата VI: Моше — «лишь путём перехода», другие пророки — «полным облеканием в света Брия». Прочитаны цифровые транскрипции «Пардес римоним», «Шаарей кдуша»; здесь вновь проверены на Сефарии: «Пардес римоним», «Шаарей кдуша». Исследовательский том I, с. 82–132.

[627] Рабби Ицхак Айзик Гомельский, «Хана Ариэль», Насо, «И вышлют из стана»; Бехаалотха, «И сброд», постоянная версия. Цитаты из исследованной транскрипции, не сверенной с печатью. Том I, с. 82–132.

нахождение новой книги, но чтение абзаца перед цитатой».

Шаг седьмой: неудача доступа — не доказательство. Участник объявил страницу Behaалотха несуществующей, предложив заменить Насо. Проверка нашла страницу, её постоянную версию и само выражение. Методический вывод: «Неудача доступа не доказывает несуществования».

Шаг восьмой: сравнить предложения. Позднее сравнивались два. Первое различало аспект раскрытия — внутреннее внутри внешнего относительно широкой структуры парцуфа — и получение в битуле, не самостоятельным йеш. Второе: бли ма означает отсутствие постигаемой сущности сосудов, внутреннее — свет в них, поэтому противоречия нет. Сравнение выявило выход второго за доказанное: послание 19 говорит о раскрытии самих НЕhИМ со светом внутри, не одного света; лицо — не перечень ступеней выше НЕhИМ, поскольку лицо и обратная сторона существуют и внутри сфиры; «Хана Ариэль» не утверждает полного отсутствия постигаемой сущности. Разделились три казавшихся одним положения: несамостоятельность вещи, битуль получателя, непостижимость сущности. Отрицание одного не решает другие.

Шаг девятый: вывод с источником и границей. Возникновение получило основанный ответ: переход

к ангелам проверяет, что создаёт духовное привлечение. От ангелов привлекается дух животного от лица быка, но не его тело. Не нужны кал ва-хомер и ближайшее к материи положение ангелов. Постижение получило вероятное направление: внутреннее определённой ступени не обязательно запрещённое лицо; раскрытый НЕhИ остаётся Ацилут и бли ма, получение Моше — в битуле. Но ещё не доказано, почему внутреннее НЕhИМ не входит в отвергаемую постигаемую сущность. Недостающее точно определено: источник или верный вывод, определяющий охват отрицания. Точное место верхнего отдела Нецах у Аризаля и проверка изданий «Хана Ариэль» полезны, но сами не решат вопрос.

Что изменилось? Начальный однофразовый ответ о низком Нецах сменился точным вопросом: он остаётся Ацилут, пророчество — действительное раскрытие; надо определить отрицаемое и постигнутое. Недостаточные ответы сняты, основанный отделён от недоказанного, верный источник с неверным контекстом возвращён на место, несуществующая страница найдена. Итог: «Завершение раундов означает исчерпание и запись нынешней работы, не разрешение каждой трудности». Глава 2 объясняет содержание пословно простым языком.

Точный текст всех запросов не сохранился. Записаны число и предмет вопросов раундов, ответы и критика; сами запросы не приведены. Поэтому следующие — предложенные упражнения на основе пути, не копии запросов проекта.

Шесть запросов для копирования

Можно скопировать шесть запросов примера, заменив предложение, возражение второго и два толкования пятого. Отправляйте последовательно в одном диалоге, читая ответ до следующего. К первому приложите фрагмент; по нему проверяются цитаты шестого.

1. «Это предложение из “Тании”, “Игерет а-Кодеш”, 20: “Пророчество Моше рабейну и его постижение были от верхнего отдела Нецах Зеир Анпина”. Объясни пословно, не предполагая знания каббалы. Каждый термин объясни до использования».
2. «Что ещё трудно в твоём объяснении? Если Нецах — сфира Ацилут, а послание отрицает у сфирот “йеш и постигаемую сущность”, как Моше постиг её? Сформулируй сильнейшее возражение твоему ответу».
3. «Покажи точный источник: книга, раздел или глава, открываемая ссылка. Скопируй

предложение с предыдущим и следующим; укажи предмет всего абзаца».

4. «Что точно говорит источник и какое толкование предлагаешь ты? Отдельно: точный текст, затем толкование, затем только гипотеза».
5. «Сравни с другим толкованием: например “Моше постиг низшую ступень” и “внутреннее во внешнем парцуфе”. Что решает и оставляет каждый?»
6. «Перепроверь цитаты по приложенному тексту, отметь лично не просмотренные. Затем напиши связное объяснение с примечаниями и перечнем проверенного и непроверенного».

Это привычки, не волшебные формулы: реальное объяснение, встречное возражение, открываемый источник, различение текста и толкования, сравнение, повторная проверка. Практика одного предложения улучшит собственные запросы к следующему.

Когда инструмент не видит книгу и как сохранить изученное

Не всякая книга доступна каждому инструменту. Иногда сайт недоступен, книга отсутствует в сети. Невидящий может отвечать по памяти. Приложите текст сами — из надёжного сайта или фото печатной страницы с изданием и номером. Напишите: «У тебя нет доступа, поэтому прилагаю текст. Опирайся

только на него; скажи о недостающем, не дополняй по памяти». Это сокращает выдумку невиденного и учит понимать имеющееся.

В конце попросите: «Кратко подведи итог: вопрос, источники со ссылками, вывод, открытое». Прочтите ответ до сохранения, отметьте проверку каждого источника. Перенесите в документ или тетрадь с датой; в следующий диалог приложите и продолжайте. Личная тетрадь не зависит от интерфейса и смены инструмента. Так появились исследовательские тома: сохранённые вопросы, источники и выводы для возвращения.

Как проверить подлинность источника

Это сердце работы: обычная проверка хорошего учащегося с дополнительной тщательностью.

Самостоятельно откройте ссылку, сверьте книгу, раздел, главу и страницу. Найдите цитату, сравните пословно, особенно опорные слова. Прочтите соседнее: предмет, отношение к нашей теме или соседней. В шестом шаге именно это спасло от мнимого доказательства.

Разделяйте источник и толкование. Страницы часто соединяют оба. В «Уроках по книге “Тания”» рядом объяснение раввина Йосефа Вайнберга и отмеченные добавления Ребе; надо знать авторство цитаты. Заголовок «Тания» не превращает всё в слова Алтер

Ребе, как показал пример «Тании для народа» во введении.

Отмечайте непроверенное: «Не видел страницы», «прочитано в транскрипции, не в печати». Это позволяет продолжить правильно. Отрицательному результату нужна граница: «не найдено в проверенных книгах» не равно «не существует». Сбой доступа не отменяет страницу; ограниченный поиск не описывает всю литературу. Исправленная отсылка проверяется столь же строго; близкая замена не завершает выяснение.

Согласие — не проверка. Два или три инструмента, согласных о цитате без открытой страницы, не добавляют доказательства. Как трое повторяющих слух не становятся свидетелями без личного наблюдения. Пример не утверждает копирования инструментов, лишь невозможность заменить страницу количеством повторов. Согласие подсказывает направление; проверка открывает источник. В исследовании ответ модели, системы за инструментом, не был доказательством, согласие моделей — подтверждением.[628]

[628] Том III, с. 3610–3617: «Ответ модели — не доказательство; согласие моделей — не подтверждение»; с. 3674–3686: «Не превращают “не найдено” в “не существует”»; с. 3654–3658: исправленный источник проверяют так же тщательно. Сбой доступа: том I, с. 82–129.

Цифровой текст и снимок издания: что мы видели?

При «проверено в источнике» спросим, в каком виде книга была перед нами. Форму назовём свидетелем написанного; у каждой свой вес.

- **Снимок печатной страницы.** Ближайшее к самой книге свидетельство, но лишь определённого издания; другое может отличаться написанием, сокращениями и словом.
- **Цифровая транскрипция.** Удобный для поиска и копирования набранный текст. Его кто-то набрал и иногда обработал. Kehot раскрывает большинство сокращений послания: поиск «דצח״מ» не найдёт сокращение, лишь «неживое, растительное, животное, говорящий».
- **Машинное распознавание снимка.** Может заменять похожие буквы, пропускать строки, смешивать колонтитул с текстом. Для поиска полезно, для цитаты возвращаемся к снимку.
- **Свидетельство редактора.** Знание только по сообщению редактора или составителя важно, но записывается от его имени.

Три вопроса: видим ли страницу с версткой и печатными буквами или выделяемые строки; знаем ли издание и страницу; видна ли обработка — раскрытые сокращения, добавленная пунктуация?

Главное — записать: «снимок такого издания, такая страница»; «цифровой текст сайта, не сверен с печатью»; «известно от редактора, источник не открыт». Запись показывает недостающее, не усиливая проверку сверх действительного. Транскрипция остаётся транскрипцией до просмотра страницы, даже при подтверждённой правильности. Учебный случай 5 покажет две версии двух цифровых свидетелей; случай 6 — ошибочное отсутствие слова из поиска одного написания в тексте с раскрытыми сокращениями.

Инструмент можно попросить: «Для каждой цитаты укажи свидетеля — снимок, цифровой текст, цитата другого автора; сайт или издание. Отметь невиденное лично». Заявление инструмента о просмотре — не доказательство; доказательство — открытое учащимся собственными глазами.

Параллель и доказательство

ИИ хорошо находит похожие места с теми же или близкими словами. Так найдено много источников книги. Но параллель показывает рассмотрение сходного предмета; доказательство — прямое утверждение нашего тезиса или необходимый вывод.

Три вопроса помогают различить:

1. **Тот ли предмет?** Одних похожих слов недостаточно: нужны тот же предмет, ступень, контекст.
2. **Прямо ли сказан тезис?** Близкое утверждение может требовать нашего вывода; обозначим его нашим.
3. **Кто говорит и каков статус?** Автор, цитирующий и редактор различны. Две версии одного маамара — не два свидетеля.

В примере Рамак различает источник питания пророков и место постижения. Отнесение пророчества к сфире не доказывает видения самой сфиры. Сильнейшая цитата «Хана Ариэль» не прошла первый вопрос: контекст — другой предмет. В учебном случае 1 возникают второй и третий: отсылка «Ликутей Тора» показывает его прочтение конца послания, не слова самого послания; «Ор ha-Тора» — версия одного маамара, не второй свидетель.

Запрос: «Для каждого источника отдельно укажи точное совпадение предмета, прямое утверждение или твой вывод, автора фразы — первоначального, позднего цитирующего, редактора. Сообщи зависимость источников».

Как оставить вопрос открытым

Иногда имеющиеся источники не решают. Соблазн — представить наиболее вероятное объяснение доказанным. ИИ особенно склонен завершать ответ. Хорошо записанный открытый вопрос ценнее безосновательно закрытого: следующий учащийся продолжит правильно.

Запишите четыре строки:

1. **Известное:** выясненное с источником.
2. **Недостающее:** точная недоказанная точка, не общее «требует исследования».
3. **Возможное решение:** источник, страница, проверка, меняющие вывод.
4. **Чего не утверждаем:** недопустимый вывод из находки.

В примере: возникновение получило основанный ответ, постижение — вероятное направление. Недостаёт источника или верного вывода об охвате отрицания. Именно он может решить; место Аризаля и издания «Хана Ариэль» помогут, но сами не решат. Не утверждаем разрешения или постижения одного света, выходящего за доказанное. Меньший пример — случай 4: неизвестна причина конца главы 2 при конце главы 1 проверенного издания. Иная разбивка рукописи или прежнего издания записана как

непроверенная возможность. Степени основания и вероятности объясним далее.

Запрос: «Не решай, если источники не решают. Отдельно: известное с основанием, точное недостающее, решающий источник или проверка, недопустимый вывод. Гипотезу обозначай гипотезой».

Ещё несколько привычек учащегося

Сужать большой вопрос. Общее постижение Б-жественности слишком широко для одного предложения; точное отрицание йеш и постигаемой сущности и утверждение о Моше проверяемы. Хороший вопрос закреплён в тексте и имеет определимую решающую проверку.

Переспрашивать без стеснения. Другой пример, конкретный случай, различие понятий, предмет местоимения — достойные запросы. Хорошая хаврута объясняет терпеливо; не надо притворяться понимающим.

Различать цитату, объяснение, гипотезу. Исследование использовало степени: «прямо» — сказано источником; «основано» — напрямую поддержано текстом и контекстом; «вероятно» — поддержанный вывод, точная связь которого ещё требует доказательства. В примере возникновение

основано, постижение лишь вероятно. Так может отмечать и учащийся.

Сохранять вопрос, источник, вывод. Несохранённое забывается. Три строки со ссылкой лучше общего воспоминания интересной беседы.

Другой инструмент без голосования. Сначала задайте тот же точный вопрос независимо, без первого ответа; затем сравните.[629] При различии важны основания, не количество поддержавших. Решают источники.

Знать, когда остановиться. Перед раундом определите находку, способную изменить вывод. Если её нельзя назвать, лучше ясно записать недостающее и остановиться. Так закончился пример. Остановка честно признаёт состояние знания, не объявляя вопрос решённым.

Это уважение к Торе, книгам, нашим учащимся. И источник радости: открыть старую книгу, прочесть весь абзац, собственными глазами увидеть написанное.

Общие упражнения для любой главы

В конце глав упражнения привязаны к тексту; здесь общие с примерами одной главы, применимые к другим.

[629] Том III, с. 3637–3639: для независимости сначала получают ответы без передачи других, затем возвращают для сравнения. Практический метод — с. 3674–3686; степени прямо, основано, вероятно — том I, с. 82–129; находка, меняющая вывод, — том III, с. 3674–3686.

Пример и его граница (глава 1)

Что спросить. «Дай пример множественности сфирот при единстве с Творцом; прямо укажи необъясняемое».

Что проверить. Сравните с руками царя Цемаха Цедека. Названы ли границы: наверху нет тела; человеческий орган сотворён; душа человека не творит йеш ме-аин? Без границ пример учит лишнему.

Граница вывода. Пример приближает, не доказывает; не заменяет «хад» и объяснения послания.

Повторите для главы 3 — несоизмеримость создания и творящей силы; главы 11 — меньше раскрытия — не меньше силы; главы 13 — неограниченная сила через сосуды.

Схема и сверка с предложением (глава 4)

Что спросить. Приложите четыре фрагмента от «начало сотворённого йеш» до «тридцать сосудов Малхут Ацилут»: «Построй схему, кто сотворён, из чего и что Б-жественность».

Что проверить. Различены ли сосуды источника Ацилут и местные БЙА? Не добавлена ли отдельная станция «свет души», лишь другое описание отношения? Не показана ли душа причиной, из которой вышли сосуды, вопреки «сотворены из»?

Граница вывода. Хорошая схема ведёт к предложению; добавляющая сущности подменяет его. Даже верная не объясняет границу нешамы и руаха.

Цитата по памяти (глава 13)

Что спросить. Точные слова Цемаха Цедека о совев в мемале или желании Б-га и слове Б-га с местом.

Что проверить. Откройте, сравните пословно с примечаниями, особенно сокращения мемале и совев: раскрывая их, инструмент иногда меняет текст.

Граница вывода. Сбой доступа не доказывает несуществования. Найденная цитата доказывает слова; добавление Цемаха Цедека остаётся его словами.

Объяснение простым языком (глава 17)

Что спросить. Объяснить двенадцатилетнему «являющиеся аспектами праха, воды, огня и воздуха».

Что проверить. Не превращает ли в материальное тождество: растение — вода, мясо — огонь, человек — воздух? Сохранено ли различие свойства и корня с материалом, как «не настоящий прах» в «Эц хаим»?

Граница вывода. Детский пример тоже требует границы. Если не названа, добавьте сами.

Даже мальчик и девочка: видение широкого знания Торы

Мудрецы описывают поколение Хизкияhу: он воткнул меч у входа бейт-мидраша, объявив, что не занимающийся Торой будет пронзён. Далее: «Проверили от Дана до Беэр-Шевы и не нашли невежды; от Гвата до Антипатриса не нашли мальчика, девочки, мужчины, женщины, не знающих законов нечистоты и чистоты». Богатые подробностями законы показывают Тору всего общества, включая молодых.[630]

Рядом толкование Бар Капары: «Святой, благословен Он, хотел сделать Хизкияhу Машиахом, а Санхерива — Гогом и Магогом». Мера суда возразила: при столь великих чудесах Хизкияhу не воспел песнь; это задержало. Первая картина — знание поколения, вторая — возможность избавления и задержавший недостаток песни. Соединение вдохновляет связь знания и стремления к избавлению, не утверждая его достижения знанием. Гемара не о технологии; образовательное применение наше.[631]

В беседе Ноах в «Ликутей сихот», XV, Ребе отсылает к «Зоару»: «Даже дети мира найдут сокрытое

---

[630] «Санhедрин», 94б, слова рабби Ицхака Напахи (Сефария).

[631] «Санhедрин», 94а: «Рабби Танхум сказал, Бар Капара толковал в Ципори… Святой, благословен Он, хотел сделать Хизкияhу Машиахом, Санхерива — Гогом и Магогом; мера суда сказала… Хизкияhу, которому Ты сделал все эти чудеса, не воспел Тебе, — сделаешь Машиахом?» (Сефария).

мудрости» при приближении дней Машиаха. Сам «Зоар» — слова рабби Шимона о вычислении конца, «познать сроки и расчёты»; Ребе приводит в раскрытии мудрости перед избавлением.[632] Отсылка касается доступности внутренней Торы: дать молодому путь объяснения, прибавить понимание последовательным учением.

Высокое стремление: трудная тема требует хорошего пути — объяснить термин и пример, разделить вопрос на этапы, вернуться к принципу. Даже без немедленной полной глубины можно открыть истинное понимание. Молодой и взрослый начинающий заслуживают объяснения без предположения знания пришедшего изучаться.

Надежда объяснения: большой труд в источниках станет ясным пониманием учащегося. Тайна, ставшая общим достоянием, из слов Ребе ночью третьего дня слихот; карлик на плечах великана; радио и новые инструменты; знающие Тору мальчик и девочка — все направляют к доступности сокровищницы. Послание 20 раскрывает высшую силу внутри ограниченной реальности; мы предлагаем терпеливое изучение ясными определёнными словами, открывая читателю мир смысла и добавляя жизненность действию заповеди.

[632] «Ликутей сихот», XV, Ноах 2, с. 42 и далее, примечание 5; отсылка «Зоар», I, 118a: «При приближении дней Машиаха даже дети мира найдут сокрытое мудрости, познать сроки и расчёты» (Сефария). Приведено по отсылке беседы.

Учебные разборы — как источники изменяли выводы

Перед разборами

Мы описали метод; теперь увидим его именно в наших ошибках. В восьми случаях первая формулировка не выдержала источника — в черновике главы или отчёте сверяющего объяснение. Каждый учит шагу проверки и происхождению утверждений книги.

Пять постоянных этапов:

1. **Трудность:** первоначальное и сомнение.
2. **Поиск:** где и как.
3. **Доказательство:** найденное и свидетель — снимок или цифровой текст.
4. **Изменение вывода:** после проверки.
5. **Граница доказательства:** недоказанное, открытое.

В конце — практическое правило метода. Четыре отметки свидетеля:

- **Снимок издания:** лично просмотренная печатная страница.
- **Цифровой текст:** набранный сайт; Kehot раскрывает сокращения послания, не свидетельствуя их печатную форму.

- **Свидетельство редактора:** известно лишь через другого редактора.
- **Не открыт:** источник не проверен.

Ошибки самих проверочных отчётов записаны вместе с ошибками черновиков. Явная запись исправления позволяет учиться.

Случай 1. Сокращение, скрывшее связь: «אג״ה» в «Ликутей Тора», Эмор

Трудность. Связал ли сам автор «Тании» наслаждение ангелов жертвами с Tohy? Ранний текст главы 19 сообщал об отсутствии цифровой отсылки объяснения Эмор к посланию, поэтому не включал её в аргумент. Читательская версия сохраняла другую осторожность — авторство: «Наличие в печати несомненно, авторство не решено».

Поиск. Сначала обычные «אגה״ק», «אגרת הקודש». Вторичная проверка нашла § 4 с непроверенным прежде сокращением «אג״ה». Также отсылка нашлась в «Подборке толкований», снимке сборника источников, толкований и разночтений «Тании». Наконец открыта страница самой «Ликутей Тора».

Доказательство. Эмор, объяснение «И вознесёт их kohen», § 4, 38в, снимок:

«Поэтому ангелы наслаждаются жертвами при раскрытии светов Тоhу, откуда их корень; это сказанное в святом “Зоаре” (Пинхас, 241а): “И наслаждаются от своей основы и своего источника”, как приведено в “Игерет а-Кодеш”, в конце “Ихy ве-хайоhи”».

Примечание 90 «Подборки» даёт иное сокращение «אגה״ק». Снимок «Зоара», 241а, проверен: первые строки, «עקרא דלהון».

Изменение вывода. Ненайденное стало найденным и напечатанным: § 4 объяснения, не первый маамар раздела. Первое исправление примечания главы 19 ошибочно дважды повторило имя источника. Вместо первого предложения поправки написано полное примечание, называющее также предшествующую цитату «Зоара».

Граница доказательства. Отсылка показывает прочтение «Ликутей Тора», не слова послания и не все подробности Тоhу в нём. «Ор ha-Тора», Наco, с. 287, — параллельная версия того же маамара, не независимый свидетель.

Правило метода. Ищите все сокращения. Не найдено поиском — не значит, что не существует.

Случай 2. «Сефер ha-гилгулим», глава 20: двойное чтение

Трудность. Послание отсылает по поводу света Ацилут в Асия к «Сефер ha-гилгулим», главе 20, приведённой в «Ликутей амарим». Ранняя глава 15 объясняла внутренние ступени Асия с именами Ацилут, Брия, Йецира, Асия. Но нужна сама глава; томы отмечали отсутствие чистого прочтения.

Поиск. Различили «Сефер ha-гилгулим» и «Шаар ha-гилгулим» — одноимённый номер вступления второго о другом. Прочитали два экземпляра одного франкфуртского издания 5444. Трудный шрифт; глава 20 начинается внутри колонки под колонтитулом главы 19.

Доказательство. Снимок:

> «Это не Ацилут, Брия, Йецира и Асия самого аспекта Асия… Сказанное нами — сам аспект Ацилут, раскрывающийся внутри Асия».
>
> «Хотя не сама нефеш Ацилут».
>
> «И это тоже подразделяется на АБЙА Асия».

Изменение вывода. Свет — настоящий Ацилут внутри Асия, не условное имя внутренней ступени Асия. Но не сама нефеш Ацилут, и сам подразделяется на АБЙА Асия. Нужны все три слоя.

Первое чтение правильно отвергло собственные сфирот Асия, но пропустило третий слой и ошиблось в копировании. Вторично пословно сверили и примечание, уже названное основанным на снимке. «Самого аспекта Асия» было в единственном числе «עצמו», печать — множественное «עצמם». Некоторые выражения примечания, первое издание и пять аспектов, не следовали из прочитанного. Повреждённый номер листа 16 определён последовательностью.

Граница доказательства.

- Книга о душах и ступенях; перенос на сфирот опирается на примечание «Ликутей амарим», главы 6, проверенное лишь цифрово.
- Применение правила к свечению кава — слова послания; применение трёх подробных слоёв — вывод объяснения.
- Одно слово трудно прочесть.
- Первое издание «Тании» не открыто.

Правило метода. Отрицательный результат сохраняется до нахождения страницы. Похожее имя не заменяет нужную книгу. Цитату по снимку перепроверяют, особенно окончания.

Случай 3. Подменённое название: продолжения 5666 и 5672

Трудность. Ранняя глава 13 называла продолжение 5666, примечание — 5672, с. 955. Оба реальны; 5666 есть в главе 11 о другом. Гипотеза не решает противоречие.

Поиск. Открыли снимки продолжения 5672, печатный нумерованный указатель маамарим и соседние страницы.

Доказательство. Часть II, «Если у человека будет на коже», № 112. С. 952 начинается: «С помощью Небес. Суббота Тазриа–Мецора, 5675»; с. 955:

> «Как написано в “Игерет а-Кодеш”, 20: из единения ЗУН БЙА возникли все создания из аин в йеш посредством света нешамы…».

Изменение вывода. Продолжение 5672, нужный маамар, с. 955. Первая поправка изменила книгу, но назвала маамар датой из цифрового заголовка страницы. Печатный указатель также исправил названия соседних: «В начале сотворил», № 84; «И было в восьмой день», № 111.

Колонтитул одной страницы «תרחצ» вместо по последовательности «תרצח» — 698. Переписывающий номер без последовательности переносит печатную ошибку в примечание.

Граница доказательства. Продолжение 5666 в печати здесь не открывали. Причина подмены неизвестна. Одна цитата 5672 главы 11 не получила места ни в одном примечании; мы его не нашли.

Правило метода. Название — из печатного начала или указателя, не заголовка страницы. Номер — по последовательности. Противоречие требует источника.

Случай 4. Источник и поздняя цитата: «Дерех мицвотеха», 170a

Трудность. Свидетельство Цемаха Цедека о написании важно. Черновик называл конец главы 2 «И будет покоиться», 5562, и цитировал как его слова «это сама святая рукопись моего учителя, покойного, написанная в дни перед уходом в Пиене». Но цифровой «Дерех мицвотеха» не содержал предложения.

Поиск. Открыли снимок книги, затем цитирующие места Ребе.

Доказательство. Kehot, 5766, 170a, конец главы 1, далее «2. После объяснённого в предыдущей главе»:

«В “Игерет а-Кодеш”, 16а, “Иху ве-хайохи” прямо видно, что сосуды действительно ограниченны, но Б-жественность для творения йеш ме-аин; см. подробно. На этот маамар следует полагаться больше, ибо это сама святая рукопись моего учителя, покойного, написанная в дни перед уходом в Пиене…».

Изменение вывода. Найдено в немного иных словах и месте; три отдельных слоя:

1. **Источник.** Цемах Цедек решает вопрос ограниченности сосудов, больше полагаясь на авторскую рукопись последних дней.
2. **Поздняя цитата.** Начальная версия — цитата Ребе в «Кратких изложениях и примечаниях к “Тании”», как в «Подборке», с. 480: добавлены скобки, раскрыто «написал», место — конец главы 2. Иначе Ребе просто указывает «Книга заповедей Цемаха Цедека», 170а.
3. **Примечания редакторов.** Поздние добавления и отсылки не являются источником даты.

Граница доказательства. Причина конца главы 2 при конце главы 1 издания 5766 неизвестна. Другая разбивка рукописи или прежней печати — непроверенная гипотеза. Сами «Краткие изложения и примечания» не открыты.

Правило метода. Источник цитируют со страницы, цитирующего — от его имени. «Ребе приводит» и «Цемах Цедек пишет» различны.

Случай 5. Разночтение без тихого исправления: «עליהם» и «אליהם»

Трудность. Рабочая основа послания читает «восходящий עליהם»; так построена глава 19. Наш отчёт ошибочно приписал то же цифровому Kehot, будто вопроса нет.

Поиск. Сравнили рабочую основу, Викитеку, Kehot, снимок «Подборки толкований и разночтений».

Доказательство. «עליהם» в основе и Викитеке; «אליהם» в цифровом Kehot и «Подборке», Kehot, 5762, с. 479. Заглавные слова примечания читают «אליהם», без отметки разночтения.

Изменение вывода. Это две версии. Нельзя тихо менять или скрывать различие. Решение открыто: оставить рабочую с отметкой или выровнять по Kehot с отметкой. Книга выбрала первое, примечание главы 19 фиксирует. Оба обозначают восхождение к высшим получателям, но грамматический довод на предлоге строить нельзя. Ошибка отчёта явно исправлена поздним отчётом.

Граница доказательства. Авторское чтение неизвестно до первого издания и рукописей. «Аводат ha-Леви» также не открыт.

Правило метода. Ошибка отчёта явно исправляется, не стирается. Разночтение записывают даже при кажущейся очевидности правильного.

Случай 6. Мнимое отсутствие из-за написания и сокращения

Трудность. Черновик словаря объявлял корень отсутствующим в послании, термином объяснения.

Исправленная версия называла сокращение «דצח״מ» не цифровым текстом, будто разница версий.

Поиск. Сначала полное написание, затем неполное и сокращения. Сравнили цифровой текст с сохраняющей сокращения рабочей основой.

Доказательство. «שרש» трижды: «вся основа и корень капли», «корень Торы из высшей Хохмы», «заповеди — главное в Торе и её корень». Рабочий «порядок ступеней ,דצח״מаспекты праха, воды, огня и воздуха» цифровой Kehot раскрывает: «неживое, растительное, животное, говорящий». «Майин нуквин» полностью в обоих.

Изменение вывода. Корень есть в послании в неполном написании, о капле, Торе, заповедях. Другие словарные значения — объяснение.

Сокращение и раскрытие — одна версия, не разночтение. Номера абзацев черновика также перепроверены инструментом, некоторые исправлены.

Граница доказательства. Печатная форма не проверена; цифровые поиск и подсчёт не показывают сокращённость печати.

Правило метода. Отсутствие проверяют во всех написаниях, сокращённом и раскрытом. Раскрывающий цифровой текст не свидетельствует печатную форму.

Случай 7. «Прямо» об отмеченном разночтении: «Эц хаим», врата 28

Трудность. В главе 9 ищут объяснение семи месяцев роста душ и девяти или семи месяцев рождения ЗУН в «Эц хаим». Ибур — стадия возникновения, уподобленная беременности, семи- или девятимесячной. Ранее распределение между душами и мирами объявили прямо записанным.

Поиск. Цифровые врата 28, весь раздел с началом и соседним.

Доказательство. Глава 4 начинается «Найденное здесь в иной версии я записал». Глава 3 делит иначе: девять месяцев дают из внутреннего все души, затем второй семимесячный ибур душ праведников.

Изменение вывода. Не «прямо», а две схемы, одна отмечена иной версией.

Граница доказательства. Цифровая проверка; глава 1 врат не проверена.

Правило метода. Перед «прямо» читайте начало и соседнее. Авторские отметки иной версии и найденного написанным — часть цитаты.

Случай 8. «См. исследовательский том»: куда ведёт отсылка?

Трудность. Многие отсылки расширяют объяснение и источники. Две противоположные проблемы: часть ведёт к рабочей таблице, неподтверждённому кандидату, инструктажу ИИ следующего раунда; один отчёт ошибочно отверг подходящую отсылку, предлагая замену.

Поиск. Открыли страницы, прочли тип текста, не только заголовок: находка, кандидат, таблица, инструктаж. Саму отсылку читали на месте с концом предыдущего абзаца.

Доказательство.

- Страница наполовину находка, наполовину инструктаж, прямо требует различать их.
- Иная страница не содержит термина; соседний разбор отмечен кандидатом брошюры, ещё не утверждённым.

- Ошибочно отвергнутая отсылка завершает два абзаца о вознесении майин нуквин, подходя следующей главе.

Изменение вывода. Надо указывать тип материала. Наша замена отменена; осталось лишь возможное добавление о постоянстве и источнике.

Граница доказательства. Проверена выборка, не все отсылки. Часть страниц известна по прежней проверке, не открыта снова.

Правило метода. Инструктаж — не доказательство, кандидат — не вывод. Отсылка проверяется на месте, не только по примечанию.

Итоги: общее в случаях

- В семи случаях ошибся также проверочный отчёт или первое исправление: 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8. Проверяющему тоже нужна проверка.
- Ненайденное часто означало неверный поиск: сокращение, написание, похожая книга, соседняя страница.
- Цифрового текста хватает для поиска, иногда сравнения; не для свидетельства печатной формы, особенно сокращений.
- Почти везде различаются автор, цитирующий, редактор.
- Граница доказательства — часть вывода.

Связь с прежними этапами: все имена и сокращения — случаи 1–2; контекст и место — 3, 7, 8; источник и цитирующий — 4; цифровой текст и снимок — 5–6; вывод с границей — все.

Словарь для повторного чтения

Статьи идут от общих понятий к частным, по предметам, а не по алфавиту. Для уточнения можно обратиться сюда, затем вернуться к объясняющей главе.

Словарь возвращает понятие в изученный контекст. То же имя может менять смысл с предметом и получателем. Статья даёт простое объяснение, при необходимости наличие слова в послании или принадлежность объяснению, затем важное различие и главы. Наличие проверено цифрово во всех написаниях и сокращениях, как в случае 6. В конце — методические понятия.

Алфавитный перечень статей:

Адам Кадмон · Ацилут / БЙА · Аспект · Битуль · Причина и следствие / иштальшелут · Вознесение МАН · Внутреннее / внешнее · Доказательство · Жизненность · Зеир Анпин и нуква · Зивуг · Ибур и рождение · Йеш ме-аин · Кав · Кетер · Колесница · Корень · Малхут · Мемале · Нефеш / руах · Нешама · Ор хозер · Параллель · Парса · Парцуф · Постижение · Прямо / основано / вероятно · Свечение · Свет · Свет

Ацилут в Асия · Свет нешамы · Снимок издания / цифровая транскрипция · Совев / макиф · Сосуд / сосуды · Сфирот · Сущность / Сущность Творца · Тоhу / Тикун · Требует исследования · Цимцум · Чертоги · Эйн Соф · «Меэйн» · Очищение · ДАЦХАМ и четыре элемента.

Эйн Соф

Б-жественность без границы и определения: не число больше всех чисел, а вообще неподвластное мере. В послании часто «свет Эйн Соф», исходящее раскрытие. Свет и Сущность Творца различны; проверяйте предмет предложения. Главы 1, 7–9, 13, 15.

Сфирот

Десять сил или качеств — Хохма, Бина, Даат, Хесед, Гвура, Тиферет, Нецах, Ход, Йесод, Малхут, — через которые раскрытие привлекается мирам. У каждой свет и сосуд. Слово — предмет начала послания; «ס״ע» означает десять сфирот. Не части Б-жественности; об этом глава 1. Главы 1–2, 4–5, 8.

Аспект

Сторона, способ или ступень вещи относительно другой. «В аспекте окружающего» — окружающее отношение к мирам. Многократно в послании,

обычно «בחי׳». Аспект — не часть; одно может различаться по аспектам. Главы 1, 8 и вся книга.

Жизненность

Б-жественная сила, каждое мгновение оживляющая и поддерживающая создание. Послание исследует её источник в мирах и достижение праха. Различайте зависимость существования, возникновение из аин в йеш, дополнительное раскрытие: это не три временных этапа. Главы 12–13, 18.

Свет

Язык раскрытия и жизненности, не материальный свет. Многократно в послании. Отличайте свет и светило: подобие светилу не отождествляет свет с Сущностью Творца. Главы 1, 5, 7, 13, 15.

Сосуд / сосуды

Аспект, определяющий способ и меру раскрытия, как сосуд форму и объём воды. Часто в послании, объясняющем так «гармони» «Зоара». Сосуды Ацилут, нисходящие Малхут и местные БЙА — разные получатели. Главы 1, 4–5, 7, 11, 13.

Цимцум

Сокрытие и ограничение света для низшего получения: меньшее или более ограниченное свечение, чем в источнике. Три раза в одном

предложении послания; глава 5 проверяет предмет каждого. Третий — первый цимцум, описание «Эц хаим» также в главе 7. Множественные «очень многие цимцумим» уже в главе 2. Термин имеет несколько хасидских смыслов, решаемых контекстом. Главы 2, 5, 7.

Кав

Упорядоченное, измеренное привлечение света Эйн Соф после цимцума. Есть в послании. Сам кав и его свечение различаются, но не становятся двумя самостоятельными линиями. Главы 7, 11–13, 15.

Свечение

Раскрытие от света, не сам свет. В послании также свечение свечения. Ряд изучается по перечисленным получателям, не добавляет автоматически мир или четвёртую ступень. Статус света и получателя различен. Главы 11–15, 18.

Совев / макиф

Свет вне меры получателей, не разделяющийся по ступеням, поэтому окружающий, не облекающийся. Оба слова в послании; центрально «окружает все миры одинаково», одинаково близок всем. Окружение не внешнее место, одинаковость не равенство свойств. Свет Эйн Соф нельзя без различия отождествлять с Сущностью Творца. Главы 13, 15.

Мемале

Облекающийся в создания свет по мере каждого. Самого слова нет в послании; термин объяснения для сравнения с совев. Глава 13.

Ор хозер

Свечение снизу вверх, противоположное нисхождению света. Есть в послании; здесь относится к окончанию кава. Не материальный луч от стены и не вознесение МАН. Главы 8, 13, 15, 18.

Битуль

«Как ничто», не действительное отсутствие. Нет собственного стояния перед источником, не исчезновение: как солнечное сияние внутри солнца. Батель не означает несуществующего. Главы 3, 5, 10.

Зивуг

Соединение дающего и получателя для нового воздействия, как Зеир Анпина с нуквой. Название отношения, не телесного действия. Уточняйте участников, способ и привлекаемое. Главы 5, 9, 11.

Ибур и рождение

Этапы возникновения в примере: ибур — включение, развитие, подготовка внутри источника; рождение — выход в отдельное существование. Временные подробности определяются своим маамаром. Глава 9.

Вознесение МАН

Майин нуквин, арамейские женские воды: пробуждение получателя, вызывающее воздействие свыше. В послании полностью и сокращённо «נ״מ»; «|״מ» — написание объяснения. Пример — посев и посадка. Переход к служению требует точного сопоставления, не превращения каждой подробности в общий закон. Главы 15–16. Ответное воздействие — майин духрин, МАД, также глава 16.

Ацилут / БЙА

Четыре мира: Ацилут, Брия, Йецира, Асия. В Ацилут свет и сосуды сфирот едины с Б-жественностью. БЙА содержат сотворённую реальность и оживляющее свечение. Часто в послании. Статус мира не равен всему светящему в нём. Главы 1, 4–5, 11–13.

Кетер

Аспект выше сфирот, объясняемый царской короной над головой. Иногда входит в десять вместо Даат. Кетер снизу вверх в Малхут читается по особому отношению конца и начала главы 8. Также глава 10.

Чертоги

Не материальные залы. В послании внешний аспект, сотворённый из внешнего сосудов, где облекаются игулим сфирот. Главы 5–6.

Парса

Экран, здесь — граница Ацилут и низших миров. Свечение кава пробивает её с сосудами Малхут; не материальная перегородка. Главы 7, 9, 11–12.

Адам Кадмон

Очень высокая духовная система до четырёх миров, изображённая головой и ногами. Не первый человек. Ноги йошер заканчиваются внизу Асия; рост описывает отношения, не тело. Главы 12, 15.

Парцуф

Цельная связанная система сфирот, действующая единицей, как органы тела. Арамейское «анпин», лица, обозначает структуру, не материальное лицо. Самого слова парцуф нет в послании, но имена парцуфим есть, например Зеир Анпин. Главы 2, 5–6, 10–11.

Зеир Анпин и нуква (ЗУН)

Зеир Анпин, малые лица, — шесть качеств от Хеседа до Йесода в одном парцуфе. Нуква — Малхут как получающий парцуф. Вместе ЗУН. Имена в послании, в основе сокращены «נ״ז». Зивуг ЗУН называет участников, не способ. Главы 4–6, 9–11.

Малхут

Последняя, десятая сфира, получает от высших, привлекает раскрытие низшим мирам. «Эц хаим» также называет нуквой Зеир Анпина. Многократно в послании; Малхут Ацилут — Кетер снизу вверх: десятая сверху, первая снизу. Нисходящие сосуды Малхут Ацилут отличаются от местных БЙА. Главы 4, 8–9, 15.

Свет Ацилут в Асия

Самый внутренний аспект Асия: облечённый свет Ацилут, одеяние внутри одеяния. Свечение сначала облекается в него, далее в Брия и Йецира Асия. Послание отсылает к «Сефер ha-гилгулим», случай 2. Не Ацилут собственного мира и не обычная схема десяти сфирот мира с Хохмой как его Ацилут. По книге, этот аспект сам делится на АБЙА Асия. Ряд одеяний — ступень внутри ступени, не путешествие между местами. Глава 15.

Свет нешамы

Здесь оживляющая сфирот и сосуды Б-жественная жизненность, как душа тела. Сочетание есть в послании; не обязательно душа человека. Главы 4, 11–12, 15.

Нешама

Имя читается по предмету предложения. Послание использует несколько контекстов; книга — души людей, ангелов, свет нешамы сфирот. Вывод об одном не переносится на другое. Главы 4–6, 9, 11–12, 15.

Нефеш / руах

Ступени души человека, аспекты жизненности сфирот, дух животного и птицы. Оба слова в послании; определяйте принадлежность. Главы 4, 6, 12, 19.

Йеш ме-аин

Новая реальность вне соизмеримого продолжения прежней сущности. Эрех в хасидизме — общая мера, как причины и следствия. Аин — не отсутствие Творца или творящей силы. Часто в послании. Отличие от следствия, нисходящего из причины, — основа объяснения. Главы 1–3, 7–8, 13–14.

Причина и следствие / иштальшелут

Ила — причина, алуль — исходящий результат; есть соизмеримость, результат — звено цепи, отсюда иштальшелут. Оба выражения в послании, отличающем от йеш ме-аин. Йеш ме-йеш, изменение формы существующего материала человеческим

действием (глава 8), — вспомогательный термин объяснения, не цитата. Главы 1–3, 7–8.

«Меэйн»

Подобие без тождества: некоторый аспект свойства другой вещи. Дважды в послании: подобие Б-жественности душ и подобие бесконечности растительной силы — разные контексты. Во втором условие «если сохранится» также ограничивает сравнение. Главы 5–7, 9, 14, 16.

Корень

Источник относительно исходящего. В послании «שרש» о капле, Торе, заповедях; остальные значения — объяснение и параллели, случай 6. Близкий источник и высший корень различаются; достоинство корня не отменяет явный порядок. Главы 9–10, 17–20.

Внутреннее / внешнее

Внутренняя, основная и внешняя, раскрытая или облекающая стороны одного. Оба в послании. Отношение определяется светом, сосудом, постижением, привлечением. Внешнее само по себе не низшее во всём. Глава 10: заповедь внешняя, Тора внутренняя, но заповеди — главное и корень. Раздельно спрашивайте корень, место раскрытия, цель. Главы 2, 5, 10, 15.

Колесница

Пророчество Йехезкеля, глава 1. Колесница несёт всадника по его воле — образ битуля. В послании лица быка и орла наслаждаются и питаются духом животного и птицы жертв, главы 2, 19. «Ликутей Тора» называет лицо льва и быка корнем животных душ, главы 2, 17.

Tohy / Тикун

Мир разбиения сосудов и мир упорядоченного, измеренного облекания светов. В послании слов нет; параллели объясняют корень пищи и очищение. «Кунтрес ахарон» называет САГ, имя до разбиения, корень ещё очищаемого, и МА, имя исправления. Корень Tohy не делает пищу выше человека во всём. Отождествление с ор хозер требует источника. Главы 16, 18–19.

Очищение

Бирур — отделение добра от отходов, вознесение Б-жественной силы мира служением, по параллелям. Самого слова нет в послании. Питание, мысль и очищающее служение связаны, но не одно действие. Главы 10, 17–19.

ДАЦХАМ и четыре элемента

Сокращение неживого, растительного, животного, говорящего, четырёх ступеней созданий. В послании

сопоставлены праху, воде, огню, воздуху. Основа сохраняет сокращение, Kehot раскрывает; не разночтение, случай 6. Не химическая классификация. «Эц хаим», врата 50, глава 10, относит животное к воздуху, говорящего к огню — противоположно посланию. Различение принципов не отменяет разницы. Главы 14, 16–18.

Постижение

Схватывание разумом, понимание сущности. В послании. Знание источника и понимание сущности различны; отрицание постижения не отменяет всякое знание. Определяйте отрицаемое, получателя, отношение. Главы 2–3.

Сущность / Сущность Творца

Mahyt — то, чем является вещь, основное содержание. Ацмут — обычно Сам Творец выше раскрытия. Оба слова в послании, не взаимозаменяемы: сущность света и Сущность Творца — разные предметы, переносить вывод нельзя. Главы 1–3, 7, 13.

Методические понятия. Далее — термины не послания, а проверки источников в методике и случаях.

Параллель

Похожее другое место освещает и направляет поиск, не доказывая само. Две версии одного маамара — не два свидетеля. «Параллель и доказательство», случай 1.

Доказательство

Открытый и контекстуально прочитанный источник, прямо говорящий тезис или необходимо ведущий к нему. Ответ системы и согласие систем — не доказательство. «Как проверить подлинность источника».

Снимок издания / цифровая транскрипция

Фото страницы свидетельствует об определённом издании. Набранный сайт помогает поиску, не свидетельствуя о печатной форме, особенно сокращения. «Цифровой текст и снимок издания», случаи 5–6.

Прямо / основано / вероятно

Прямо — сам источник говорит. Основано — напрямую поддерживается источником и контекстом. Вероятно — поддержанный вывод с ещё недоказанной точной связью. «Ещё несколько привычек учащегося».

Требует исследования

Бейт-мидраш обозначает открытый вопрос. Здесь стараемся назвать точное недостающее и решающую проверку. «Как оставить вопрос открытым».

Указатель источников для изучения

Указатель показывает основные места обсуждения источников. Точное место ищите в примечаниях указанной главы. Введение, «Учиться дальше» и учебные разборы — вне двадцати глав.

- **«Тания», «Игерет а-Кодеш», 20, «Ihy ве-хайohи»** — все главы; слова последовательно в исходных фрагментах.
- **Послание 20, Викитека** — 6, 14.
- **Послание 19** — 2; «Учиться дальше».
- **Послание 8** — 14, 16.
- **Послание 14** — 15, 16.
- **Послание 15** — 11.
- **Послания 17, 31** — 8.
- **«Ликутей амарим», главы 4, 5, 36, 37** — 10, 16, 20.
- **Глава 48** — 5, 7, 13, 14.
- **Глава 7** — 18.
- **Глава 6, примечание** — 15.

- **Главы 1, 2, 3, 18, 20, 35, 39, 52** — 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 14, 15.
- **«Шаар ha-йихуд ве-ha-эмуна», главы 2, 3, 12** — 2, 3, 8, 12, 13.
- **Глава 1** — 8, 15.
- **Главы 4, 7, 11** — 5, 8, 10.
- **«Кунтрес ахарон», 4** — 10, 15, 16, 18, 19, 20.
- **«Игерет ha-Тшува», глава 4** — 8, 10.
- **Части и статус «Тании»** — введение.
- **«Ликутей Тора», Ки теце, «Когда выйдешь на войну»** — 2, 10, 17, 20.
- **Пинхас, два «Повели сынам Израиля»** — 14, 17, 19, 20.
- **Эмор, объяснение «И вознесёт их kohen»** — 19; случай 1.
- **Ваэтханан, дополнительное объяснение «И познаешь сегодня»** — 18.
- **Цав, «Море увидело и убежало»** — 9.
- **Цав, «Эта маца», 11в; «Шесть дней ешь мацу», 13а; «И будете есть»** — 6, 18.
- **Йом Кипур, краткое объяснение «Суббота суббот»** — 5, 8, 9.
- **Шлах** — 8, 16.
- **«Шир ha-ширим»** — 5, 6, 8, 9, 10.

- **Бемидбар, включая «Объяснение сказанного выше», 17а** — 6, 8, 9, 10.
- **Другие разделы: Шмини, Бехар, Насо, Реэ, Хукат, Балак, Ницавим, Бехукотай, Ваэтханан «И возлюби», Экев** — 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
- **«Тора ор», «Мегилат Эстер», «Пусть принесут царское одеяние» и дополнительное объяснение** — 2.
- **Другие маамарим: Мишпатим, Итро, Берешит, Бо, Вайера, Шмот, Вайешев, Микец, Вайеце, Лех леха, дополнения Тецаве** — 2, 3, 5, 8, 9, 10.
- **«Дерех мицвотеха», «И будет покоиться», 5562** — 20; введение; случай 4.
- **Корень заповеди молитвы, глава 27** — 7, 13.
- **Заповедь единства Б-га, глава 2** — 13.
- **Другие: вера в Б-жественность, 8; назначение царя, 3; плодитесь и размножайтесь, § 2; корень молитвы, 2–4, 7, 11, 26, 46** — 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9.
- **«Ор ha-Тора», Бемидбар, Шавуот** — 14, 16.
- **Насо** — случай 1.
- **Шмот, Ваэра** — 6.
- **Продолжение 5672, II, «В начале сотворил», № 84 указателя** — 11, 13.
- **«И было в восьмой день», № 111** — 11, 13.

- **«Если у человека будет на коже», № 112** — 11, 13; случай 3.
- **Продолжение 5666** — 3, 11; случай 3.
- **«Сион будет искуплен правосудием, возвращающиеся — цдакой», суббота Дварим, 5735** — 20.
- **«И раскроется слава Б-га», 5722** — 18, 20.
- **«Заповедь дать половину шекеля», 5723** — 19.
- **Продолжение «Бати ле-гани», 5710, Ребе Раяц; «Бати ле-гани» Ребе; «И ты повели», 5741** — введение.
- **Беседы, маамарим, «Ликутей сихот» Ребе об учении и новых инструментах** — введение; «Учиться дальше».
- **Записи Ребе о «Тании», 20** — 2, 3, 4, 6.
- **«Уроки по книге “Тания”» / Lessons in Tanya, раввин Йосеф Вайнберг** — 2, 3, 5, 6, 7, 11, 12; введение; «Учиться дальше».
- **«Маамарей Адмор ha-Закен», 5566** — 4.
- **«ha-йом йом», 11 тишрея** — 1, 13.
- **«Краткие изложения и примечания к “Тании”»** — 20; случай 4.
- **«Примечания и исправления к “Тании”», таблица Ребе** — 14, 16, 18.

- **«Подборка толкований и разночтений к “Тании”»** — 18, 20; случаи 1, 4, 5.
- **«Шулхан арух ha-Рав», изучение Торы, глава 4** — 10.
- **«Тания для народа»** — 11; введение; «Учиться дальше».
- **«Эц хаим», врата 1, игулим и йошер** — 5, 7, 12, 15.
- **Врата 40, объяснение 10** — 5, 9, 11, 12.
- **Врата 44, главы 1–2** — 4, 5.
- **Врата 42, объяснения АБЙА** — 4, 5, 8, 9.
- **Врата 47, порядок АБЙА** — 8, 11.
- **Врата 28, ибурим** — 9, 11; случай 7.
- **Врата 50, глава 10** — 17.
- **Другие врата: 3, 5, 19, 29, 39, 40, объяснение 15; конец врат МАН и МАД** — 4, 5, 6, 8, 9, 11, 17.
- **«При эц хаим»** — 9.
- **«Шаар ha-каванот»** — 6, 9.
- **«Шаар ha-гилгулим»** — 5, 6; случай 2.
- **«Сефер ha-гилгулим»** — 15; случай 2.
- **«Зоар», III, Пинхас** — 19; случай 1.
- **«Зоар» и «Тикуней Зоар», другие места** — 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10; «Учиться дальше».
- **«Сефер Йецира»** — 1, 2, 3, 8, 10.

- **«Пардес римоним»** — 2, 3, 8, 10; «Учиться дальше».
- **«Шаарей кдуша», рабби Хаим Виталь** — 2; введение; «Учиться дальше».
- **«Хана Ариэль», рабби Ицхак Айзик Гомельский** — 2; введение; «Учиться дальше».
- **«Hehap шалом», Рашаш** — 11.
- **«Мишнат хасидим», «Элима», «Шаар ha-невуа»** — 2, 3, 10.
- **Вавилонский Талмуд и Мишна: «Брахот», «Бава кама», «Санhедрин», «Кидушин», «Эрувин», «Пеа», «Авот»** — 10, 18, 20.
- **Другие трактаты Вавилонского Талмуда** — 2, 3, 4, 9, 10.
- **«Кидушин», «hорайот», «Йевамот», «Хулин»** — введение.
- **«Санhедрин», 94, поколение Хизкиягу** — «Учиться дальше».
- **Иерусалимский Талмуд, «Брахот», 1:2; «Шабат», 1:2** — 10.
- **«Берешит раба»** — 6, 14; «Учиться дальше».
- **«Шмот раба»** — 13; «Учиться дальше».
- **Раши** — 3, 5, 6, 16, 18.
- **Рамбам** — 2, 7; введение.
- **Танах** — 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 18, 19, 20.

- **Наука, медицина, личные свидетельства об инструментах** — «Учиться дальше».
- **Исследовательская книга, три тома** — 1–20; введение; «Учиться дальше»; учебные разборы.
- **«Игрот кодеш» Ребе и вторичные источники: «hиткашрут», «Кфар Хабад», «Сихот кодеш», 5736** — введение; «Учиться дальше».

Источники об инструментах и времени во введении

Источник	Место в книге	Способ проверки
«hитваадуйот», 5742, IV, 13 элула, § 1, с. 2150–2151	Введение: слушание, время раскрытия, средства связи	Два снимка печатных страниц; невыверенная запись
Кohелет 3:11; 17 кислева 5741, Sichos in English, VIII	Введение: прекрасное в своё время	Цифровой текст; параллель прочитана по английскому переводу
Хавакук 2:9–12; «hа-йом йом», 15 адара I	Введение: камень из стены возопиёт	Цифровой источник; назначение не отождествляется с определённой системой
OpenAI, Introducing ChatGPT, 30.11.2022, 6 кислева 5783	Введение: веха доступности диалога	Официальное объявление; источник только даты и описания продукта